UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA SIMÕES

OS PROJETOS INTELECTUAIS DE FERNANDO ORTIZ E DE GILBERTO FREYRE.

Campinas
2017

João Francisco de Oliveira Simões

OS PROJETOS INTELECTUAIS DE FERNANDO ORTIZ E DE GILBERTO FREYRE

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Supervisor/Orientador: Profa. Dra. Élide Rugai Bastos

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA SIMÕES E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. ÉLIDE RUGAI BASTOS.

CAMPINAS
2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Simões, João Francisco de Oliveira, 1980-
Si51p Os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre / João Francisco de Oliveira Simões. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Elide Rugai Bastos.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ortiz, Fernando, 1881-1969. 2. Freyre, Gilberto, 1900-1987. 3. Intelectuais. 4. Política e cultura - Cuba. 5. Política e cultura - Brasil. I. Bastos, Elide Rugai,1937-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The intellectual projects of Fernando Ortiz and Gilberto Freyre
Palavras-chave em inglês:
Intellectuals
Politics and culture - Cuba
Politics and culture - Brasil
Área de concentração: Sociologia
Titulação: Doutor em Sociologia
Banca examinadora:
Elide Rugai Bastos [Orientador]
Mariana Miggiolaro Chaguri
Fernando Antônio Lourenço
Simone Meucci
Bernardo Ricupero
Data de defesa: 20-03-2017
Programa de Pós-Graduação: Sociologia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 20 de março de 2017, considerou o candidato João Francisco de Oliveira Simões aprovado.

Profa. Dra. Elide Rugai Bastos.

Profa. Dra. Mariana Miggiolaro Chaguri.

Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço.

Profa. Dra. Simone Meucci.

Prof. Dr. Bernardo Ricupero.

A Ata da Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

A Silvana

AGRADECIMENTOS

Poucos meses depois de iniciado o curso de Doutorado em Sociologia do IFCH-UNICAMP em 2012, assumi o cargo de professor do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN) em Caicó. A mudança de endereço alterou os planos de vida e de pesquisa. Aos desafios não esperados, naquele momento, somaram-se outras motivações, um novo ânimo e a ajuda cordial de amigos e de pessoas que foram participando dessa caminhada. Algumas delas não posso deixar de mencionar.

Elide, acompanhou minhas pesquisas desde os tempos de graduação, sendo minha orientadora na iniciação científica, no mestrado e no doutorado. Nesta etapa, além de sua reconhecida competência, experiência e elegância, Elide conduziu nossos encontros com prontidão, paciência e compreensão. Fatores que me passaram muita confiança, viabilizando o desenvolvimento de um trabalho acadêmico, até certo ponto, autônomo. A delimitação dessa autonomia fez-se, não pelas delicadas sugestões da orientadora, mas por uma voz que ecoava as aulas, as correções, as indagações, os pareceres, as recomendações de leituras feitas por Elide ao longo de todos esses anos e que se acumularam e se internalizaram funcionando como uma espécie de autocontrole. Certamente houve sabotagens desse dispositivo e teimosias de minha parte. Enfim, a liberdade e a confiança transmitidas na orientação deste trabalho comprovam o apreço da orientadora pela autonomia do trabalho científico.

Em Cuba, o professor José Matos me passou orientações importantes sobre os arquivos documentais de Fernando Ortiz. Através de sua intermediação tive acesso a alguns números da revista *Cuba y la U.R.S.S.* arquivados no *Instituo de Literatura y Lingüística*, que não se encontravam na *Biblioteca Nacional José Martí* (BNJM). Nesta, tive acesso a todos os documentos e obras que solicitei. Agradeço a Nancy Machado, diretora da BNJM, por essa oportunidade de pesquisa ampla. Foi de fundamental importância o auxílio e presteza de muitos funcionários dessa biblioteca, que além de ajudarem na pesquisa faziam dos encontros momentos de alegria e descontração. Agradeço em especial a Zenaida Rivera Pacheco, María del Rosario Díaz Rodríguez e José António Dou Pérez. Durante o período em que estive em Cuba tive a oportunidade de conversar com alguns estudiosos das obras de Fernando Ortiz, como María del Rosário Díaz Rodríguez, pesquisadora da BNJM, José António Matos, pesquisador da Fundação Fernando Ortiz e professor da Universidade de Havana, Ana Cairo Ballester, professora da Universidade de Havana, pessoas que contribuíram em muito para que

conhecesse aspecto da vida pessoal de Fernando Ortiz e sua posição frente à intelectualidade cubana.

Agradeço a Jamille Barbosa por ter possibilitado a pesquisa na Fundação Gilberto Freyre em seus arquivos pessoais, apesar do período de reorganização pelo qual passava a instituição.

Mariana Chaguri e Bernardo Ricupero deram contribuições substantivas durante a banca de qualificação, colocando sugestões importantes para este trabalho. Dentro das possibilidades objetivas procurei incorporá-las à análise. Agradeço as colocações e sugestões apresentadas durante a defesa, que além de Mariana e Bernardo contava também com Simone Meucci (que com grande disposição pontuou questões relevantes para se refletir sobre este trabalho) e Fernando Antônio Lourenço. A forma respeitosa e construtiva pelo qual se desenvolveu aquele momento fortalece o espírito científico e a solidariedade acadêmica, sendo valioso no que se refere a possíveis prosseguimentos deste trabalho.

Ao professor Fernando Antônio Lourenço faço um agradecimento especial, pois desde a graduação foi um grande incentivador da pesquisa científica e um exemplo em termos de postura acadêmica. O respeito e a atenção com as aulas e com os estudantes, a paciência com ansiedade juvenil, a humildade com que se coloca frente ao conhecimento demonstram uma sabedoria "científica-acadêmica" motivadora a novos pesquisadores e virtuosa à construção do conhecimento. Ao mesmo tempo, é reveladora de seu humanismo.

Agradeço aos funcionários, estudantes e professores do IFRN que acolheram de forma aconchegante este forasteiro, transformando o local de trabalho em uma segunda morada. Um agradecimento especial aos docentes, representantes discentes e representantes do corpo técnico-administrativo do IFRN *Campus* Natal-Cidade Alta que em Colegiado de Diretoria Acadêmica aprovaram meu afastamento, permitindo uma dedicação exclusiva à tese.

As constantes viagens durante a execução desta tese fez-se mais agradável com a ajuda e o apoio de meus pais, Sylvana e José Bolivar, e meu tio Zé, um convicto simpatizante do "eu acredito!".

Enfim, agradeço a Silvana que esteve comigo em todos os momentos deste trabalho trazendo paz, serenidade, conforto e confiança. Sua companhia e apoio foram fundamentais para a realização desta tese. Havana chegou em nossas vidas trazendo uma alegria inconteste e infindável, uma energia vital salutar ao esforço exigido nos momentos finais.

"What he has already written will always have a power over him. But it, too, while he writes in the presence of his act of writing, is unknow. It is felt but no present. The writer is the widow of an insight"

"O que ele já escreveu exercerá sempre um poder sobre ele. Mas, enquanto ele escreve, na presença de seu ato de escrever, é um desconhecido. É sentido, mas não se faz presente. O escritor é como a viúva do insight" (tradução nossa).

Edward Said.

"(...) o homem é livre porque ele é um começo (...). Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. (...).
O que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas".

Hannah Arendt.

RESUMO

Examina possíveis entrelaçamentos da produção científica de dois cientistas sociais, Fernando Ortiz (1881-1969) e Gilberto Freyre (1900-1987), com a vida política de seus países, Cuba e Brasil respectivamente. Busca refletir sobre o papel que desempenharam na sistematização de ideias que incidiram em forças sociais que tensionaram ou reforçaram o poder constituído. Demonstra que as interpretações sociológicas de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre formuladas substancialmente no período de 1930 a 1940, ao condensarem significações normativas socialmente relevantes, sustentaram o desenvolvimento do que denomino *projeto intelectual*, permitindo-lhes desempenhar, com certa autonomia, uma "missão social" e uma "função crítica". Considerando que a produção do conhecimento nas Ciências Sociais é feita a partir da perspectiva de sujeitos inseridos em situações histórico-sociais específicas, busca-se conhecer as condições sociais de produção do conhecimento, analisar os princípios motivadores na elaboração de seus projetos, detectar as conexões e as dissociações de projetos historicamente construídos. Para isso, fez-se uma reconstrução analítica do contexto de elaboração e execução desses projetos, uma análise das obras, bem como de várias atividades científicas e culturais que sustentam os *projetos intelectuais* de Ortiz e de Freyre. Além disso, retoma parte de suas produções anteriores e posteriores à elaboração dos referidos *projetos intelectuais* para examinar seus sentidos e finalidades. A ideia de *projeto intelectual*, portanto, é mobilizada como uma categoria analítica, conformada a partir de particularidades históricas específicas, que expõe o empenho intelectual de forma conjunta, considerando a produção bibliográfica, o papel desempenhado em instituições, as atividades de promoção artística e científica, o entrelaçamento com agentes que fornecem recursos ao trabalho intelectual. Destarte, permite examinar os sentidos e as finalidades que envolvem o "modo de fazer" e o "modo de ser" intelectual, de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre. O desenvolvimento analítico revela que os *projetos intelectuais* da década de 1930-40 desses cientistas sociais congregam afinidades de sentido, mas apresentam divergências significativas no que tange às finalidades e aos efeitos sociais.

Palavras-chaves: Projeto intelectual. Fernando Ortiz. Gilberto Freyre. Pensamento político e social. Transculturação. Regionalismo.

ABSTRACT

It examines possible interweaving of the scientific production of two social scientists, Fernando Ortiz (1881-1969) and Gilberto Freyre (1900-1987), with the political life of their countries, Cuba and Brazil respectively. It seeks to reflect on the role they played in the systematization of ideas that focused on social forces that strengthened or reinforced the constituted power. It demonstrates that the sociological interpretations of Fernando Ortiz and Gilberto Freyre formulated substantially in the period from 1930 to 1940, by condensing socially relevant normative meanings, supported the development of what I call an *intellectual project*, allowing them to play, with some autonomy, a "social mission" and a "critical function". Considering that the production of knowledge in Social Sciences is done from the perspective of subjects inserted in specific historical-social situations, it seeks to know the social conditions of knowledge production, to analyze the motivating principles in the elaboration of their projects, to detect the connections and disassociations of historically constructed projects. For this, an analytical reconstruction of the context of elaboration and execution of these projects was made, an analysis of the works, as well as of several scientific and cultural activities that support the *intellectual projects* of Ortiz and Freyre. In addition, it takes part of its productions before and after the elaboration of referred *intellectual projects* to examine its senses and purposes. The idea of an *intellectual project*, therefore, is mobilized as an analytical category, conformed by specific historical specificities, which exposes the intellectual commitment together, considering bibliographical production, the role played in institutions, artistic and scientific promotion activities, the interweaving with the agents who provide the resources to the intellectual work. In this way, it allows us to examine the meanings and purposes that surround Fernando Ortiz and Gilberto Freyre's "way of doing" and the intellectual "way of being". Analytical development reveals that the *intellectual project* of the 1930s and 1940s of these social scientists are all about affinities of meaning, but they have significant divergences in terms of purpose and social effects.

Keyword: Intellectual project. Fernando Ortiz. Gilberto Freyre. Political and social thougth. Transculturation. Regionalism.

Sumário

INTRODUÇÃO.....12

CAPÍTULO 1: O PERCURSO DE FERNANDO ORTIZ. 32

1.1. Cuba em inícios do século XX. 33
1.2. Regenerar "*la mala vida cubana*".....36
1.3. "Renovación del apostolado de Martí".....44
1.4. Renovação transatlântica: cubanos e universais. 51
1.5. Um novo olhar sob a cultura afrocubana. 56

CAPÍTULO 2: O PERCURSO DE GILBERTO FREYRE. 65

2.1. Brasil, 1920.....66
2.2. A recuperação do passado.....69
2.3. Democracia e alfabetização: males modernos. 77
2.4. "Um harém disfarçado" 82
2.5. Centro Regionalista do Nordeste e *Livro do Nordeste* 89
2.6. O regionalismo de Freyre nos anos 20.....95

CAPÍTULO 3: A INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DE FERNANDO ORTIZ 105

3.1. Fernando Ortiz e o ambiente cubano nos anos 30. 106
3.2. A cubanidade. 119
3.3. Transculturação e contrapontos da cultura nacional.....137

CAPÍTULO 4: A INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DE GILBERTO FREYRE. 158

4.1. Gilberto Freyre e os anos 30 no Brasil. 160
4.2. Raça, meio e cultura em *Casa-grande & senzal*a. 169
4.3. Patriarcalismo e regionalismo em *Sobrados e mucambos* e *Nordeste*. 194

CAPÍTULO 5: DOS PROJETOS INTELECTUAIS.....218

5.1. Da elaboração ou dos "*beginnings*". 219
5.2. Da perspectiva analítica. 229
5.3. Sobre "raça" e cultura.....245
5.4. Das instituições. 263

CONCLUSÃO: SENTIDO E ALCANCE DOS PROJETOS INTELECTUAIS. 271

O sentido.....271
Trajetória e alcance dos projetos intelectuais 285

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....315

APÊNDICE.....331

ANEXOS.....332

INTRODUÇÃO

> Tan ancha y honda fue la tarea de don Fernando que puede cargar, sin pandearse, el título altísimo de *tercer descubridor de Cuba*, en comprometida secuencia con el genovés temerario y Humboldt, el sabio.
>
> Para medir con justeza lo que debemos a Ortiz, bastaría preguntarse lo que conocíamos de dilatadas regiones de nuestra naturaleza, de nuestra historia y de nuestra sociología y lo que sabemos ahora, por obra y gracia de su indagar incansable. Desde los estratos más remotos, como la arqueología, pasando por la malaventura colonial española y cruzando las fétidas tembladeras de la República ilegítima y sometida, todo quedó anotado con responsabilidad científica y penetración criolla.
>
> *Juan Marinello*.

> Como disse aí, trouxe comigo as melhores impressões de trabalho que está sendo realizado pelas duas instituições que dirige, especialmente o Centro, que me parece estar fadadas a preencher importante papel no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. (...)
>
> O nosso empenho é grande; quanto mais refletimos sôbre sua contribuição à história social, à investigação sociológica e às ciências sociais no Brasil, mais verificamos o quanto ela foi produtiva e poderá ser estimulante para o trabalho em processo, dos que começaram o mesmo trabalho a que nos dedicamos em condições bem melhores. Seria uma oportunidade magnífica essa, de reunirmos você com dois dos melhores cientistas sociais brasileiros jovens, diante dos estudantes de nossa escola.
>
> *Florestan Fernandes*.

Os excertos que iniciam este trabalho expressam o reconhecimento de intelectuais que sentiram a necessidade de retomarem as interpretações de seus antecessores para darem prosseguimento a suas reflexões. O título, talvez exagerado, que Juan Marinello (1969) atribuiu a Fernando Ortiz demonstra a importância de seus estudos sociológicos para se pensar a história de Cuba e as inter-relações culturais constitutivas dessa nacionalidade. De acordo com Nicolás Guillén (1969), Ortiz revelou o "outro lado" da cultura cubana, o lado não hispânico, a influência africana. Tornando familiar a mestiçagem nacional, arregimentou um caráter para a cultura, apontava o poeta. Marinello e Guillén foram figuras proeminentes na vanguarda artística dos anos 20 e participaram de várias instituições científicas e culturais dirigidas por Ortiz. Seus depoimentos, apesar de carregados de emoção por terem ocorrido em homenagem a Fernando Ortiz logo após o seu falecimento, demonstram o valor de sua "herança intelectual".

O segundo excerto foi retirado de correspondência de Florestan Fernandes a Freyre[1], quando o primeiro insistia no convite ao intelectual pernambucano para participar da

[1] Carta de Florestan Fernandes a Gilberto Freyre. São Paulo, 07 de abril de 1961. Em p1doc3, CRB15, Arquivo da Fundação Gilberto Freyre. Vide anexo.

banca de doutorado de Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Os dois trabalhos faziam parte de um plano de pesquisa delineado por Florestan Fernandes para estudar as relações entre negros e brancos no Brasil meridional e compreender como "(...) os africanos e seus descendentes foram absorvidos pelos sistema econômico-social escravocrata" (IANNI, 1962, p. 14). Como se sabe, os trabalhos empreendidos por Fernandes sobre as relações raciais, como o de seus orientandos, contrapunham-se à existência de relações raciais harmônicas e a uma inserção social "tranquila" dos negros e mulatos após a Abolição, como sugerem as intepretações de Gilberto Freyre, por exemplo[2]. Mesmo assim, como se verifica no excerto, Florestan Fernandes reconhece a relevância dos estudos de Freyre para as Ciências Sociais brasileiras e seu empenho no *Instituto Joaquim Nabuco* e no *Centro Regional de Estudos Educacionais de Pernambuco*.

A produção intelectual de Fernando Ortiz e a de Gilberto Freyre são consideradas fundamentais para as Ciências Sociais de seus países. Através delas mobilizaram modernas teorias e métodos científicos da época e introduziram temáticas que motivaram outros estudos, críticas e discussões, contribuindo para a sistematização de análises científicas das questões sociais. A numerosa e incessante produção crítica sobre esses autores é um indicativo da relevância de suas obras.

A proposta de estudar em um mesmo trabalho o pensamento social e político dos dois cientistas sociais referidos parte do pressuposto de que em Cuba também se estabeleceu uma relação urgente entre formação da cultura e formação da nação, fazendo com que, como aponta Gildo Marçal Brandão (2010) para o caso brasileiro, a literatura, a cultura e a ciência possuam dimensão política relevante e os intelectuais papel de protagonismo na sociedade. Estendendo as reflexões de Brandão sobre os intelectuais brasileiros ao pensamento social e político de cientistas sociais situados na América Latina, entende-se que o estudo conjunto do pensamento de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre podem revelar formas de pensar e "modos intelectuais de se relacionar com a realidade" que contribuam para a compreensão do papel desses atores nas disputas políticas e ideológicas em países periféricos.

[2] Os estudos de Florestan Fernandes negam a existência de uma "democracia racial" no país e revelam que a situação histórico-social do negro e do mulato se caracterizava pelo "problema de demora cultural" que mantinha negros e mulatos na condição social de libertos, mesmo após o desaparecimento legal da escravidão. Nesse sentido, o preconceito e a discriminação racial funcionavam como mecanismos que mantinham a distância social e o isolamento sociocultural, perpetuando estruturas sociais arcaicas. Segundo o autor, a sobrevivência de padrões de comportamento social arcaicos devia-se à dificuldade de se implantar, de forma total, técnicas, instituições e valores sociais da ordem social competitiva. Estas ficaram restritas e confinadas a determinados setores: em certos tipos de atividades econômicas, jurídicas ou de privilégios políticos dos membros da classe "alta" (FERNANDES, 2008).

O intuito desta tese é analisar as interpretações de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre sobre a "cultura nacional", entendidas como formulações sociológicas que condensavam propostas normativas. Propostas normativas imbuídas de uma orientação política, que visavam solucionar impasses ao processo de modernização em Cuba e Brasil, sobretudo relativos à unidade da nação e às tensões entre grupos étnicos, ou "raciais". Entende-se, assim, que as significações normativas possuem conteúdo social e que as interpretações sociológicas podem servir como fontes para esse conteúdo. Refiro-me às produções *sociológicas* de Ortiz e Freyre considerando que correspondem a uma determinada época de desenvolvimento das Ciências Sociais em seus respectivos países, quando a institucionalização da disciplina era incipiente, iniciava-se o processo de sistematização teórica, de modo que as fronteiras disciplinares eram maleáveis.

O empenho de Gilberto Freyre e de Fernando Ortiz na elaboração de interpretações sociológicas configurava-se como uma condensação de determinadas propostas de intervenção social presentes no contexto histórico em que estavam inseridos. As produções dos intelectuais analisados, durante um período específico, passaram por um constante processo de "ajustamento" a exigências normativas, intelectuais e políticas orientadas pelas forças sociais que disputavam o poder ideológico na situação sócio-histórica específica em que incidiam. Ou seja, o meio social agiu distribuindo os elementos analíticos para a elaboração de tais produções intelectuais e também regulando essas produções.

Esse processo de ajustamento das produções sociológicas de Ortiz e de Freyre logrou êxito, de tal forma que se consolidaram, para uma intelectualidade nacional e internacional, como interpretações necessárias para se compreender as diretrizes fundamentais que regulam a vida social no Brasil e em Cuba. Coloca-se, como hipótese a ser examinada, que o fato de Freyre e Ortiz terem desenvolvido uma carreira intelectual com produções científicas consagradas e desempenhando funções relevantes em instituições científicas e culturais, inclusive internacionais, foi consequência de um processo de ajustamento entre contexto histórico e produção intelectual.

Destarte, esta tese procurará demonstrar que as interpretações sociológicas de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre formuladas no período de 1930-1940 funcionaram como base de sustentação para que empreendessem um *projeto intelectual*, cada um a sua maneira. Levado adiante nas décadas seguintes, esses *projetos intelectuais* lhes possibilitaram desenvolver pesquisas, criar institutos, participar de conferências e representar o país no exterior. Ou seja, o conteúdo substantivo de suas interpretações sociológicas dos anos de 1930-

40, as propostas normativas que a envolviam e sua sintonia com representações sociais presentes no meio social (a permeabilidade social de suas ideias) permitiram a Ortiz e a Freyre que constituíssem, naquele período, *projetos intelectuais* que orientaram suas pesquisas científicas e atividades intelectuais futuras. Nesse âmbito, foram de fundamental importância as alianças que estabeleceram com lideranças políticas, instituições científicas e culturais que pudessem viabilizar a execução de tais projetos.

A cristalização de um arcabouço teórico-interpretativo que arregimentou o projeto intelectual de Fernando Ortiz, no período referido, fez-se fundamentalmente através de *Antillas* (1936), *Los factores humanos de la cubanidad* (1940) e *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Em Gilberto Freyre, as obras que circunscrevem a elaboração de seu projeto intelectual são: *Casa-grande & senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) e *Nordeste* (1937).

Propomos o uso do termo *projetos intelectuais* como uma categoria de análise para pensarmos o empenho intelectual de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre, que além da bibliografia contemple também suas atividades enquanto intelectuais. Por *projetos intelectuais* pretende-se expressar o conjunto de "procedimentos intelectuais" envolvendo a formulação de interpretações científicas, o seu ajustamento ou regulação pelo meio social (abrangendo as esferas cultural, política e científica), a busca de alianças com núcleos de poder (instituições, personalidades, agentes políticos) para viabilizar a execução de atividades intelectuais no âmbito do Estado (participando do aparelho estatal) ou no campo acadêmico (criando e participando de centros de estudos, de periódicos, de pesquisas e encontros científicos). Desse modo, entende-se que um "projeto intelectual" consiste em um conjunto sistemático de ideias voltadas a exercerem o "poder ideológico", conforme definido por Norberto Bobbio (1997, p.11). Um conjunto sistemático de ideias capaz de sustentar um planejamento de ações e o desempenho de determinadas atividades dirigidas a uma intervenção na sociedade ou colocando proposições normativas, seja no sentido de conservar, ou no de transformar as estruturas sociais.

A expressão "projetos intelectuais" sugere a possibilidade de se examinar o sentido do empenho intelectual de um ou mais agente social, quando se considera de forma conjugada esse empenho (produção científica, atividades desenvolvidas nas esferas artística, estatal e acadêmica, a busca por recursos). Entendendo que os ajustamentos ao contexto formatam o sentido político dos projetos intelectuais e atuam de forma incisiva na construção de categorias analíticas, considera-se que projetos intelectuais passam por um processo de maturação, sua elaboração é gradativa e seu desenvolvimento ocorre em consonância com as experiências de sujeitos situados em determinadas condições sócio-históricas. Estão sujeitos, portanto, a

mudanças e adequações que vão se delineando com seu desenvolvimento e com a própria dinâmica sócio-histórica em que está inserido. Dessa forma, a busca em compreender os projetos intelectuais de Ortiz e de Freyre não se constitui em uma tentativa de conferir previsibilidade ao pensamento, às suas ideias e propostas normativas, muito menos às suas ações. O que se procura é o sentido, o princípio do pensamento. E, ao mesmo tempo, a compreensão das finalidades das ações e dos efeitos da obra. Entende-se, portanto, como Hannah Arendt (2014), que as ações humanas são dotadas de "impredizibilidade", o que não exclui a possibilidade de se considerar os sentidos, os "desígnios superiores", na palavra da autora, que orientam o pensamento e os princípios que inspiram as ações. Tomando o cuidado de não transformar os sentidos em fins ou apontar uma relação imediata entre eles[3].

Para entendermos as questões discutidas à época da formulação dos projetos intelectuais de Ortiz e Freyre (1933-1940) é preciso lembrarmos que no início do século XX, a primeira guerra mundial suscitou o ressurgimento dos nacionalismos como fundamento orientador das políticas que seriam adotadas pelos Estados-nações. Situação que suscitara questionamentos específicos sobre a natureza da nação, seus princípios, sua base de organização e funcionamento, recolocando na ordem do dia indagações sobre a cultura e a identidade nacionais. Apesar das especificidades que diferenciam seus processos históricos, a questão racial, em Cuba e Brasil, conformava-se como elemento primordial e inseparável da questão nacional. A essas novas repúblicas colocava-se o desafio de apresentarem uma identidade e uma cultura capazes de forjarem uma nação composta por diversas etnias e com grupos, famílias e indivíduos que viveram sob o regime escravocrata. Apesar da abolição jurídica da escravidão, a condição marginal dos negros era reafirmada pelo "discurso científico" das teorias raciais. A sensação de que os preceitos republicanos e constitucionais não estavam sendo

[3] Reproduzo duas passagens da autora que fundamentam essas considerações: "A ação humana, projetada em uma teia de relações onde fins numerosos e antagônicos são perseguidos, quase nunca satisfaz sua intenção original (...). Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca predizer, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais impredizível" (ARENDT, 2014, p. 120).
"A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer –; ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio. Princípios não operam no interior do eu como o fazem os motivos – "a minha própria perversidade", ou meu "justo equilíbrio" –, mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador, e contudo, ao passo que os méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde de vigor e em validade através da execução" (ARENDT, 2014, p. 198-199).

cumpridos acirrava as tensões, fazendo emergir, por volta dos anos 20, movimentos sociais e artísticos, manifestos e propostas políticas voltadas a repensar a nação. No Brasil, essas questões tornavam-se ainda mais intricadas devido às disputas regionais, mais complexas que as ocorridas em Cuba.

As produções intelectuais de Freyre e Ortiz a que nos referimos anteriormente ofereciam formas para se pensar essas questões em seus respectivos países. Inclusive, coincidiam em alguns pontos, ao considerarem, por exemplo, a miscigenação ou a mistura racial não como um fator degenerativo, mas como um aspecto enriquecedor para a cultura e para a dinâmica social. Para os dois intelectuais, a absorção de culturas e "raças" era um aspecto central da formação social de seus países, e procuraram demonstrar a capacidade dessas sociedades, devido suas "culturas nacionais", em regular os conflitos sociais. Promovendo, assim, a integração de agentes sociais potencialmente antagônicos e garantindo a existência de uma ordem social, em certa medida, "harmônica" e "democrática". Para grande parte da intelectualidade do período, a harmonização das diferentes "raças" e culturas era uma questão determinante para as possibilidades de se constituir uma comunidade nacional moderna. Destarte, sinalizavam em direção a uma identidade e a uma unidade nacionais em que a modernidade seria um processo viável.

Observa-se, assim, que as interpretações sociológicas e as proposições normativas de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre têm algumas afinidades. Nossa hipótese é de que existem afinidades entre os dois autores no sentido, no significado, nas causas, nas motivações expressas em suas obras. Entretanto, no que concerne às finalidades e aos interesses, estas conteriam mais disparidades do que congruências. Isso significa que apesar de os projetos intelectuais de Freyre e Ortiz terem um conteúdo semelhante, os interesses que as fundamentavam eram distintos. De tal forma que seus efeitos políticos, ou seja, sua inserção enquanto forças que atuam nas estruturas sociais, teriam direcionamentos divergentes. A análise, portanto, procurará demonstrar que projetos intelectuais com sentidos semelhantes podem revelar diferenças expressivas nas intenções e finalidades.

ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS.

É importante salientar que as produções intelectuais possuem suas particularidades, próprias das teorias e metodologias em que se baseiam e de seu imbricamento às situações socio-históricas peculiares. Nesse sentido, torna-se necessário avaliar o conteúdo interno das obras de Ortiz e de Freyre considerando-as como produções submetidas às escolhas individuais que, entretanto, mantêm interlocução com tradições de pensamento e contextos específicos.

As formas de análise sociológica das produções intelectuais são diversas. De acordo com Elide Rugai Bastos (2011), podem ser caracterizadas genericamente em três abordagens: uma que atribui o poder explicativo de uma obra exclusivamente a seus elementos internos, descartando o recurso a qualquer artifício fora do próprio discurso examinado (textualista). Em contraposição a essa perspectiva metodológica, existem os que se dedicam a compreender a inserção da obra em seu período histórico de produção, imbuído de significados e proposições próprias à época (contextualista). A terceira forma de abordagem, percebendo a tensão entre as duas primeiras e seus potenciais explicativos, procura superar esse dualismo conjugando análise interna e externa. Entende-se a necessidade e possibilidade de se compreender o contexto de produção de uma obra e seu conteúdo interno, estabelecendo as conexões entre texto e contexto no decorrer da análise[4].

As questões metodológicas levantadas relacionam-se diretamente com algumas discussões desenvolvidas por Karl Mannheim e Edward Said. Esses teóricos entendem que uma produção intelectual está imbuída de uma concepção de mundo e de uma forma de estar no mundo. Mannheim e Said destacam a importância da internalização do social na produção de uma obra ou uma forma de pensamento e a necessidade de considerá-la como elemento analítico. Os dois autores entendem que a compreensão dos fenômenos sociais ocorre a partir de *perspectivas parciais de sujeitos socialmente situados*. Tornando necessária, para uma compreensão mais completa do mundo, a união dessas diferentes perspectivas. Seja pela formulação de uma síntese política, como propõe Mannheim, ou combinando os pontos de partida, diferentes "*beginnings*" que apontam para caminhos interpretativos ou compreensivos peculiares, sugere Said. Observando essas aproximações, desenvolverei os argumentos desses autores que fundamentam as análises desse trabalho.

Em *Ideologia e utopia*, Mannheim postula a existência de uma vinculação do pensamento às condições sociais e históricas de sua produção. No seu entendimento, é equivocado dizer que são homens em geral ou indivíduos isolados que pensam. O pensamento, argumentava, não é produto de um indivíduo apartado, mas de homens que pertencem a certos grupos sociais e vivem em uma situação histórico-social "herdada", com "modos preformados de pensamento e de conduta"[5]. E pensam a partir dessas condições, procurando aperfeiçoar ou

[4] Questionário respondido por BASTOS, Elide Rugai. *Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro.* Publicado em SCHWARCZ; BOTELHO, 2011. Destaca-se ainda as reflexões metodológicas de Antonio Candido, ainda que direcionadas à literatura, para pensarmos as relações entre produção intelectual e contexto sócio-histórico (Cf. CANDIDO, 2000, v.I, p. 23-37).

[5] O preceito fundamental da Sociologia do conhecimento foi assim formulado por Mannheim: "La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden

modificar os pensamentos de acordo com as mudanças sociais. Continuando seu raciocínio, afirma que o modo de pensar não se separa das ações e atividades coletivas, através das quais os homens experimentam e interagem com o mundo, de tal maneira que os indivíduos, a partir de seus grupos, estabelecem alianças e contraposições com outros grupos. Destarte, toda produção intelectual, para Mannheim, está imbuída de uma forma de ver o mundo condizente com a posição social e as práticas vivenciadas por determinado grupo. O pensamento, portanto, tem uma origem coletiva, e mais do que isso, social. De tal forma que: "Cualquier concepto, cualquier significado concreto, contiene la cristalización de las experiencias de cierto grupo" (MANNHEIM, 1941, p.19-20).

Essas reflexões de Mannheim configuram-se como um esforço intelectual que empreendeu para construir um mecanismo metodológico capaz de submeter o conhecimento social dos "homens de ação" ao controle intelectual e à crítica. Segundo o autor, a forma de conhecimento dos "homens de ação" ocorreu, até aquele momento (o livro de Mannheim foi publicado em 1928), através de métodos experimentais, sem um critério que direcionasse o modo de formulação desse conhecimento. Esse fato agravava-se na época moderna, que exigia uma intervenção reguladora dos processos sociais. O método da sociologia do conhecimento, elaborado por Mannheim, tinha por objetivo analisar criticamente o pensamento social que fundamentava as ações práticas. Essa análise crítica significava identificar e submeter ao controle intelectual as "raízes psicológicas" e os "impulsos emocionais" presentes no pensamento, no intuito de verificar a possibilidade de "guiar cientificamente a vida política". Necessidade que se torna mais urgente nos "tempos modernos" quando se amplifica o processo de diferenciação social e se acentua as disputas políticas. Nesse sentido, "(...) dependen muchas más cosas del pensar adecuadamente las situaciones sociales que era el caso en épocas anteriores. La importancia del conocimiento social aumenta en la misma proporción que la necesidad, cada vez más apremiante, de una intervención reguladora en el proceso social" (MANNHEIM, 1941, p.1).

A possibilidade de orientar a vida política pela ciência, segundo Mannheim, exige uma nova postura frente a objetividade científica, que aproveite os elementos subjetivos, valorativos, pois o conhecimento nas ciências sociais e políticas difere-se de uma ciência formal

---

comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales. Es indiscutible que sólo el individuo es capaz de pensar. No existe una entidad metafísica, como sería el espíritu de grupo, que piensa por encima y por debajo de las cabezas de los individuos, o cuyas ideas el individuo se limita a reproducir. Sin embargo, sería un error deducir de esto que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida. (MANNHEIM, 1941, p.2).

e mecânica por ser um conhecimento determinado pela situação. Dessa maneira, o objeto do conhecimento das ciências sociais e políticas não pode ser considerado como um elemento isolado e indiferente ao pesquisador, ao contrário, sua existência está intimamente ligada com os sujeitos do conhecimento e sua situação histórico-social. Essa relação entre sujeito e objeto aprofunda-se ao ponto de se estabelecer uma interdependência entre: conhecimento do mundo significativo aos processos da vida e autoconhecimento individual (MANNHEIM, 1941, p.42-43).

Essa interdependência existe porque a experiência no mundo e o impulso à ação, gerado por essa experiência, funcionam como um fator de seleção dos elementos da realidade que "entram no pensamento". Dessa maneira, a participação na vida social e em suas tensões constitui, para Mannheim, uma condição para a compreensão dos fenômenos sociais, de tal maneira que " (...) el proceso de esclarecimiento crítico de las ciencias sociales se halla estrechamente ligado al del esclarecimiento de nuestra orientación en el mundo de la vida cotidiana" (MANNHEIM, 1941, p. 41). Ou seja, a compreensão dos fenômenos sociais depende da apreensão dos valores e impulsos emocionais e inconscientes que perpassam as tensões sociais e os conflitos entre modos de pensamento. Entretanto, o pesquisador ou o *intelectual*, por possuir uma perspectiva formatada por esse meio social, precisa identificar e dominar suas valorações e "impulsos inconscientes", sem excluí-los, mas submetendo-os a uma avaliação crítica e a seu controle. Para tal intento, faz-se necessário explicitar os "pontos de partida" – o "ponto de vista da valoração" como coloca o autor (MANNHEIM, 1941, p. 41) – e as formas de aproximações empreendidas na abordagem dos fenômenos sociais, o que deve ser feito, de acordo com o autor, por um processo de autoesclarecimento individual das motivações valorativas e inconscientes que ligam esse sujeito do conhecimento a uma grupo social específico (MANNHEIM, 1941, p. 4-5; 71-72).

Como aponta Florestan Fernandes, Mannheim propõe um "Conhecimento livre de subjetivismo, rico de experiência e de sentido social" (FERNANDES, 1974, p.252). Nesse sentido, o "autoconhecimento" completa o processo de controle e desenvolvimento do conhecimento científico do mundo, ou seja, da objetividade científica. Observa-se, assim, que Mannheim inaugura uma proposta original para se pensar a objetividade científica nas ciências sociais, diferindo-se, portanto, das que foram colocadas pelas teorias clássicas da Sociologia – como o positivismo, o marxismo e a sociologia compreensiva – e, ao mesmo tempo, dialogando com elas. O conhecimento nas ciências sociais, segundo o autor, desenvolve-se a partir das

experiências sociais do cientista, as quais não podem ser descartadas para se compreender os fenômenos sociais.

> Para trabajar en las ciencias sociales es preciso participar en el proceso social, pero esta participación en el inconsciente esfuerzo colectivo no significa en modo alguno que las personas que participan en él falsifiquen los hechos o no los vean como son. En realidad, al contrario, la participación en la trama viva de la vida social constituye un supuesto previo a la compresión de la naturaleza íntima de esa viviente trama. El tipo de participación de que disfruta el pensador determina la forma en que plantea sus problemas. El hecho de descuidar los elementos cualitativos y de abstraer el factor volitivo no constituye la objetividad, sino, más bien, la negación de la cualidad esencial del objeto (MANNHEIM, 1941, p.41).
>
> (...) en cuanto el mundo se convierte en problema, no lo hace como un objeto segregado del sujeto, sino más bien como algo que choca contra el volumen de las experiencias del sujeto. Se descubre la realidad en la forma en que ella aparece al sujeto en el curso de su propia expansión (en el curso de la expansión de su capacidad de experiencia y de su horizonte) (MANNHEIM, 1941, p.43-44).

O esforço de Karl Mannheim voltava-se a analisar as relações entre conhecimento e existência, os vínculos sociais entre as teorias e os modos de pensar. Entende, portanto, que "fatores existenciais", extrateóricos, influenciam não somente o surgimento de um pensamento mas também sua forma e conteúdo, sendo determinante para o alcance e a intensidade da experiência e da observação do sujeito. A sociologia do conhecimento, proposta por Mannheim, conforma-se, segundo o próprio autor, como uma "teoria da determinação social ou existencial do conhecimento" (MANNHEIM, 1941, p.233). Para Mannheim, a produção do conhecimento nas ciências sociais ocorre a partir da "infiltração da posição social do pesquisador" na própria análise social, de tal modo, que o conhecimento, nesse área da ciência, realiza-se a partir da *perspectiva* do sujeito.

> "Perspectiva", en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Por tanto, la perspectiva es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento. Se refiere también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento, elementos que forzosamente debe dejar pasar por alto la lógica puramente formal. Precisamente esos factores son responsables del hecho de que dos personas, aun cuando apliquen en idéntica forma las mismas leyes de lógica formal, es decir, el principio de contradicción o la fórmula del silogismo, pueden juzgar el mismo objeto de un modo enteramente distinto.
>
> Entre los rasgos que pueden caracterizar la perspectiva de una afirmación, y los criterios que nos permiten atribuirla a determinada época o situación, citaremos sólo unos cuantos ejemplos: el análisis del sentido de los conceptos que se usan; el fenómeno del contraconcepto; la falta de ciertos conceptos; la estructura del aparato categorial; los modelos dominantes del pensamiento; el

> nivel de la abstracción, y la ontología que se presupone (MANNHEIM, 1941, p. 238).

Para Mannheim, cabe à sociologia do conhecimento a tarefa de demonstrar que pessoas em posições sociais diferentes pensam de forma diferente e, sobretudo, "(...) hacer inteligibles las causas por las cuales categorías diferentes atribuyen un orden distinto al material de su experiencia" (MANNHEIM, 1941, p.240). Nesse sentido, a sociologia do conhecimento revela que toda perspectiva é uma perspectiva parcial, pois o conhecimento nas ciências sociais "(...) sólo surge en cuanto él mismo es acción y dentro de ese límite, es decir, cuando la acción está impregnada de la intención (*intendere*) de la mente, en el sentido de que los conceptos y todo el aparato del pensamiento están dominados por esa su orientación activa y la reflejan" (MANNHEIM, 1941, p.258). Para Mannheim, essa consideração buscava reconhecer que em determinadas áreas do conhecimento é inevitável a presença de traços da posição do sujeito, o que não significa uma fonte de erro e nem a abertura da ciência ao juízo de valor e à propaganda.

> Al contrario, cuando hablamos de "intención" (*intendere*) fundamental del espíritu (*intento animi*), que es inherente a toda forma de conocimiento y que afecta a la perspectiva, aludimos al residuo irredutible en el conocimiento del elemento que entraña un propósito, y que perdura aun cuando se haya eliminado toda valoración consciente y explícita y toda parcialidad. Aunque no cabe duda de que la ciencia (en cuanto no pronuncia ningún juicio de valor) no es un medio de propaganda, ni se propone comunicar valoraciones, sino más bien determinar hechos. Lo que la sociología del conocimiento se esfuerza en revelar es, meramente, que después que el conocimiento se ha liberado de los elementos de propaganda y valoración, contiene aún un elemento de actividad que, en su mayor parte, no se ha vuelto explícito, y que no es posible eliminar, pero que, en el mejor de los casos, puede llegar a la esfera de lo controlable (MANNHEIM, 1941, p.258).

Considerando o caráter parcial do conhecimento nas ciências sociais, Mannheim entende que para a compreensão de uma situação histórica é necessáio estabelecer um "ponto de vista axiomático fundamental" capaz de sintetizar a situação total. Propunha a integração de múltiplos pontos de vista reciprocamente complementares, com o intuito de se fazer uma ciência política que não seja somente uma ciência partidista, mas do conjunto. "Todos los puntos de vista políticos son parciales porque la totalidad histórica es siempre demasiado comprensiva para que la pueda abarcar cualquiera de los puntos de vista individuales que surgen de ella" (MANNHEIM, 1941, p. 133). Como surgem da fragmentação de uma mesma corrente social e histórica, Mannheim postula a possibilidade de se justapostor as diferentes perspectivas, tornando a síntese desses pontos de vista um problema a ser enfrentado. Uma síntese dinâmica, continuamente revisada.

A formulação de uma *síntese política*, segundo Mannheim, não se faz pela média das aspirações dos diferentes grupos sociais, pois isso, simplesmente estabilizaria o *status quo.* Uma síntese, coloca o autor, deve-se fundar em uma posição política que constituirá um desenvolvimento progressivo, aproveitando as conquistas culturais e a energia social acumuladas das épocas anteriores. Deve penetrar em toda a extensão da vida social enraizando-se na sociedade, colocar-se na situação presente apontando para o que deixou de ser necessário e para o que não é ainda possível. Essa visão, de acordo com Mannheim, só pode ser elaborada por um grupo relativamente sem classe, uma "*intelligentsia*, socialmente desvinculada" (MANNHEIM, 1941, p. 137).

Como se pode observar, para Mannheim não é possível que um cientista tenha uma visão que não se limite a uma perspectiva. O que o autor procurava era uma forma de justapor os diversos pontos de vista, reconhecendo cada perspectiva enquanto tal e buscando um novo nível de objetividade do conhecimento nas ciências sociais. De acordo com sua proposta é possível construir uma perspectiva imparcial a partir do conflito entre as perspectivas parciais, advindas de grupos sociais heterogêneos, por um processo de fusão e interpenetração entre os "estilos de pensamento". Nesse sentido, elevando-se o nível de abstração do conhecimento, pode-se formular uma *síntese política*, que se configura como a compreensão mais ampla possível sobre a totalidade dos processos sociais em determinada época histórica.

Destarte, a compreensão sobre os aspectos sociais do pensamento requer uma apreensão de seus ajustamentos às situações específicas, o que significa substituições e aperfeiçoamentos às condições sócio-históricas e no processo de diálogo com outras formas de pensar. Como dissera o autor: "El pensamiento es un proceso determinado por fuerzas sociales concretas, que continuamente pone en tela de juicio sus descubrimientos y corrige sus métodos" (MANNHEIM, 1941, p.93).

> La totalidad, en el sentido en que la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, que sólo puede ser privilegio de un ojo divino. No es una visión estable y que se basta a sí misma. Representa los procesos continuos de expansión del conocimiento, y su meta no es la obtención de una conclusión supratemporalmente válida, sino la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible (MANNHEIM, 1941, p. 94).

Para Mannheim, as **"origens"** sociais das formas de pensamento são essenciais para se compreender as perspectivas presentes em uma sociedade e o autoconhecimento deve ser direcionado pelo indivíduo para conhecer melhor o seu grupo social, tornando possível o controle das motivações e opiniões que o vinculam a tal grupo (MANNHEIM, 1941, p.43). A compreensão de Mannheim sobre a construção do conhecimento nas ciências sociais é

fundamental para pensarmos os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre. Entretanto, percebemos a necessidade de valorizar a contribuição individual e o aspecto criativo de uma ideia na construção de um pensamento, considerando seu caráter social. Nesse sentido, buscamos complementar as orientações metodológicas propostas por Mannheim, recorrendo às reflexões de Edward Said sobre a construção do conhecimento. A abordagem de Said procura compreender o lugar dos indivíduos na construção do conhecimento ou de interpretações do mundo. Nesse sentido, contrapõe à ideia de "origens" a de "*beginnings*", os quais, apesar do condicionamento social, conta com a participação criativa dos indivíduos, que teriam a possibilidade de construir novos encaminhamentos, novos princípios, que seriam condizentes com novos posicionamentos assumidos frente ao mundo[6].

Edward Said salienta a importância do "*beginning*" (o começo, o princípio) como dispositivo que viabiliza novos caminhos, novos significados, novas formas de "ver o mundo". "*Beginning*", como pensado por Said, possui o sentido de começo, início no tempo e no espaço. Mas, também, a noção de princípio, preceito, fundamento, base que sustenta o processo de construção do conhecimento. "*Beginning*" seria uma ação ou atividade intencional com um objetivo visado, localizada no tempo e no espaço, associada a normas específicas de uma determinada área e a condições para sua realização. Portanto, seu autor-ator tem consciência que seu início ocorre em um ponto de partida específico, com uma direção definida, a qual julga, ser humanamente possível se mover. A escolha por um ponto de partida para se alcançar um objetivo significa, para Said, que essa ação intencional pressupõe um método. Nesse sentido, a escolha de um começo já significa a efetivação de um projeto.

Said aponta para a existência de dois aspectos complementares em um "*beginning*": um aspecto transitivo que consiste na vontade ou intenção de se chegar a um objetivo, e um aspecto intransitivo, desconhecido do sujeito mas presente em sua mente, funciona como uma inspiração, a busca por ideias e por uma forma apropriada para se começar. O lado intransitivo de um "*beginning*" seria o espaço do imponderável na criação, mas formado pelas lembranças

[6] Nesse aspecto é importante pontuar que existe uma diferença geracional entre Karl Mannheim (1893-1947) e Edward Said (1935-2003), o que significa que esses autores além de enfrentaram problemáticas diferentes, dialogaram com correntes teóricas também distintas. A discussão de Mannheim sobre a base social do conhecimento fazia-se, por exemplo, a partir dos estudos de Marx, Dürkheim e Weber, enquanto que as questões de Said mantinham uma interlocução com Foucault, Deleuze e Chomsky. Além disso, as experiências pessoais desses autores também contribuíram para as diferenças entre suas perspectivas.

e vivências do indivíduo. “It is perhaps our permanent concession as finite minds to an ungraspable absolute” (SAID, 1985, p. 77) [7].

Com a ideia de “*beginning*”, Said procura localizar o lugar do indivíduo e da originalidade na produção do conhecimento e na elaboração de representações sobre o mundo, sem descartar a noção de que grupos e indivíduos pensam e agem a partir de suas condições de existência material. Afirmando a especificidade da experiência individual em uma obra, o “*beginning*” destaca a intenção do indivíduo e seu projeto ou método, realçando seu sentido ativo, o que o diferencia da noção de “origem” ou “fonte” que teria um significado passivo, divino. Situados historicamente, “contaminados” e “envolvidos” por realidades heterogêneas e dialogando com elas, a formulação de um “*beginning*” por um indivíduo combina, de acordo com Said, elementos tradicionais com novas criações. Como coloca o autor, obras intelectuais que expressam uma representação da realidade ou mesmo uma interpretação da realidade “(...) jamais podem ser reduzidas apenas às forças sociais, políticas, históricas e econômicas, mas antes estão, antiteticamente, numa relação dialética não resolvida com essas forças, numa posição que obviamente depende da história, mas que não é redutível a ela” (SAID, 2007, p. 87-88).

Said identifica uma tensão entre um empreendimento intelectual de uma consciência individual e de uma representação social da realidade. Essa tensão ocorre na medida em que tal empreendimento se depara com essa realidade, está envolvido por ela, mas não é capaz de apreendê-la por completo. A solução para tal impasse, segundo Said, passa pela percepção de que existem compreensões críticas parciais e provisórias que podem ser questionadas, inter-relacionadas e aperfeiçoadas. Nesse âmbito, a ideia de “*beginning*” pode ser entendida como um recurso metodológico para se construir novos caminhos compreensivos. Ou como um meio para reforçar algumas concepções já existentes, simplesmente envolvendo-

[7] Nossa tradução: “É talvez nossa permanente concessão como mentes limitadas para uma incompreensão absoluta” (SAID, 1985, p. 77). O excerto seguinte esclarece a explicação de Edward Said: “The point of departure, to return to it now, thus has two aspects that animate one another. One leads to the project being realized: this is the transitive aspect of the beginning – that is, beginning with (or for) an anticipated end, or at least expected continuity. The other aspect retains for the beginning its identity as radical starting point: the intransitive and conceptual aspect, that which has no object but its own constant clarification. (...) These two sides of the starting point entail two styles of thought, and of imagination, one projective and descriptive, the other tautological and endlessly self-mimetic” (SAID, 1985, p.72-73). Nossa tradução: “O ponto de partida, para retomar isso agora, tem dois aspectos que se implicam reciprocamente. Um orienta a execução do projeto: esse é o aspecto transitivo do beginning – isto é, começar com (ou para) um fim antecipado, ou ao menos com expectativa de continuidade. O outro aspecto retém para o beginning a sua identidade como ponto inicial radical: os aspectos intransitivos e conceituais, os quais não têm objeto, mas suas próprias e constantes clarificações. (...) Estes dois lados do ponto inicial desencadeiam duas formas de pensamento, e de imaginação, uma projetiva e descritiva, a outra tautológica e infinitamente auto-mimética” (SAID, 1985, p.72-73).

as com uma nova linguagem. Entre essas duas opções, Said demonstra sua preferência pela primeira, que seria mais adequada ao intelectual crítico.

> Rather, a beginning methodologically unites a practical need with a theory, an intention with a method. For the scholar or researcher, a beginning develops when the conditions of his reality become equal to the generosity of his, of everyman's, intellectual potential. To call this a *radical* beginning is to risk repeating a hackneyed expression. Yet a root is always one among many, and I believe the beginning radically to be a method or intention among many, never *the* radical method or intention. Thus beginnings for the critic restructure and animate knowledge, not as already-achieved result, but "as something to be done, as a task and as a search." Such radicalism – to continue the quotation from Pierre Thevenaz – "aims at fusing together the moral will and the grasping of evidence" (SAID, 1985, p.380)[8].

Para Said, valorizar a noção de "*beginning*" como recurso metodológico significa valorizar a possibilidade de construções de "visões de mundo", que tenham como ponto de partida a interpelação, o entrecruzamento e a complementação de diferentes perspectivas, culturas ou tradições. Nesse sentido, a ideia de "*beginning*" possui o mesmo significado que adotar uma "postura humanista", conforme Edward Said a descrevera em *Humanismo e crítica democrática*. Ou seja, "*beginning*" como um método para se pensar a construção do conhecimento e para se compreender a participação do intelectual em seu meio social significa "(...) em alguma medida, uma resistência às *idées reçues*, e oferece oposição a todo tipo de clichê e linguagem sem reflexão" (SAID, 2007, p.65), podendo ser entendido também como "(...) um meio de questionar, agitar e reformular muito do que nos é apresentado como certezas transformadas em produtos do mercado, empacotadas, incontroversas e codificadas de modo acrítico, inclusive aquelas contidas nas obras-primas agrupadas sob a rubrica de «os clássicos»" (SAID, 2007, p.65).

Nesse sentido, a noção de "*beginning*" aproxima-se do que Hannah Arendt entende como a faculdade humana da liberdade, a capacidade do ser humano em *começar*. Pois, afirma a autora: "(...) sem levar em conta que o homem é um início e um iniciador, as possibilidades de que o amanhã seja como o hoje são sempre esmagadoras" (ARENDT, 2014, p. 220).

---

[8] Nossa tradução: "Assim, um beginning metodologicamente une uma necessidade prática com uma teoria, uma intenção com um método. Para um especialista ou pesquisador, um «beginning» se desenvolve quando as condições de sua realidade tornam-se iguais à sua generosidade, isso em todo homem com potencial intelectual. Chamar isso de um começo *radical* é correr o risco de repetir uma expressão banalizada. Ainda assim, uma raiz é sempre uma entre muitas, e acredito radicalmente no beginning como um método ou intenção entre muitos, nunca *o* método ou intenção radical. Assim, beginnings para reestrutura crítica e conhecimento vivo, não como resultado já alcançado, mas "como algo a ser feito, uma tarefa e uma busca". Como radicalismo – para continuar a citação de Pierre Thevenaz – «visa unir a intenção moral e a captação de evidência»" (SAID, 1985, p. 380).

Enfim, pensar em "*beginnings*" implica em assumir a convicção de que "(...) conhecer é saber como algo é feito, considerá-lo a partir do ponto de vista de seu criador humano. Daí a noção de Vico de *sapienza poetica*, o conhecimento histórico baseado na capacidade do ser humano para criar conhecimento, em oposição a absorvê-lo de forma passiva, reativa e embotada" (SAID, 2007, p.30), consequentemente é necessário considerar que "(...) o elemento subjetivo no conhecimento e na prática humanistas tem de ser reconhecido e de algum modo levado em conta, pois não adianta tentar criar uma ciência matemática e neutra a partir desse conhecimento" (SAID, 2007, p.31).

Para Edward Said, portanto, o indivíduo encontra-se em uma posição limitada e parcial frente à totalidade da realidade social, entretanto, sua perspectiva crítica pode ser criativa, propositiva e fundamental para dar "início" às possibilidades de compreensões entremescladas, o que de certa forma sugere um horizonte possível para sínteses interpretativas, construídas por discussões públicas a partir de perspectivas individuais. Segundo Said, o empenho intelectual conteria um senso de heroísmo autoral, daí a importância em se considerar o ponto de partida do indivíduo. Em seu entendimento, a tarefa de um empreendimento intelectual:

> (...) não se dará por satisfeita enquanto a própria estrada não for adotada, depois de um grande predecessor ter aberto primeiro o caminho. (...). Não somos escrevinhadores, nem escribas humildes, mas mentes cujas ações se tornam parte da história humana coletiva criada em nosso entorno.
>
> Idealmente, o que mantém o humanista honesto é o senso de um empreendimento comum partilhado com outros, uma iniciativa com suas próprias restrições e disciplinas embutidas (SAID, 2007, p.91-92).

Nota-se como Said procura valorizar o empenho individual como uma ação intencional e planejada, portanto, metódica, que não se restringe a motivações transindividuais ou desconhecidas do agente. Isso não significa que a produção intelectual e seus efeitos estejam sob domínio e controle absoluto de seu produtor, daí a ideia de *beginnings* intransitivo. Como representação social da realidade seu sentido se completa com a recepção de seus leitores e críticos. Nesse sentido, Said, sugere que a discussão coletiva ou pública das ideias pode funcionar como um mecanismo de aperfeiçoamento e controle dando-lhes a forma de assertivas que podem aspirar à categoria de compreensões críticas provisoriamente apropriadas.

Vale salientar, entretanto, que Said não tem a pretensão de alcançar uma compreensão da "totalidade" de determinada situação histórica. O entrecruzamento de perspectivas pode contribuir, segundo ele, para aperfeiçoar a visão sobre os fenômenos sociais, mas ainda assim entendia que essa visão seria provisória e parcial. Mannheim, por sua vez,

aspirava a compreensão da totalidade através da interpenetração e fusão das formas de pensamento, entretanto, é importante lembrar que concebia a "totalidade" como a "maior extensão possível do horizonte visível" (MANNHEIM, 1941, p. 94), marcada, portanto, pelos limites de determinado momento histórico.

Mannheim e Said possuem entendimentos peculiares a respeito da relação entre produção intelectual e meio social. Os dois autores entendem que essa produção é orientada pelas condições sociais e históricas específicas, no entanto, Mannheim procura compreender a vinculação de formas de pensamento, de apreensão do mundo com grupos sociais específicos, enquanto Said volta-se à percepção do indivíduo, sua experiência direta com o mundo. Para esse autor, as grandes teorias, os sistemas ou estruturas de pensamento conformam-se como "*beginnings*" pré-determinados que desencorajam a construção de novos "*beginnings*" e ocultam a existência de princípios inaugurais (Cf. SAID, 1985, p.51-52).

Neste trabalho, parte-se do pressuposto de que uma produção intelectual está imbuída de uma forma de ver o mundo – como colocado por Karl Mannheim e Edward Said – e que, portanto, o agir e conviver no mundo social é um elemento fundamental para a construção do conhecimento nas ciências humanas. Entendemos que a noção de Mannheim de que o conhecimento é elaborado a partir de uma perspectiva social do sujeito e que nele permanece suas intenções, ainda que de forma residual, é uma sugestão importante para avaliarmos as condições sociais das produções intelectuais de Freyre e Ortiz. Todavia, consideramos também que a ideia de "*beginning*" em Said, é uma categoria analítica que nos permite examinar a originalidade, a criatividade e o alcance das interpretações sociológicas e das propostas ou significações normativas observadas em Gilberto Freyre e Fernando Ortiz. Contribui também para pensarmos o lugar a partir do qual apresentam suas interpretações.

Destarte, esta tese parte do princípio de que os intelectuais e suas obras são agentes diretamente relacionados ao meio social, de forma que se encontram delimitados pelas condições socio-históricas e, ao mesmo tempo, interferem no meio social contribuindo para sua reprodução ou para sua transformação. Ou seja, ao mesmo tempo que constroem a realidade social são constituídos por ela, tanto em termos objetivos como subjetivos. Com isso queremos dizer que o "«meio social» não só coordena e regula as condições externas das atividades, ações e relações sociais; êle também diferencia, integra e orienta as disposições pròpriamente sociais dos agentes individuais de tais atividades e relações" (FERNANDES, 1974, p.60, grafia original).

Essa colocação de Florestan Fernandes, transposta aos estudos da história das ideias, oferece um meio para pensarmos as relações entre texto e contexto, indivíduo e grupo social sem que nos limitemos a uma microssociologia. Considera-se, portanto, que as produções intelectuais, assim como seus produtores, encontram-se plasmados ao meio social, condicionados pela situação histórico-social que foram produzidas e em que se constituíram. Nesse sentido, as obras e seus produtores interferem no meio social contribuindo para sua reprodução ou para sua transformação. Verifica-se, portanto, que as relações objetivas e subjetivas que os intelectuais estabelecem com o meio social são, de alguma maneira, transcritas em suas produções intelectuais.

Com o intuito de articular essa dupla dimensão dos intelectuais e de suas obras – criadores e criaturas, não exclusivos, da realidade social – a análise sociológica das produções intelectuais será realizada nesse trabalho através de uma abordagem que procura apreender o contexto de produção de uma obra e seu conteúdo interno, buscando as conexões entre texto e contexto. Entende-se ainda que é necessário examinar o sentido e a finalidade que perpassam os projetos intelectuais de Gilberto Freyre e de Fernando Ortiz. Busca-se considerar a vinculação a determinados grupos sociais e a força dos aspectos histórico-sociais na produção das ideias. Ao mesmo tempo, compreender as motivações individuais no trabalho intelectual, acomodando, assim, as concepções de Mannheim e Said sobre a produção do conhecimento e o papel dos intelectuais.

Neste trabalho, buscaremos examinar o processo de elaboração dos projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre dos anos de 1930-40. A recuperação do percurso intelectual desses autores que antecede suas formulações dos anos 30, busca compreender as mudanças e as continuidades interpretativas dos autores, bem como seu ajustamento aos contextos sociais. Essas análises referem-se aos capítulos 1 e 2. Nos capítulos 3 e 4 examinaremos o conteúdo das interpretações sociológicas, no desenvolvimento das ideias de Ortiz e de Freyre e as relações com seus respectivos contextos. No capítulo 5, apresentaremos as propostas normativas que subjazem em seus projetos intelectuais, apontando os prosseguimentos delineados em suas atividades científicas, culturais, de pesquisa e em obras posteriores ao período 1933-1940, que correspondem, em parte à execução de seus projetos. Nesses capítulos, as análises serão feitas em separado, ou seja, isolando a produção intelectual e a situação histórico social específica a cada um dos autores. Esse procedimento se justifica pelo fato dos ajustamentos contextuais e pela construção das problemáticas possuírem contornos particulares ao contexto de discussão em que se inserem e características próprias dos intelectuais que a formularam. Exigem, portanto, uma análise a partir de suas peculiaridades

contextuais e do seu conteúdo. Com a conclusão, aproximaremos os estudos realizados para avaliarmos as hipóteses levantadas, procurando mapear suas trajetórias intelectuais no momento em que executam seus respectivos projetos intelectuais. Estes, não mais situados na década de 1930, revelam novas finalidades, mantendo um sentido semelhante.

Na elaboração desta tese as publicações de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre foram consideradas como fontes documentais de pesquisa, por se configurarem como registros históricos produzidos em determinado contexto expressando uma forma de pensar e ver o mundo. Ou seja, suas publicações conformam-se, neste trabalho, como recursos para "repensar os pensamentos" (POCOCK, 2001, p.153), possibilitando uma leitura crítica de suas ideias considerando suas estratégias teóricas e discursivas e a inserção nas temáticas debatidas no período. Para compreender e analisar as obras e as atividades desses intelectuais foram realizadas pesquisas em seus arquivos pessoais consultando atas de congressos, documentos de instituições, periódicos e correspondências. Recorri, portanto, aos fundos documentais de Fernando Ortiz[9], situado na *Biblioteca Nacional de Cuba José Martí* (BNJM) em Havana; ao *Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre*; ao acervo documental do *Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil* (CPDOC/FGV) e à *Hemeroteca Digital Brasileira* da Biblioteca Nacional.

Considerando que livros, artigos, atas, documentos, periódicos e correspondências compõem as fontes de pesquisa deste trabalho fez-se necessário o recurso às citações para expor o pensamento dos autores, demonstrar os fundamentos argumentativos e comprovar as proposições enunciadas. Em muitos casos, utilizou-se as notas de rodapé, com o intuito de dar fluidez ao texto.

Vale ressaltar, ainda, a tese de doutorado de Emerson Divino Ribeiro de Oliveira (2012) que analisa as trajetórias intelectuais de Freyre e Ortiz, através de perspectivas teóricas e metodológicas diferentes das que foram empregadas neste trabalho. De tal maneira, que a construção do objeto de análise também se processa de forma distinta, ainda que coincida, em parte, os materiais utilizados nos trabalhos. Emerson Oliveira apresenta a contribuição desses autores para a formação de uma "identidade nacional" em Cuba e Brasil; as "influências"

[9] Existem dois fundos documentais de Fernando Ortiz em Cuba. Um situado na *Biblioteca Nacional de Cuba José Martí* (BNJM) e outro no *Instituto de Literatura e Lingüística* (ILL) – *Sociedade Econômica de Amigos do País*. O fundo Fernando Ortiz da BNJM é composto por sua biblioteca e por arquivos que reúnem atas de congressos, documentos de instituições, de revistas e pela maior parte de suas correspondências. O arquivo ILL é formado pelos originais de suas obras científicas, esboços e anotações de seus estudos, e muitas obras não publicadas. Às quais pesquisadores da Fundação Fernando Ortiz dedicam-se a prepará-las para publicação. A esse arquivo do ILL não tive acesso.

recíprocas entre eles; presença de um “pensamento descolonial” em suas obras, que em Freyre abarcaria a América Latina e em Ortiz a região do Caribe.

CAPÍTULO 1: O PERCURSO DE FERNANDO ORTIZ.

Neste capítulo procuramos reconstruir a trajetória intelectual de Fernando Ortiz que antecede o início da elaboração de um projeto intelectual em que o conceito de transculturação situa-se como central para pensar as relações raciais e culturais em Cuba. Esse projeto foi construído durante a década de 1930, chegando à sua formulação principal em *Contrapunteo cubano*, publicado em 1940. Dessa maneira, nos dedicaremos à análise das obras de Fernando Ortiz produzidas durante as três primeiras décadas do século XX, de 1906 a 1929, para compreendermos os inícios de Ortiz. Momento em que se formou concepções teóricas, modo de se relacionar com o meio social e alianças que possibilitaram a arregimentação de um novo projeto intelectual nos anos 30.

Para compreender o caráter nacional e as causas da degeneração da vida social em Cuba, seus estudos, nesse período, incidiam sobre os componentes raciais do povo cubano. Aproximava-se, assim, do projeto de regeneração nacional encampado por intelectuais cubanos, admiradores das ideias positivistas, que ficaram conhecidos como a "primeira geração republicana". Esse projeto tinha como pano de fundo os recentes processos de independência e abolição da escravidão, que deixaram em aberto a resolução da questão racial e os posicionamentos na política externa, sobretudo em relação aos Estados Unidos e à Espanha.

Nosso objetivo é demonstrar que as ideias de Fernando Ortiz e consequentemente sua abordagem frente à realidade social foi se modificando de maneira lenta durante esse período de quase 30 anos. Um processo de modificação que se configurou como um ajustamento às situações histórico sociais. O vínculo de seu pensamento com a Antropologia Criminal, em seu início, marcou esse período de sua produção e certamente não abandonara sua cabeça, já que seu *ex-líbris* é a insígnia de um crânio (vidae anexo). Aos poucos, Fernando Ortiz foi se desvencilhando de alguns preceitos das teorias criminológicas e conjugando-os a novas concepções, a ponto de no final dos anos 20 defender um olhar sobre as "raças" e as culturas muito diferente do apresentado pelo evolucionismo criminológico. Nesse processo, o papel das vanguardas artísticas da década de 1920, revalorizando o repertório cultural negro ou africano em Cuba, foi fundamental para as mudanças que se processavam na perspectiva de Ortiz às temáticas nacionais.

Alguns analistas, como Rafael Rojas (2008) e Enrico Mario Santí (2002), entendem que existe uma ruptura radical na trajetória intelectual de Fernando Ortiz, formando duas fases

de seu pensamento: uma positivista, em que o autor cubano estaria próximo das teorias evolucionistas, sobretudo da criminologia; e uma segunda, "culturalista", quando ele teria rompido definitivamente com as ideias evolucionistas passando a compreender a formação nacional a partir do conceito de transculturação. Arcadio Díaz Quiñones (2006) contesta essa visão linear e unidimensional da trajetória intelectual de Ortiz, afirmando que alguns traços evolucionistas permanecem em suas formulações e interpretações dos anos de 1930-40 sobre a sociedade cubana. Este estudo demonstra que as inflexões no pensamento de Fernando Ortiz foram fundamentais para que encaminhasse uma nova perspectiva analítica através do conceito de transculturação. Entretanto, concorda com as colocações de Díaz Quiñones, apontando que as continuidades com preceitos evolucionistas se fazem presentes no pensamento do autor e delimitam o alcance e o significado de suas interpretações sociológicas, bem como de seu projeto intelectual.

1.1. CUBA EM INÍCIOS DO SÉCULO XX.

Fernando Ortiz nasceu em 1881, na cidade de Havana, em meio a um cenário político conturbado, um período em que se encaminhavam planos para o desenvolvimento de Cuba como nação independente. Com pouco mais de um ano de idade, em 1882, foi viver com sua mãe na ilha de Menorca, na região da Catalunha. Na Espanha viveu a maior parte de sua juventude. Na Universidade de Barcelona obteve o título de bacharel (1895) e de licenciado (1900) em Direito. Na Universidade Central de Madrid, acompanhado por Francisco Giner de los Ríos, doutorou-se em Direito Penal (1901), com a tese *Base para um estudio sobre la llamada reparación civil,* com referências a Cesare Lombroso, Rafael Salillas, Enrico Ferri, Raffaele Garófalo, Gabriel Tarde, Herbert Spencer. Estudou de 1895 a 1898 na Universidade de Havana, e em 1902, nessa mesma universidade titulou-se doutor em Direito Civil e em Direito Público. Residiu na Itália entre 1903 e 1906, quando frequentou cursos livres de Antropologia Criminal, aproximando-se de Lombroso e Enrique Ferri (DÍAZ RODRÍGUEZ, 2011).

O Direito foi uma presença constante na vida de Fernando Ortiz, que atuou como chanceler, em seus primeiros anos depois de formado, e exerceu a advocacia durante toda sua vida. A formação nessa área do conhecimento, certamente direcionou sua trajetória intelectual. Sua inserção na Antropologia e na Sociologia ocorreu através dos contatos que teve com a Antropologia Criminal em Espanha e Itália. A familiaridade com a Escola Positiva do Direito

Penal é atestada em seus livros das duas primeiras décadas do século XX[10] e em publicações em periódicos, principalmente na revista italiana *Archivio di psichiatria, neuropatologia, antropologia criminale e medicina legale*. Seus estudos antropológicos foram motivados pela proximidade estabelecida, pelo *krausismo* espanhol e pela antropologia criminal italiana, entre Direito, Sociologia e Antropologia. Em *Los negros brujos*, publicado em 1906, com prólogo de Lombroso, Ortiz procurou aplicar o modelo antropológico italiano para estudar os aspectos da vida criminosa dos negros em Cuba.

Antes de empreendermos uma análise de suas obras reconstituiremos o contexto histórico cubano, entendendo que a abolição da escravidão, a independência de Espanha, a instauração da República e a ambígua relação com os Estados Unidos são elementos entranhados à sua argumentação.

A passagem do século XIX ao XX em Cuba foi marcada pelo fim da escravidão, a conquista da independência e a implantação da República, formando expectativas positivas em relação à "nova nacionalidade" (REXACH, 1990). A abolição da escravidão foi um processo gradual. A primeira iniciativa nessa direção foi de Carlos Manuel de Céspedes, que em 1868 libertou os escravos de seu engenho, declarando o fim da escravidão na província de Bayamo. Entretanto, somente em 1886 o regime escravocrata foi definitivamente finalizado. Ao mesmo tempo que a escravidão era abolida surgiram as discussões raciais, abordando questões relativas ao regime de trabalho, às imigrações de trabalhadores, e a participação política dos negros. As ideias racistas, surgidas após a Abolição, mantinham os negros em uma posição de inferioridade social. As tensões raciais se intensificavam devido a participação dos negros nas lutas de independência, pela presença de ideias racistas, pela crescente intolerância aos costumes e rituais das religiões africanas e pela inserção de companhias norte-americanas que importavam mão-de-obra mais barata de países vizinhos (FORNÉS BONAVÍA, 2000).

A independência em Cuba foi um processo conturbado, composto por duas guerras de emancipação colonial – a Guerra dos Dez Anos (1868-1878) e a Guerra *Chica* (1895-1898) –, e pela presença de tendências políticas díspares que dividiam os cubanos: o separatismo, o anexionismo e o reformismo[11]. A independência ocorreu após a guerra de 1895-1898, que se

[10] Listo algumas obras de Ortiz que se referem diretamente ao Direito e à Antropologia: *Los negros brujos:* apuntes para un estudio de etnología criminal (1906); *Identificación dactiloscópica*: informe de policiología y de derecho público (1913); *La filosofía penal de los espiritistas:* estudio de filosofía jurídica (1915), *Hampa afro-cubana*: los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho público) (1916).

[11] O *anexionismo* (corrente ideológica favorável a Cuba tornar-se um estado norte-americano) expressava a proximidade da elite cubana com a americana. De acordo com Manuel Fraginals (2000), as viagens diárias de Havana aos Estados Unidos (à colônia cubana de *Cayo Hueso*) ocorriam desde 1880, tornando bastante

configurou como uma disputa entre Estados Unidos e Espanha pelo controle da ilha. Com a vitória do primeiro, deu-se início ao processo de instauração da República, sob a ocupação militar e política dos norte-americanos de 1898 a 1902, quando foi chancelada a Constituição Republicana de Cuba (PRIETO BENAVENT, 2000; RIVERO CARO, 2000).

A decretação de novas leis e a reformulação do Estado não foram suficientes para modificarem os costumes, alterarem as relações sociais e apaziguarem os conflitos, pelo contrário, acirraram ainda mais as tensões, visto que a lei não se realizava na prática. A política caracterizava-se pelas lutas internas entre grupos nacionais, com orientações diversas, que participaram das guerras de independência e reivindicavam a participação nas estruturas de poder. Além disso, os Estados Unidos, com interesses estratégicos e comerciais na região, fizeram-se muito presente na vida política cubana durante todo o século XX. No início do século, com intervenções diretas de secretários e diplomatas, alterou-se a Constituição Cubana com a emenda *Platt* (que permitia a intervenção militar e institucional dos Estados Unidos em Cuba), nomeando um governo provisório em 1906 e convocando eleições para presidente em 1908.

O clima de incertezas na nova república era potencializado pelo entendimento, difundido na época, de que o progresso nacional estava diretamente associado à erradicação, ou minimização, dos elementos africanos, que seriam os principais causadores da degeneração da vida social. Esse posicionamento, advindo pela incidência de ideias evolucionistas, suscitava a propagação de ideias racistas, ampliando a intolerância com os costumes e rituais das religiões africanas e a participação política dos negros, colocando em questão a viabilidade de uma nação mestiça, como fora idealizada por José Martí.

A diversidade racial e cultural em Cuba seria o principal elemento desintegrador da nacionalidade de acordo com os discursos dos intelectuais da primeira geração republicana, afirma Consuelo Naranjo (2006). Os discursos em torno de uma identidade nacional cubana, segundo a autora, apresentavam uma nação homogênea, ocultando os conflitos sociais e raciais presentes em Cuba. De tal forma que a identidade coletiva se sobrepunha às identidades individuais. Para a maior parte daqueles intelectuais a unidade nacional assentava-se em uma unidade racial e cultural. O homem branco e a cultura hispana eram considerados os elementos

comum a presença de cubanos naquele país. O *reformismo*, força política predominante, demonstrava as estreitas relações da oligarquia cubana com Espanha ao apostar em uma aliança com a metrópole e contribuir financeiramente com algumas guerras. Os *separatistas* queriam a autonomia definitiva de Cuba, rompendo as amarras coloniais, sem a submissão a outro país como os Estados Unidos. A essa corrente foi se congregando fazendeiros insatisfeitos com as negociações com a metrópole, fortalecendo o movimento por *Cuba Libre*, proporcionando os movimentos insurrecionais pela independência e pela libertação dos escravos.

que articulavam a nação e possibilitavam a construção da civilização. Dessa maneira, em torno do campesino, homem branco que possuía e cultivava a terra, construiu-se o símbolo da nacionalidade, legitimando a elite branca como classe dirigente. Os discursos que equiparavam uma raça a uma cultura, como possibilidade para uma nação acabaram sobrevalorizando a cultura hispana e operando como um mecanismo de seleção étnica, que se transformou em um projeto nacional de melhoramento racial, baseado em ideias médicas (sanitaristas), eugênicas, antropológicas e biológicas (NARANJO, 2006). O menosprezo pela religiosidade popular, as danças, as músicas e as manifestações literárias de matriz africana expressava a mentalidade racista da época que via no negro as causas da degeneração e do atraso social (CAIRO, 2004).

A posição de Fernando Ortiz na intelectualidade cubana, no que diz respeito à construção da unidade racial e da cultura nacional é interessante pois até os anos 20, fazendo parte da primeira geração republicana, entendia que a unidade seria alcançada pela exclusão, pois os africanos eram elementos desintegradores da nacionalidade. A partir dos anos 30, contribuiu para pensar a unidade nacional como um emaranhado étnico e cultural.

1.2. REGENERAR "*LA MALA VIDA CUBANA*".

Fernando Ortiz participou do projeto, colocado pelos intelectuais da chamada primeira geração republicana, de *regenerar* a vida nacional, para que se efetivassem de fato os ideais republicanos. A ideia de um remodelamento relacionava-se com os dilemas advindos com a nova ordem social e jurídica inaugurada pela república, direcionando-se, de forma mais específica, a um melhoramento moral da nação. Nesse empreendimento a questão racial era central. O lema *regenerar a nação*, inspirado no regeneracionismo espanhol, motivou o empenho intelectual de Ortiz durante as três primeiras décadas do século XX. Dessa maneira, torna-se central em seus estudos o imbricamento entre negros africanos e progresso do país como nação.

Pensar a nação significava, para Ortiz, analisar separadamente os costumes das diversas raças presentes em Cuba e compreender como afluíram em uma síntese para a formação do "caráter nacional". A investigação sobre os elementos africanos tornava-se uma tarefa urgente, pois as manifestações negras, segundo Ortiz, estavam "tornando-se cinzas", desaparecendo devido o contato com a "alma branca". Sugeriu que dados e materiais sobre os costumes e práticas dos negros em Cuba fossem reunidos em um museu para demonstrarem a participação dos negros na *evolução* da sociedade cubana. Essas pesquisas deveriam observar as *sobrevivências* africanas *assimiladas*, seus elementos determinantes, e isolar os elementos

puramente africanos. Conhecer os diversos elementos raciais significava compreender a formação do povo cubano, desvendar o caráter nacional, a *alma cubana*, formada pela assimilação dos costumes de diversas raças, com suas virtudes e vícios.

Com *Hampa afro-cubana: Los negros brujos*, publicado em 1906, Fernando Ortiz iniciou suas pesquisas etnográficas em Cuba. Estudo que continuou no segundo tomo de *Hampa afro-cubana*, *Los negros esclavos*, publicado em 1916[12]. O prólogo do primeiro tomo foi mantido no segundo tomo, de forma integral, sem nenhuma modificação, onde afirmava que seus trabalhos, em continuidade aos estudos de Lombroso, Ferri, Lacassagne, Tarde, Dorado, constituíam-se numa contribuição original à etnografia criminal, pois abordava a "delinquência" em um país composto por quatro raças distintas (a branca, a negra, a amarela, e a *cobriza* ou cabocla), diferentemente dos casos europeu e americano. Nesse prólogo, intitulado "*Advertencias preliminares*", além de assegurar a manutenção de uma linha teórica e metodológica nesses primeiros trabalhos – a antropologia criminal positivista – expressou a vinculação entre a regeneração nacional e as questões raciais.

> (...) todo esfuerzo intelectual en pro del conocimiento científico del hampa afro-cubana, no será sino una colaboración, consciente o no, a la higienización de sus antros, a la regeneración de sus parásitos, al progreso moral de nuestra sociedad y al advenimiento de esos no siempre bien definidos, pero no por esto menos nobles ideales que incuba toda mente honrada y objetiva, polarizados hacia una corrección de la doliente humanidad, para que los egoísmos se refrenen y canalicen y los altruismos se aviven, y para que libres de prejuicios étnicos y de aberrantes factores artificiales de selección, la evolución superorgánica siga su curso determinado por las fuerzas de la naturaleza encauzadas por sentimientos de amor y cooperación universal que no son todavía tan humanos como nos lo hace creer el orgullo de nuestra especie, demasiado adormecida por las ideas antropocéntricas que la han mecido durante tantos siglos. (ORTIZ, s/d [1906], p.16).

A *mala vida*, um desvio em relação ao nível moral de determinado meio social, foi constituída, segundo Ortiz, por fatores sociais, peculiares à sociedade cubana, e por fatores psicológicos próprios a distintas etnias presentes no país. Esses diversos fatores teriam se fundido constituindo um estrato comum da "*mala vida cubana*". Ortiz ressalta, entretanto, que os fatores étnicos foram preponderantes, sobretudo aqueles advindos da raça negra. Ou seja, os negros seriam os principais responsáveis pela decadência moral do país.

Em seus primeiros estudos etnográficos em Cuba, Fernando Ortiz aplicou o modelo conceitual e metodológico da antropologia criminal positivista de Cesare Lombroso, contando

[12] Ortiz planejava escrever cinco tomos sobre a hampa (quadrilha) afro-cubana: o primeiro, *Los negros brujos* (1906), o segundo *Los negros esclavos* (1916). Estes seriam seguidos por *Los negros horros*, *Los negros curros, Los negros ñañigos* (os dois primeiros publicados em forma de artigos no ano de 1927 pela revista *Archivos del Folklore Cubano* e como livro em 1986.

com o respaldo e a marca de seu mestre, para analisar os ritos de "bruxaria" praticados por negros africanos[13]. "Atrasados" em termos psicológicos, intelectuais e morais, Ortiz propôs medidas jurídicas que promoveriam a evolução moral do povo cubano através da higienização social, e "desafricanização" dos negros e dos lugares em que viviam. Dentre as medidas sugeridas por Ortiz estavam: a proibição de festas, danças e ritos ligados à "bruxaria", apreensão de seus tambores e objetos sagrados. Entendia ainda que os praticantes dessas cerimônias e seus sacerdotes (os bruxos) eram criminosos, equivalentes ao "delinquente nato" de Lombroso, portanto, deveriam ser penalizados com multas e trabalhos obrigatórios. Ortiz expressou uma visão depreciativa em relação aos negros e suas práticas religiosas ao tratar diferentes complexos religiosos como "bruxaria". Segundo David López Ximeno: "En general los brujos funcionaron para don Fernando, como la versión tropical de la delincuencia atávica y su obra *Los negros brujos* como la hermana gemela de *L'uomo delinquente*" (LÓPEZ XIMENO, 2011, p. 194). A respeito dos assassinatos realizados em rituais mágico-religiosos africanos, Ortiz sugeria o isolamento perpétuo, colocando-se contrário à pena de morte a que foram condenados, por exemplo, Domingo Bocourt e Víctor Molina em 1904, acusados de terem assassinado uma menina branca para curarem duas meninas negras[14].

No segundo tomo de *Hampa afro-cubana*, *Los negros esclavos*, de 1916, Ortiz procurou avaliar as condições sociais, econômicas, jurídicas dos escravos negros e o ambiente da escravidão para explicar o distanciamento moral dos negros em relação à sociedade colonial cubana e também às normas morais de seus países de origem. Examinou a vida desses escravos sob *barracones* e *bohíos* (tipos de habitações dos escravos em Cuba); suas atividades de trabalho nos cafezais, nas *vegas* (pequenas propriedades rurais onde se cultivava o tabaco) e

[13] No Prólogo a *Los negros brujos* (1906), Lombroso ratifica os estudos do intelectual cubano, confirmando seu acerto em considerar os negros bruxos como atávicos. Jorge Castellanos comenta que nessa primeira obra, Fernando Ortiz cometeu vários equívocos em relação ao fenômemo religioso afrocubano. Não distinguiu os diferentes complexos religiosos africanos que analisou, consequentemente, se equivocou em relação à procedência étnica de determinados artefatos e ritos. (CASTELLANOS, 2003).

[14] Fernando Ortiz acompanhou esse caso pelo noticiário da imprensa, visto que encontrava-se na Itália quando escrevia seu livro, entre 1903-1905. O caso causara enorme comoção e indignação na opinião pública, acirrando os preconceitos raciais em Cuba (Cf. PAVEZ OJEDA, 2009). Em *El fundador de una ciencia*, artigo publicado em *Cuba y América* em 29 de abril de 1906, Fernando Ortiz comentando a importância de Lombroso para a Antropologia Criminal e para a reformulação do direito penal, reprova o tratamento desumano e cruel dedicado aos criminosos, com torturas, martírios e penas de morte: "(...) ya no es posible dudar de que llegará el día en que tratemos a los infelices delincuentes como a enfermos morales, los asistamos con generosidad y estudio para curarlos de su dolencia, y derrubemos por inutiles e selvajes esas prisiones y presidios, que el gran novelista ruso Dostoiewski genialmente tituló *La casa de los muertos*" (ORTIZ, 1998 [1906], p.104).

nos engenhos; seus bailes de tambores, seus cantos, as leituras que faziam durante o trabalho, as modificações que introduziram no idioma espanhol.

Relata-nos Ortiz que as dificuldades dos negros com o espanhol originou "(...) una jerigonza especial para comunicarse con los bozales de las negradas en las plantaciones (ORTIZ, 1916, p.238)", formada por parte de palavras do espanhol e pela duplicação de partes de palavras do inglês (idioma que por muito tempo fora usado nas lojas de comércio e no tráfico negreiro. Chama essas "variações" de *endósmosis linguística*. As modificações na língua também estavam presente nos *criollos*, afirma, e eram diferentes das alterações promovidas pelos africanos. Essas variações começaram com as classes desassistidas, gente do povo, especialmente do campo. Algumas dessas mudanças teriam antecedentes nos povoadores andaluzes e catalães[15].

O negro escravizado é apresentado como "escravo de suas paixões", capturado em África, trazido a força à América, oprimido física e psicologicamente[16]. De acordo com Ortiz, a escravidão contribuiu para o *atraso moral* dos brancos, que passavam a agir de maneira mais rude e cruel. Entretanto, o convívio que tiveram com civilizações superiores em um ambiente com melhores condições sociais teria contribuído para seu contínuo progresso moral. De tal forma que seus comportamentos foram se aperfeiçoando, evoluindo, até chegar ao *criollo* atual: "(...) uno de los más progresistas moralmente de nuestra América" (ORTIZ, 1916, p.55).

A escravidão, comentava Ortiz, necessitou criar um forte sistema repressivo, primitivo e selvagem. Ao descrever as diversas formas de castigos, flagelações e torturas impostas aos escravos, demonstrava sua total discordância com o sistema escravocrata, mesmo considerado as condições sociais e históricas em que ocorreu. Segundo o autor, as rebeliões escravas cumpriram um papel ativo e lúcido nas guerras revolucionárias em Cuba. Nesse sentido, cabe lembrar que em 1868 quando proprietários rurais iniciaram a primeira guerra de

[15] Os estudos de Ortiz sobre a linguagem em Cuba tiveram suas versões mais bem acabadas em *Un catauro de cubanismos:apuntes lexicográficos* (1923) e em *Glosário de afronegrismos* (1924). A análise mais aprofundada sobre os bailes, os tambores, cantos negros e a música folclórica foram desenvolvidas na década de 40-50, quando essas atividades foram percebidas pelo autor com um significado mais abrangente. Cabe ressaltar ainda que em *Contrapunteo cubano*, 1940, Ortiz percebe que as leituras coletivas realizadas nas tabacarias contribuíram para a formação de uma consciência política daqueles trabalhadores.

[16] A passagem seguinte é ilustrativa da compreensão, registrada por Fernando Ortiz nessa obra, a respeito do negros que viveram como escravos em seu país: "En Cuba toda una raza entró en la mala vida. Al llegar los negros entraban todos en la mala vida cubana, no como caídos de un plano superior de moralidad, sino como ineptos por el momento al menos, para trepar hasta él(...)En sus amores eran los negros sumamente lascivos, sus matrimonios llegaban hasta la poligamia, la prostitución no merecía su repugnancia, sus familias carecían de cohesión, su religión los llevaba a los sacrificios humanos, a la violación de sepulturas, a la antropofagia y a las más brutales supersticiones; la vida del ser humano les inspiraba escaso respeto y escaso era también el que de ellos obtenía la propiedad agena, etc.. Para aumentar la separación estaban el lenguaje, el vestido, la esclavitud, la música, etc. El desnivel moral era agravado por el intelectual" (ORTIZ, 1916, p.13-14).

independência com o Grito de Yara, promoveram escravos negros a cargos militares formando um exército insurrecional. Seus membros ficaram conhecidos no país como *mambises*, vide o exemplo de Antonio Maceo e Máximo Gómes que se tornaram os principiais líderes do exército revolucionário. Entretanto, quando foram organizadas pelos próprios escravos sem o apoio e direção de caudilhos, essas insurreições não alcançaram seus objetivos, não passaram de impulsividades. Isso seria um dos fatores explicativos para o fato das revoltas escravas não terem alcançado resultados relevantes nas questões raciais, apesar da reconhecida participação dos negros no processo de independência.

Encontra-se aqui a sugestão de que seria necessário um grupo dirigente intelectualmente superior para guiar as massas. No caso das rebeliões de escravos, destaca-se ainda a discordância de Ortiz com a proposição lombrosiana de que a raça negra era indisposta a movimentos revolucionários. As circunstâncias sociais é que teriam atuado de forma preponderante no insucesso das rebeliões escravas em Cuba: "Pero si las insurrecciones negras en Cuba no fueron de resultados racistas importantes, debióse principalmente a múltiples circunstancias sociales y no a la resistencia que la raza de color opone a toda revolución, como se ha opinado por algunos, Lombroso entre ellos" (ORTIZ, 1916, p.436).

Se em *Los negros brujos* (1906) Ortiz reproduz quase que mecanicamente o modelo analítico lombrosiano, em *Los negros esclavos* (1916) aponta algumas discordâncias com o autor italiano. Apesar de se manter atrelado a um evolucionismo positivista com um acento jurídico, as condições sociais passam a ser vistas com maior atenção. Entretanto, a valência entre fatores biológicos e ambiente social é muito volátil, ora pendendo a um lado ora a outro. Reconhece, por exemplo, que a subtração de bens senhoriais, a fuga e o suicídio dos escravos eram formas de se rebelarem contra a condição social a que estavam submetidos. Percebia que os suicídios também se relacionavam com a crença religiosa de alguns grupos étnicos, no entanto, sua explicação sobre o caráter epidêmico dos suicídios sobrevaloriza o argumento da predisposição biológica: "La predisposición al suicidio fué, además, característica de los esclavos procedentes de determinadas regiones africanas; Pichardo lo nota así, especialmente, entre los lucumíes. (...). Ello viene a comprobar una vez más la verdad lombrosiana de la influencia étnica en la criminalidad" (ORTIZ, 1916, p.394).

O evolucionismo de Fernando Ortiz deve ser entendido no quadro de sua proposta regeneracionista, que pensava em termos de evolução moral (*superorgânica*, como ele menciona, aludindo a Herbert Spencer), e não evolução biológica. Os caracteres psíquicos e anatômicos de uma raça seriam a expressão do estágio moral em que essa se encontrava, o que

não impedia seu progresso moral. Essa possibilidade de evolução moral era o elemento que motivava a proposta de Fernando Ortiz em regenerar a nação.

Essa proposta caracterizava de forma homogênea o "tipo cubano", reduzindo a diversidade étnica e cultural em uma unidade nacional. Dessa maneira, os costumes das "raças moralmente inferiores", entendidos como fatores que levam à dissolução da ordem social, deveriam ser substituídos por comportamentos "civilizados" à medida que essas "raças" fossem alcançando estágios mais elevados da evolução. Nota-se, assim, que os costumes e tradições são pensados a partir de uma concepção essencialista, considerados como elementos estáticos, definidores de determinada etapa evolutiva. Nesse âmbito, propunha um retorno às origens, a recuperação de sobrevivências, que tornaria possível recontar a história do desenvolvimento de um povo e situá-lo na linha do progresso.

O progresso, por sua vez, dependia de um "melhoramento moral", tarefa para uma "aristocracia mental", apontava Fernando Ortiz, que embebida de cultura, no sentido de conhecimento científico, poderia conduzir o povo cubano "como caudillos de la fe, a la conquista de nuevos lauros" (ORTIZ, 1986, p.6). Ressaltava-se a necessidade de se "introduzir cultura" no país e modificar sua "psicologia original", que parecia impor a seus habitantes "la enfermedad del sueño, del sueño más terrible, la del sueño de las almas" (ORTIZ, 1986, p. 2). O progresso civilizacional seria construído a partir da educação, que faltava em Cuba à maior parte dos cubanos. Ao sugerir "injeções de cultura", e "cultura de Ultramar", referia-se exatamente a essa elevação do nível educacional, condição necessária ao fortalecimento e evolução de princípios morais. A radicalidade com que pensava a determinação da "cultura" (no sentido de educação, conhecimento) sobre os povos pode ser percebida no excerto reproduzido abaixo:

> Vengan universidade populares, que únicamente avanzará el pueblo que base su avance en bloques de civilización. Todavía son actualidad las palabras del maestro cubano: Sólo la verdad nos podrá la toga viril. Sin la verdad, sin la cultura ni en los de arriba ni en los de abajo, seguimos siendo unos chiquillos que tenemos muy merecidos los azotes del dómine anglosajón. (ORTIZ, 1986, p. 38).

Observa-se uma noção estática de "cultura" que se refere a um estado civilizacional e a um nível moral, determinantes para o progresso de um povo, de uma raça. Nesse empreendimento de adequação do povo aos parâmetros modernos, as ciências antropológicas e jurídicas ocupavam funções complementares. A primeira, identificando os comportamentos desviantes e os espaços sociais em que ocorriam, a segunda, punindo e instruindo o "criminoso", adaptando-o à sociedade e direcionando a sua evolução moral. A busca de

Fernando Ortiz por uma fórmula eficaz de corrigir os indivíduos que transgrediram as normas e reparar os danos causados a outrem era sua maior motivação em seus estudos jurídicos e antropológicos: além de ter sido este o tema de sua tese de doutorado (1901), o assunto esteve em outras publicações, *La identificación dactiloscópica* (1913), *La filosofía penal de los espiritistas* (1914-15) e em seu *Proyecto de Código Criminal Cubano* (1926). Isso demonstra sua busca por uma solução no âmbito legal que impactasse no comportamento evitando os conflitos sociais.

É possível que as repercussões da publicação de *Los negros brujos* e o episódio que ficou conhecido como a "guerra das raças" tenha contribuído para as inflexões de Ortiz em relação à criminologia lombrosiana diminuindo o peso das determinações biológicas e dando maior atenção às condições sociais, como atestadas em *Los negros esclavos*. A aprovação da Lei Morúa de 1910, proibindo a formação de associações e partidos voltados exclusivamente às questões de raça, de classe ou mesmo de uma profissão, colocou o *Partido Independente de Cor* na ilegalidade[17]. Após protesto armado realizado na província de Oriente seus membros foram duramente reprimidos, ocasionando a morte de muitos (entre os historiadores o número varia entre 2.000 e 6.000 negros mortos nesse conflito). Naquele ano, 1912, o governo e a imprensa promoveram uma forte propaganda racista, fomentando o ódio racial na ilha. O folheto *La extinción del negro. Apuntes político-sociales* de Gustavo Enrique Mustelier e o livro *La Guerra de Razas* (negros contra blancos en Cuba), de Rafael Conte e José M. Capmany, ambos publicados em 1912, ilustram a ideologia racista da época. Apoiada no darwinismo social, a referida ideologia entedia que negros e mestiços pertenciam a raças inferiores, e a mobilização desse grupo não passava de levantes selvagens que ameaçavam a civilização (PÉREZ, 1986; FORNÉS BONAVÍA, 2000; CASTRO FERNÁNDEZ, 2002; CUBAS HERNÁNDEZ, 2011; HELG, 2012; 2014).

Em *A filosofia penal dos espíritas*, publicado em 1914, pode-se notar de forma clara como a variável "ambiente social" tornava-se importante nas análises de Ortiz, na segunda década do século XX. Nesse livro, o autor recorre ao espiritismo de Allan Kardec com o objetivo de refletir sobre meios para fortalecer princípios morais que possibilitariam o progresso nacional. O positivismo criminológico e o espiritismo possuem como princípio o

[17] O *Partido Independiente de Color* (PIC) foi criado em 1908 por afrocubanos e veteranos que lutaram na Guerra de Independência e reivindicavam mais espaço de participação na vida política cubana, nos cargos públicos e no campo econômico. A formação de um partido político de teor racial ocorreu pela ausência partidos que abraçassem de fato a causa da igualdade racial. Como se sabe a promessa da igualdade racial mobilizou grande contigente de afrocubanos a lutarem pela independência e pela república em Cuba. Uma das principais lideraças do PIC foi Evaristo Estenoz.

evolucionismo, o que lhes confere muitas semelhanças. Destaca-se a concordância com a definição de delito. Tanto para a criminologia como para o espiritismo ele configura-se como uma atitude incompatível com determinado estado social, de modo que um ato pode ser considerado um delito em determinado ambiente e pode não o ser em outro. Além disso, o ambiente social é visto como um fator que pode predispor ou evitar que o *homem criminoso* ou o *espírito atrasado* caia na delinquência.

A função do sistema jurídico, portanto, seria a de punir e instruir o criminoso, adaptando-o à sociedade em que vive, contribuindo para sua correção, seu "melhoramento moral", seu progresso. Nesse sentido, a punição era vista como um direito do criminoso:

> A penalidade deixa de ser um mal para converter-se em um bem, em um tratamento de medicina social, a que têm direito os delinquentes, como já têm direito à assistência médica outros enfermos entre os povos civilizados. A medicina social pode aplicar penas, as quais, como as amputações do cirurgião, trazem consigo a finalidade de bem, de cura, de readaptação, de correção (ORTIZ, 1998[1914], p.159).

Nesse ponto, a ciência criminológica coincidia com a doutrina kardecista, entretanto, a última teria um alcance maior[18]. Esse alcance maior devia-se ao fato da doutrina kardecista conceber uma fluída inter-relação entre passado e presente, mundo material e mundo espiritual. Uma interposição entre as dimensões temporais e espaciais, que tornava possível ao espiritismo a reparação dos danos causados à sociedade, à vítima e ao autor do crime no nível material e moral, ainda que fosse em outro tempo e em outra dimensão espacial. Um problema insolúvel para os penalistas, a reparação do dano moral, foi resolvido por Kardec. Partindo do princípio de que a evolução humana, além de manter um contínuo progresso no tempo, transcendia o mundo e a vida materiais, a reparação do dano moral poderia ser feita em outro tempo, em outra vida. Apesar do caráter transcendente, Ortiz admirou a solução encontrada pelo espiritismo.

> O Espiritismo vai ainda além, chega a ampliar a esfera dos fatores sociais, em um raio certamente não admitido nem sonhado pelos positivistas.
>
> Para estes, a sociedade, ou seja o ambiente social onde surgem aqueles fatores, reduz-se à sociedade formada pelos homens que vivem neste mundo, ao passo que os espíritas admitem uma sociedade imensamente maior, - ainda que só se refiram à sociedade do ambiente humano – que é a sociedade formada pelos Espíritos encarnados neste planeta e os Espíritos errantes que com eles estão em comunicação constante.

[18] A busca de Ortiz por uma forma eficaz de se corrigir os indivíduos que transgrediram as normas e dirimir os danos causados a outrem parece ter sido um dos motivadores dessa comparação. A reparação do delito e a individualização da pena pareciam uma obsessão para Ortiz, além de estar presente em *La filosofía penal de los espiritistas*, foi o tema de sua tese de doutorado (1901) e destacada como a parte mais inovadora em seu *Proyecto de Código Criminal Cubano* de 1926.

> Equivale isto a dizer que, do ponto de vista dos fatores sociais criminológicos, não serão fatores sociais somente os que promanam da sociedade de nossos semelhantes, mas também os que derivam de nossas constantes e por vezes muito íntimas relações com os Espíritas desencarnados (ORTIZ, 1998, p. 145).

A possibilidade de evoluir moralmente através dessa interposição dos tempos e dos mundos, presente no kardecismo, era uma forma eficiente de pensar a reparação moral, que superava o pensamento criminológico e sociológico da época, restrito ao "monismo materialista". Essa constatação de Ortiz, certamente marcou seu pensamento e talvez tenha contribuído para suas reflexões posteriores. Nesse sentido, Arcadio Díaz Quiñones nota a permanência de elementos evolucionistas nas obras mais "maduras" de Fernando Ortiz, aquelas que muitos consideram como sua fase culturalista. Reparação, melhoramento, progresso; interposição temporal e espacial; transcendências de mundos, de vidas, de culturas são elementos que orbitam no kardecismo espírita e no conceito de transculturação, inaugurado por Ortiz em *Contrapunteo cubano* (1940), afirma Díaz Quiñones. Essas considerações levam-no a cogitar a possibilidade de que à ideia de transculturação esteja internalizada um certo intento de regeneração nacional.

1.3. "RENOVACIÓN DEL APOSTOLADO DE MARTÍ".

Ingressando no Partido Liberal em 1915, no ano seguinte, Fernando Ortiz tornou-se representante da província de Havana na Câmara de Representantes, órgão legislativo da República de Cuba, deixando a cátedra da Universidade de Havana, onde iniciou em 1908 (GARCÍA-CARRANZA; SUÁREZ SUÁREZ; QUESADA MORALES, 1996). Suas reflexões voltaram-se também à vida política e econômica do país, bastante abaladas com o fim da Primeira Guerra Mundial. Durante a guerra, Cuba ocupou o posto de maior produtor mundial de açúcar, um período de alta valorização desse produto no mercado internacional. As exportações de açúcar alavancaram a economia, promovendo uma vida cultural dinâmica e fazendo dos industriais do açúcar uma classe milionária. Era a época da "Dança dos Milhões"[19]. Nesse momento, mais precisamente em 1917, Fernando Ortiz, aproveitando a posição privilegiada de Cuba no mercado mundial, elaborou uma proposta de lei que garantiria melhores condições comerciais à indústria do setor. Através de uma explicação detalhada, em *Regulación de las ventas de azúcares al extranjero*, explicava que as práticas comerciais do açúcar

[19] "De colonia paupérrima, Cuba pasa a ser, en menos de veinte años, sede de una ultra-modernidad: arquitectura al día, autos de lujo, ferrocarril, teléfonos, cine americano, ópera europea. Con el dinero llega también, como siempre, la corrupción política, empezando con la presidencia del país" (SANTÍ, 2002, p. 28).

praticadas em Cuba eram retrógadas e muito desfavoráveis ao país. Entendia que Cuba poderia aproveitar a posição privilegiada no mercado mundial para renegociar essas relações comerciais.

Com o fim da Grande Guerra, a recuperação europeia foi provocando uma diminuição no preço do açúcar, iniciando uma crise econômica em Cuba, agravada pelo crescente protecionismo americano[20]. As relações comerciais com os Estados Unidos tinham um impacto muito forte para a economia da ilha, de modo que as altas tarifas alfandegárias, a diminuição do comércio com Europa e a queda do preço foram fatores determinantes para a crise da indústria açucareira, e assim, de toda a economia cubana nos anos 20. Muitos cubanos venderam seus engenhos para estrangeiros, sobretudo para americanos, agravando os problemas econômicos, uma vez que a riqueza produzida não permanecia no país e o sistema de colonos, baseado nas pequenas propriedades, era substituído pelos latifúndios monocultores (ALVAREZ, 1982). Somavam-se aos problemas econômicos a instabilidade política[21], dificultando a consolidação de instituições republicanas e o cumprimento dos ideais revolucionários.

O termo crise tornou-se comum em Cuba: crise do açúcar, crise da economia, crise da cultura, crise da educação, crise da ciência, crise da justiça, crise moral, crise política. Utilizado para referir-se a fenômenos tão diversos, evidenciava um momento de mudanças e de indecisão frente ao futuro. As eleições presidenciais de 1916 e 1920, marcadas por fraudes, agitação civil, acusações de assassinatos, tensão entre o poder executivo e o legislativo, e pelas intervenções dos Estados Unidos expressavam a situação daquele momento. Nesse âmbito, muitos intelectuais sentiram-se no dever de expressarem o "descontentamento nacional", exporem os problemas e cobrarem soluções. Avaliava-se o período republicano, reconsiderava-se o legado intelectual, contestava-se o regime político, a política econômica, as instituições e a gestão pública.

A posição assumida por intelectuais mais experientes como Manuel Sangüily, Enrique José Varona, Raimundo Cabrera, Ramón Guerra y Sánchez e Fernando Ortiz foram de fundamental importância para orientar as discussões e a nova geração de intelectuais que surgia. Nesse sentido, a conferência de Raimundo Cabrera, realizada em 1923 na *Sociedad Económica*

[20] Segundo Luis E. Aguilar (2001, p.78) em 1912 o valor da libra (0,45 Kg) do açúcar era de 1,95 centavos, a partir de 1914 foi aumentando até atingir os 23 centavos em 1920, para logo em seguida cair a 3,5 centavos.
[21] As intervenções dos Estados Unidos eram frequentes, de forma explícita ou por vias mais discretas, administrativas ou diplomáticas. Os militares que participaram da guerras de independência e reivindicavam participação no novo regime que se formava, assistiram à dissolução das instituições que os representavam, como o *Partido Revolucionário Cubano*, fundado por José Martí, o Exército Libertador e o corpo legislativo da República de Cuba em Armas.

de Amigos del País (instituição de muito prestígio em Cuba), desempenhou um papel importante na mobilização dos "elementos cultos" da nação em prol de propostas que resgatassem a fé no país, levando cultura às classes abandonadas, exigindo mais eficiência dos serviços públicos e um poder jurídico mais efetivo. O presidente da *Sociedad Económica* sintetizou o sentimento daquele momento: "Nuestra patria está atravesando una pavorosa crisis de un gobierno, no es la crisis de un partido, no es la crisis de una clase, es la crisis de todo un pueblo" (CABRERA, 1924 citado por ORTIZ, 1924, p.6)[22]. Atendendo ao chamado de Cabrera, grupos de diversas matizes organizaram-se de forma mais sistemática no início da década de 20, reconfigurando a agenda política com suas reivindicações, expressando a heterogeneidade dos grupos contestatórios. Destacavam-se: em 1923, a *Junta Cubana de Renovación Nacional*, o *Movimento de Veteranos e Patriotas*, o *Grupo Minorista*, a luta estudantil pela Reforma Universitária. Em 1925, a fundação do *Partido Comunista Cubano* e da seção cubana da *Liga Anti-Imperialista das Américas*[23]. Como salienta Ana Cairo (1979), a mobilização de trabalhadores, estudantes e setores da classe média modificou a cena política e cultural de Cuba ao introduzir novos atores nesse cenário. Constituindo uma nova configuração das forças sociais.

A *Junta Cubana de Renovación Nacional* – presidida por Fernando Ortiz e fundada em 02 de abril de 1923 – desempenhou papel fundamental nesse período, congregando diversas associações cubanas[24] e formulando "*El manifiesto a los cubanos*". Esse manifesto funcionou como base para outros movimentos formados naquele ano. Os problemas apontados no manifesto diziam respeito às deficiências nos serviços públicos (destacando a educação, a justiça e a saúde), ao descaso com os produtores e comerciantes cubanos, a necessidade de fazer um novo tratado comercial com os Estados Unidos, os problemas de funcionamento das instituições públicas e de caráter moral dos políticos.

---

[22] O discurso de Raimundo Cabrera foi pronunciado em 17 de março de 1923, *na Sociedad Económica de Amigos del País*, em Havana, e posteriormente publicado sob o título "Llamamiento a los cubanos" na *Revista Bimestre Cubana*, vol. XIX, núm. 1, ene.-feb., La Habana, 1924.

[23] Juan Antonio Mella liderou o movimento estudantil e comunista, encabeçando a Reforma Universitária, criando a Federação Estudantil Universitária, fundando o Partido Comunista de Cuba, junto com Carlos Baliño, colocando o discurso marxista no dabate político nacional (CAIRO, 1979).

[24] Associações reunidas pela *Junta Cubana de Renovación Nacional*: "Lonja del Comercio, la Asociación de Hacendados y Colonos de Cuba, Corporaciones Económicas la Cámara de Comercio, Industria y Navegación, el Centro de Propiedad Urbana y Rústica de La Habana, la Asociación de Industriales de Cuba, (...) la Gran Logia de la Isla de Cuba, el Colegio de Médicos, el Club Rotario, la Asociación de Jóvenes Cristianos de La Habana, el Colegio de Abogados, el Colegio de Arquitectos y el Colegio de Notarios Públicos (NARANJO; PUIG-SAMPER, 2000, p. 479).

Esses problemas teriam gerado uma desconfiança nas instituições republicanas e na própria vigência de uma ordem republicana de fato; uma descrença na intangibilidade da Constituição e da vontade em cumpri-la; dúvidas em relação à possibilidade de renovação nacional, dúvidas que se dirigiam ao sistema político e também à capacidade da nação em modificar esse quadro. Além da má gerência e da corrupção dos governos republicanos apontava-se também para a permanência de raízes coloniais como causas dos males nacionais. Colocava-se como necessária a renovação das instituições e processos adequando-se às demandas da moderna civilização. Afirmava-se que o "melhoramento moral" seria a base para dar início a um processo de mudanças. Melhoramento que deveria ocorrer a partir do fortalecimento da educação e do sistema jurídico, entendidos como elementos estruturantes de uma sociedade. Os intelectuais, de acordo com o manifesto, deveriam dirigir e liderar o povo cubano nesse processo. O manifesto termina com um tom otimista, convocando a todos a reagirem contra as visões pessimistas e catastróficas, promovendo "la renovación del apostolado de Martí" e dando continuidade à "revolução libertadora":

> Pero los muy visibles errores y abdicaciones de los elementos detentadores de los Poderes Públicos han creado en ciertos ambientes la sensación tristísima de que en Cuba todo está envilecido y de que nuestro pueblo no cuenta ya con elementos propios para regenerarse. Y contra esta opinión, que va propagándose con peligrosa rapidez, dentro aun fuera del suelo nativo, debemos reaccionar todos los cubanos conscientes, desde el Poder o bajo de él, dentro y fuera de los partidos, en las corporaciones culturales y económicas, en las escuelas, en los templos, en las fábricas y en los hogares, donde quiera que haya un alma cubana que sienta los bochornos patrios y experimente santa indignación ante las terribles consecuencias que en el porvenir habrá de traernos este intolerable estado de degeneración pública.(…)
>
> Los cubanos, en fin, queremos una vida republicana, nuevas ideas públicas, nuevas prácticas gubernamentales, nuevas orientaciones legislativas, nuevas escuelas, nuevas riquezas, nuevos códigos, en fin, un nuevo espíritu cívico que avive como fuego purificador las energías del pueblo cubano, para consolidar la República y terminar la obra de la revolución libertadora, dándole a Cuba un gobierno realmente democrático y libre, defendido por una vigorosa civilización nacional y una resistente probidad política (ORTIZ et al., 1923).

Deve-se ter em conta o protagonismo exercido por Fernando Ortiz nessa situação. Como representante da Câmara legislativa, ocupando, inclusive, a vice-presidência da mesma, exercia um papel de liderança frente ao Partido Liberal. Além de ter sido o presidente da *Junta Cubana de Renovación Nacional*, constata-se a semelhança entre seus pronunciamentos e documentos anteriores a 1923 – em que também denunciava os problemas nacionais e propunha soluções – com esse documento coletivo assinado por 52 intelectuais, dentre eles: Fernando Figueredo y Socarrás, Ramiro Guerra y Sánchez, Aurelio Portuondo, Jorge Mañach, Ramón

Grau San Martín, Ramiro Cabrera, Hortensia Lamar, Pilar Jorge de Tella, Salvador Brito, Emilio Roig Leuchsenring. De acordo com García Carranza, Suárez Suárez e Quesada Morales, Ortiz é o autor do referido documento publicado em *Heraldo de Cuba* a 04 de abril de 1923, sem fazer qualquer menção sobre a autoria, sob o título: "El Manifiesto de la Junta Cubana de Renovación Nacional-Cívica Admirable" (GARCÍA-CARRANZA; SUÁREZ SUÁREZ; QUESADA MORALES, 1996, p. 47).

Retomando as propostas de lei, pronunciamentos na Câmara dos Representantes e conferências de Ortiz após o início de sua carreira política (em 1916) e anteriores a 1923, constata-se que *El manifiesto a los cubanos* se fundamenta nas ideias produzidas por Fernando Ortiz naqueles documentos. Assemelhando-se a uma síntese de todos eles, cujos principais seriam: a *Regulación de las ventas de azúcares al extranjero* (1917), *Las actuales responsabilidades políticas y la "nota" americana* (1919), *La crisis política cubana (sus causas y remedios)* (1919), *Cuba en la paz de Versalles* (1920). Com a formação da *Junta Cubana*, entretanto, seu diagnóstico e suas propostas recebem o apoio de associações comerciais, econômicas, profissionais e sociais, tornando-se representativa de parcela significativa da população e ancorada em instituições prestigiadas. A posição de destaque frente à intelectualidade nacional era evidente, cristalizando-se com a presidência da *Sociedad Económica de Amigos del País*, para a qual foi eleito em dezembro de 1923, cargo que exerceu até 1932.

Baseando-se no Censo de 1919 e nas estatísticas criminais da Secretaria de Justiça, Ortiz constatava que o analfabetismo e a criminalidade cresciam. Apoiado na Antropologia Criminal, Fernando Ortiz analisava os problemas sociais (educação e violência) a partir de preceitos morais, constituídos pelo meio e pelos grupos étnicos que o compunham. Além dos 53% de analfabetos, o atraso na educação comprovava-se pelo fato do país estar "(...) en la escala de la instrucción por debajo de todas las Antillas inglesas, habitadas casi totalmente por negros" (ORTIZ, 1924, p.11). Fato que dificultava a incorporação de Cuba nas correntes do progresso, pois "(...) son los pueblos más cultos los más fuertes, y sólo en la verdadera cultura puede hallarse la fortaleza necesaria para vivir la vida propia sin servindumbres" (ORTIZ, 1924, p.11).

A criminalidade tornava-se mais violenta e primitiva. Apoiando-se em teorias de Lombroso e Nicéforo, explicava esse aumento pela queda do nível educacional da população que aumentaria a "temibilidade social do delinquente". A nação passava por um processo em que "perdia cultura", denotando um clima de degradação moral. Ou seja, o aumento da

criminalidade, de sua violência e brutalidade relacionava-se com o baixo nível da educação no país. De acordo com Ortiz, a ignorância não era a única causa da delinquência, mas a educação diminuiria a temibilidade social do criminoso. A condenação de estrangeiros pela justiça, notara Ortiz, era proporcionalmente maior que a de cubanos, o que "(...) no reduce las culpas nacionales causantes de tal ambiente criminógeno; aun cuando nos conforta para dar aliento a esperanzas de mejoramiento, ya que, indudablemente, en ese asunto vital de la criminalidad, como en otros, *lo peor de Cuba no es el pueblo cubano*" (ORTIZ, 1924, p.23). Apontava, portanto, que a imigração de trabalhadores de outros países das Antilhas era um fator de degeneração social para Cuba e apostava na promoção de imigrantes de "povos cultos e enérgicos" ao invés dos mais incivis, como vinha ocorrendo.

Em relação à economia, seus problemas atrelavam-se às altas dívidas assumidas pelos governantes republicanos sem propiciar melhorias estruturais para o país, e à forte presença estrangeira na economia nacional, controlando a indústria açucareira e possuindo parcela significativa do território, "(...) que tienden a convertir al antes soberano *sitiero* en dependiente o bracero a tarea o a jornal" (ORTIZ, 1924, p.26) estimulando o danoso crescimento dos latifúndios. Além da posse da terra, de grande parte da produção do açúcar, dos melhores engenhos, o capital estrangeiro controlava trens, portos, hotéis, lojas, bancos, serviços urbanos, "(...) todo ello por una sola voluntad privada y con frecuencia movida por impulsos centrífugos y disasociadores de los núcleos centrales y órganos soberanos de la Nación" (ORTIZ, 1924, p.26). De tal maneira que o capital ativo e dominante em Cuba não se identificava com a nação[25], " (...) no se siente solidario con los dolores patrios", "Los ingenios de hoy no serían quemados por sus dueños como aquellos de la guerra de los diez años", afirmava (ORTIZ, 1924, p.27). Em relação às questões econômicas sustentava, desde 1919, sugestões avançadas como a formulação de uma legislação trabalhista (contemplando jornada de oito horas, salário mínimo, proteção a grávidas e crianças, melhorias no trabalho da mulher, melhorias no seguro trabalhista, instrução técnica a aprendizes) e uma reforma agrária, eliminando o latifúndio e democratizando o acesso à terra (ORTIZ, 1919b).

Ao observarmos as descrições desses problemas podemos notar que existe uma preocupação em modificar os costumes e comportamentos daqueles que eram considerados fora dos padrões morais daquela sociedade, e também em renovar ou reorganizar as instituições. Dois elementos seriam centrais a essas tarefas: a educação (nas palavras de Ortiz: aumento de

[25] As análises de Ortiz sobre a economia agrária cubana, a indústria açucareira, o latifúndio podem ser relacionadas com os escritos de Ramiro Guerra y Sánchez sobre a mesma temática

cultura, acréscimo de civilização) através da qual seria possível corrigir os comportamentos desviantes, originados por falta de instrução ou debilidade psicológica; e a justiça, estabelecendo e cumprindo as leis: reordenando as instituições e punindo os infratores. Justiça e cultura seriam, assim, os dois pilares de sustentação de uma nação republicana e democrática. Problemas crônicos em relação a esses elementos significavam uma ameaça às recentes conquistas. A relevância desses dois termos na argumentação de Ortiz pode ser sentida ao dizer que: "La justicia va dejando de ser el firme baluarte de toda sociedad republicana" (ORTIZ, 1924, p.17).

O *Llamamento* de Cabrera e o manifesto da Junta foram retomados por Ortiz, como presidente da *Sociedad Económica*, na conferência *La decadencia cubana*, realizada em fevereiro de 1924. A humanidade, apontava, estava em um momento de progresso civilizacional acelerado, expresso pela rapidez das comunicações, internacionalização da economia, difusão da imprensa e das ideias, domínio das forças da natureza pela ciência. Para Cuba acompanhar o acelerado progresso civilizacional do século XX e conquistar uma definitiva autonomia precisava preparar técnicos atualizados com os avanços científicos, formar uma aristocracia mental – "(...) un necesario grupo de verdaderos intelectuales, núcleo director de la sociedad cubana al frente de sus diversas clases" (ORTIZ, 1924, p.14) – e constituir um ambiente propício ao fortalecimento de princípios morais, que possibilitasse a *evolução moral* do povo cubano[26].

Essa proposta de *regenerar a nação* configurava-se como uma tentativa da elite nacional em se manter na posição de direção do país intervindo nas concepções de mundo e nos comportamentos dos demais setores sociais. Para isso, buscava-se formar uma imagem nacional para Cuba, construindo uma identidade coletiva que promovesse sua unidade. Aos intelectuais caberia o papel de apontar os caminhos para o progresso e levar "cultura" ao povo, no sentido de promover a aproximação e absorção dos produtos e saberes científicos e tecnológicos instituídos pelos povos mais avançados. Observa-se, nesse sentido, a proposta de Ortiz tinha um caráter elitista e uma perspectiva evolucionista da cultura (vista como um meio para alcançar o progresso, ou se aproximar dos países "mais adiantados"), ao mesmo tempo,

[26] Assim afirmava Ortiz em *La decadencia cubana*: "(...) es peligro inminente permanecer en estado de semicultura, con una población sin técnicos, sin aristocracias mentales, indefensa ante las exigencias de la cultura universal, desdeñosa de sus ideas, incapaz de comprender las orientaciones contemporáneas y de incorporarse a las corrientes del progreso con valimiento propio. Hoy, como nunca acaso, son los pueblos más cultos los más fuertes, y sólo en la verdadera cultura puede hallarse la fortaleza necesaria para vivir la vida propia sin servindumbres" (ORTIZ, 1924, p.11).

continha um apelo à integração das forças sociais dispersas que compunham o cenário político nacional.

Para isso, identificava esse projeto de regeneração nacional[27] como uma recuperação dos ideais do velho programa revolucionário cubano (em uma referência direta a José Martí), "(...) de aquel ideal que quería dar al pueblo una cultura, que hoy se va perdiendo, una moral pública y privada, que se va disipando, y una robustez económica, que se nos está yendo sin sentir (...)" (ORTIZ, 1924, p. 9-10). A partir disso, conclamava a todos para lutarem contra a degeneração pública e a favor de promover uma regeneração nacional, fosse nos Partidos ou fora deles, nas corporações culturais e econômicas, nas fábricas nos templos, nas escolas. Militares, universitários, artistas, trabalhadores urbanos e rurais deveriam se unir em prol de uma "renovação patriótica". Vale destacar que Ortiz contava também com a participação das mulheres cubanas na vida pública (ORTIZ, 1924, p.31).

1.4. RENOVAÇÃO TRANSATLÂNTICA: CUBANOS E UNIVERSAIS.

A proposta de modernização de Fernando Ortiz deve ser entendida como uma proposta de mudanças sociais que dariam continuidade às transformações recentes na sociedade cubana, a conquista da independência e da República. Dessa maneira, Ortiz colocava-se em oposição ao tradicionalismo de determinados grupos como a antiga oligarquia rural e uma burguesia que procurava manter seus privilégios coloniais (LE RIVEREND, 1986, p.X). Sua proposta inseria-se, ainda, no meio de uma luta política travada, nos primeiros anos da República, entre intelectuais e militares, que lutaram na guerra e reivindicavam a participação no poder político. De acordo com Julio Le Riverend, Ortiz sugeria um regeneracionismo transatlântico, uma aliança de igual para igual com Espanha, afastando qualquer elemento de subordinação, na tentativa de combater um problema comum: a desintegração nacional.

Em *La Reconquista de América*, publicado em 1911, Ortiz discute essa aproximação com os espanhóis, suas consequências e a posição dos cubanos. Rafael Altamira, historiador da Universidade de Oviedo, esteve em Cuba em 1910 defendendo a existência de uma "*pátria hispânica comum*", no sentido de existir um mesmo espírito entre os povos

[27] Essas propostas de Fernando Ortiz aliavam-se também às ideias de Enrique José Varona (1849-1933), respeitável intelectual cubano, veterano da guerra de independência que, nos anos 20, mostrava-se otimista e confiante na juventude cubana. Percebendo a persistência de traços coloniais na república e que o processo de mudanças não ocorreriam de forma abrupta, Varona propôs uma resistência ao domínio imperial americano através de princípios liberais, como: flexibilidade fiscal, desenvolvimento do mercado interno e da indústria nacional, substituição de importações e uma política mais aberta à participação popular (Cf. ROJAS, 1998).

hispânicos, uma mesma herança racial. Fernando Ortiz via nesse discurso as "(...) vozes da tradicional e regressiva Espanha" (NARANJO; PUIG-SAMPER, 2005, p.22), entendia essa forma de aproximação espanhola como uma nova forma de expansionismo, como uma tentativa de dominação espiritual, uma reconquista da América de caráter imperialista. Para Ortiz, Espanha deveria levar cultura e ciência à América. Nesse ponto aproximava-se mais de Miguel de Unamuno, entendendo que a cultura era um elemento necessário para orientar os caminhos que uma nação devia seguir. Os cubanos necessitariam de uma orientação política e ideológica, de um líder como Quixote, que conduzisse a nação, afirmava Fernando Ortiz, deixando clara sua visão de que o país deveria ser dirigido por uma elite intelectual nacional (ORTIZ, 1986 [1913]).

Colocando em prática a empreitada de organizar a intelectualidade cubana em torno de objetivos nacionais, Fernando Ortiz dirigia a *Colección Cubana de Libros y Documentos Inéditos o Raros* entre os anos de 1913-1930, republicando obras a respeito da história de Cuba que não estavam mais em circulação, e manuscritos que ainda não tinham sido publicados. Em 1927, com o apoio de outros intelectuais (tais como: José María Chacón y Calvo, Max Henriquez Ureña, Juan Marinello, Enrique José Varona) conduziu a *Colleción de Libros Cubanos*, com o intuito de republicar obras importantes sobre Cuba (MATOS, 2005). Além disso, em 1926 criou a *Institución Hispanocubana de Cultura*.

Presidente da *Sociedad Económica de Amigos del País* (SEAP), cargo que desempenhou de 1923-1932, Fernando Ortiz fundou a *Institución Hispanocubana de Cultura* (IHCC) com o objetivo de ampliar o intercâmbio científico e cultural de Cuba com Espanha e com outros países. A relação da IHCC com a SEAP era umbilical. Usufruía de sua estrutura física e de seu prestígio frente a associações e empresas cubanas para conseguir os financiamentos que possibilitavam seu funcionamento. Sua fundação ocorreu em 22 de novembro de 1926 na SEAP. Alfredo M. Aguayo, Manuel Abrily Ochoa, Otto Bluhme, Raúl de Cárdenas, Israel Castellanos, Maximino Fernández y Gonzalez, Ramiro Guerra, Grau San Martín, Jorge Mañach, Emilio Roig, Manuel Solís Mendieta, José Solís, foram alguns dos presentes àquela sessão[28]. A IHCC contava com associados que contribuíam mensalmente –

[28] Reproduzo parte do discurso de Ortiz lido na reunião e antes apresentado à SEAP em justificativa à formação da IHCC: "Uno de los medios poderosos para lograr al incremento cultural de un país, consiste en el intercambio de las relaciones intelectuales entre estudiantes nacionales y extranjeros, y entre los valores positivos de pueblos diversos y profesores afamados de las universidades. (...) ... asociación libre que tenga por exclusivo y elevado propósito el de procurar al incremento de las relaciones intelectuales entre las naciones cubana y española por medio del intercambio de sus hombres de ciencia, artistas y estudiantes, creación y sostenimiento de cátedras, y realización de propagandas con el exclusivo objeto de intensificar y

cerca de 3.000 em 1929[29], com subvenções do Governo de Havana e com doações de empresas e instituições, como: a livraria e editora Casa Cultural, o Cassino Espanhol de Havana, o Centro Asturiano, o Centro Gallego, o Centro Andaluz, a Associação do Comércio de Havana. Para possibilitar a realização de conferências com intelectuais espanhóis, Ortiz conseguiu um desconto nas passagens junto à Companhia Transatlântica Espanhola e três passagens gratuitas por ano com o Ministério do Estado e Instrução Pública, como apontado por Toro González (1996) e por Naranjo e Puig-Samper (2005).

A IHCC funcionou de 1926 a 1947, período divido em duas etapas: 1926-1932 e de 1936-1947. A crise econômica mundial dificultou as ações da instituição desde 1930 devido a diminuição no número de associados e no valor das doações. Além disso, a ausência de Ortiz, exilado nos Estados Unidos de 1930-1933, diminuiu sensivelmente as atividades da instituição, que acabou sendo fechada em 1932.

Na primeira fase, a IHCC contou com duas publicações. *Mensajes de la Institución Hispanocubana de Cultura* (1926-1931) que publicava um balanço anual das ações da IHCC, informações sobre a instituição e, ocasionalmente, algumas conferências. E a revista *Surco: Cultura contemporánea-Revista de Revistas Extranjeras* (de 1930 a fevereiro de 1931), publicava resumos de algumas conferências, partes de artigos de revistas internacionais, anunciava atividades intelectuais desenvolvidas no país e no exterior.

Em 1936, Ortiz retomou sua atividade de editor de revistas com a publicação de *Ultra. Cultura contemporánea. Revista de Revistas*, que mantinha a ideia de *Surco* de difundir partes de artigos extraídos de diversos periódicos estrangeiros[30]. A intenção era divulgar a cultura universal pelos países hispânicos. Em *Ultra*, circulou muitas matérias sobre o fascismo

---

difundir la cultura que nos es propia, para que siga siendo uno de los más bellos ritmos de la vida." Ata de fundação da *Institución Hispanocubana de Cultura*, 22 de novembro de 1926. Em pasta CM 203 – Ortiz. IHCC (actas). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[29] Conforme colocação de Ortiz na palestra *Ni racismos, ni xenofobias*: "Tal es la hoy próspera Institución Hispanocubana de Cultura, con unos 3 000 socios contribuyentes, en la cual colaboran españoles y cubanos, y se dan conferencias y cursos por profesores de nacionalidades distintas, siendo notable la concurrencia de los conferenciantes hispánicos, que nos llevan sus valores propios y exclusivos, nos estudian los comunes a España y Cuba, y nos traducen los de carácter universal" (ORTIZ, 1929, p.9).

[30] Em seus documentos Ortiz possuia uma lista de endereços de instutuições para as quais enviava suas publicações. Junto a essas listas de endereços encontram-se correspondências dessas instituições acusando recebimento, pedindo números que não chegaram, ou enviando comprovantes de pagamentos. A maior parte dessas instituições são universidades europeias e americanas, deixando evidente o empenho de Ortiz em construir alianças internacionais e divulgar suas atividades. Reproduzo aqui uma parte dessa lista: Oxford University Press; The University of North Carolina Press; The University of California Press; Harvard University Press; The University of Chicago; Yale University; Columbia University; Duke; Stanford; The University of Oklahoma; The University of Texas; The George Washington University; Library Guayama High School (Puerto Rico); New York Public Library; Harvard College Library; The Library of Congress, Washington, DC; Connecticut College New London (Connecticut, EUA). Em pasta CM 203 – Ortiz. IHCC (actas). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

e o nazismo, favoráveis e contrárias, questão intensamente debatida na Europa naqueles anos. Ortiz colocava o tema para ser discutido, o que suscitava uma reflexão sobre as condições do negro em Cuba.

Em carta a Dr. Miguel Galliano Cancio, comentava sobre a *Colección de Libros Cubanos*, publicada junto à Editora Cultural, dizendo que era uma iniciativa paralela às suas atividades no campo da cultura. Independente desta, mas que "(...) responde al mismo impulso que me ha llevado a armar alguna bulla sosteniendo la idea de que es indispensable intensificar nuestra cultura para no perecer. (...) Creo que la Instituciones Hispanocubanas de Cultura son un medio eficaz de agitar las conciencias"[31]. Para tal intento, fazia-se necessário aprofundar a compreensão a respeito da nacionalidade cubana e, ao mesmo tempo, participar cada vez mais da cultura universal.

Desde 1935, Ortiz organizou a reativação da IHCC, que voltou às atividades em 1936. Procurando promover a cultura em diversas vertentes foram realizadas sessões de cinema, festivais de músicas folclóricas e afrocubanas, de poesia e de contos cubanos. Nas artes plásticas, exibições de pintores e escultores. A IHCC concedeu bolsas de especialização no exterior, oferecendo cursos profissionais, técnicos e de extensão cultural (cursos de idiomas, de Biblioteconomia, Fotografia, Paleografia e Arquivologia, História da Arte e Museografia).

Dentre as diversas atividades desenvolvidas pela IHCC, as conferências ocupavam uma posição de destaque. Através delas Ortiz esperava levar a Havana e às filiais no interior do país as discussões científicas e culturais mais avançadas da época. Como forma de divulgar suas atividades, além de *Mensajes* e *Surco* na primeira etapa e *Ultra* na segunda, a IHCC aventurou-se na experiência radiofônica com o programa a *Hora-Ultra*, dirigido por José Antonio Portuondo. Sua duração foi muita curta, de novembro de 1939 a janeiro de 1940. Nota-se, assim, a relevância atribuída à função dos intelectuais como lideranças morais que deveriam conduzir os processos culturais e políticos.

Segundo Carlos del Toro González, foi na IHCC que Ortiz melhor conjugou a teoria e prática de seu trabalho intelectual, desempenhando o papel de promotor e empresário cultural.

> De promotor, en las acepciones de iniciador, organizador, creador, animador, fundador, inspirador y otros términos que caracterizan su labor de "culturación popular" en Cuba. De empresario, en el más correcto sentido de quien utiliza determinados recursos materiales indispensables para el financiamiento de algún proyecto, incluido el de tipo cultural (TORO GONZÁLEZ, 1996, p. 9).

[31] Carta ao Dr. M. Galliano Cancio, 22 de marzo de 1928. Em pasta CM 251 – Ortiz. Revista Ultra. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

Corroborando com essa colocação, verifica-se que Ortiz tinha a preocupação de promover eventos de qualidade e conseguir um público considerável. Buscava, a todo momento, financiamentos que reduzissem o custo para o público. Pediu ajuda financeira ao *Centro Gallego* para promover "(...) veladas cinematográficas especiales y gratuitas (...) con películas documentales, educativas y especiales"[32]. Pensando em abarcar a produção cultural de distintos países solicitou a ministros de Estado de Chile, Dinamarca, França, Japão, Itália e Espanha filmes nacionais para suas sessões de cinema[33].

Estabeleceu um convênio entre a IHCC e a *Sociedad de la Orquestra Filarmónica*, firmado em 20 de junho de 1928, para que os sócios pudessem disfrutar dos concertos e esse contasse com um público maior. A IHCC criou a "Seção de Música" e seus sócios pagavam um peso a mais por mês para frequentarem os concertos. Os membros da *Sociedad de la Orquestra* teriam entrada franca[34].

Em sua missão de ampliar o horizonte científico em Cuba e elevar o nível cultural do país a IHCC manteve relações com outras instituições de estudos criando uma rede entre os intelectuais caribenhos, espanhóis e americanos, sobretudo a partir dos vínculos que estabeleceu com o *Instituto Hispánico*, dirigido por Federico de Onís a partir da Universidade de Colúmbia, com a *Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de Madrid* (JAE) e com o núcleo de pesquisa criado por ela o *Centro de Estudios Históricos*. A maior parte das correspondências que trocou com Federico de Onís, foram no sentido de aproveitar intelectuais europeus que palestravam nos Estado Unidos para irem a Cuba. Algumas referiam-se ao intercâmbio de estudantes ou sobre anúncios das revistas que dirigiam (solicitando números que não tinham recebido ou material de divulgação)[35].

A JAE, o *Instituto Hispánico* e os intelectuais que nelas trabalhavam eram reconhecidos internacionalmente e reuniam os intelectuais da *Unión Ibero-americana* e os que

[32] Carta ao presidente do Centro Gallego, 03 de junho de 1936. Em pasta CM 246 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura (Junta – Actas – permisos – citaciones). Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[33] Interessante notar que muitas dessas cartas foram enviadas em 1935, ou seja, antes mesmo do retorno oficial das atividades da IHCC. Comprovando que esse retorno fora planejado por Ortiz com antecipação. Ao ministro japonês, o Sr. Takaharu Ito, Ortiz fez uma lista dos filmes que gostaria: *Nara and Kyoto*; *Fishing industry in North Japan*; *Comorant Fishing*; *Bamboo*; *Call of the snow*; *Sporting Japan*; *Tea Ceremony*; *Unzen in summer*. Em pasta CM 246 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura (Junta – Actas – permisos – citaciones). Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[34] Em pasta CM 246 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura (comisiones). Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[35] Encontrei 15 correspondências entre Federico De Onís e Fernando Ortiz do período de 1927 a 1937. Em pasta CM 322 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura XXXVI. Correspon – O. Pasta CM 360 – Ortiz. Correspondencia variada. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

em 1931 dariam origem à *Acción Española* – para citarmos alguns nomes: Casares Gil, Blas Cabrera, Américo Castro, Eugenio D'ors, Gustavo Pittaluga, Gumersindo Azcárate, Ramiro Maeztu, Ramón Menéndez Pidal, Joaquin Costa, Rafael Altamira, José Ortega y Gasset, Claudio Sánchez Albornoz, Luis Araquistain. Alguns destes intelectuais apresentaram conferências na IHCC (Blas Cabrera, Gustavo Pittaluga, Américo Castro, Eugenio D'ors, Ramiro Maeztu, Luis Araquistain). A partir dessas articulações, às quais foram essenciais as mediações de José Maria Chacón y Calvo, secretário da embaixada cubana em Madrid, Ortiz ampliava o prestígio e a legitimidade da IHCC e do projeto de renovação nacional da "primeira geração republicana".

1.5. UM NOVO OLHAR SOB A CULTURA AFROCUBANA.

Ao retomarmos parte das reflexões de Fernando Ortiz sobre a construção de uma nação republicana em Cuba nos deparamos com diferentes formas de se abordar a relação entre raça, cultura e nação, presentes no pensamento sociológico. Em um primeiro momento, constatamos a perspectiva de uma Antropologia Criminal fundamentada em determinismos biológicos explícitos, quando Ortiz, aplicando o modelo lombrosiano em Cuba, sugere que os problemas nacionais possuíam raízes raciais, mais especificamente, no atraso moral, psicológico e intelectual dos negros. Aos poucos, o determinismo biológico – muito forte em *Los negros brujos* (1906), por exemplo – foi sendo dirimido pela consideração de fatores relativos ao ambiente social. Nesse âmbito, a ideia de se introduzir os bens simbólicos e materiais produzidos pelas civilizações modernas (Europa e Estados Unidos), "injetar cultura de ultramar", torna-se, na concepção de Ortiz, a principal medida para o "progresso nacional". Em alguns textos políticos dos anos 20, a acusação mais forte no que diz respeito a uma decadência moral recai sobre os políticos e não aos costumes de um determinado grupo étnico-racial. Percebe-se, assim, que a variável "ambiente social" permitiu um afastamento do determinismo biológico, mas a permanência de um *essencialismo* moral e dos costumes não o possibilitou transcender o paradigma evolucionista.

A *Sociedad del Folklore Cubano*[36] de certa maneira, retrata o momento de seu presidente, resguardando preceitos da criminologia positivista e, ao mesmo tempo, apontando,

[36] Criada em 1923 por um grupo de intelectuais cubanos inspirados nas ideias de José María Chacón y Calvo e Carolina Poncet, foi presidida por Fernando Ortiz até 1930 quando encerrou suas atividades. Foram membros da *Sociedad del Folklore Cubano*: Enrique José Varona, Ramiro Guerra, Israel Castellanos, Elías Entralgo, Lydia Cabrera, Emilio Roig, José Fernández de Castro, Juan Marinello, Rubén Martínez Villena, Albert Lamar, entre outros.

por exemplo, para as potencialidades integrativas de festividades religiosas africanas, como se observa em *La fiesta afrocubana del "día de Reyes"*[37]. A *Sociedad del Folklore* inseria-se no projeto de regeneração nacional com o objetivo conhecer e divulgar os elementos tradicionais da vida popular cubana. Para isso, Ortiz se articulou com grupos folclóricos e correspondentes de diversas regiões da ilha, publicando artigos científicos, notícias e curiosidades relacionados ao folclore através da revista *Archivos del Folklore Cubano*[38]. Essa instituição cumpriu o papel de iniciar estudos científicos sistemáticos sobre o folclore, colaborando para o reconhecimento e valorização da cultura popular.

Em 1925, Gerardo Machado foi eleito presidente pelo Partido Liberal, prometendo moralizar a nação e restaurar os princípios democráticos e republicanos, como proposto pelo projeto de regeneração nacional. No mesmo ano, Ortiz foi designado presidente da Comissão do novo Código Penal[39]. Seu *Proyecto de código criminal cubano*, apresentado em 1926, elogia o interesse de Machado em controlar a criminalidade e dar continuidade a um processo de reformas sociais e legislativas. O código criminal elaborado por Ortiz destacava-se pela tentativa de recuperar o "criminoso". A maior parte das sanções previam regime educativo e/ou regime de trabalho. Salientava Ortiz que a boa conduta e o melhoramento moral não se provavam somente pela não infração do regime de reclusão, mas sobretudo "(...) por actos externos reveladores de haber contraído hábitos de orden, trabajo, moralidad, solidaridad u cooperación social" (ORTIZ, 1926, p.57).

O projeto previa a criação de um curso universitário para treinar os funcionários da penitenciária e formar antropólogos-médicos, tornando necessária a inserção de três cadeiras na Faculdade de Direito: Criminologia e Penologia; Antropologia Criminal e Policiologia; Enjuizamento Criminal e Lei Penitenciária. Previa ainda a formação de uma "*Junta Nacional de Prevención y Represión de la Delincuencia*" que funcionaria como um centro administrativo das atividades envolvidas na repressão e correção do criminoso. Essa *Junta* seria formada por membros do judiciário e da faculdade de Direito. A proposta mais ambiciosa do projeto de Ortiz era a criação de um *Laboratório de Antropologia Criminal* através do qual obteria o diagnóstico

[37] Esse artigo foi publicado em partes separadas (nos quatro números de seu primeiro volume). Como a periodicidade da revista *Archivos del Folklore* variava conforme seu aporte financeiro, os números 1 e 2 do primeiro volume foram impressos em 1924, e os números 3 e 4 em 1925, volume II.

[38] O periódico foi publicado de 1924 a 1930, com as dificuldades de financiamento costumeiras a esse tipo de publicação naquela época. Em 1927, Ortiz sanara as dívidas do periódico e para que continuasse rodando cumprira exigência da gráfica de passá-lo a seu nome. Os informativos a respeito dessas decisões foram pubicados na seção *Noticias y comentarios* do vol. III, nº1, ene.-mar. de 1928.

[39] Em carta de 30 de julho de 1925, Fernando Ortiz comunica a José María Chacón y Calvo essa nova função que assumia: "Acabo de ser designado por el gobierno, presidente de la comisión que ha de redactar el nuevo Código Penal y la Ley de Enjuiciamiento Criminal (GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p. 43).

moral e o prognóstico correcional do homem criminoso, possibilitando a formulação de um plano para sua reintegração social (Cf. BRONFMAN, 2005).

O *Código criminal* proposto por Ortiz foi reprovado, assim como, o Código de Eugenia e Homicultura proposto pela "Primeira Conferência de Eugênia e Homicultura das Repúblicas Americanas", realizada em Cuba no ano de 1927. Esses fatos demonstravam, como aponta Alejandra Bronfman (2004), que as teorias eugênicas e criminológicas não forneciam respostas às demandas sociais colocadas na época. Segundo a autora, o fim do fomento a esses projetos pelo governo de Machado demonstra a percepção da baixa permeabilidade social dessas propostas. O presidente iniciou, a partir de então, uma aproximação com as "sociedades de cor" buscando incitar sua politização e angariar apoio a seu regime, o que teria conseguido (BRONFMAN, 2004, p.143).

Fernando Ortiz ainda publicou um estudo sobre a "*mala vida cubana*", mesmo após a rejeição de sua proposta para um Código Criminal Cubano e os sinais de um saturamento de concepções oriundas do evolucionismo para se pensar as relações raciais e culturais. *Los negros curros*, artigo que saiu em partes durante os anos de 1926-1928, encerrava as publicações de Ortiz no campo específico da ciência criminológica. Os *curros* junto com os *brujos* e *ñañigos* seriam os tipos de "delinquentes" específicos de Cuba[40]. Interessante notar que as características marcantes dos negros *curros* teriam, de acordo com Ortiz, origens étnicas, sociais e históricas, demonstrando sua recusa à determinação biológica. *Los negros curros* é um artigo inacabado. Até a última parte desse artigo, de 1928, Fernando Ortiz analisara dois aspectos característicos dos negros *curros*, a "vaidade hipertrofiada" e o "jargão exibicionista", faltando o que seria, talvez, o elemento mais relevante para a ciência criminológica, a "delinquência profissional" [41].

---

[40] Fernando Ortiz explica que ao estudar a "delinquência" em Cuba se dedicou de forma mais detida aos *ñañigos*, membros da *Sociedad Secreta Abakuá*. Uma associação mágico-religiosa procedente de Calabar (Nigéria) que deixou influências consideráveis em Cuba, único país em que se estabeleceu na América, segundo Castellanos (1992, p. 205). No decorrer de seus estudos, Ortiz foi percebendo a necessidade de diferenciar os tipos criminais em Cuba. Além dos *ñañigos* e *brujos*, destacavam-se também os *curros*. Os *negros curros* existiram em Cuba durante o século XVIII até metade do XIX. Eram conhecidos também como *curros del Manglar*, pois viviam em bairros periféricos de Havana (Horcón, Jesús María e Manglar, conhecido pela abundância de mangues). Os *negros curros* destacavam-se dos demais negros por suas características psicológicas, por serem temíveis e populares, por reivindacarem uma identidade andaluz, por serem livres, *criollos* (ORTIZ, 1926b, p. 212-213) e por terem firmado distinções sociais em relação aos outros negros (ORTIZ, 1928a, p. 261-262).

[41] Reproduzo a passagem em que explicita os fatores explicativos para a constituição dos negros *curros*: "Los caracteres culminantes de los negros curros pueden (...) precisarse y agruparse en los tres genéricos siguentes: *vanidad hipertrofiada, jerga exhibicionista y delincuencia profesional.*

Pero todos estos caracteres tuvieron manifestaciones diversas, como diversas eran las fuentes de su procedencia, a saber: *étnicas,* significadas por la supervivencia o el atavismo psicológico que los hacía retrogradar hasta la vida de los negros en Africa; *sociales,* derivadas del corrompido ambiente hispano

Entre os anos de 1928 e 1929 pode-se perceber uma nova perspectiva argumentativa em Fernando Ortiz para abordar as questões relativas à cultura, à nação e às relações raciais. Ao mesmo tempo que não publicou a continuidade de um artigo com viés da Antropologia Criminal, argumentava, em *Ni racismos ni xenofobias* (1929), que o termo cultura seria mais apropriado do que o vocábulo raça para se pensar a questão da integração nacional. A cultura, entendida como um fenômeno dinâmico, seria capaz de articular os diversos tipos raciais, pontuava Ortiz.

Em *Ni racismo ni xenofobias*, Fernando Ortiz reproduz e comenta dois discursos que proferiu em Madri, em 1928 à intelectualidade local, com um duplo objetivo: promover uma aproximação institucional e demarcar a autonomia "espiritual" da nação caribenha (ou a aspiração por essa autonomia). Nesses discursos, Ortiz demarcava sua posição frente à polêmica do "meridiano intelectual", iniciada por Guillermo de Torre em 1927. Este intelectual espanhol afirmou que América Latina seria uma denominação injustificada para a região, pois considerando a origem étnica, a identidade linguística e o caráter espiritual, os valores históricos, artísticos e culturais, os mais significativos seriam os oriundos de espanhóis e indígenas. Assim, o centro cultural e intelectual mais adequado às repúblicas da América hispânica seria Madri, e não Itália, França ou Inglaterra: "Frente a la imantación desviada de París, señalemos en nuestra geografía espiritual a Madrid como el más certero punto meridiano, como la más auténtica línea de intersección entre América y España" (TORRE, 1927, p. 1).

As colocações de Guillermo de Torre repercutiram entre os intelectuais latino-americanos que a viram como uma tentativa de "restauração conservadora", gerando respostas contundentes. Na polêmica frente a essa declaração, além dos próprios espanhóis, sobretudo àqueles que posteriormente vincularam-se à revista *Acción Española*, destacaram-se o grupo portenho ligado à revista *Martín Fierro*, os uruguaios de *La Pluma*, os peruanos de *Variedades* e os cubanos de *Revista de avance* (MANZONI, 1996). As declarações de Ortiz em Espanha marcou sua postura frente à discussão do "meridiano intelectual" ou do "hispanismo", conforme caracterização feita por Arcadio Díaz Quiñones (2006), e o começo de um processo de reelaboração de suas concepções sobre raça, cultura e nação.

Rejeitando a ideia de *raça*, justificava os usos anteriores do termo pela falta de outro mais preciso para designar uma *comunidade espiritual*, expresso agora pelo vocábulo *cultura*. Cuba seria uma nação formada por fatores raciais complexos, tornando necessário o

colonial en que germinaron los negros curros; e *históricas,* determinadas por la formación originaria de la sociedad criolla..." (ORTIZ, 1926b, p. 221).

fortalecimento da nacionalidade para uma integração patriótica. Pontuava as especificidades cubanas nas questões políticas, filosóficas, religiosas e, inclusive, idiomáticas demarcando a autonomia "espiritual" da nação americana, em oposição aos desejos de povos ou grupos a uma hegemonia cultural. Ao mesmo tempo, entendia que essas diferenças seriam "(...) armonizables en un concepto supremo de cultura hispánica" (ORTIZ, 1929, p. 13). Ou seja, apesar dos contornos particulares das distintas culturas do "povos hispânicos", elas possuiriam elementos comuns que as situariam em um mesmo "tronco cultural". Esses povos integrariam uma mesma *cultura hispânica*.

A distinção entre raça e cultura foi sintetizada por Ortiz na contraposição entre dinâmica e estática. A raça seria um elemento congênito, um dado permanente e imutável, que, em última instância, provocaria segmentações e a desunião. Entretanto, Ortiz afirmara que a ideia de raça seria falsa. A cultura seria uma construção coletiva, uma força dinâmica, que possibilitava a inserção, a mobilidade e a transformação, produzindo uma integração livre. Descartando a possibilidade de se pensar em uma *raça hispânica* ou *americana*, como defendiam alguns intelectuais espanhóis e americanos, Ortiz entendia que a integração nacional deveria coadunar-se com os elementos da cultura hispânica e da cultura universal que contribuíssem para o fortalecimento de Cuba como uma República autônoma.

Cultura, em *Ni racismos ni xenofobias*, significava uma comunhão espiritual que motivava uma construção civilizacional, não restrita a uma raça ou povo. Nesse aspecto, culturas nacionais conformariam uma cultura universal e os distintos elementos étnicos poderiam formar uma nação. Ortiz não perseguia um conceito rigoroso de cultura, bastava-lhe, naquele momento, uma categoria de pensamento que permitisse superar heranças biológicas permanentes. Entretanto, como se observa, Ortiz não rejeita em definitivo o uso do termo raça.

> Ningún negro, ningún indio, ningún chino, ningún sajón, ningún italiano, pongamos por casos, podrá nunca sentirse atraído por un criterio étnico hispánico, entre otros motivos, porque la raza es algo congénito que no puede perderse, así como en las playas de mi tierra cubana abandonan sus conchas los macaos. ¿Imagináis algo más risible que un negro diciéndose a sí mismo "de raza española"? ¿No es claro que un hispanismo a base "de raza" ha de tener la indiferencia o la enemiga de todos aquéllos que no sean hispánicos ya, por su nacimiento? En cambio, cualquiera puede incorporarse a una cultura que no sea la nativa, y el ser más etiópico o mongoloide puede llegar a sentirse y proclamarse orgulloso como de **hispánica cultura**, cualquiera que sea su tez. Una cultura puede atraer; una raza, no (ORTIZ, 1929, p. 14, destaque nosso).

Esse posicionamento de Fernando Ortiz demarcava: a defesa da autonomia intelectual e cultural de Cuba; o entendimento de que a identidade linguística é um fator

importante para a formação de um povo, mas não é determinante; a negação da existência de qualquer raça, consequentemente a inexistência de uma raça hispânica; o reconhecimento da existência de uma cultura hispânica, que está relacionada com as culturas nacionais e com uma cultura universal; a valorização dos diversos elementos étnicos e de seus acervos culturais para a constituição da unidade cubana. Dessa maneira, contrariava as teses do cubano Alberto Lamar Schweyer, que em 1927 com o livro *Biología de la democracia*, defendia a superioridade da raça branca e os governos autoritários na América Latina. Vale dizer que Roberto Agramonte – em *Biología contra la democracia* (1927) – foi o primeiro a se contrapor de forma contundente a Lamar Schweyer, criticando as ditaduras como regimes de governo necessário à América Latina e apontando o potencial das democracias em construir solidariedade e cooperação social (DURRUTHY HECHAVARRÍA, 2012).

Em *La Reconquista de América* (1911) e *Entre cubanos* (1913)[42], Ortiz já havia se posicionado de maneira contrária ao pan-hispanismo e ao pan-americanismo defendendo relações com Espanha e Estados Unidos em benefício mútuo. A novidade em *Ni racismos ni xenofobias* (1929) era a contestação da ideia de raça, a preocupação com a integração dos diversos elementos que compunham a nação e a busca por uma ideia de *cultura* que começava a delinear um horizonte além do entendimento de "cultura" como instrução, educação.

Essa nova abordagem de Ortiz, além de motivações teóricas advindas pelos estudos antropológicos de Du Bois, Boas e Herskovitz, e pelo movimento artístico sobre a arte negra em Cuba, relaciona-se também com uma certa frustração de Fernando Ortiz com a proposta de regenerar a nação. Essa frustração possui relações com o fato de o segundo governo de Gerardo Machado, iniciado em 1928 com uma manobra política que prorrogou seu cargo por mais 6 anos (AGUILAR, 2001, p. 82).. O abandono do projeto de regeneração nacional, a implantação de um regime ditatorial, a adoção de medidas em aliança e submissão aos Estados Unidos (ROIG, 1973 [1935] p.222-223) teriam contribuído para o rompimento de Ortiz com esse governo. Os conflitos sociais acirravam-se e ampliava-se as frentes de oposição. Uma delas, inclusive, liderada por Fernando Ortiz, que exilou-se nos Estados Unidos. Vale lembrar que Ortiz apoiou Machado nas eleições de 1925, participou de seu governo através da comissão para o Código Penal e até 1927 manteve diálogos pessoais com o presidente[43].

[42] Ressalta-se que *Entre cubanos: psicología tropical* é uma coleção de artigos redigidos entre **1906-1908** que foram publicados em forma de livro no ano de 1913.

[43] Fernando Ortiz empenhara-se em negociar assuntos referentes ao pagamento de uma "Comisión archivos" que deveria ser feito pela Secretaria do Estado a José María Chacón y Calvo, que naquela época vivia em Espanha. Em algumas correspondências com Chacón (de novembro de 1926 a agosto de 1927), Ortiz dava notícias sobre as intervenções que ele e, principalmente, Lydia Cabrera, fizeram junto ao presidente Machado. Em carta a José M. Chacón y Calvo de 2 de novembro de 1926: "Comisión archivos. Me ha dicho

Durante os anos 20 em Cuba ocorreram diversas mobilizações de trabalhadores, estudantes e setores da classe média que modificaram a cena política e cultural de Cuba. A *Junta Cubana de Renovación Nacional*, o *Movimento de Veteranos e Patriotas*, o *Grupo Minorista*, a luta estudantil pela Reforma Universitária, todos em 1923, foram movimentos característicos daquele momento histórico, representando a participação de novos atores nesse cenário, o que significava uma reconfiguração das forças sociais. Fernando Ortiz acompanhara esses movimentos, aproximara-se de alguns, construindo alianças intelectuais e amizades duradouras com muitos de seus integrantes. Segundo Ana Cairo (1979), Ortiz transpôs a figura de modelo a ser seguido – posição mais apropriada a Manuel Sanguily (1848-1925) e Enrique José Varona (1849-1933), – para se tornar companheiro da nova geração em futuras empreitadas, sobretudo com Emilio Roig, Jorge Mañach, Juan Marinello, José A. Fernandez de Castro e Lydia Cabrera. O exemplo de Rubén Martínez Villena é ilustrativo. Nos anos 20, foi uma das principais figuras do grupo minorista, período em que trabalhou como secretário no escritório de advocacia de Ortiz. No anos 30, ao lado de Juan Antonio Mella[44], tornou-se um dos principais ativistas do *Partido Comunista Cubano* e da seção cubana da *Liga Anti-Imperialista das Américas* considerado "(...) el héroe político e intelectual cubano de la línea bolchevique del socialismo" (MARTÍNEZ HEREDIA, 2007, p.13).

A partir das instituições que dirigiu na década de 1920, a *Sociedad del Folklore Cubano*, a *Sociedad Económica de Amigos del País* e a *Institución Hispanocubana de Cultura*, Fernando Ortiz reuniu intelectuais e estudantes interessados em pensar a nação, permitindo-lhe uma convivência mais próxima com uma juventude cubana entretida com os movimentos artísticos pós-modernistas e que lançavam um novo olhar à cultura cubana. Olhar que passava por mediações de natureza distinta da perspectiva oferecida pela antropologia criminal. Essa juventude cubana mobilizou um movimento de renovação artística que iniciou um processo de articulação entre a cultura nacional popular e a cultura erudita universal. De certa maneira, processavam as reivindicações de acesso à educação, cultura e trabalho encampada pelas sociedades de negros e mestiços. Ao mesmo tempo, alguns estudos de cunho antropológicos,

---

Lydia esta mañana que el presidente le ha manifestado que ordenará el inmediato pago de las sumas que se le adeudan a Ud., en vista de una comunicación que yo le remití. Es realmente una vergüenza que la Secretaria de Estado no haya liquidado esa deuda, a pesar de las reiteradas veces que se me hicieron promesas de efectuar el pago (GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p. 64-65). As tratativas a respeito do pagamento a Chacón y Calvo são também comunicadas nas correspondências de Fernando Ortiz remetidas em 10 de março de 1927, 27 de junho de 1927 e em 22 de agosto de 1927 (Cf. GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p. 68; 72; 74).

[44] Juan Antonio Mella liderou o movimento estudantil e comunista, encabeçando a Reforma Universitária, criando a Federação Estudantil Universitária, fundando o Partido Comunista de Cuba, junto com Carlos Baliño, colocando o discurso marxista no dabate político nacional.

linguísticos e artísticos apropriaram-se do repertório cultural afrocubano e iniciaram a construção de espaço sociais e simbólicos nacionais que integrassem os diversos grupos étnicos. Inaugurava-se a produção de poemas, romances, músicas, pinturas e esculturas, em que os negros e seus costumes apareciam como protagonistas do cotidiano. Nesse âmbito, foram promovidos em Havana e Santiago de Cuba conferências e encontros de intelectuais, atos de solidariedade e aproximação entre negros e brancos.

Nesse cenário inseria-se a audaciosa iniciativa de Amadeo Roldán (residente em Havana desde 1921 e integrante da Orquestra Filarmônica da cidade) que, em 1925, levou o ritmo musical cubano ao Teatro Nacional de Cuba. Músicas de festas populares de negros foram convertidas em concertos rítmicos, funcionando como argumento de manifesta defesa antirracista, segundo Ana Cairo (2004). Apesar das críticas, Roldán recebeu o apoio de outros intelectuais, sobretudo de Alejo Carpentier e Alejandro García Caturla, que desenvolveram outros concertos e bailes. Esse deslocamento artístico pode ser considerado como o início de uma valorização do patrimônio histórico-cultural afrocubano, contribuindo enormemente para as reflexões sobre a integração nacional, tão em voga na época.

A efervescência das questões raciais teve na seção *"Ideales de una raza"*, dirigida por Gustavo Urrutia entre 1928 e 1931 publicada no tradicional *Diario de la Marina*, um espaço profícuo para participação de artistas, intelectuais e lideranças políticas que propunham a harmonia e fraternidade entre negros, mulatos e brancos. A coluna promoveu um debate público sobre um tema que fora silenciado em Cuba, desde a "guerra de raças" de 1912. Contava com a participação de intelectuais brancos e negros, como Lino D'Ou (veterano da guerra de independência), Juan Marinello, Jorge Mañach, Nicolás Guillén (MATOS, 2012; CUBAS HERNÁNDEZ, 2011).

A participação de Fernando Ortiz nessas contendas pode ser exemplificada no apoio a um poeta negro que surgia em Cuba. Em *Motivos de son*, Nicolás Guillén (1930), segundo seu próprio relato, procurava retratar cubanos típicos presentes nas ruas de Havana, escrevendo na maneira em que costumeiramente falam. Escrevendo uma poesia com o ritmo do *son*, o poeta da nova geração apropriava-se da sensibilidade popular, valorizando-a como parte do repertório da cultura nacional[45]. De certa forma, a obra de Guillén, sintetizava as mudanças de mentalidade promovidas pelas vanguardas artísticas do período e reforçava a aproximação de Ortiz da cultura popular e folclórica, processo inciado no começo dos anos 20.

[45] O *son* é um estilo musical que misturava músicas folclóricas com os ritmos africanos, resguardando uma maneira muito típica de falar o idioma espanhol.

Fernando Ortiz, ao reproduzir os poemas de Nicolás Guillén em *Archivos del Folklore Cubano*, comentar os poemas e reproduzir artigos acerca da poesia de Guillén demonstrava seu entusiasmo com o poeta e a inspiração para pensar a nação a partir das novas ideias propostas pela juventude, distanciando-se dos tradicionalismos caducos e das propostas de "reavivar um passado morto" (ORTIZ, 1930).

A ideia de regeneração, a princípio orientada pelo viés da Criminologia, começa a ser pensada a partir de uma valorização das diversas formas de expressão popular. A tarefa da cultura volta-se à construção de uma coesão social. A educação correcional vai sendo substituída por uma educação que promovesse um ambiente com a presença dos diversos elementos do povo e uma convivência harmônica entre eles. Nesse sentido, a juventude artística, principalmente a poética de Guillén, contribuíram para uma mudança no "olhar" de Ortiz.

Esse processo de renovação artística que ocorria em Cuba além de estar associado às vanguardas artísticas nos países europeus, vinculava-se também a outros processos que repensavam as questões culturais e étnicas: o protagonismo político dos movimentos negros nos Estados Unidos e em alguns países caribenhos, os novos horizontes teóricos sob a questão racial, o fortalecimento de movimentos marcados pela intolerância e xenofobia. Nesse sentido, foram marcantes: os estudos de Franz Boas, abalando os pilares do pensamento racista (*The Mind of Primitive Man* foi publicado em 1911); o Renascimento do Harlem; a atuação política de Marcus Garvey no movimento negros dos Estados Unidos; o ressurgimento da *Ku-Klux-Klan*; o fortalecimento de ideologias nacionalistas e racistas na Europa; as análises científicas e a atuação política de W.E.B. Du Bois[46]; as pesquisas de Melville Herskovitz, dando continuidade a obra de Boas (LORINI, 2005). Nesse sentido, a mudança de posição de Ortiz relaciona-se às transformações ocorridas no cenário nacional e internacional.

[46] Marcus Garvey a frente da *Associação Universal para o Progresso Nacion*al (UNIA) e W.E.B. Du Bois dirigindo a *Associção Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor* (NAACP) representavam correntes díspares do movimento negro americano. Enquanto Du Bois procurava meios de integração para a extinção da segregação racial, Garvey acreditava que a separação racial era fundamental para o progresso dos negros em todo o mundo. Procurando acabar com as sequelas da submissão deixadas pelo colonialismo, escravidão e segregação, Garvey apostava no poder negro, no desenvolvimento de uma cultura e uma comunidade negra (MARABLE, 2013).

CAPÍTULO 2: O PERCURSO DE GILBERTO FREYRE.

A proposta deste capítulo é analisar o início da trajetória intelectual de Gilberto Freyre, circunscrita ao período de 1918 a 1930, em busca de identificarmos elementos fundamentais em suas primeiras produções intelectuais, que contribuíram para a construção de um projeto intelectual nos anos 30.

O começo do anos 20 foi um período importante para a formação intelectual de Gilberto Freyre, deixou o Recife para ingressar na Universidade de Baylor em 1918 e em 1921 iniciar o mestrado em Artes na Faculdade de Ciência Política da Universidade de Colúmbia[47], concluído em 1922 com a tese *Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century*. Além dos estudos nas universidades americanas, viajara pela Europa (Alemanha, Inglaterra, Espanha e Portugal) vivenciando um profícuo ambiente cultural e acadêmico. Freyre retornou ao Brasil em março de 1923 sem ter emprego garantido e abrindo mão de proposta para permanecer nos Estados Unidos. Em Recife, sentia um certo desconforto com a fase de readaptação a uma forma de sociabilidade que dizia ser provinciana, com a falta de uma vida cultural mais dinâmica e pela dificuldade em conseguir um emprego ou uma carreira regular.

Em meados dos anos 20, Gilberto Freyre desenvolveu duas atividades importantes: junto com Carlos Lyra Filho e Moraes Coutinho, organizou o *Primeiro Congresso Regionalista*; e ficou responsável pela elaboração do *Livro do Nordeste*, lançado em homenagem ao centenário do jornal *Diário de Pernambuco*. Essas iniciativas tinham como intenção fortalecer a articulação entre determinado grupo de intelectuais que se reclamavam representantes da tradição cultural da região Nordeste (mais especificamente pelos estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas). Pouco tempo depois, em 1926, foi nomeado chefe de Gabinete de Estácio Coimbra, governador de Pernambuco, e em agosto de 1928, assumiu a direção do jornal *A Província*.

Procuraremos comprovar nesse capítulo que a produção intelectual de Gilberto Freyre nos anos 20 configura-se como seus primeiros passos em direção à construção de um

[47] Freyre comunicou a Oliveira Lima sua chegada a Nova York em 10 de janeiro de 1921. Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Nova York, 12/01/1921 (GOMES, 2005, p. 61). Em fevereiro de 1921, o jornal *El Estudiante Latino-Americano*, do qual Freyre acabava de se tornar editor associado, anunciou seu ingresso à nova universidade: "Acaba de chegar a New York, vindo do Texas, onde completou o curso de Bacharel em Artes na Universidade de Baylor, o Snr. Gilberto Freyre, do Brazil. O Snr. Freyre vem tomar "post graduate work" na Universidade de Columbia. O joven brazileiro será correspondente especial em New York do "Diario de Pernambuco", o jornal mais antigo da America Latina e um dos de maior prestigio no Brazil" (*EL ESTUDIANTE...,* 1921, p.29, grafia original).

projeto intelectual, que só se constituiu enquanto tal na década seguinte. A perda dos costumes tradicionais, a "imitação mimética" de comportamentos e modelos institucionais europeus e americanos[48], a ausência de um passado onde as famílias tradicionais orientavam a ordem social foram identificados por Freyre, nos anos 20, como ameaças à nação brasileira. Entretanto, não desenvolveu uma argumentação consistente, capaz de sugerir propostas para a organização social e política do país ou mesmo para direcionarem seu transcurso intelectual.

O que fica evidente em seus textos dos anos 20 é sua repulsa à democracia liberal, ao federalismo centralizador, sua admiração pelas correntes monarquistas europeias, e um discurso regionalista e tradicionalista que se coadunava com os propósitos da oligarquia situacionista pernambucana. Observa-se, assim, que se nos anos 20 Freyre possuía um projeto, fora aquele revelado a Oliveira Lima, logo após defender sua tese de mestrado, o de escrever um livro sobre "o Brasil de nossos Avós" ou "a história do menino no Brasil".

> É agradável receber o louvor dum homem como Haring – sóbrio e criterioso. Entretanto sei que meu estudo é apenas o esqueleto da obra com que sonho e que só com mais dois anos de pesquisa e trabalho conseguirei terminar. Creio que, se conseguir dar corpo ao meu plano de "O Brasil de nossos Avós", produzirei um livro digno de ler-se.[49]

2.1. BRASIL, 1920.

Retomo alguns aspectos contextuais dos anos 20 que nos possibilitam avaliar com mais clareza a posição de Gilberto Freyre naquele período.

A República no Brasil foi consagrada pela Constituição de 1891 como um regime presidencialista e federalista. A expectativa de ampliação dos direitos políticos e de um papel ativo aos setores populares foi logo frustrada pela ortodoxia liberal da Constituição. Além do Estado ter sido eximido de responsabilidades públicas, como a educação, os governos empenharam-se em extinguir manifestações populares, proibir greves e coligações operárias, abafar os movimentos antioligárquicos (como a Revolta da Armada, 1893-94), a ponto de os problemas sociais serem considerados como casos de polícia[50]. De acordo com José Murilo de

---

[48] Escalereceremos mais adiante as concepções de "imitação mimética" e "imitação assimiladora" que aparecem em editorial de *El Estudiante Latino-americano*, na época em que Freyre foi editor desse jornal.
[49] Cartas de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Nova York, 15/05/1922 (GOMES, 2005, p.136).
[50] Virgínio de Santa Rosa (1976) considera que desde a década de 10 a questão social no Brasil foi tratada como caso de polícia. A Washington Luís, em finais dos anos 20, atribuíu-se a ideia de considerar as questões sociais como caso de polícia. Como presidente (1926-1930), sustentou uma política econômica liberal e tratou com firmeza os movimentos sociais, entendendo que "(...) a agitação operária é uma questão que interessa mais à ordem pública do que à ordem social" (Cf. SANTOS, 1963; FAUSTO, 1972; 1976; SANTA ROSA, 1976; PENNA, 1999; FAORO, 2012, p.753-754). Como contraponto a essa visão: Magano (1995).

Carvalho (1987) houve uma repressão preventiva a pobres e negros que se tornaram antipáticos ao novo regime e defensores da restauração monárquica[51].

A proposta de descentralizar a política da capital nacional (Rio de Janeiro) e fortalecer os estados reunindo as oligarquias em um arranjo político tinha como objetivo reduzir as agitações políticas e tornar possível um governo a favor dos grupos agrários brasileiros (o setor economicamente poderoso). Como sintetizou Campos Sales: "É de lá [dos estados] que se governa a República, por cima das multidões que tumultuam, agitadas, nas ruas da capital da União (...). A política dos estados (...) é a política nacional" (CAMPOS SALES citado por CARVALHO, 1987, p.33). O enfraquecimento dos militares antioligárquicos durante o governo de Prudente de Morais permitiu, segundo Lincoln Penna (1999), o florescimento de uma política das elites dominantes, de uma República Oligárquica. O que significou o fim do ideário republicano e a continuidade de uma política estritamente ligada aos interesses econômicos e políticos da elite.

Dessa maneira, a vida política nacional foi, em grande parte, conduzida pelas disputas entre as oligarquias estaduais. O jogo político, portanto, passou a funcionar a partir de um sistema de fidelidade entre as oligarquias estaduais e o poder central, em que as primeiras se comprometiam em eleger senadores e deputados (os representantes do poder legislativo) alinhados aos interesses oficiais do presidente que em troca apoiava as oligarquias locais. Esse sistema ficou conhecido como a "política dos governadores" ou "pacto oligárquico" e garantia a presença das elites rurais no poder, que em suas localidades possuíam imenso controle sobre as instituições republicanas. As elites de Minas Gerais e São Paulo, os estados mais importantes em termos econômicos e com o maior número de votantes, revezaram-se no exercício do poder central assegurando os interesses dos produtores de café, principal produto da economia agroexportadora do país.

A Primeira Guerra Mundial modificou o comércio mundial, dificultando as exportações dos produtos brasileiros (os principais eram o café, o açúcar, a borracha e o cacau) e tornando necessário acelerar a industrialização para substituir as importações. As dificuldades econômicas atingiam a todos os setores sociais propiciando a eclosão de manifestações que expressavam os descontentamentos com a situação política e econômica do momento.

[51] Segundo José Murilo de Carvalho a tão repetida frase: *"Não há povo no Brasil!"* teve que ser repensada devido à repercussão das inúmeras agitações populares na primeira década do século XX, cabe ressaltar a Revolta da Vacina, a Revolta da Chibata, as greves de 1906 e 1907 e os movimentos messiânicos que já vinham do século anterior.

As confrontações entres as oligarquias estaduais sinalizavam o desgaste do "pacto oligárquico", promovendo, inclusive, numerosas cisões inter-oligárquicas. A organização de diversas manifestações e greves pelo movimento operário no final da década de 10, a eclosão do movimento tenentista no começo da década de 20, as demandas pela moralização na política, por eleições diretas, pelo voto secreto demonstravam as insatisfações de diversos setores com o "modelo político liberal de cidadania restrita" (GOMES, 1980; FAUSTO, 1972).

O processo de industrialização e urbanização, que se acelerou no século XX, e o fluxo de imigrantes que convergiam ao país aumentaram as reivindicações em torno de uma modernização econômica e política, ou seja, maior liberdade para organização de interesses e reformulação do sistema eleitoral. A situação interna aliada à conjuntura internacional de crise do liberalismo, ascensão do socialismo com o triunfo da Revolução Russa e a retomada dos nacionalismos foram condições que propiciaram a eclosão de movimentos sociais de diversas matizes.

Verifica-se uma intensificação das atividades do movimento operário, sobretudo nos centros urbanos, que se industrializavam e recebiam imigrantes, muitas vezes formados em organizações operárias europeias. Além de inúmeras greves, destaca-se a criação do Partido Comunista em 1922 e do Bloco Operário e Camponês em 1927. O movimento tenentista, apesar de não possuir uma proposta política sistematizada, promoveu uma intensa agitação política no campo e nas cidades durante toda a década de 20, desempenhando papel importante no movimento revolucionário de 1930 que levou Getúlio Vargas à presidência. O movimento Católico formando intelectuais no Brasil atuantes na política, com um viés conservador, demonstrou sua relevância com o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, sobressaindo a figura de Jackson de Figueiredo.

Na esfera cultural, grupos de jovens intelectuais, com as mais variadas tendências, organizaram-se nas principais cidades brasileiras propondo novas expressões artísticas, literárias, linguísticas e até mesmo científicas. Além da renovação artística que propunham, em muitos casos existia também uma preocupação com os dilemas sociais vivenciados no país. Esses movimentos procuravam delimitar as características específicas da cultura brasileira e afirmar uma identidade nacional. O regionalismo do Nordeste, ao qual Gilberto Freyre alinhava-se, pode ser considerado como um desses movimentos culturais. O momento foi de fecunda efervescência intelectual. Luciano Martins o define de maneira categórica, tocando em pontos que ratificam a argumentação que desenvolveremos. No nosso caso, relativa especificamente a Gilberto Freyre, qual seja: a inexistência de propostas políticas sistemáticas

e concretas, de tal forma que as ideias na esfera da cultura não implicavam em projetos de aplicação efetiva. Conformavam-se, no máximo, como embriões de projetos futuros.

> (...) uma intelligentsia se constitui no Brasil, no início dos anos 20, num contexto de renovação e aspiração econômicas, sociais e políticas. Ela revoluciona os cânones estéticos, contesta a cultura dominante, busca suas raízes, valoriza o que é brasileiro, desespera-se pelo "atraso" cultural do país, interroga-se sobre as estruturas da sociedade, procura sua identidade social e tenta estabelecer uma ponte entre a modernidade e a modernização do país. **Ela clama por reformas sociais que não sabe definir muito claramente**, mas o que a atrai mais é a construção de uma *nação moderna*. Ela fala em seu próprio nome, "adverte" a nação, reivindica o direito de "ensinar, pregar e interpretar o mundo" ("teach, preach and interpret the world") como dizia Mannheim a propósito das intelligentsias. **E ela fracassa no momento de estruturar um campo cultural, a partir do qual poderia definir suas relações com a política.** (MARTINS, 1987, p.85 - destaques nosso).

2.2. A RECUPERAÇÃO DO PASSADO.

A tese de mestrado de Gilberto Freyre, *Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century,* foi defendida em 1922, provavelmente no mês de maio. Em carta a Oliveira Lima de 03 de abril de 1922 referia-se a sua tese como um "estudinho", um "*preliminary inquiry*". Em correspondência datada de 15 de maio de 1922, descrevia orgulhoso a Oliveira Lima os comentários dos avaliadores, destacando a aprovação com "altos louvores" e a recomendação à publicação (Cf. GOMES, 2005, p. 136). Os elogios o deixou confiante para projetos mais ousados, como o de "aprofundar a sondagem", comentava Freyre em carta a Oliveira Lima: "É possível que algum dia este seu amigo apareça com dois volumes debaixo do braço – uma História Social da Família Brasileira (durante os dois impérios)"[52].

Esse trabalho de Freyre baseava-se em fontes secundárias, privilegiando os viajantes que visitaram o Brasil no século XIX. Dentre os mais referidos em sua dissertação, encontram-se: Thomas Ewbanks, D.P Kidder, J.C. Fletcher, Ida Pfeiffer, Max Radiguet, Auguste de Saint-Hilaire, Alfred R. Wallace. Suas pesquisas foram realizadas na Biblioteca Pública de Nova York, na Biblioteca do Congresso e na biblioteca Hispano-americana, de Oliveira Lima, que desempenhou o papel de amigo-conselheiro de Freyre durante seus estudos nos Estados Unidos. Foi, inclusive, por indicação de Oliveira Lima que procurou o Professor Haring Shepherd, "um apaixonado das coisas ibéricas"[53], que se tornou seu orientador em Colúmbia.

[52] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 03/04/1922 (GOMES, 2005, p.135).
[53] Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Washington, 14/01/1921 (GOMES, 2005, p. 62).

A organização social e econômica é o objeto central da análise de Gilberto Freyre em *Social life in Brazil...*. Apoiado nos estudos de Oliveira Lima, afirmava que o período de 1860-70 foi o de maior vigor do Império[54], marcado pelo progresso das principais cidades brasileiras, a idade de ouro da vida social e política brasileira, reafirmava em artigo de 1924[55]. Apesar dessa aparente prosperidade a maioria dos brasileiros viviam em um ambiente material e social da Idade Média, somente a elite estava no século XVIII, constatava Freyre (1922, p. 599). As memórias de infância, as lembranças de sua avó falando-lhe sobre os "*good old days*" funcionaram como preparação, ainda inconsciente, para a sua tese. E os estudos de história de Walter Pater, que segundo suas colocações preocupava-se em saber "(...) como as pessoas viviam, o que elas usavam e o que elas pareciam" (PATER citado por FREYRE, 1922, p.597)[56], o teriam encaminhado à história íntima e da vida cotidiana, abrindo-lhe à experiência sensível e às intuições.

Em artigos publicados na época, Freyre retomava suas lembranças de infância[57] e em carta a Oliveira Lima que comentava sobre suas recordações de criança, "(...) uma novela sobre um menino, e o herói de Sudermann se parece muito com o que vive há tempo na minha mente onde talvez venha a morrer"[58]. Esses comentários e referências demonstram sua proximidade com a literatura subjetiva e impressionista, que de certa maneira contribuiu para a construção de sua perspectiva em que a forma social sobressaía-se frente ao conteúdo. Na passagem seguinte, de 1922, verifica-se esse olhar voltado aos elementos invariantes:

> O recriar inteligente de tempos idos, tão íntimos nos faz do passado que, sem esforço, chegamos à realidade filosófica de que tudo é presente. A situação é parecida à do viajante que, percorrendo o globo inteiro, chega a esta realidade: a humanidade é uma só. Varia e muda, o superficial: poligamia, aqui, ali monogamia; monarquia entre estes, entre aqueles república; ontem escravidão, hoje exploração do proletariado; o gentil, entre parisienses, desgracioso entre os hindus; o mulherio de 1830 tapando as pernas, o de hoje,

---

[54] Interessante pontuar que para Caio Prado Júnior esse período, o Segundo Reinado, representou a ascensão de forças sociais burguesas de cunho liberal e democrático, a retração de forças conservadoras e antiprogressistas ligadas à monarquia. Apontava, assim, a "(...) integração sucessiva do país numa forma produtiva superior: a capitalista" (PRADO JÚNIOR, 1957 [1933], p. 91). Ou seja, de acordo com a análise de Caio Prado, esse "vigor" e "progresso" de meados do século XIX já indicavam a decadência do Império.

[55] "De modo que a idade de ouro da nossa vida social e da nossa política coincide com a idade de ouro da nossa cozinha. Exagero eu, ou digo despropósito, atribuindo um tanto às excelências da cozinha o esplendor da política e o encanto da vida social daquela época? Creio que não" (FREYRE, 1979b, v.I, p. 367).

[56] Tradução nossa de "(...) how people lived, what they wore and what they looked like" (PATER citado por FREYRE, 1922, p.597).

[57] Destacamos dois artigos publicados em Diário de Pernambuco: Ludum pueris dare, de 15/04/1923 (FREYRE, 1979b, v.I, p. 238-241) e 89.Artigos numerados, de 28/12/1924 (FREYRE, 1979b, v.II, p. 105-106).

[58] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. NY, 16/08/1921 (GOMES, 2005, p.107-108).

> mostrando-as até os joelhos. Isto é quanto varia, com a distância de tempo e espaço. **O essencial não varia** (FREYRE, 1979b, v.I, p.189 – grifo nosso) [59].

Pode-se observar, na tese de Freyre, que a análise é operada por meio de generalizações, apesar de sugerir uma delimitação ao universo de análise, em termos espaciais e temporais: a vida social no Brasil entre os anos de 1848 e 1864 (FREYRE, 1922, p.598). A sequência histórica, para tratarmos da dimensão temporal, não é tratada com o devido cuidado, tornando-se recorrente o uso da expressão "o passado", como se a história fosse um elemento estático. Os dados de sua pesquisa referem-se, de forma privilegiada, aos estados de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, no entanto, estende a todo o país a análise sobre dados de alguns estados. Além disso, restringiu-se aos espaços sociais vivenciados e construídos pelas famílias aristocráticas, deixando de lado, portanto, a maior parte dos brasileiros que viveriam na Idade Média, conforme ele mesmo afirmara. Freyre confirmara essa operação seletiva do passado ao publicar a versão em português de sua tese.

> Reconhece o autor, num esforço de autocrítica relativamente fácil de ser feito por indivíduo de idade já provecta com relação a trabalho de adolescência, que o seu ensaio de 1922 escreveu-o quase de um ponto de vista único e este – admite – personalíssimo: o de um neto ou bisneto que procurasse reconstituir parte da vida mais íntima vivida pelos seus avós e pelos seus bisavós, uns na meninice, outros na idade já madura. Mas procurando nessa vida de uns poucos o que fosse típico de viver, em dado instante do desenvolvimento do Brasil, de Colônia em Império – os meados do século XIX –, de um grande número de brasileiros: de toda uma casta senhoril e em grande parte branca – e quase branca – organizada em vasto **sistema patriarcal**, impregnado de religiosidade cristã. Sistema sobre que se apoiava a economia, a cultura, a ética de uma população que dificilmente podia ser considerada povo. Uma população, em grande parte, de extremos: de senhores e escravos (FREYRE, 2008, p.26 – destaque nosso).

Publicada em 1964 pelo Instituto Joaquim Nabuco, *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*, sofreu modificações significativas do autor, sobretudo acréscimos, correspondentes a suas reflexões mais maduras. Nesse sentido, a inclusão do conceito "*sistema patriarcal*", enviesando a análise para uma forma de interpretação da história brasileira, forjada por Freyre em suas obras dos anos 30, constituem os acréscimos mais marcantes.

Freyre descrevia o predomínio do latifúndio medieval no Brasil de meados do século XIX, que teria possibilitado a formação, especialmente em Pernambuco, de uma aristocracia unida politicamente e refinada nos costumes. Uma homogeneidade do domínio

[59] A passagem refere-se ao artigo 47. Da Outra América, 05/12/1922. Os artigos publicados por Freyre no período de 1918-1926 em *Diário de Pernambuco* foram publicados em dois volumes no livro *Tempo de aprendiz*. De acordo com seu organizador, José Antônio Gonsalves de Mello: "Os artigos são publicados sem correção, tal como estão nas colunas do "Diário"" (MELLO, 1979b, p.11).

senhorial que foi diminuindo com a atuação mais forte do Estado a partir da segunda metade daquele século. Em artigo publicado no *Diário de Pernambuco*, em 23/10/1921, Freyre comentava que o fenômeno da mobilidade social, marcante na sociedade americana, começava a se fazer presente no Brasil, acarretando a fragmentação, enquanto classe, dos grandes proprietários de engenhos.

> A antiga aristocracia dos engenhos não está descendo (a maior parte já está no chão, esparramada como uma jaca mole podre de madura) enquanto sobem risonhamente os "upstars"? Encontram-se hoje por aí rebentos de nossa "gentry" – e nós tivemo-la da melhor cepa aristocrática – em estado execrável: tipos sem dignidade, com empregos de 30$ por mês ou sem emprego nenhum, magricelas amasiadas com mulatas gordas de cabelo encarapinhado. O triste fim de uma aristocracia! (FREYRE, 1979b, v.I, p.148)[60].

Pela passagem citada, fica claro que essa situação, de ascensão burguesa e declínio aristocrático, incomodava a Freyre. O relato do presente, exposto nesse artigo, contrasta com seu estudo sobre o passado, apresentado em sua tese. A preferência em estudar "*the good old days*" parece relacionada com um desejo de retomar a época áurea da família aristocrática, da qual sua família participou, como aponta em *Social Life* – "My paternal grandfather – a sugar planter – was a violin virtuoso.The keen taste for music was perhaps what made Brazilian slaveholders kind and gentle" (FREYRE, 1922, p. 614)[61] Durante os anos 20, Freyre retomou o tema da decadência da família patriarcal, apontando alguns desdobramentos. Apesar do aprofundamento da análise só ser feito na década seguinte, o empenho em "recuperar" o passado é uma marca significativa nesses primeiros trabalhos de Freyre. Entretanto, deve-se salientar, que esse passado de ouro se restringia à vida íntima das famílias aristocráticas.

Além da estrutura das propriedades rurais e o domínio dos senhores, a tese de Freyre dedica-se a alguns aspectos da vida cotidiana: o papel social dos homens e das mulheres e educação que lhes era dedicada; a marcante presença da religião católica orientando a moral doméstica e pública; a situação da saúde pública das cidades; a arquitetura das casas. Dentre os pontos elencados gostaria de fazer duas observações, para em seguida analisar sua explicação sobre a escravidão de trabalhadores negros e a miscigenação, também presentes em sua tese.

A primeira observação refere-se à recuperação do passado realizada por Gilberto Freyre. Referimo-nos, linhas atrás, ao privilégio analítico que lhe atribui e à forma estática de considerar a história, buscaremos aqui um exemplo a essa forma de operacionalizar o passado, relacionando sua tese com alguns de seus artigos.

---

[60] Artigo 32.Da Outra América, 23/10/1921.

[61] Nossa tradução: "Meu avô paterno – cultivador de açúcar – era um virtuoso do violino O aguçado gosto pela música foi, talvez, o que fez dos senhores de engenho amáveis e gentis" (FREYRE, 1922, p. 614).

Em *Social life in Brazil*..., recupera a trajetória da infância e adolescência de meninos e meninas da família patriarcal, relacionando-as aos costumes, à forma de vida do período e aos papéis sociais que desempenhavam. Os meninos eram mandados aos colégios desde cedo, onde viviam a maior parte do tempo, de tal forma que a rua e o pensionato transformavam-se em seus lares. Estudavam latim, francês, retórica, história e geografia. Saiam aos 15 ou 16 anos e iam para as escolas profissionais: diplomacia ou direito, medicina, escola militar, seminário. Os "preferidos" da família iam para as Escolas de Direito, visando o parlamento, gabinetes e as embaixadas. Diferentemente, as meninas aprendiam a "fina arte de ser mulher" (FREYRE, 1922, p. 616) em casa e nas escolas religiosas, dos 9 aos 14 anos. Aprendiam música, dança, bordado, oração, francês, e às vezes inglês. Eram treinadas a serem tímidas e românticas. As mulheres nos anos de 1850, concluía Freyre, eram a sombra de seus maridos. Estes viviam na rua, possuíam um papel público, enquanto elas desempenhavam um papel fundamental, ainda que doméstico e restrito à esfera privada: a administração da casa e da família. "She was given authority in the household, but not outside" (FREYRE, 1922, p.611-612)[62].

Até então, essas considerações podem ser vistas como uma simples descrição histórica dos costumes da época. Entretanto, em alguns artigos publicados no *Diário de Pernambuco*, sustentava que as mulheres do século XX deveriam sim participar da esfera pública, uma exigência moderna, mas não deveriam deixar de cumprir o papel que desempenhavam até então, a administração da vida doméstica. Para Freyre, o fato das mulheres serem consideradas cidadãs e participarem da vida política do país, nesse caso Freyre referia-se às mulheres norte-americanas, não impediria que elas cumprissem "(...) os deveres impreteríveis do sexo. Preocupar-se inteligentemente com os negócios do seu país não fará a mulher menos carinhosa como mãe, menos terna como esposa, menos diligente como dona de casa" (FREYRE, 1979b, v.I, p. 57)[63].

Em outro artigo, de 1920, falando das mulheres sul-americanas em geral, Freyre reafirma que muitas delas trabalhavam como profissionais no espaço público e cumpriam *suas* tarefas no espaço doméstico: "A mulher sul-americana é progressista porém não se esquece de que cozinhar o jantar do marido é uma das suas obrigações. Ela não se descuida dos seus afazeres no lar. É a mais extremosa das mães, a mais carinhosa das irmãs e creio – a experiência o confirmará – a esposa mais dedicada do mundo" (FREYRE, 1979b, v.I, p.68-69)[64]. E mais

[62] Nossa tradução: "Ela tem autoridade em casa, mas não fora" (FREYRE, 1922, p.611-612).
[63] Artigo 6.Da Outra América, 24/05/1919.
[64] As mulheres sul-americanas, 06/01/1920.

tarde, 1924, Freyre estruturava suas ideias em um programa de integração nacional, onde as mulheres ocupariam posição central, desempenhando uma função própria ao sexo, direto da cozinha, apontando para "(...) a necessidade de nos reintegrarmos no que há de mais nosso: no paladar, que é o último reduto da nacionalidade. Há todo um programa de ação nacionalista no **regresso** à culinária e à confeitaria das nossas avós. (...) «Rumo à cozinha», deve-se gritar aos ouvidos do Brasil feminino. Rumo aos livros de receitas das avós" (FREYRE, 1979b, v.I, p.366-367)[65].

Observa-se que ao se ancorar nos costumes do passado para interpretar o presente, as mudanças são absorvidas de maneira seletiva por Gilberto Freyre. Parece-me, na verdade, que o autor procura anular os efeitos sociais das mudanças, fazendo valer a máxima, salientada anteriormente, que "o essencial não varia", ainda que seja pela força do discurso. No caso exemplificado, Freyre, de certa maneira, opera com uma transposição da moral e dos costumes típicos dos séculos XVIII e XIX ao século XX, de tal modo, que a função social das mulheres, em sua interpretação, continuava a mesma. Destarte, o passado, como categoria privilegiada, e a história, como elemento estático, funcionam como modelo ideal ao presente. Nesse sentido, a recuperação da história faz-se necessária para a constituição de uma ordem social orientada pelo passado, ao qual procura-se atribuir o prestígio de uma suposta tradição.

É interessante pontuar que no ensejo das observações feitas sobre a vida política e a democracia, no artigo de 1919 sobre as mulheres americanas (referido acima), Freyre observava que, em breve, seriam os negros que reivindicariam os direitos políticos.

Nota-se também a forma própria de Freyre em retomar o passado observando as modificações empreendidas nas reedições de suas obras. Detendo-nos a um caso específico em sua tese de mestrado, quando se refere à Ku-Klux-Klan e a Y.M.C.A. (*Young Men Christhian Association*, no Brasil conhecida como Associação Cristã de Moços). As observações sobre essas duas organizações em sua tese de mestrado ocorreram em meio a explicações sobre a relevante atuação da religião católica nas relações sociais nas famílias aristocráticas, elemento orientador da moral doméstica.

Freyre descreve algumas festas religiosas, comenta sobre o *entrudo*, festa de todas as classes que teria originado o carnaval e se relacionava com festas de Santos. Destaca, entretanto, a procissão do Senhor Morto e da Encomendação das Almas, que além de possuir

[65] 43.Artigos numerados, 10/02/1924.

em suas cerimônias um "toque macabro", as vestimentas dos homens que dela participavam guardariam semelhanças com a dos cavalheiros da "Ku-Klux-Klan".

> Besides the procession of the "Dead Lord", when the image of Jesus as a corpse was carried among the silent kneeling of all, the fanatics, wearing crowns of thorns, maltreated their half-naked bodies, the only sad procession was that of "Encomendação das Almas". It had even a touch of *macabrezza* – of pathological delight in grief and suffering. It took place at midnight. Men dressed in somewhat the same manner as the knights of the American Ku Klux Klan and carrying paper lanterns went through the shadowy, silent streets, serenading people. One of them went ahead bearing aloft a large cross. In that macabre serenade they chanted prayers for the souls suffering in purgatory – the souls of dead prisoners and of men dead in the sea (FREYRE, 1922, p.623)[66].

Logo em seguida comenta as ações de caridade da Igreja, como o atendimento prestado pelas santa-casas de misericórdia e a assistência social a idosos e órfãos. Era uma forma de Freyre mostrar o lado positivo da religião católica, que por outro lado teria atuado de forma prejudicial à saúde física e moral das pessoas ao tolerar e encorajar as superstições, estimulando tratamentos a base de ervas, minhocas, venenos e a crença em amuletos. Nesse âmbito, Freyre reproduziu a descrição de um protestante sobre o Hospital da Misericórdia no Rio, que despertou sua memória para as propagandas da Y.M.C.A.. Associação que o ajudou durante a estadia nos Estados Unidos. Essa recordação também esteve presente em artigo ao *Diário de Pernambuco*[67].

> The following description, by a Protestant, of the Misericordia Hospital in Rio de Janeiro reminds one of a propaganda pamphlet of the Y. M. C. A. «Its doors are open at all hours, night and day, to the sick of both sexes, of all religions and of every country and color, without any forms or condition of admittance: all receive gratuitously the ablest medical attendance and the best nursing and care». Most of the religious brotherhoods provided for social assistance and charity, maintaining hospitals, old people's homes, and distributing money to distressed families (FREYRE, 1922, p.624)[68].

---

[66] Nossa tradução: "Além da procissão do «Senhor Morto», quando a imagem de Jesus como cadáver era levada entre o silêncio de todos ajoelhados, os fanáticos, usando coroas de espinhos, maltratavam seus corpos seminus, a única triste procissão era a de «Encomendação das Almas». Tinha mesmo um toque macabro – de deleite patológico de mágoa e sofrimento. Acontecia à meia-noite. Homens vestidos da mesma maneira que os cavaleiros do Ku Klux Klan americano e carregando lanternas de papel atravessaram as ruas sombrias, silenciosas, pessoas cantando. Um deles seguiu em frente, carregando uma grande cruz. Nessa serenata macabra, cantavam orações pelas almas que sofrem no purgatório – as almas de prisioneiros mortos e de homens mortos no mar" (FREYRE, 1922, p.623).

[67] Em artigo 9.Da Outra América, 14/12/1919 (FREYRE, 1979b, vol. I, p. 64-67). Esse mesmo artigo foi posteriormente publicado em *El Estudiante Latino-Americano*, vol. III, nº 5, Nova York, jan. 1921, com o título de "Tio Sam, mestre-escola do mundo: o trabalho do Triangulo Vermelho entre os estudantes estrangeiros", onde falava sobre o acolhimento oferecido pela Y.M.C.A. aos estudantes estrangeiros, promovendo encontros, jogos, e vivências em ambientes familiares.

[68] Nossa tradução: "A descrição a seguir, feita por um protestante do Hospital Misericórdia do Rio de Janeiro, lembra um dos folhetos de propaganda da YMCA. «Suas portas estão abertas a todas as horas, noite e dia,

Na versão em português de sua tese a referência à Ku-Klux-Klan e à Y.M.C.A. foram retiradas[69]. Em relação a Y.M.C.A., presume-se que Freyre procurou dirimir sua adesão, durante a adolescência, ao cristianismo protestante, visto que aos poucos fora se aproximando de forma mais contundente do catolicismo, tornando-se um elemento importante em sua vida pessoal. Em seu diário de adolescência, em trecho referente a 1925, os preceitos católicos parecem pesar sobre a consciência de Freyre[70]. A exclusão da Ku-Klux-Klan, por sua vez, provavelmente tinha a intenção de evitar possíveis associações entre procissões católicas no Brasil e as posições sectárias assumidas pelo movimento racista americano. É digno de nota a ausência de referências, nos artigos de Freyre dos anos 20, não exatamente à Ku-Klux-Klan, mas ao movimento negro nos Estados Unidos.

Essas supressões da tese original (relativas à KKK e À Y.M.C.A.), feitas em 1964, devem ser entendidas como uma tentativa de Freyre em apresentar o conjunto de sua obra como um todo coerente, existindo em seus primeiros trabalhos elementos que sugeriam o que foi suas conclusões futuras, suas "antecipações", como comentou no primeiro prefácio à versão em português (Cf. FREYRE, 2008, p. 27). Nesse sentido, a maneira pela qual a Ku-Klux-Klan e a Y.M.C.A. aparecem em sua tese de 1922 contrapunha-se a uma suposta coerência de toda obra. Ao expressarem ideias racistas e protestantes, apontavam para a presença simbólica no Brasil e, o que seria ainda mais grave, em sua própria obra, de forças sociais contrárias ao sentido de sua interpretação sociológica dos anos 30. Nessa interpretação Freyre refuta as ideias racistas e afirma a existência de uma propensão do país à mestiçagem e ao convívio harmônico entre as raças e culturas. Além disso, o catolicismo foi apresentado como um dos componentes de uma tradição luso-brasileira, elemento que além de ser o principal responsável por assegurar um

---

aos doentes de ambos os sexos, de todas as religiões e de todos os países e cores, sem nenhum tipo de condição para admissão: todos recebem gratuitamente a melhor assistência médica e os melhores cuidados e atenção». A maioria das irmandades religiosas providenciavam assistência social e caridade, mantendo hospitais, lares de idosos e distribuindo dinheiro a famílias em necessidade" (FREYRE, 1922, p.624).

[69] Confira, na versão em português, a passagem sobre a procissão do Senhor Morto e sobre as santas-casas em FREYRE, 2008, p. 107; 109.

[70] Reproduzo o trecho de *Tempos morto e outros tempos*, diário de 1915-1930 publicado pela primeira vez em 1975: "Estava no apartamento de solteiro em que dormimos, Ulisses meu irmão e eu, de volta do banho; e ao vestir-me para sair, notei, então, que uma filha de M., a cozinheira, menina de dez anos, enquanto lavava uns panos no tanque próximo, me procurava ver nu pela porta entreaberta. Pouco me esquivei.

Desde então, me persegue uma consciência de pecado que não me tem deixado tranqüilo. Ora são as palavras da Escritura que vêm até meus ouvidos, graves e severas, pronunciadas por Mr. W. de bigodes ruivos que talvez já não viva; e me fale agora, no seu português de inglês da Inglaterra, do próprio Além; ora são palavras daquele hino evangélico de exaltação da criança: «Jesus escuta/ avoz terninha/ da criancinha»" (FREYRE, 2006, p.239).

equilíbrio nas relações sociais, ocupa posição extremamente importante no projeto intelectual de Freyre.

2.3. DEMOCRACIA E ALFABETIZAÇÃO: MALES MODERNOS.

Desde seus escritos de 1918, Gilberto Freyre mostrou-se simpático a concepções de pensamento vinculadas ao antidemocratismo, antiliberalismo, tradicionalismo, passadismo, elitismo. Em alguns artigos e em sua tese de mestrado, aparenta ser um entusiasta dos estudos do passado, defensor de elementos conservadores que preservariam os valores, as tradições e as características próprias de um país[71]. Em viagem à Europa em 1922, após terminar sua tese de mestrado[72], se aproximou de autores ligados a ideias relacionadas à descentralização política, como Charles Maurras, Fidelino de Figueiredo, Antônio Sardinha, João Lúcio de Azevedo, como se verifica em suas cartas da época a Oliveira Lima e em seus artigos publicados em *Diário de Pernambuco*. Apropriando-se dessas ideias, um pensamento regionalista foi tomando forma em Freyre.

Pontuaremos algumas impressões registradas por Freyre em seu contato com intelectuais europeus. Em Portugal, onde ficou por cerca de um mês[73], encontrou-se com João Lúcio de Azevedo e Fidelino de Figueiredo, por indicação de Oliveira Lima[74]. Fidelino de Figueiredo era, para Freyre, "(...) o espírito mais interessante de Portugal de hoje – do qual não admiro nem a gente oficial (Afonsos Costas e Companhia) nem a literatura oficial (...)"[75]. Descrevendo a situação por qual passava Portugal naquele momento, destacava a fraqueza da República e a violência dos republicanos. Mostrava entusiasmo por entender que os melhores

[71] Essa "afeição" a concepções conservadoras expressou-se, por exemplo, em alguns de seus artigos remetidos ao *Diário de Pernambuco* entre 1919-1921, ao se referir à participação política das mulheres (artigo 6 de 24/05/1919 e em "As mulheres sul-americanas", 06/01/1920), ao demonstrar resistência em relação às novidades, como o uso do telefone (artigo 37 de 27/11/1921), comentando com pesar a decadência de uma aristocracia brasileira (artigo 32 de 23/10/1921), bem como, na ideia de os escravos não receberam um tratamento cruel dos senhores (na tese de mestrado).

[72] Defendida a tese, Gilberto Freyre viajou por cerca de dois meses pelos Estados Unidos e depois pela Europa. Através das cartas a Oliveira Lima podemos circunscrever a época de sua viagem: em 27 de julho de 1922 uma carta foi remetida por Freyre a bordo do navio com destino ao "velho mundo", e em 18 de agosto enviou-lhe sua primeira carta do continente europeu, em Paris (GOMES, 2005, p.143-144). Além de Paris, visitou a Alemanha (Munich, Nuremberg, Berlim), Inglaterra (Londres e Oxford), Espanha e Portugal.

[73] Considerando as cartas de Gilberto Freyre a Oliveira Lima, verifica-se que sua passagem por Portugal ocorreu entre final de janeiro e começo de março de 1923. A primeira carta de Freyre a partir de Lisboa está datada em 26 de janeiro de 1923 e sua carta a bordo, de volta ao Brasil, é do dia 04 de março do mesmo ano (GOMES, 2005, p.162-169).

[74] Oliveira Lima orientou Freyre a procurar seus conhecidos em Portugal: "O meu amigo J. Lúcio de Azevedo, para quem eu lhe dei carta de apresentação, mudou-se para a Avenida de Berne, 21, 2º andar. Peço-lhe também que procure o Fidelino de Figueiredo, diretor da *Revista de História* e homem de letras de talento". Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Frankfurt, 04/01/1923 (GOMES, 2005, p. 160-161).

[75] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Lisboa, 26/01/1923 (GOMES, 2005, p.164).

elementos estavam com os monárquicos, que seriam próximos às ideias de Charles Maurras e Leon Daudet, ambos da *Action Française*, defensores do retorno da monarquia na França. Segundo Ângela de Castro Gomes, "Freyre é considerado introdutor de sua obra [de Maurras] no Brasil" (GOMES, 2005, p.166). Ao dizer que sua posição divergia da de Afonsos Costas e Raul Proença[76], antimonárquicos e opositores à ditadura militar, Freyre demonstrava uma possível concordância com o regime que fora implantado naquele país, o Estado Novo português, alguns anos depois.

Ainda em Portugal, no artigo *A democracia nos Estados Unidos*[77], demonstrava-se alinhado à corrente antidemocrática norte-americana, da qual faria parte seu professor de Colúmbia, Franklin Giddings. O tradicionalismo dos americanos exerceu um papel fundamental na organização daquele país, equilibrando sua vida social e política, considera Freyre. Esse tradicionalismo seria fruto de uma tendência anglo-saxã em reconhecer e acatar superioridades de competência e em agir pelo "espírito histórico", dando-lhes a capacidade de se voltarem "(...) constantemente para o passado, como para um velho mestre" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 236). A crítica à democracia devia-se a seu caráter desvairado e demagógico que teria assumido nos últimos 60 anos. Segundo Freyre, a Guerra Civil acabara com a aristocracia de "*gentlemen farmers*", afastando da vida política os homens de talento e caráter. O espírito antidemocrático consistia, de acordo com Freyre, em um afastamento das teses da "democracia jeffersoniana" para se aproximar das ideias de "Alexander Hamilton, de tendências rasgadamente monárquicas (...)" que faria "dos Estados Unidos mais uma realeza eletiva que uma pura democracia política" (FREYRE, 1979b, v.I, p. 236). Esse "modelo" democrático, nos moldes de Hamilton, estaria sendo implantado por Theodore Roosevelt, "De modo que, na suposta «terra clássica» da democracia, assistimos, neste momento, à reação de forças nitidamente antidemocráticas ao organizar-se duma aristocracia técnica, mas não tecnocrática" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 237).

A retomada de determinados elementos da história americana foi uma estratégia argumentativa de Freyre para interpretar o momento presente daquela sociedade. O critério de

---

[76] Reproduzo a passagem que comprova essa discordância com Raul Proença, defensor do regime democrático e opositor da ditadura de 1926: "O Dr. Fidelino de Figueiredo tem sido muito prestimoso. Apresentou-me ao Cônsul F. de Souza, diretor da *Época*, jornal que representa o renascimento do sentimento religioso e do tradicionalismo em Portugal. Estou igualmente estudando, guiado por outro amigo, a tendência não digo contrária, mas oposta, representada pela *Seara Nova*. A maioria desta gente são verbocionantes, porém há um talento verdadeiro, me parece, no Sr. Raul Proença". Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Lisboa, 05/02/1923 (GOMES, 2005, p.167).

[77] O artigo foi publicado no jornal de Lisboa, *Correio da Manhã*, e transcrito em *Diário de Pernambuco* em 03 de abril de 1923.

seleção do passado americano possuía sentido político orientado. Nota-se que ao afirmar a legitimidade de uma corrente antidemocrática nos Estados Unidos, Freyre resgatava o pensamento político conservador, de Hamilton, e a ideia de que a direção de um país deve estar a cargo de uma aristocracia mental (concepção, segundo Freyre, presente na filosofia do "Real Superior" de Carlyle).

Devemos notar que essa reflexão de Freyre foi motivada pelo clima político português e por seu contato com intelectualidade daquele país. Conforme seu relato, conheceu os senhores Câmara Reys e Antônio Sérgio, representantes da "democracia livre pensadora de Portugal". Salientava, entretanto, sua preferência pela ala antidemocrática do país, da qual faziam parte Fidelino de Figueiredo, Conde de Mosaraz, Antônio Sardinha e Afonso Lopes Vieira. De acordo com Freyre, esses pensadores propunham uma reintegração nacional a partir das tradições portuguesas, opondo-se ao "furor neófito" e ao "delírio demagógico" de uma "democracia jacobina": "Querem o regresso absoluto ao passado? «Muito ao contrário, responde voz autorizada do grupo; pedimos à experiência *do que foi* as normas seguras *do que deve ser*»"(FREYRE, 1979b, vol. I, p. 278)[78].

Reparemos, portanto, que a experiência do passado era mobilizada para regular ou normatizar o presente. Trazendo essas ideias para o contexto brasileiro, Freyre denunciava o país como o maior devastador do seu próprio passado e de suas tradições[79]. Sugere, assim, a criação de um "Dia do Passado ou da Tradição" com o intuito de educar os brasileiros " (...) no gosto da antiguidade. No gosto do nosso passado. Da nossa tradição", de tal forma que o "culto do passado" era entendido como necessário para inspirar a criação:

> O instinto de criação alimenta-se do passado; só o de aquisição prescinde dele. Mas uma estética ou uma ordem política adquirida é apenas um empréstimo a 90%; não identifica um tipo nacional de cultura. Não representa nenhum esforço próprio, íntimo, interior, heurético. Não representa nenhuma energia criadora. Daí o ainda feder a goma arábica nosso regime político de 89; e o ridículo do atual "futurismo" dum grupo de rapazes em São Paulo. (FREYRE, 1979b, vol. I, p. 343)[80].

Essas colocações de Freyre nos remetem às ideias de imitação mimética e imitação assimiladora, presentes em um Editorial de *El Estudiante Latino-Americano*, publicado em

[78] 11. Artigos numerados, 01/07/1923.
[79] "Há um prêmio a que o Brasil deve concorrer na próxima exposição internacional. É o de devastador do passado. Devastador das próprias tradições" – 26.Artigos numerados, 14/10/1923 (FREYRE, 1979b, vol. I, p. 320-322).
[80] 34. Artigos numerados, 09/12/1923.

junho de 1921, quando ele era editor associado do periódico[81]. A primeira seria sinônimo de macaquear e estaria presente entre macacos e homens de grupos mais primitivos. Não se constituía em um processo construtivo, pelo contrário, produzia exterioridades, prejudiciais e ridículas. A imitação assimiladora, por sua vez, ocorre por " (...) um processo de digestão intellectual que, eliminando, faz selecção e esta, adaptada ao individuo. De modo que a individualidade não se perde" (EDITOR, 1921, p.3 – grafia original). A evolução humana, prossegue o editorial, dependia dessa forma de imitação inteligente, que estaria em falta no Brasil, a que muitos denominavam de criatividade. As semelhanças com os artigos de Freyre publicados no mesmo período[82], a escrita em português, a referência ao Brasil e a auto identificação como estudante comprovam a autoria do Editorial[83].

A ameaça à tradição e ao passado aumentava na medida em que a vida moderna promovia "o declínio das aristocracias intelectuais", afirmava Freyre em solo recifense. Como meio de evitar a padronização promovida pela modernidade e buscando conservar as tradições de um povo, Freyre propunha a manutenção de uma maioria analfabeta no Brasil, chegando a dizer que se possuísse engenhosidade suficiente inventaria uma máquina de produzir analfabetos: "(...) se possuísse o talento mecânico do meu amigo Dr. Sousa Lemos empregá-lo-ia em inventar u'a máquina, no gênero daquela de Wells, porém com este fim – produzir analfabetos". Os analfabetos desempenhariam "papel muito nobre, como elemento saudavelmente conservador. Principalmente entre povos cuja neofilia chega a ser, como entre nós, nevrose" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 254; 255)[84]. Em seu entendimento, a instrução universal seria irmã do sufrágio universal e seriam perniciosas à inteligência nacional, pois levaria a todos os cidadãos a serem uniformemente medianos, o que estaria sendo comprovado na prática

[81] Gilberto Freyre aparece como editor associado a partir de fevereiro de 1921, vol III, nº 6 de *El Estudiante Latino-Americano*, na mesma época em que inicia seu curso na Universidade de Colúmbia.
[82] 35. Da Outra América, 13/11/1921 (FREYRE, 1979b, v. I, p.155-157) e 37.Da Outra América, 27/11/1921 (FREYRE, 1979b, v. I, p.160-163).
[83] Reproduzo um excerto do Editorial que relaciona a imitação assimiladora com o Brasil: "O de que precisamos é de imitação intelligente, que assimile e digira, resultando numa adaptação propria. Esta é que faz os povos progredir. Esta é que fez os romanos grandes, depois de abatido o poder da Grecia. Esta é que fez grande a Republica Americana, verdadeiro "melting pot". Esta é que fez o Japão o que hoje é.
Nisto devemos pensar – nós, estudantes latino-americanos neste paiz. Bem aproveitado será o nosso tempo aqui si, ao lado da nossa instrucção nas salas de aulas, nas bibliothecas e laboratorios, soubermos absorver e digerir intellectualmente certas qualidades americanas e certos dos seus methodos de vida. Entre isto, porém, e a ridicula "americanisação" de exterioridades ha um abysmo. Esta consiste em aprender o "fox trot", o "camel walk", etc.; em falar mal o vernaculo; em vestir no Brazil as roupas com que New York se defende do frio; em gostar de "rag time"; em fumar cachimbo em todos os logares e...em varias outras cousas. Simples macaquear. Mais nada" (EDITOR, 1921, p.4, grafia original).
[84] 3.Artigos numerados, 06/05/1923.

americana: "Pelos Estados Unidos vai também a "debacle" que há-de fixar a experiência democrática como intelectualmente infecunda" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 307)[85].

À elite alfabetizada caberia se preocupar em aguçar o gosto, ou pelo menos, educá-lo e discipliná-lo, lendo as obras clássicas[86], conhecendo os museus de Nuremberg, Nova York, Paris, Londres, Berlim, Coimbra[87], dedicando-se aos estudos das humanidades para que assim fosse possível suprir a carência brasileira de uma elite de *alta cultura*. O estudo das humanidades, destacava Freyre, seria uma reação ao utilitarismo moderno, que valorizava cada vez mais os bens materiais advindos do industrialismo capitalista como o bonde elétrico, a luz elétrica, o fogão elétrico, o telefone, o automóvel, o cinema. Estes, de acordo com Freyre, não passavam de "(...) mera exterioridade; nada disso é criado, é próprio, é *nosso*. Nada disso identifica ou destaca uma cultura nacional" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 332)[88].

Poucos anos mais tarde, Freyre propôs a aproximação do Brasil a "Espanha monárquica e católica", que constituiria o repertório intelectual e histórico mais adequado para os países americanos pensarem em uma reorganização social e política. Explicitava, inclusive, seu apoio ao governo de Primo de Rivera e ao de Francisco Franco. Os países hispânicos da América, afirmava Freyre em artigo de 1926, deviam se aproximar de suas pátrias de origem "(...) para que num mais vivo contacto com seu espírito, entre nós se fortaleça a personalidade hispânica (...)". Para além do progresso técnico, prosseguia, existiria "(...) um continente unido, sem nenhum prejuízo das diversidades nacionais, num só e alto sentido de cultura; animado do grande espírito hispano-católico que o criou; que o fecundou; que o animou dos mais belos começos de plástica social" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 262)[89].

Essa aproximação com Espanha, defendida por Freyre, insere-se na discussão sobre o meridiano intelectual, a qual Fernando Ortiz se envolveu, conforme explicamos no capítulo anterior. Freyre, diferente da consideração do intelectual cubano, concorda com a proposta do hispanismo, talvez sem interpretá-la como uma investida imperialista e neocolonizadora, como vira Ortiz e tantos outros intelectuais latino-americanos.

> Nação – «leader» de um grupo de nações a que pertencemos, os brasileiros, natural e historicamente, a Espanha nos deve interessar singularmente – muito mais que a Itália e a França. Seu esforço construtivo se estende, nas suas essenciais conseqüências, a todos que constituímos o grupo hispânico: a **Espanha monárquica e Católica** é o nosso ponto mais seguro de fincapé

[85] 21. Artigos numerado, 09/09/1923. Anos mais tarde, 1926, reafirma essa posição em Sobre as ideias gerais de Rudiger Bilden. *Diário de Pernambuco*, 17/01/1926 (FREYRE, 1979b, v. II, p. 250-251).
[86] Em 5.Artigos numerados, 20/05/1923 (FREYRE, 1979b, v. I, p. 259-261).
[87] Em 23.Artigos numerados, 23/09/1923 (FREYRE, 1979b, v. I, p. 312-314).
[88] 31. Artigos numerados, 11/11/1923.
[89] Do íntimo sentido de um grande vôo, 03/02/1926.

> contra as forças desnacionalizadoras que nos ameaçam (FREYRE, 1979b, v. II, p. 108 – grifo nosso)[90].
>
> A aproximação dos adolescentes brasileiros que já crêem na «perfeição da Democracia» – deve ser antes com o movimento não sei se diga «reacionário» português, ou hispânico, que com o francês. (...) Ao nosso esforço de retificação mental e reorganização social e política fora da ideologia simplesmente democrática, o que primeiramente convém é o critério hispânico, que nos integre no sentimento hispânico e na tradição sociologicamente católica (...) (FREYRE, 1979b, v. II, p. 176)[91].

Esse "hispanismo" ampliava, de certa maneira, o espaço nacional, assim como a aproximação com Portugal. Justificava-se pela compatibilidade cultural, ou a fácil adaptação, devido um passado em comum e um mesmo "gênio hispânico"[92], que possibilitavam o estabelecimento de vínculos autênticos. Nesse sentido, o entrelaçamento de suas ideias com o pensamento hispânico de Ángel Ganivet, Ortega Y Gasset, Unamuno (Cf. BASTOS, 2003) e suas propostas em torno do luso-tropicalismo, complementam e fundamentam sua maneira de pensar a nação. Operando com gradações de sobreposições, Freyre articularia tradições regionais específicas, cultura nacional e cultura hispânica.

2.4. "UM HARÉM DISFARÇADO"

As questões relativas às misturas raciais chamaram a atenção de Freyre em Nova York, sem que se tornassem o elemento central de seus estudos e preocupações os anos 20. Escrevendo a Oliveira Lima sobre alguns estudos de psicologia social norte-americana que faziam referências às questões raciais, projetava essas reflexões aos problemas raciais no Brasil:

> Já leu *The rise of the color tide* e *The passing of a great race*? Li o último há meses e estou no meio da leitura do primeiro. São interessantes estudos do problema de raças, mistura, etc. do qual nosso Brasil sofre. **Precisamos opor ao "salto atroz" o imigrante branco.** Quanto mais estudo o problema do ponto de vista brasileiro, mais alarmado fico.
> Estive a notar outro dia **a tripulação do "Minas"**: a gente de cor deve ser mais de 75%[93].

Nessa passagem, Freyre reproduz as ideias de branqueamento presentes no país, defendidas por muitos intelectuais que serviram como justificativa "científica" para que os

---

[90] 90. Artigos numerados, 04/01/1925.
[91] Sugestões a um livreiro, 18/06/1925.
[92] "Gênio a um tempo intensamente espiritual e intensamente prático. Religioso e sensual. Intensamente místico e intensamente sexual; e combinando, como uma vez notou o Sr. Oliveira Lima, o sonho e a prudência, a imaginação e o senso da realidade, a audácia e a medida." – Do íntimo sentido de um grande vôo, 03/02/1926 (FREYRE, 1979b, v. II, p. 263).
[93] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Nova York, 18/02/1921 (GOMES, 2005, p. 68, grifo nosso).

escravos negros fossem substituídos por trabalhadores brancos, imigrantes[94]. Oliveira Lima, apesar de demonstrar preferência pelo imigrante branco, colocou em dúvida a solução trazida pelo branqueamento, que defendera em outros momentos. Nos anos 20, disse a Freyre que a inferioridade do negro teria sido construída socialmente, atribuindo ao modelo francês de educação adotado pelas famílias aristocráticas a responsabilidade por essa mentalidade desfavorável ao negro. Ciente de sua importância na formação das ideias e opiniões do jovem estudante, Oliveira Lima apontava para outras maneiras de se pensar a questão racial no Brasil, voltadas à inclusão social do negro e não a sua exclusão. Reproduzo a passagem, em carta de fevereiro de 1921, quando Freyre chegava a Colúmbia:

> A questão da raça no Brasil é uma questão muito delicada, em que dificilmente se pode mexer. Eu mesmo não sei – e só o futuro o poderá dizer – se a solução que estamos inconscientemente ou antes instintivamente dando ao problema não é mais acertada do que a que deliberadamente lhe têm dado os Americanos. É claro que o imigrante branco é o que nos convém. Mas não será preferível dar-lhe o espetáculo da fusão a dar-lhe a exclusão? A inferioridade da raça será real e será ela causada pelo elemento africano, já bastante diluído n'alguns pontos, ou antes pela educação. Eu reputo à educação francesa, a dos princípios de 1789 ou de 1793, a de *grande* Revolução, a desgraça da América Latina. Teríamos tido outro progresso se não fosse essa miragem rubra. No meu livro sobre os Estados Unidos, escrito quando tinha 29 anos, tenho um capítulo sobre o "Problema negro", mas não sei se hoje penso exatamente no mesmo modo. Pelo menos penso com mais largueza e com mais detalhe[95].

Observa-se nessa correspondência que o diplomata propunha um outro "*beginning*" para Gilberto Freyre pensar a questão racial. As provocativas colocadas por Oliveira Lima não foram respondidas, entretanto, provavelmente, contribuíram para a reflexão do jovem estudante sobre as questões raciais.

Em 1922, já se podia perceber os efeitos das provocações de Oliveira Lima. Freyre elogiava o escritor negro René Maran, vencedor do concurso literário francês, *Prix Goncourt*. O prêmio, segundo Freyre, contrariava a ideia de uma "ingênita inferioridade do negro", que também se comprovava pela genialidade de alguns mestiços, como Dumas, Gonçalves Dias, Rubem Dario, o "Aleijadinho", Rebouças, Machado de Assis, dizia o brasileiro. "A mestiçagem – é fato que parece apurado – aguça certas qualidades, produzindo talentos **esquisitos**. O lugar-comum de que do branco e do preto resulta sempre um tipo com as más qualidades de ambos é, como tantos lugares-comuns (...) oco palavrório" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 226 – grifo

[94] Em *O espetáculo das raças*, Lilia Moritz Schwarcz demonstra como as "doutrinas raciais" do século XIX, ancoradas em discursos científicos foram utilizadas para justificar medidas práticas e ideológicas no Brasil.
[95] Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Washington, 20/02/1921 (GOMES, 2005, p. 70).

nosso). Para corroborar com sua defesa, lembrava que para Boas a vida moderna não impunha obstáculos específicos aos negros.

> Da sua cátedra, na Universidade de Colúmbia, proclama meu outro mestre, o Professor Franz Boas, que «nós (os estudiosos de Antropologia) não sabemos de exigência alguma da vida moderna, física ou mental, que se possa demonstrar, com evidências anatômicas e etnológicas, estar acima da capacidade do negro» (FREYRE, 1979b, v. I, p. 227) [96].

Em sua tese de mestrado, consultou estudos do estatístico F. Nunes de Souza, de 1847, constatando que 60% da população brasileira era composta por negros, escravizados ou livres: "Miscegenation was going on freely" (FREYRE, 1922, p. 600)[97], concluía. A moralidade de Dom Pedro II, fundamentada em rigorosos padrões vitorianos, dizia o autor, influenciou somente a oficialidade imperial. No mais, reinavam as "irregularidades", onde os senhores e seus filhos satisfaziam seus desejos sexuais como se estivessem em um "harém" de mulheres negras à disposição. Essas relações resultaram em aumento quantitativo e qualitativo dos escravos. A transferência da carga genética portuguesa significava, segundo Freyre, uma "procriação melhorada de escravos". E ponderava:

> From these relations with slave girls resulted a substantial increase in the number of slaves – **an improved slave** breed since, in many cases, the male parent was a Portuguese – I mean ethnically, not civilly – of the best blood. From such unions of firstrate men - the gentry - and their slave women sprang those able halfbreeds who, even during the Empire, rose to prominence and have given the Republic some of its best leaders (FREYRE, 1922, p.611, grifo nosso)[98].

O "melhoramento do escravo", notemos, ocorria em termos étnicos e não cívicos, em termos biológicos, portanto. A miscigenação contribuía para um "melhoramento étnico", pois os negros entraram em contato com o português do "melhor sangue". Os mestiços surgidos dessas uniões sobressaíam-se como importantes líderes políticos e através de depoimento dos viajantes Fletcher, Max Radiguet e Mme. Ida Pfeiffer, destacava o emprego da mão de obra negra e mulata nas manufaturas, sobretudo, nas que exigiam uma atividade "mais delicada".

Parece existir uma ambiguidade no posicionamento de Freyre. Em sua tese, admite um melhoramento étnico, o que pressupõe a existência de um padrão classificatório. Por outro

---

[96] 59. Da Outra América, 06/08/1922.

[97] Nossa tradução: "A miscigenação acontecia livremente" (FREYRE, 1922, p.600).

[98] Nossa tradução: "Destas relações com as escravas resultou um aumento substancial no número de escravos – uma prole de **escravos melhorados**, uma vez que, em muitos casos, o pai era português – quero dizer étnica, não civilmente – do melhor sangue. De tais uniões de homens de primeira linha – da nobreza – e suas escravas nasceram mestiços capazes que, mesmo durante o Império, se tornaram proeminentes e deram à República alguns de seus melhores líderes" (FREYRE, 1922, p.611, grifo nosso).

lado, no artigo sobre René Maran nega a inferioridade do negro e do mestiço. Essas diferenças poderiam indicar uma mudança no pensamento do autor. Essa hipótese, entretanto, parece-me improvável. Primeiro, a proximidade entre as publicações da tese e do artigo – este saiu em agosto de 1922, aquela, defendida em maio, foi publicada em novembro de 22 – dificulta conceber uma mudança profunda de posicionamento sobre uma questão tão polêmica à época. Deve-se considerar que no mesmo artigo em que Freyre se contrapõe à inferioridade do negro, afirmava que a mestiçagem produz talentos, mas talentos "esquisitos". A passagem que cita de Boas, apesar de hoje funcionar como um argumento de autoridade mais forte que naquele momento, não rechaça em definitivo possíveis diferenças biológicas entre as raças. Além disso, seus artigos em *Livro do Nordeste* (1925) remontam ao processo de melhoramento étnico presente em sua tese de mestrado.

Buscarei apresentar uma explicação para como essa aparente ambiguidade se resolve nas argumentações e na lógica de raciocínio do próprio Freyre, recorrendo a outras obras de sua autoria. O primeiro ponto a destacar é que na versão em português de sua tese a expressão "escravo melhorado" foi retirada. Entretanto, permanece, ainda que de forma mais sutil, a ideia de que houve um benefício étnico a partir da união de senhores com escravas.

> Toda uma prole de escravo surgia, em muitos casos, tendo como um pai um descendente de europeu do melhor sangue; e, como mães, negras e sobretudo mestiças de todos os tipos e de todas as cores. De tais uniões de homens da melhor linhagem – os bem-nascidos – com suas escravas belas e moças, nasceram aqueles mestiços ladinos que, mesmo durante os últimos decênios do Império, galgariam as proeminências do poder político, e dariam à República alguns de seus melhores líderes (FREYRE, 2008, p. 86).

Essa supressão corrobora com a argumentação tecida anteriormente a respeito do ajustamento que Freyre efetua em sua obra com o intuito de apresentá-la como um conjunto coerente e seguindo um desenvolvimento unilinear. Afinal, a ideia de um "melhoramento étnico" além de pressupor uma hierarquia racial, tornou-se politicamente incorreta após a Segunda Guerra, quando foram revelados os procedimentos empregados pelo regime nazista.

Em 1925, em "Vida social no Nordeste", texto que faz parte do *Livro do Nordeste*[99], Freyre reforçava algumas argumentações presentes em sua tese de mestrado. O lado positivo da mestiçagem, afirmava, foi a produção de um tipo "mais adaptado", os "cabras", que desempenharam penosas atividade de trabalho no hostil clima tropical. Nos engenhos do

[99] Gilberto Freyre, após seu retorno ao Brasil, ficou responsável pela organização de um livro em comemoração ao primeiro centenário do *Diário de Pernambuco* (1825-1925), que recebeu o título de *Livro do Nordeste*. Nele, Freyre publicou três artigos de sua autoria: *A pintura no Nordeste; Vida social no Nordeste: aspectos de um seculo de transição; A cultura da canna no Nordeste: aspectos do seu desenvolvimento historico*.

Nordeste, pelo intercurso sexual entre senhores e escravas, se desenvolveu essa população de cor, como se fosse um sistema de reprodução humana, ao máximo e do melhor. A influência africana advinda com a mestiçagem, teria provocado a "fragilização da moral sexual brasileira". As mulatas seriam um tipo anormal, uma superexcitada sexual que atraíam os " (...) olhares gulosos de homens das casas-grandes" (FREYRE, 1979a[1925], p.88), dissolvendo a virilidade física e moral do país. Prosseguia, dizendo que a deselegância moral seria própria dos mestiços. Referia-se, inclusive a Nina Rodrigues e Silvio Romero, confirmando o diagnóstico desses estudiosos, evolucionistas, do século XIX.

A ideia de uma classificação transparece também nessa obra de 1925, quando o autor comentava que talvez o tipo mestiço "(...) ganhe em plastica ao sertanejo branco, não raro alourado, ou apenas salpicado pelo sangue indio ou africano" (FREYRE, 1979[1925]a, p.89, grafia original). Freyre demonstra sua aversão à deselegância e às ambições desenfreadas dos mestiços, ao mesmo tempo, conforta-lhe a baixa incidência de movimentos coletivos inssurrecionais de cunho racial.

> O mestiço que se eleva ostenta uma "hyperesthesia de arrivismo" ás vezes repugnante. É por isso uma creatura cujo contacto difficilmente dá prazer. "Novo culto", "novo poderoso" ou "novo rico" – em todas essas manifestações de victoria social ou igualdade ao branco, requinta-se um tumultuoso arrivismo. Aquelle Maracajá de "Canaan" é typico. E ao escrivão mulato photographado pelo Sr. Graça Aranha podem-se ajuntar outras expressões de "novo poderoso" relativamente communs no Nordeste brasileiro: o subdelegado mulato, o juiz mulato, o deputado mulato; typos de "novo rico" e de "novo culto" (FREYRE, 1979[1925]a, p.89, grafia original).

Os escravos no Brasil, afirmava em sua tese de 1922, via de regra, não possuíam uma sobrecarga de trabalho, levavam "vida de anjo". De acordo com o jovem brasileiro, a ideia de um tratamento cruel teria sido fruto de uma propaganda britânica antiescravista, eivada por ideais burgueses, que teria levado os brasileiros a acreditarem que a escravidão foi cruel no país. Freyre cita e referencia viajantes que corroboram com essa visão. Para demonstrar que as condições dos escravos não eram tão degradantes comparava-as com a de trabalhadores industriais de outros países. Recordava que antes de irem dormir, os escravos pediam a benção aos senhores. Deixando a entender que suas relações eram afetuosas. O viajante Alfred R. Wallace compartilhava essa visão, mas, ao mesmo tempo destacava os casos de crueldade individual. Essa tese foi reforçada no *Livro do Nordeste* (1925) e radicalizada, com ao acréscimo de duas assertivas: a vida doce era do escravo e não do senhor; o escravo de 50 ou 100 anos atrás levava vida melhor que os operários brasileiros do século XX. Reproduzo a passagem de "Vida social no Nordeste":

> Foi em grande parte no palavrorio theatral desses oradores que se inspiraram Joaquim Nabuco e Ruy Barbosa para a oratoria abolicionista, segundo a qual a escravidão teria sido no Brasil verdadeiro inferno para os pretos.
>
> Deu-se o contrario: quem vivia vida doce no Brasil escravocata eram antes os escravos que os senhores. A escravidão entre nós – sobretudo no Nordeste, onde os engenhos variavam menos de dono, passando os escravos de pae e filho – só em casos excepcionaes se requintou em volupias macabras de crueldade da parte dos senhores; ou em excessos de trabalho. (...)
>
> Confronto semelhante ao estabelecido pelo inglez Clark entre a condição do escravo brasileiro e a do operario inglez do meado do seculo decimonono, pode-se estabelecer entre a condição do escravo brasileiro de ha cem annos e de ha cincoenta annos e a do operario brasileiro nas fabricas de hoje. O escravo gosava de uma assistencia social de que de modo nenhum gosa o operario moderno (FREYRE, 1979a [1925], p.87, grafia original)[100].

"A escravidão, explicava Freyre em artigo de 1926, tornou possível uma cultura nacional brasileira. Tornou possíveis os começos, no Brasil, de uma arte autóctone. Estudá-la é estudar a história do Brasil na qual tudo o mais – pensa o Sr. Rudiger Bilden – é secundário ou dependente do exterior" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 251-252)[101]. Freyre deixava a entender que o negro, trazido pelo tráfico de escravos, contribuiu para a formação de uma cultura nacional tipicamente brasileira. Nesse momento, ano de 1926, o convívio de Freyre com a cultura popular, sobretudo as que denotam uma origem africana, fizeram-se mais presentes em seus artigos. Referindo-se, por exemplo, a um movimento de valorização do negro no Rio de Janeiro, influenciado por Blaise Cendras, comentava um encontro com Manuel Bandeira e Vila-Lobos na casa desse último, onde ouviam a mulher do maestro tocar piano e uma menina "(...) cantar coisas sobre motivos afro-brasileiros que são uma delícia" (FREYRE, 1979b, v. II, p.329-330)[102]. Em outro dia com Prudente de Moraes e Sérgio Buarque de Holanda passaram a noite ouvindo Pixinguinha e Donga tocando e cantando "coisas suas de carnaval". Freyre afirmava a necessidade de reconhecer a influência negra, como meio de desvendar o verdadeiro Brasil, e mostrava-se bastante otimista com esse processo, apesar de entender que muitos brasileiros queriam se passar por arianos[103].

A aceitação e "absorção" da raça e da cultura negra africana, como se percebe, começava a se fazer presente entre os jovens intelectuais brasileiros, dentre eles Gilberto Freyre.

---

[100] Ideia semelhante encontra-se em outro artigo de Freyre em *Livro do Nordeste*: "A cultura da canna no Nordeste: aspectos do seu desenvolvimento historico", mais especificamente na página 158.
[101] Sobre as ideias gerais de Rudiger Bilden, 17/01/1926.
[102] Acerca da valorização do preto, 19/09/1926.
[103] Para Maria Lúcia Pallares-Burke, o reconhecimento do mestiço como elemento positivo em Freyre teria ocorrido em torno do ano de 1927: "(...) é de supor que, em 1927, o reconhecimento positivo do africano e do mestiço na « raça » e no *ethos* brasileiros já era idéia relativamente assentada no seu pensamento" (PALLARES-BURKE, 2005, p. 352).

Ao mesmo tempo, em 1925, Freyre justificou a escravidão como a forma acessível aos senhores de engenho para levarem adiante o empreendimento colonial, em *A cultura da cana no Nordeste* afirmara "«Sem escravos nação alguma começou», sentencia Oliveira Martins. E escreve pittorescamente Antonil, na sua chronica do seculo decimooitavo «os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho»"(FREYRE, 1979 [1925]b, p.155). Argumentação que foi aprimorada em 1933.

Apresentado esses elementos, podemos voltar ao antagonismo entre "melhoramento étnico" e inexistência de uma inferioridade racial do negro e do mestiço. Primeiramente, é preciso destacar que a posição de Gilberto Freyre frente às questões raciais passou por modificações significativas, ainda nos limites da década de 20. O branqueamento, uma proposta advinda da elite intelectual da passagem dos séculos, já não era defendido pelo intelectual pernambucano. Ou seja, aceitava a reflexão proposta por Oliveira Lima para pensar em outras formas de se equacionar as questões raciais, desconsiderando o branqueamento como solução.

Observa-se o início de um duplo movimento argumentativo: construía a ideia de que a raça e a cultura negra faziam parte da cultura nacional, ao mesmo tempo, defendia a memória histórica da aristocracia brasileira, aprovando suas ações e decisões empreendidas no passado, no período colonial e imperial. A própria integração social e cultural do negro, que no entender de Freyre vinha se realizando no Brasil, pode ser vista como uma continuidade daquela fusão biológica, o "melhoramento étnico" do africano, realizado pelos portugueses, sobretudo nos engenhos do Nordeste, desde a época colonial. Daí o caráter virtuoso da colonização e da escravidão: ter proporcionado, pela miscigenação, um melhor ou mais adaptado tipo humano ao Brasil. Destarte, melhoramento étnico e inexistência de inferioridade racial não seriam incompatíveis, mais complementares. Deve-se notar, inclusive, que o melhoramento étnico ocorreu na época de formação desse novo tipo humano brasileiro, ou seja, no período colonial e imperial. De tal forma que, em finais do século XIX, não existia mais inferioridade racial.

Nesse duplo movimento, o intelectual pernambucano buscava valorizar o empreendimento aristocrático no Brasil, apresentando-o como um modelo mais tolerante com a diversidade, e mais democrático ou equilibrado que a democracia burguesa, liberal. É com esse sentido, intencional, que se torna relevante a valorização de aspectos da cultura negra para a formação de uma cultura nacional. Da mesma maneira, a justificação da escravidão e a consideração de que foi um regime de trabalho mais digno e mais adequado do que o trabalho assalariado dos operários industriais. Assim, a valorização dos diversos tipos étnicos e culturais

era mobilizada como uma estratégia que procurava, na verdade, valorizar a organização social arregimentada pela família patriarcal no Brasil e a tradição que produziu.

Maria Lúcia Pallares-Burke também analisa a aproximação de Gilberto Freyre com a proposta de branqueamento, sua admiração com o racismo científico, sua "tolerância ou condescendência" com a Ku-Klux-Klan, sua não percepção sobre o surgimento de um movimento cultural negro em Nova York (que se justificaria, segundo a autora, pelo estado incipiente do movimento do Harlem). Pallares-Burke pondera que essas questões devem ser pensadas a partir daquela situação sócio-histórica. Assim, é necessário "(...) considerar essas simpatias temporárias como compreensíveis e relativamente generalizadas no contexto de uma época imersa na difícil e controversa questão da raça" (PALLARES-BURKE, 2005, p. 313).

Concordamos com a autora. No entanto, salienta-se que as argumentações de Freyre sobre raça, cultura e organização social tinham, desde os anos 20, um direcionamento específico, no sentido de valorizarem as tradições aristocráticas no Brasil, com buscamos demonstrar. Suas produções posteriores parecem corroborar com essa proposição.

2.5. CENTRO REGIONALISTA DO NORDESTE E *LIVRO DO NORDESTE*

A criação do Centro Regionalista do Nordeste, em abril de 1924, demonstra que as ideias de Gilberto Freyre dialogavam com as questões debatidas pela intelectualidade brasileira. Esta, ocupava-se em desvendar a identidade nacional, traçando as características típicas do país, que delineariam sua organização interna e sua inserção na "modernidade", ou melhor, em relações culturais e econômicas em nível internacional onde sobressaíam-se os Estados que conseguiam impor seus interesses nacionais (OLIVEIRA, 1990). O questionamento do modelo federalista proposto pela constituição republicana, presente em autores como Oliveira Vianna, Alberto Torres, Francisco Campos, era um componente importante nessas discussões (LAMOUNIER, 2006).

O Centro Regionalista do Nordeste[104], criado no intuito de defender as coisas e tradições do Nordeste para o desenvolvimento da região, propunha-se a: desenvolver o sentimento de unidade do Nordeste e trabalhar em prol dos interesses da região; constituir e organizar um senso de comunhão regional, superando os particularismos provincianos; colaborar com os movimentos políticos favoráveis à região, mantendo-se independente de

[104] De acordo com Neroaldo Pontes de Azevêdo (1984) o Centro Regionalista do Nordeste fora fundado em 28 de abril de 1924, por inciativa de Gilberto Freyre, em reunião na casa de Odilon Nestor, com a participação de Amauri de Medeiros, Alfredo Freyre, Antonio Inácio, Alfredo de Moraes Coutinho, e do próprio Odilon Nestor, escolhido como presidente.

correntes partidárias; defender os interesses do Nordeste frente à União; organizar conferências, exposições, visitas, excursões; manter uma biblioteca das produções intelectuais do Nordeste; promover um congresso regional, anual ou bienal; editar uma revista de alta cultura sobre o Nordeste (AZEVÊDO, 1984, p.144).

Pernambuco e o regionalismo nordestino e *Do bom e do mau regionalismo*, artigos escritos por Moraes Coutinho e Gilberto Freyre, respectivamente, sintetizam as ideias da "reação regionalista", no dizer do próprio Freyre, uma proposta contra o "federalismo artificial" que por não corresponder à realidade teria enfraquecido a unidade nacional, dissociando e fragmentando o país. Para Moraes Coutinho, Pernambuco seria o berço da história e o núcleo mais influente da região Nordeste, que seria composta também pelos estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Alagoas.

Evocando o romancista inglês Lafcadio Hearn, Freyre alertava para tirania da distância que corrompia o interesse pelas tradições locais, privilegiando o exótico. Nesse sentido, as imitações e o domínio do cosmopolitismo deveriam ser evitados, valorizando-se as tradições e as condições de uma região, seu estilo de vida, de casa, de culinária. O regionalismo a que Freyre se coadunava seria contrário a centralização, mas não separatista, nem bairrista, apesar de se configurar como uma "(...) reação regionalista, esta pequena onda que ora se levanta em Pernambuco" (FREYRE, 1924, p.219). Seu intuito era substituir o "artificioso critério de estado" pelo critério de região, "pelo critério da tradição comum" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 277)[105]. Seria complementar ao nacionalismo, na medida em que propunha um desenvolvimento autônomo e interdependente das regiões.

> Não me parece que seja mau o regionalismo ou o **patriotismo regional** cuja ânsia é a defesa das tradições e dos valores locais, contra o furor imitativo. Não me parece que semelhante corrente de sentimento ponha em perigo a unidade brasileira nas suas raízes ou nas suas fontes de vida. (...) O bom regionalismo está longe, e muito longe, do mau, que é o separatismo; que consiste na imposição dos interesses locais sobre os gerais. Este mau regionalismo já se tem feito sentir na política e na economia brasileira, com os mais lamentáveis efeitos (FREYRE, 1924, p.219, destaque nosso).

Para Moraes Coutinho, o regionalismo seria uma forma de se alcançar um "federalismo regionalista": "Sobre os destroços do federalismo de fachada, a evolução regionalista criará um novo federalismo, real, eficiente, dentro dos quadros da vida. Um federalismo regionalista será, então, a forma da unidade nacional" (MORAES COUTINHO, 1924, p.210). Corroborando com essa visão, Freyre afirmava que o regionalismo era a "(...)

[105] O Nordeste separatista? 26/03/1926.

condição para uma pátria interdependente na suficiência econômica e moral do seu todo" (FREYRE, 1924, p.219).

Ao mesmo tempo que Freyre participava do Centro Regionalista, trabalhava na organização do livro comemorativo ao primeiro centenário do *Diário de Pernambuco*[106]. Apresentado como um "(...) pequeno esforço de estimativa em torno de alguns dos valores mais caracteristicos da região" (FREYRE, 1979a [1925], p.3, grafia original) revelava uma certa modéstia nos objetivos, entretanto, coerência com os resultados apresentados[107]. No intento de valorizar a região e ressaltar seus aspectos significativos para a formação nacional, exagerava-se na relevância dada a determinados fatos, situações e pessoas, de tal maneira que em muitos momentos do *Livro do Nordeste*, a análise dá lugar a um discurso saudosista e bairrista. A passagem reproduzida abaixo, retirada de seu "editorial introdutório", é exemplar nesse sentido:

> Do Nordeste ha decerto a fixar, no interesse commum de toda a tradição brasileira a memoria de um glorioso conjuncto de affirmações de brio e de energia constructora. Pode-se dizer que aqui se escreveu a sangue o sobrescripto ou endereço da nacionalidade brasileira. Avivou-se aqui o espirito hispanico, o sentimento catholico, no embate aspero com os hollandezes; aqui padres ideologos e senhores de engenho conspiraram pela liberdade do Brasil numa revolução cheia de belleza moral; daqui nasceu a litteratura brasileira no verbo quinhentista de Beto Teixeira Pinto e do fidalgo Jorge de Albuquerque; daqui desabrocharam pelo Brasil sciencias e artes da Renascença, sob a protecção liberalmente principesca de Mauricio de Nassau; daqui Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda, levantou a voz, a grande voz orthodoxa, na defesa da Egreja de Jesus Christo e contra a usurpações do liberalismo tyrannico; aqui nasceu e desenvolveu-se, o gosto especulativo aguçado talvez pela natureza severa e acre do "agreste", o homem que no Brasil mais dignidade deu ao esforço de pensar – Farias Brito; daqui partiram, na voz seductora de Joaquim Nabuco, os mais bellos clamores contra a escravidão. E é no Nordeste, tão intimamente ligado aos começos da nacionalidade, que se refugia agora, como uma vez notou Oliveira Lima, "a alma do Brasil, manchada e irritada do crescente desapego a que assiste em outras partes do paiz, meio assambarcadas pelos extrangeiros, aquillo que representa o thesouro das nossas reminiscencias da patria, em seu agglomerado de trabalhos e de glorias (FREYRE, 1979[1925]a, p.3-4, grafia original).

[106] Em correspondência, não datada (provavelmente de dezembro de 1923, segundo Ângela de Castro Gomes), Oliveira Lima comentava a conquista de Freyre: "Estimo sabê-lo empregado, ainda que tanto em desacordo com seus méritos, aptidões e gostos; a proposta de Carlos Lyra é porém interessante e casa-se com suas propensões. O Sr. pode fazer um livro muito interessante": Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Washington, s.d.. (GOMES, 2005, p. 183).

[107] Em 1979 o Arquivo Público Estadual de Pernambuco, dirigido por Mauro Mota (que em momento anterior participara da direção executiva do Instituto Joaquim Nabuco), lançou a segunda edição de *Livro do Nordeste*, fac-similada da edição original de 1925. Essa reedição foi acompanhada de um prefácio de Gilberto Freyre, *Relendo a 1ª edição do Livro do Nordeste,* que atribuía a essa obra uma posição que não condiz com as propostas discutidas no regionalismo dos anos 20. A partir dos anos 50 foram frequentes as releituras e reapropriações que Freyre fez de suas obras. Além desse prefácio de *Livro do Nordeste* e de sua tese de mestrado, que sofreu muitas modificações em sua versão em português, destaca-se ainda o *Manifesto Regionalista*, escrito em 1952 e não em 1926, como Freyre chegou a afirmar (Cf. INOJOSA, 1968; DIMAS, 1996).

Apesar dos exageros bairristas, o livro, de acordo com o editorial introdutório de 1925, reunia estudos sobre aspectos "(...) da vida brasileira em geral e da nordestina, em particular" de 1825 a 1925, buscando-se avaliar o período e as condições de vida nesses dois momentos. Procurava-se averiguar as características próprias da região e possíveis tendências de seu futuro, em um "(...) pequeno esforço de estimativa em torno de alguns dos valores mais caracteristicos da região; pequeno inquerito ás tendencias da vida nordestina – a vida de cinco ou seis estados cujos destinos se confundem num só e cujas raizes se entrelaçam – durante os ultimos cem annos; especie de balanço das nossas perdas e ganhos nesse periodo" (FREYRE, 1979[1925]a, p.3, grafia original).

O editorial introdutório de 1925 revela uma certa modéstia nos objetivos do *Livro do Nordeste.* Modéstia que se ajustava às possibilidades reais aventadas para a elaboração do trabalho e, no fim, coerência com os resultados apresentados. Nas intervenções de Freyre pode-se perceber a persistência de temas já discutidos por ele em artigos anteriores ou na própria tese de mestrado, tais como: as modificações na paisagem, a decadência da família patriarcal-aristocrática, a educação das crianças e a antecipação da fase adulta, a repulsa aos bacharéis e burgueses, a valorização das superstições e do folclore, a escravidão e a mestiçagem.

Surpreende, entretanto, a leitura do prefácio à segunda edição de 1979, por causar a impressão de que estamos diante de um novo *Livro do Nordeste*, apesar da publicação não ter sofrido alterações em relação a original. O prefácio escrito por Freyre e intitulado *Relendo a 1ª edição do Livro do Nordeste*, apresenta objetivos mais audazes que aqueles de 1925. Segundo Freyre, o referido livro seria uma obra interdisciplinar de "(...) aspectos culturais diversos de uma mesma cultura regionalmente brasileira, o primeiro inquérito, assim orientado, às realizações e às possibilidades de um conjunto dessa espécie: o Nordeste" (FREYRE, 1979a, p.XI). Além de agrupar diversas produções intelectuais, o livro transmitia, segundo seu organizador, a mensagem de que o Brasil deveria ser pensado em suas dinâmicas inter-regionais, e como parte de dois complexos culturais: "(...) o transnacionalmente hispânico ou ibérico e o continentalmente americano" (FREYRE, 1979a, p.XI).

Nesse prefácio de 1979 (*Relendo a 1ª edição...*), Freyre afirma que concebeu seu livro na "(...) mais castiça tradição hispânica ou lusitana transmitida desde o século XVI ao Brasil. O ensaio inicial deveria escrevê-lo o insigne Antônio Sardinha: tão português e tão ibérico" (FREYRE, 1979a, p.XI). Freyre realçava o elemento hispânico ou ibérico do livro. Realce que, certamente, advêm desde a publicação original de 1925, expressa na presença de três renomados intelectuais para tratarem das relações internacionais (Oliveira Lima), luso-

brasileiras (Fidelino de Figueiredo) e interamericanas (Francis Butler Simkins), e nenhum para comentar as influências africanas e ameríndias. Somente na segunda edição, Freyre recorda o convite a Roquette Pinto para comentar as influências do negro e do indígena, mas este teria recusado. Em contrapartida, a ausência de Antônio Sardinha (intelectual ligado ao Integralismo Português) foi anotada desde a primeira edição, no editorial introdutório (Cf. FREYRE, 1979a, p.3).

Os escritos de Freyre nos anos 20 valorizavam a região Nordeste, suas tradições e valores, demonstrava afinidade com uma descentralização política que fosse capaz de fortalecer a unidade nacional. Denotava a apropriação de ideias antidemocráticas, antiliberais, monárquicas, tradicionalistas e elitistas com as quais entrou em contato na Europa e nos Estado Unidos. A força desses preceitos no pensamento de Gilberto Freyre faz-se notar em seu tom de lamentação às mudanças atravessadas pelo país no período de 1825 a 1925 – " (...) tem-se quase a impressão de dois países diversos" (FREYRE, 1979a, p. 75), mas consolava-se com a constatação de que o Nordeste teria sido a região que mais conservou os aspectos marcadamente brasileiros, constituídos naquele "passado", o "refúgio da alma do Brasil", como disse Oliveira Lima. Não se pode perder de vista que o passado lamentado por Freyre referia-se a um momento em que a região Nordeste era mais poderosa em termos econômicos e políticos. Destarte, a definição da região Nordeste como a mais representativa do país, a guardiã dos valores e das tradições tipicamente brasileiras, era uma forma de salientar sua importância para a nação[108].

O *Livro do Nordeste* aproxima-se mais de um "(...) inventário de valores característicos: de paisagem, de vida, de sociedade, de arte" (FREYRE, 1979[1925]a, p.XVI) do Nordeste ou mais propriamente, de Pernambuco, do que uma análise que situasse a região no conjunto brasileiro, americano ou hispânico, conforme a releitura de Freyre nos anos 70 procurara fazer crer. Seu objetivo nos anos 20 era colocar a questão regional no âmbito das discussões sobre a nação, acentuando que aspectos específicos de uma região além de conformarem o todo nacional, não podiam ser dissolvidos em uma unidade generalizadora.

[108] Reproduzo a passagem do artigo "Vida social no Nordeste: aspectos de um seculo de transição" de *Livro do Nordeste* onde ficam evidentes as lamentações de Freyre frente a um passado que fora modificado e o destaque à região Nordeste:
"Mesmo com as fundas alterações soffridas na sua ordem social e que o separam tanto do seu passado, continua o Nordeste a parte mais brasileira do Brasil; a mais caracteristica.
Nestes cem annos mudou de rhytmo sua vida social; é outro, bem diveros do de 1825, o passo de dansa; outro, o passo de enterro; outra a cadencia da vida – substituidos os vagares medievaes das antigas construcções de pedra pelos furores yankees das modernas empreitadas de cimento armado. Não é o passo de dansa, o da "quadrilha" nem o do "lanceiro"; nem os enterros se fazem a pé, com aquelle vagar de outrora, pelo silencio da noite entre tochas de alcatrão e cantos de padre em latim e vozes de negros de uma plangencia extranhamente nasal dizendo adeus ao sinhô ou a sinhá-moça, ou ao sinhôzinho para sempre desapparecido" (FREYRE, 1979a, p.90, grafia original).

Dessa forma, Freyre procurou construir simbolicamente a região enquanto "área cultural", defendendo a existência de tradições regionais que conformariam uma cultura nacional (Cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

O *Livro do Nordeste* foi publicado pelo *Diário de Pernambuco* em 07 de novembro de 1925 e em 07 de fevereiro de 1926 iniciava-se o Primeiro Congresso Regionalista, promovido pelo Centro Regionalista do Nordeste. O feito expressivo alcançado pelo *Livro do Nordeste* e pelo Primeiro Congresso Regionalista foi o de mobilizar um número significativo de intelectuais e orientar um momento de suas produções à articulação teórica entre determinados estados da federação, pensando-os como uma região. Esse feito contribuiu para a construção simbólica de uma região, de um sentimento regional e, sobretudo, para realimentar a discussão em torno do modelo republicano, apontando para a região como o espaço social constitutivo da identidade e da unidade nacional. Contrapunha-se, assim, às propostas centralizadoras e autoritárias de Oliveira Vianna e Alberto Torres. A organização desse livro e desse evento propiciou a Gilberto Freyre uma maior proximidade com a intelectualidade local, colaborando para sua integração ao meio intelectual de Pernambuco, que considerava tão hostil. Ao mesmo tempo, colocava em relevo a temática regional a partir de uma perspectiva que valorizava os feitos das "famílias aristocráticas".

Como colocou Neroaldo Pontes de Azevêdo (1984), a proposta regionalista nos anos 20 não se inicia com Gilberto Freyre. A tendência ao romance regionalista, acentuada com a Guerra Mundial, fora incentivada em Pernambuco por Oliveira Lima, em 1920, em seu discurso de posse na Academia Pernambucana de Letras, ganhou consistência com a *Revista do Norte*, de 1923, e com os romances, por exemplo, de Mário Sette, José Américo de Almeida e Alfredo Moraes Coutinho[109]. A suposta liderança de Gilberto Freyre frente ao "grupo regionalista do Nordeste" é uma interpretação que foi feita pelo próprio Freyre, fortalecida a partir das releituras de suas obras nos anos 60, com a intenção de apontar seu protagonismo naquele movimento.

---

[109] Antonio Candido considera que os romances de caráter regional de Franklin Távora, da segunda metade do século XIX, ofereceu três elementos fundamentais ao regionalismo literário do Nordeste. Senso da terra, a paisagem que condiciona a vida de toda a região e marca o ritmo de sua história. Patriotismo regional: orgulhoso das guerras holandesas, do velho patriarcado açucareiro, da rebeliões nativistas. Preeminência do Norte: reivindicado como o mais brasileiro, por não ter sido invadido como o Sul pelo estrangeiro. Segundo o autor: "Távora foi o primeiro «romancista do Nordeste», no sentido em que ainda hoje entendemos a expressão ; e deste modo abriu caminho a uma linhagem ilustre, culminada pela geração de 1930, mais de meio século depois das suas tentativas, reforçadas a meio caminho pelo baiano fluminense d'*Os Sertões* (CANDIDO, 2000, , v. II, p. 268). E mais adiante, ainda sobre Távora, afirma: "É, sem súvida, o modesto precursor do agudo senso ecológico de Gilberto Freyre ou, no romance, José Lins do Rego e Graciliano Ramos" (CANDIDO, 2000, v. II, p. 270).

2.6. O REGIONALISMO DE FREYRE NOS ANOS 20.

Como demonstramos, Gilberto Freyre se declarou entusiasta dos estudos do passado, defensor de elementos conservadores que preservariam os valores, as tradições e as características próprias de um país. A partir de 1924, percebe-se, nos artigos de Freyre, uma acentuação de sua oposição às novidades advindas da modernidade e de sua defesa da conservação de elementos tradicionais. Intensificam-se os contornos regionais de seu tradicionalismo, uma maior referência aos elementos de Recife e de Pernambuco. Nota-se também que a ideia de "cultura nacional" começava a ser construída a partir de elementos que lhe conferia autenticidade. Elementos que expressavam a tradição e o traço aristocrático[110].

A proposta de retomar o passado e as tradições de Recife, Pernambuco, do "Nordeste", como parte "do passado" do Brasil, significava, para Freyre, a preservação da autenticidade da cultura nacional, em contraposição às imitações, que absorvendo elementos exógenos de forma aleatória descaracterizaria o caráter essencial de uma cultura. Freyre salientava que não era contrário à renovação, mas essa deveria ocorrer sem a perda do caráter original (Cf. FREYRE, 1979b, v. II, p. 53-55)[111].

As superstições, mitos, ilusões e histórias presentes na cultura popular, por exemplo, seriam elementos permeados de significação histórica e duração de longo prazo na história social e íntima de um povo. Seriam elementos "invariantes", cuja permanência, ainda que latente, resguardava um passado autêntico.

> São as superstições, sempre com o seu não sei que de subterraneamente verdadeiro, e às vezes tão fundas no seu sentido íntimo que somente as pode sentir a imaginação dos intuitivos – cultos ou analfabetos; são as superstições

[110] Algumas passagens que se destacam são: sua proposta de um café ou um restaurante que refletisse as cores e os sabores locais com papagaios, coco verde, caldo de cana, vinho de jenipapo, pamonhas, castanhas quitutes e doces locais, cantadores e trovadores (26. Artigos numerados, 14/10/1923); o receio com o não enraizamento dos judeus no Nordeste que poderiam representar um ""Nós" dentro do "Nós" nacional", desaguando na negação do cosmopolitismo (30. Artigos numerados, 04/11/1923); o apelo à nacionalização do paladar, um programa onde as mulheres assumiriam posição central, desempenhando uma função própria ao sexo, diretamente da cozinha, fortaleceriam a reintegração nacional (43. Artigos numerados, 10/02/1924); o pesar com a difusão da máquina de escrever que vinha substituindo a caligrafia (84. Artigos numerados, 23/11/1924); o entendimento de que as superstições deveriam ser preservadas pois estariam permeadas de significação histórica e duração de longo prazo na história social e íntima de um povo (92. Artigos numerados, 18/01/1925); o lamento pelo fato do fraque ter caído em desuso na liturgia do vestuário brasileiro (Em defesa do fraque. *Diário de Pernambuco*, 14/06/1925); a lástima pela presença das linhas telefônicas e vias férreas entre os canaviais, algodais e pastagens; a queixa ao fato da paisagem de casarões, engenhos, capela ser substituída por um cenário composto de usinas, firmas comerciais, modelos europeus de construção e a linha reta americana, "uma architectura de confeitaria", em Vida social no Nordeste: aspectos de um seculo de transição, artigo de Freyre publicado em *Livro do Nordeste* (FREYRE, 1979a [1925], p. 75, grafia original).

[111] 68. Artigos numerados, 03/08/1924.

> e os mitos que animam a história, dando-lhe uma nota de poesia que é ao mesmo tempo uma nota de viva humanidade. (...) Há na vida um "plus vrai que le vrai", representado pelos mitos e pelas superstições; e nenhum povo terá sua história íntima virgem de superstições (FREYRE, 1979b, v. II, p. 126)[112].

Observa-se uma aproximação do *intra-histórico*, noção advinda de Miguel de Unamuno (Cf. BASTOS, 2003). Para Gilberto Freyre, tradição e atualidade deveriam conviver conjuntamente, como contrários que neutralizariam os excessos. As atualizações não deveriam descaracterizar o espírito das coisas de um país ou de uma região, precisariam, portanto, serem orientadas por "sugestões locais do passado", formando "uma espécie de contemporâneo da posteridade". O processo de reintegração nacional, para Freyre, significava uma busca pela autenticidade da cultura nacional, uma busca pelo que é "nosso", como mencionou. A autenticidade era entendida como originalidade, um caráter essencial que fundamentaria os demais aspectos dessa cultura. Na concepção de Freyre, esse caráter essencial estaria no passado, só poderia ser identificado em elementos que expressassem uma permanência, uma constância histórica nessa cultura. Dessa forma, a reintegração nacional remetia a uma reintegração com o passado nacional, uma retomada desses elementos permanentes e seu reavivamento no horizonte cultural do presente.

Esse reavivamento era sentido por Freyre de forma sincera. Relacionava-se com as recordações dos "*good old days*" de sua avó, mas vislumbrava um sentido mais efetivo que a mera lembrança nostálgica. A reconstrução da capela de um antigo engenho pernambucano, o Megaípe de Baixo, por exemplo, o entusiasmou ao ponto de se sentir "mais pernambucano, mais brasileiro, mas católico-romano" com a recuperação arquitetônica:

> Megaípe de Baixo é da época em que os senhores de engenho pernambucanos sabiam ser donos de suas terras. Animados por uma idéia de permanência, de fixidez e de aconchego que quase desapareceu de seus sucessores. (...)
>
> Resumindo: dá Megaípe de Baixo impressão de elegância e ao mesmo tempo faz sentir na sua força a idéia de continuidade da família patriarcal. É desses tipos antigos de construção que parecem obedecer ao preceito de crescer e multiplicar. Admite o crescer para os lados, com o aumento da família, da parentela, do conjunto patriarcal (FREYRE, 1979b, v. II, p. 92)[113].

Nesse artigo, é notório que a valorização do passado e dos elementos tradicionais significava também ressaltar o importante papel da antiga aristocracia rural, da família

[112] 98. Artigos numerados, 01/03/1925. Ver também: 92.Artigos numerados, 18/01/1925 (FREYRE, 1979b, v. II, p. 111-112).
[113] 83. Artigos numerados, 15/11/1924.

patriarcal, na organização da vida social e familiar. Nesse sentido, a recuperação e o culto ao passado beneficiavam àqueles que detinham um capital simbólico referente ao passado nacional e capacidade intelectual para pensar em um projeto nacional capaz de compatibilizar os elementos tradicionais com os da atualidade. Com esse viés elitista e tradicionalista o reconhecer a cultura popular fazia parte do processo para se pensar a nação. Tarefa que estaria, na perspectiva de Freyre, endereçada à parcela da elite intelectual que possuia "(...) uma consciência ou espírito local, inteligente sentido de tradição (...)"(FREYRE, 1979b, v. II, p. 187)[114], ou seja, àqueles oriundos das tradicionais famílias aristocráticas.

Megaípe de Baixo, entretanto, era uma expressão material do declínio das famílias aristocráticas. Essa decadência expressava-se também nos valores e nas condutas. Em artigo de 1924, relatava a distância dos senhores de engenho de suas terras. Para Freyre, isso significava uma renúncia de seus direitos e deveres, consistindo em razão suficiente para que esses senhores perdessem suas terras. Entre os avós, afirmava, havia um apego à terra e um sentimento de família que permitiu a construção de alianças entre as famílias e a defesa de interesses nacionais, como a expulsão dos holandeses. O surgimento das usinas, das firmas comerciais, das grandes cidades, dos funcionários públicos, advindos das mudanças processadas pela modernidade, afastavam, de acordo com Freyre, os proprietários de suas terras e contribuíam para deteriorar o sentimento de família. Sobrevivia, apenas, seu aspecto negativo: o nepotismo.

> O absentismo trouxe para a família rural de Pernambuco todos os inconvenientes do particularismo, privando-a das vantagens do tipo de família patriarcal. Em alguns a renúncia à gleba foi absoluta: venderam-na. Donde a inversão dos valores sociais que se tem operado em Pernambuco, havendo hoje netos de senhores de engenho reduzidos a pífios funcionários públicos e engenhos que "profiteurs" venturosos administram de longe, por trás de firmas comerciais (FREYRE, 1979b, v. II, p. 67)[115].

Esse relato de Freyre retrata também sua situação de neto de senhor de engenho que se transformou em funcionário público e parecia contagiado pelas grandes cidades como Rio, São Paulo e Nova York. Em *Livro do Nordeste*, explicitando as diferenças entre 1825 e 1925, salientava que o novo ritmo da vida econômica advindo com o avanço das comunicações e crescimento da interdependência entre os engenhos tiraram o aspecto "quase que feudais" de que estavam revestidos. O absenteísmo e o deslocamento de famílias, aristocráticas e sertanejas, para as cidades foram tornando mais voláteis as relações entre senhores e trabalhadores, enfraquecendo a coesão patriarcal. Fato que poderia ser notado na menor intensidade do

[114] A vitória dos coretos, 19/07/1925.
[115] 73. Artigos numerados, 07/09/1924.

convívio familiar e na substituição de amizades mais profundas por uma sociabilidade fortuita, de improviso.

> É essa vida de família que mal se vive hoje, mesmo nos engenhos. À vida nos engenhos faltam as condições de permanencia e o rhythmo patriarchal de outrora. Os proprietarios vivem a deslocar-se para as cidades, para os balnearios, para o Rio; vivem a fazer leilões dos moveis numa volupia de renovação; melhor lhes fôra, talvez, morar em wagons de cigano do que em casas. Suas relações com os adherentes e a parentela e os compadres perderam todo o caracter patriarchal: rareiam hoje os senhores de engenho verdadeiramente donos de suas terras. As uzinas de firmas commerciales trouxera para a industria do assucar o mechanismo das fabricas burguezas: as relações entre patrões que fumam charutos enormes como nas caricaturas de "Sampthessimus" (sic) e operarios que só conhecem o patrão de vista. Dominam estas relações em vez da subserviência como que filial dos antigos trabalhadores aos senhores de engenho – typos duma fidalguia rustica (FREYRE, 1979a (1925), p.79, grafia original).

Ao afirmar que o patriarcalismo cumpria todas as funções necessárias à convivência nos engenhos, Gilberto Freyre sugere que os antigos senhores de engenhos foram responsáveis pela construção de uma adequada ordem social no Brasil. Aqueles velhos senhores, dizia Freyre, sabiam ser donos de suas terras, exercendo efetivo domínio e coordenando as atividades econômicas e sociais. Frente à população de seus engenhos estes senhores eram "(...) chefes políticos, chefes de polícia, Tribunal de Jury, compadres, padrinhos de casamento – eram ainda os senhores de engenho uma especie de Companhia de Seguros de Vida para os parentes pobres e moradores: para as viuvas, orphaos, invalidos, doentes. A assistencia social como a justiça distribuiam-nas elles proprios. Creavam o ambiente moral à sua imagem." (FREYRE, 1979a (1925), p.79, grafia original). Além disso, era a aristocracia rural hábil em construir alianças sociais duradouras, que ordenavam a vida social. Essa argumentação começa a ganhar força na explicação de Gilberto Freyre, de tal maneira, que o nepotismo, antes apontado como negativo, passa a ser justificado, pois mantinha a família patriarcal no poder.

> O nepotismo é bem caracteristico da politica do Segundo Imperio: reconheçamo-lhe as injustiças mas ao lado, ou acima dellas, as vantagens. O dominio de grandes familias entrelaçadas pelo parentesco – como foi por tanto tempo o dos Cavalcanti e dos Albuquerque e dos Paes Barreto e dos Mello em Pernambuco – repousava sobre antecedentes historicos que os justificavam. Ora, o nepotismo só é repugnante quando o exercem elementos de improviso ou acaso. Com profundo bom senso observava Nabuco de Araujo em 1847 na sua "Justa Apreciação do Predominio Praeiro": "A influencia da familia Cavalcanti não é um facto de 1835, mas de tempos remotos; essa influencia não é obra do poder ou da revolução, mas procede da natureza das cousas: é a influencia que sempre teve e ha de ter uma familia numerosa, antiga, rica e cujos membros sempre figuraram nas posições sociaes mais vantajosas... (FREYRE, 1979a (1925), p.86, grafia original).

Destarte, a tarefa de contemporizar os elementos tradicionais com os da atualidade reservava-se, segundo Freyre, a uma elite intelectual, imbuída do capital simbólico legado pelas famílias aristocráticas. Nesse sentido, valorizava-se a cultura popular, as tradições regionais, as superstições, as culinárias que, de alguma forma, foram apropriadas pela família patriarcal. Ao mesmo tempo, desvalorizava-se os agentes construtores desse patrimônio cultural pois atribuía-se a uma elite intelectual a missão de dirigir o país – visto que faltava ao brasileiro "(...) uma consciência ou espírito local, inteligente sentido de tradição (...)"(FREYRE, 1979b, v. II, p. 187)[116] – e entendia como essencial a manutenção das mulheres no espaço doméstico, rezando e cozinhando, e de uma parcela da população na condição de analfabetos, conforme demonstrado.

No mesmo momento em que a família patriarcal ganha efetividade explicativa, a ideia de plasticidade tornava-se recorrente nos textos de Freyre, podia ser constatada nas ruas de Recife e na arquitetura colonial brasileira. Esta, caracterizada por traços pouco sistemáticos, assimétricos, desproporcionais. De tal maneira que, no Brasil, seria mais adequado, postulava Freyre, falar em um "espírito arquitetônico", onde as formas eram maleáveis, sugeridas e não definidas ortodoxamente, como em um "estilo arquitetônico" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 268)[117]. A plasticidade definia-se pela flexibilidade na forma.

Referindo-se ao bairro de São José, dizia que "A rua, nesse Recife, hoje «petit bourgeois», outrora fidalgo, é a mais plástica das instituições. (...) O pequeno burguês – ou o fidalgo arrumado: tipos que se parecem – adota a rua, domestica-a, incorpora-a à casa" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 117)[118]. Nesse artigo, além de destacar a diversidade de pessoas e ações que se desenrolavam na rua, a "deliciosa sem-cerimônia" das relações é que marcava seu caráter plástico. A informalidade da rua e sua maleabilidade a diferenciavam da formalidade da alta burguesia, permitindo que fossem absorvidas pelas casas, tornando-se prolongamentos da sociabilidade familiar.

O aspecto plástico expressava-se também na facilidade dos brasileiros em se relacionarem. Na rua, satisfazia "seu gênio de plasticamente acamaradar-se com meio-mundo, sem, entretanto, ir ao extremo da arte sutil e gentil de cultivar amizades" (FREYRE, 1979b, v. I, p. 365)[119]. Tal característica era vista como uma virtude do caráter do brasileiro: uma

[116] A vitória dos coretos, 19/07/1925.
[117] Espírito e não estilo, 21/02/1926.
[118] 95. Artigos numerados, 08/02/1925.
[119] 42. Artigos numerados, 03/02/1924. Nesse artigo, Freyre discordava do crítico literário Agripino Grieco, que teria dito que o brasileiro "é quase sempre insociável". Gilberto Freyre demonstrava entusiasmo e admiração com os artigos de Agripino Grieco, sua proximidade com Oliveira Vianna e sua admiração pelas elites rurais do Brasil: "Nos ensaios do Sr. Agripino Grieco cuido às vezes encontrar-me a mim mesmo: às

plasticidade, uma aptidão em ultrapassar as formalidades, não se limitando ao estabelecido, ao padronizado. No entanto, a falta de reserva presente nessas relações incomodava Freyre, que chega a dizer que o brasileiro é "Horrivelmente camaradesco" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 97). Constata-se aí uma disjunção em seu pensamento: exaltava a informalidade nas relações e da sociabilidade na rua do brasileiro, como marca de sua plasticidade, ao mesmo tempo, entendia que faltava uma certa reserva nas relações: "Pendor para a sociabilidade não falta aos brasileiros. Somos dos povos mais gregários deste mundo. O que falta ao brasileiro é regular a sociabilidade pela cortesia; é saber conservar nas relações sociais certo pudor e certa reticência" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 98)[120].

Falo em disjunção pois a reserva nas relações, requerida por Freyre, parece incompatível com a plasticidade e o aspecto de informalidade que imprimia nas relações. Essa disjunção deve-se, no meu entendimento, a duas questões de ordens distintas, uma pessoal e outra teórica ou interpretativa.

Em termos teóricos ou interpretativos, parece-me que Freyre não possuía clareza suficiente a respeito dos motivos que teriam acarretado as mudanças na sociabilidade dos brasileiros. Percebia que a "sociabilidade fácil", típica da plasticidade do brasileiro, não se cristalizava em relações duradouras, concordando nesse aspecto com a tese de Oliveira Vianna de que no Brasil faltava vida social organizada, agremiações coletivas, faltava "sociedade", ou seja, coesão à vida social[121].

Mas pergunta-se: Por que faltava sociedade, coesão à vida social? Por que o camaradesco, enquanto "improvisos de sociabilidade", era horrível, apesar de ser produto da exaltada plasticidade? Apesar de Freyre não ter tecido essas explicações, é possível identificar em seus textos dos anos 20 elementos para articularmos uma resposta.

O camaradesco aparecia como horrível por demonstrar a menor intensidade das relações no interior da família tradicional-patriarcal, o que Freyre já havia identificado e comentado em seus artigos dos anos 20, conforme apresentamos anteriormente. E por mais que não explique a falta de "sociedade", sugere que "no passado" houve uma melhor organização

---

minhas próprias idéias clarificadas ou coloridas por alguém mais eloqüente. (...) O Sr. Grieco deixa entrever logo uma simpatia: pelo nosso antigo patriciado rústico de senhores de engenho e donos de cafezais. Nesse ponto rimam suas idéias com as do sociólogo Viana." (FREYRE, 1979b, v. I, p. 363).

[120] 85. Artigos numerados, 30/11/1924. As duas últimas citações são desse mesmo artigo.

[121] Nesse ponto, a semelhança com as reflexões elaboradas por Oliveira Vianna nos anos 20 não é mera coincidência, Freyre acompanhava os trabalhos desse autor, assim como os de Jackson de Figueiredo, como evidenciado em carta a Oliveira Lima. Confira carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Recife, 08/09/1923 (GOMES, 2005, p. 181).

dessa vida social: "Tempo houve em que a rua foi até sala de jantar. No princípio do século XIX, a burguesia recifense vinha jantar, nas tardes de verão, à porta da rua ou na calçada, sobre esteiras de pipiri" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 97)[122]. Nota-se, assim, que no entendimento de Gilberto Freyre a decadência da família patriarcal diminuía a intensidade das relações que ocorriam em sua intimidade, aumentando as relações de improviso. Entretanto, essa sistematização ainda não se explicitava em sua publicações.

Por outro lado, a reivindicação de pudor e reticência nas relações remete-nos à noção de reserva de Georg Simmel (2005[1903]), produto da impessoalidade do caráter *blasé*, característica típica das grandes cidades modernas enquanto produtos da racionalidade burguesa. Nesse sentido, a reserva de Simmel não seria associável à plasticidade de Freyre, que afirma as virtudes da informalidade e da heterodoxia, com a propriedade de congregar tipos distintos e até opostos. Mostra-se, também, incompatível com seu regionalismo, que ressalta os valores, costumes e tradições locais, contrapondo-se a um universalismo homogeneizador, oriundo do industrialismo capitalista, como diria Freyre. Destarte, a ressonância do caráter *blasé* e da reserva nas relações sociais dos brasileiros, que me parece presente nos escritos de Gilberto Freyre dos anos 20, diz respeito às suas experiências nos Estados Unidos e na Europa, da sociabilidade que vivenciou por lá e que sentia falta no Brasil. A dificuldade em explicar a sociabilidade entre os brasileiros, hábeis na arte de se socializarem mas sem vida social organizada, unida a sua inadaptação ao meio intelectual de Recife e a seu saudosismo dos tempos de estudante no estrangeiro teria ecoado nos escritos de Freyre como apelo à cortesia, ao pudor, à reticência nas relações, que poderia, talvez, substituir a emotividade nas relações, sentida por Freyre em forma de ódio e inveja dos "mandarins" locais. Percebe-se, assim, que a rejeição ao estilo cosmopolita das grandes cidades não esteve sempre presente em Freyre. O gosto por alguns aspectos da vida provinciana não significava a negação total das modernas formas de sociabilidade, composta por uma vida cultural mais rica, com museus e bibliotecas parecidas com as europeias e norte-americanas, um meio intelectual mais dinâmico e aberto às novas ideias e aos jovens.

Em correspondências com Oliveira Lima, verifica-se que Gilberto Freyre sentia grande dificuldade em se adaptar ao ambiente intelectual de Pernambuco, quando retornou dos Estados Unidos. Ao desembarcar em Recife, na segunda semana do mês de março de 1923[123],

[122] 85. Artigos numerados, 30/11/1924.

[123] A carta que remeteu a Oliveira Lima comunicando a chegada foi registrada nos Correios de Recife em 15 de março de 1923. Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. A bordo, 04/03/1923 (GOMES, 2005, p. 168-169).

demonstrava certo estranhamento em relação à paisagem urbana e à sociabilidade local. Sentia falta de reuniões em *clubs* com "gente escolhida" e desabafou: "Pergunta o Senhor que me pareceu isto aqui como meio social: um horror"[124]. Nessa mesma carta, de abril de 1923, falava em tom pessimista de suas expectativas sobre sua carreira, mencionava algumas possibilidades em Recife e dizia que mantinha seu plano de ir a São Paulo.

O jovem intelectual de futuro promissor, que obteve bolsa de estudos em Colúmbia e convite para continuar suas pesquisas nos Estados Unidos, deparava-se com o desafio de se adaptar ao ambiente intelectual pernambucano. O qual fora considerado por Oliveira Lima como "acanhado espiritualmente" e envolto de inveja[125]. Freyre desabafou, dizendo que seu estado de espírito não era dos melhores[126] e percebia que "(...) cada vez mais me odeiam aqui os chamados intelectuais. Vários têm dado expressão ao seu ódio"[127]. Esses desabafos e lamentações também estão presentes em seu diário, *Tempo morto e outros tempos*, em anotações relativas ao ano de 1924[128].

Freyre, na verdade, desde sua viagem à Europa mostrava-se preocupado com seu futuro em Recife. De Paris, solicitou a Oliveira Lima que remetesse cartas de apresentação em São Paulo[129]. Oliveira Lima assim o fizera, inclusive, enviando carta de recomendação a Washington Luís, presidente daquele estado[130]. O diplomata pernambucano orientava seu conterrâneo: "Não creio que o Sr. possa ficar em Pernambuco. O meio é por demais acanhado e hostil a quem tem merecimento. As invejas rivalizam com a [...]"[131]. Conciliar um bom e agradável emprego, um ambiente intelectual vívido e o prazer de estar com a família tornou-se um dilema para Gilberto Freyre em seu retorno à pátria.

O ânimo de Freyre foi alterado ao assumir o cargo de Oficial Chefe do gabinete de Estácio Coimbra. Responde as congratulações de Oliveira Lima[132] dizendo que confiava em

---

[124] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Imperador Pernambuco, 14/04/1923. (GOMES, 2005, p. p. 171).
[125] Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Lisboa, 27/09/1923 (GOMES, 2005, p. 182).
[126] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Recife, 14/08/1923. (GOMES, 2005, p. 179).
[127] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Pernambuco, 09/07/1923. (GOMES, 2005, p. 177).
[128] "Sinto que meu ajustamento intelectual no Brasil é quase impossível. Experimento às vezes enorme vontade de voltar aos meus amigos de Columbia e sobretudo aos de Oxford – de Oxford e de Paris – cujas cartas venho deixando sem resposta, decidido como estou a que esse meu intenso passado – inglês e parisiense – seja um tempo que morra de todo – a não ser como vaga recordação sentimental" (FREYRE, 2006, p. 195).
[129] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Paris,08/01/1923 (GOMES, 2005, p.162-163).
[130] Carta de Oliveira Lima a Washington Luís. Frankfurt, 25/01/1923 (GOMES, 2005, p.163).
[131] Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Frankfurt, 25/01/1923 (GOMES, 2005, p. 163).
[132] Em correspondência a Freyre, escrevia Oliveira Lima: "Estimei ver o seu nome entre os auxiliares da nova administração. Estimarei que o negócio do *Diário* se faça e que este entre numa fase de prosperidade. Penso

um bom governo de Estácio, que priorizava os interesses públicos frente aos particulares, e prometia valorizar a cultura e a tradição de Pernambuco. Além das atividades que desenvolvia no gabinete de Estácio Coimbra, nos finais do anos 20, Freyre acumulara outras funções: de 1928 a 1930, dirigiu, junto com José Maria Bello, o jornal recifense *A Província*, divulgando ideias regionalistas abordando questões relativas ao urbanismo em Recife, à arborização da cidade através de espécies nativas, a preservação do patrimônio histórico e cultural, a valorização das tradições populares. Entre fevereiro de 1929 a outubro de 1930, ocupou a cadeira de Sociologia na Escola Normal de Pernambuco e apesar de ter desenvolvido atividades de pesquisa inovadoras (Cf. MEUCCI, 2006), mantinha a concepção, expressa em seus primeiros artigos, de que a educação de alta cultura para uma elite era mais adequada que sua universalização. De tal maneira que afirmou-se como "(...) brasileiro duvidoso do messianismo da alfabetização; e achando a melhor coisa do Brasil sua reserva de analfabetos" (FREYRE, 1979b, v. II, p. 361)[133].

O movimento regionalista, a que Gilberto Freyre estava vinculado e que se destacou pelos romances regionalistas de seus membros, foi um daqueles movimentos intelectuais eclodidos nos anos 1920 que fracassaram ao estruturar um campo cultural que o alçaria à esfera política, como analisou Luciano Martins (1987).

O regionalismo presente nos textos de Freyre dos anos 20 voltava-se à valorização das tradições regionais e à unificação intelectual e econômica do Nordeste. Nesse âmbito, o passado foi mobilizado como elemento que asseguraria a autenticidade da tradições culturais da região, ao mesmo tempo que demarcava a importância da região na história nacional. Observa-se, entretanto, que durante os anos 20 não se desenvolveram projetos que dessem continuidade ao encontro entre intelectuais e lideranças políticas reunidas no Primeiro Congresso Regionalista no sentido de viabilizar, de fato, a unificação regional. Não foi sequer elaborada uma agenda política regionalista.

O regionalismo de Freyre ao defender as ideias antiliberais, antidemocráticas, tradicionalistas e descentralizadoras deve ser entendido como uma argumentação que se coadunava com a oposição das oligarquias estaduais que participaram e se beneficiaram do jogo de poder estabelecido pela "política dos governadores", mas constestavam a hegemonia de Minas Gerais e São Paulo no poder central. Essa crítica foi comum entre as oligarquias do Norte e Nordeste durante a Primeira República, pois viam que os interesses dos fazendeiros de café

---

que o sr. não tardará, por medida de higiene, a entrar para a confraria dos casados. Casado e político." Carta de Oliveira Lima a Gilberto Freyre. Washington, 05/01/1927 (GOMES, 2005, p. 218).

[133] Ensino Normal em Pernambuco, 02/12/1926.

(situados em sua maior parte em Minas e São Paulo) sobrepunha-se aos dos engenhos e usinas de açúcar do Nordeste. O setor açucareiro passava por uma crise de âmbito mundial e há tempo tinha deixado de ser o principal produto de exportação nacional. Em Pernambuco, Estácio Coimbra fazia parte do Partido Republicano, representante da oligarquia situacionista. Apesar de usineiro, seu governo (1926-1930) conviveu com a oposição dos representantes das lavouras açucareiras por não conseguir apontar soluções aos problemas vividos pelo setor. De acordo com Dulce Chaves Pandolfi (1980), esse fato demonstrava o enfraquecimento das elites locais e o desencontro entre as classes dominantes e seus representantes políticos. Conforme apontou Victor Nunes Leal, o fenômeno do "coronelismo" seria expressão da decadência das oligarquias rurais como setor dirigente da política nacional.

> Muito longe estão os "coronéis" de hoje e de ontem – que tão repetidamente têm de apelar para o braço do delegado de polícia – daqueles rebeldes e poderosos senhores rurais de certo período colonial, que eram o governo e a lei de seus domínios. O poder que uns e outros ostentam, embora possa apresentar aspectos exteriores semelhantes, é expressão, num caso, da força de um sistema escravista e patriarcal em seu apogeu e, no outro, da fragilidade de um sistema rural decadente, baseado na pobreza ignorante do trabalhador da roça e sujeito aos azares do mercado internacional de matérias-primas e de gêneros alimentícios que não podemos controlar.
>
> A melhor prova de que o "coronelismo" é antes sintoma de decadência do que manifestação de vitalidade dos senhores rurais nós a temos neste fato: é do sacrifício da autonomia municipal que ele se tem alimentado para sobreviver (LEAL, 2012, p. 74).

O comprometimento que Freyre demonstrou com Estácio Coimbra e a expectativa de que o "presidente" de Pernambuco pudesse assumir a presidência da República evidencia um certo consentimento de Freyre com o "jogo político" operado durante a Primeira República, que em Pernambuco atuava através da "máquina partidária estacista" (PANDOLFI, 1980, p.379). O regionalismo de Gilberto Freyre da década de 20 apontava para a necessidade de valorização e unidade da região, sendo mobilizado, com essa mesma finalidade, pela oligarquia situacionista de Estácio Coimbra. Isso revela que o discurso regionalista não propunha uma ruptura com a sistemática política daquele período, podendo ser acomodado àquela situação.

CAPÍTULO 3: A INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DE FERNANDO ORTIZ

> Esta hora que está pasando será recordada por mí como una de las más llenas y felices. Ella me indica la culminación de la parábola de mi vida intelectual, en lo que ésta pueda tener de humanismo cálido y vívido. Haber llegado hasta ella y poder hoy congratularme con vosotros en fraterna compañía es para mí premio bastante a mis afanosos esfuerzos por subir y por subir con vosotros, con la gente de color de mi tierra, y también con la gente blanca, asimismo necesitada de ascensión hacia lo alto, libres todos de esos grilletes de la incultura que a todas las razas apresan por igual en la más terrible y duradera de las esclavitudes. Esta noche ya podemos juntos henchir nuestro espíritu con el goce de contemplar desde lo alto lo que dejamos allá abajo en las ciénagas fangosas y en los barrancos sombríos, ver ahora las realidades por encima de las neblinas de los prejuicios ocultadores y reafirmar nuestras seguridades en que ya podremos ir subiendo con más premura y firmeza hasta pasar los nubarrones que aún nos ocultan las más altas cumbres y la luz astral.
>
> *Fernando Ortiz, 1943*.

Nesse capítulo analisaremos a construção de uma interpretação sociológica de Fernando Ortiz a partir da década de 30 que fundamentara seu projeto intelectual. Suas produções desse período apresentam algumas modificações em relação ao que delineou até meados dos anos 20, em parte devido ao contexto sócio-histórico cubano, mas também pelas escolhas do próprio autor. Examinaremos a formação desse projeto, localizando os posicionamentos assumidos por Fernando Ortiz e sua interpretação sobre a cultura nacional, que culmina com o conceito de transculturação apresentado em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940.

Nesse período, Ortiz dialogou com algumas questões, tais como: a reformulação do Estado, com o intuito de garantir os preceitos republicanos e democráticos; a necessidade de diversificar a produção nacional, visto que a economia era sustentada por um só produto, o açúcar; a dependência das relações comerciais com os EUA; as relações raciais, no sentido de dirimir os preconceitos e integrar a cultura afrocubana à cultura nacional, fortalecendo a nacionalidade. Os estudos de Ortiz sobre o "povo cubano" receberam novas tonalidades no decorrer da década até chegar em sua formulação-síntese em que a cubanidade, ou melhor, a *cubanía*, vista através das transculturações seria entendida como o fundamento da cultura nacional. Sua interpretação possui um significado político e sugere um entendimento sobre a formação da nacionalidade, para a qual a cultura é apreendida como principal elemento de coesão social.

Neste capítulo examinaremos os textos de Ortiz durante seu exílio nos Estados Unidos, observando seu posicionamento frente à crise política. Destacaremos sua participação nas discussões sobre a Emenda Platt e sua proposta de reorganização da estrutura política cubana, quando retornou ao país. Em seguida, será analisada a elaboração da categoria cubanidade, desde sua elaboração em *Antillas* até suas modificações em *Los factores humanos de la cubanidad*. Por fim, examinaremos a interpretação de Ortiz sobre o tabaco e o açúcar, procurando compreender seu significado e alcance.

3.1. FERNANDO ORTIZ E O AMBIENTE CUBANO NOS ANOS 30.

Fernando Ortiz nos Estados Unidos.

Em dezembro de 1930 o ambiente político em Cuba era de muita tensão e conflito. A manobra política operada pelo "consenso cooperativista" em 1928, que reunia os três principais partidos políticos na época (o Liberal, o Conservador e o Popular), manteve Gerardo Machado no poder, aumentando o descontentamento de grupos que nos anos 20 reivindicavam mudanças políticas e administrativas mais profundas, como a *Junta de Renovación Nacional Cívica*, a *Federación Estudantil Universitária*, a *Confederación Nacional Obrera de Cuba* e o *Partido Comunista Cubano*. O impacto da crise de 1929 na economia cubana foi devastador. A produção de seu principal produto, o açúcar, sofreu um decréscimo de 60%. Trabalhadores agrícolas passaram a trabalhar cobrando 25% do que cobravam antes, o salário dos trabalhadores urbanos reduziu em cerca de 50%. O setor público também foi atingido com drásticas reduções salariais e demissões. As greves e os protestos tornaram-se comuns. O governo de Machado respondeu com práticas repressivas, prisões, torturas e assassinatos, fechando o ano de 1930 sob estado de sítio. A passagem reproduzida abaixo demonstra o clima de tensão, incerteza e insegurança.

> La huelga general de 1930 no finalizó hasta después de que la feroz represión, las detenciones, la tortura y el asesinato pasaran a ser cosa común. Sin embargo, el incremento de la represión no mermó la resistencia. Al contrario, la oposición a Machado fue en aumento. En el campo estalló una guerra intermitente y los incendios provocados destruyeron millones de arrobas de caña de azúcar. Bandas armadas actuaban por todo el interior, tendiendo emboscadas a los trenes, cortando los hilos del teléfono y el telégrafo, y atacando puestos aislados de la Guardia Rural. En noviembre de 1930 el gobierno proclamó el estado de sitio en toda la isla. Unidades del ejército vistiendo uniforme de combate asumieron funciones policiales en las ciudades y poblaciones de provincias. Supervisores militares desplazaron a los gobernadores civiles de Pinar del Río, Matanzas, Las Villas, Camagüey y Oriente, a la vez que los tribunales militares sustituían a los civiles. Las

> garantías constitucionales se restauraron el 1 de diciembre, pero volvieron a suspenderse diez días después. La represión dependía de un amplio aparato policial: se organizó una policía secreta – la Sección de Expertos, especialistas en el método de torturar – al mismo tiempo que la Partida de la Porra hacía de escuadrón de la muerte al servicio del gobierno. Cuba adquirió el aspecto de un campamento en armas bajo un régimen para el cual la neutralidad era sospechosa y todo crítica, por leve que fuese, subversiva (PÉREZ Jr., 2001, p. 140).

Esse ambiente político fez que Fernando Ortiz se exilasse nos Estados Unidos. Antes disso, em dezembro de 1930, distribuiu um manifesto, *Base para una efectiva solución cubana*, posicionando-se contra o governo de Machado. Naquela época formou-se, nos Estados Unidos, uma Junta Revolucionária que reunia opositores ao regime vigente em Cuba e organizou um "Programa Mínimo Comum" com o objetivo de restaurar as instituições democráticas e republicanas, resgatando as liberdades públicas e a soberania popular. Esse programa, com o qual Ortiz compactuava, entendia que para se cumprir tais objetivos era necessário que o presidente e o Congresso renunciassem a seus cargos e fossem substituídos por um Governo Provisório.

Fernando Ortiz assumia uma posição política de oposição ao governo de Machado, atuando com a intenção de promover sua deposição. Além de contribuir com a elaboração do "Programa Mínimo Comum" e para sua divulgação em Cuba, participou de conferências nos Estados Unidos ocupando-se com a tarefa de " (...) «educar» a esta gente en los aspectos más sutiles del problema de Cuba, o sea el de las responsabilidades del Tío Sam"[134] e "evitar una intervención militar"[135], relata a seu amigo José María Chacón y Calvo.

Em seus pronunciamentos, *Las responsabilidades de los Estados Unidos en los males de Cuba* (1931) e em *Lo que Cuba desea de los Estados Unidos* (1932)[136], Ortiz analisou a situação de crise política e econômica que atravessava seu país. O controle que o capital americano exercia na estrutura econômica cubana (possuía a maior parte de sua produção e boa parte das terras), financiamento de partidos políticos e governos em Cuba por empresas americanas e as sucessivas intervenções diplomáticas e militares na ilha, tornavam os Estados Unidos, segundo Ortiz, responsáveis pela ditadura de Machado e seus efeitos perversos ao

[134] Carta de Fernando Ortiz a José María Chacón y Calvo, Washington D.C., 12 de março de 1931 (GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p. 94).
[135] Carta de Fernando Ortiz a José María Chacón y Calvo, Washington D.C., 19 de fev. de 1931 (GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p.99).
[136] De acordo com a imprensa americana *Las responsabilidades de los Estados Unidos en los males de Cuba* teria sido "la más violenta y documentada requisitoria contra el gobierno del presidente Machado que probablemente ha escuchado nunca un auditorio neoyorquino" (EL COMMITTEE 1931, p.1-3).

povo[137]. Reconstituindo historicamente as intervenções norte-americanas, afirmava que a maior parte das intervenções, sobretudo após 1916, foram feitas para manter governos tiranos no poder. O que contradizia até mesmo o texto original da Emenda Platt, pois neste, argumentava, a intervenção era justificada como forma de assegurar a vigência dos princípios republicanos e democráticos para que o povo cubano fosse livre. Entretanto, o apoio dos Estados Unidos ao governo de Machado configurava-se como uma intervenção indireta que mantinha no poder um governo corrupto e ditatorial, que não beneficiava aos cubanos.

Ortiz buscava o apoio dos americanos para reparar as instituições republicanas e democráticas, pois via o governo de Machado como uma ameaça à liberdade e ao "avanço" de Cuba. Pontuou os objetivos do auxílio: acabar com o governo usurpador; destituir o Congresso, eleito de forma inconstitucional; formar um Governo Provisório e restaurar as liberdades públicas; promulgar uma nova Constituição, que reestabelecesse a normalidade do Tesouro, limitasse os gastos públicos, reorganizasse os serviços públicos, aplicasse as penas devidas às *classes criminosas*; revisão do Tratado de Reciprocidade, buscando uma "reciprocidade verdadeira". Esses objetivos seguiam o *Programa Mínimo Comum* elaborado pela oposição cubana nos Estados Unidos e que Ortiz havia enviado ao Diretório Estudantil em Havana (Cf. GARCÍA MOLINA, 2005). Esses passos foram, de certa maneira, seguidos pelos Estados Unidos a partir da intervenção diplomática protagonizada por Summer Welles em 1933, embaixador norte-americano em Cuba.

Ortiz apostava em uma argumentação "diplomática" para convencer os norte-americanos que a oposição ao governo de Machado era legítima e não representava ameaças às relações entres os dois países. Buscando apoio americano contra o governo de Machado, ocultou os componentes mais radicais da oposição cubana, apresentando-a como um grupo político de viés republicano. Ortiz, propositadamente, não menciona que as organizações mais radicais desse movimento de oposição possuíam princípios marxistas com tendências revolucionárias, como por exemplo, a ABC, a *Organización Celular Radical Revolucionária*, o *Directorio Estudantil Universitario*, a *Liga Anti-Imperialista das Américas*, a *Ala Izquierda Estudantil*, *o Partido Comunista Cubano* (PCC) e a *Confederación Nacional de Obreros Cubanos* (CNOC). Além disso, referia-se aos jovens que faziam parte desses movimentos, não

[137] Mesmo antes do golpe de Estado de Machado, Ortiz percebia a necessidade de Estados Unidos e Cuba se conhecerem melhor, buscarem uma reciprocidade econômica e moral que beneficiasse aos dois países. Em *Las relaciones económicas entre Estados Unidos y Cuba*, apresentado em 1927 na *American Chamber of Commerce of Cuba*, pontuou os deveres dos norte-americanos perante o desenvolvimento do povo cubano e afirmava: "Nadie puede negar que *money is power, and power is responsability*" (ORTIZ, 1927, p.12).

como revolucionários, como eles mesmos se denominavam, mas como uma juventude republicana. Chegando a afirmar que tais grupos eram, na verdade, conservadores. Paradoxalmente, dizia, " (...) los elementos realmente conservadores son los que quieren derrocar la tiranía y restaurar las elecciones regulares" (ORTIZ, 1932a, p.7).

A intenção de Fernando Ortiz era fazer com que as interferências americanas, que em seu entendimento não deixariam de ocorrer, tivessem, pelo menos, um sentido positivo para o povo cubano, em aspectos políticos e econômicos. Nas questões políticas, retirando o apoio a Machado e contribuindo na restauração das instituições republicanas e democráticas. Na economia, revendo os tratados comerciais e buscando uma reciprocidade benéfica para os dois países, para se chegar a uma união aduaneira como o *"zollverein"* alemão. Fernando Ortiz reclamava também um auxílio técnico nas questões econômicas e financeiras para reconstruir o país. Nesse caso, argumentava que ao dominar a "nervatura" econômica de Cuba, os Estados Unidos tornavam-se também responsáveis pelo desenvolvimento econômico do país dominado.

> (...) si la interminable intervención norteamericana en los asuntos de Cuba ha de continuar por fuerza de las circunstancias; si el pueblo más fuerte insiste en continuar ejerciendo una forma especial de control sobre la vida del más débil, entonces es absolutamente necesario que esa intervención se haga a la luz de la solemne obligación que el gobierno de los Estados Unidos suscribió en el tratado existente entre los dos países: "entera y exclusivamente en beneficio de la libertad del pueblo cubano y para el mantenimiento de un gobierno adecuado para la protección de la vida, la propiedad y la libertad individual". Si la intervención no puede ser evitada, que sea conforme a los preceptos del tratado y no para el propósito de mantener gobiernos ilegítimos, incompetentes y sanguinarios. (...)
>
> Hay personas que creen que los cubanos, en estos momentos, no tienen derecho a apelar a la ayuda de los Estados Unidos; pero seguramente que nadie puede negar que al pueblo cubano le asiste el derecho de ejecutar con todo desembarazo y sin coacciones extranjeras, diplomáticas, militares o bancarias, su justa e soberana voluntad (ORTIZ, 1932a, p.13).

Sabendo que os Estados Unidos tinham muitos interesses em Cuba, Ortiz tentava sensibilizar a opinião pública e o governo americano demonstrando que frente ao impasse político vivido na ilha, a posição que mais interessaria aos Estados Unidos era ser contra o governo de Machado. Apesar de atribuir responsabilidades aos americanos pelos problemas de Cuba, pelo controle econômico e político e pelas inúmeras intervenções que fizeram na ilha, o intelectual cubano sabia que não seriam essas alegações que modificariam a postura do "Tio Sam". A estratégia argumentativa de Fernando Ortiz consistia em retomar a retórica americana da "amizade entre os povos americanos", da colaboração fraternal, "por humanidade, por civilização e pelo interesse dos Estados Unidos", como dissera o senador Platt em 1898 (ORTIZ, 1932b, p. 9), que permeava os acordos e tratados firmados entre Cuba e Estados

Unidos, como na *Joint Resolution* e na Emenda Platt. Ao utilizar o discurso norte-americano da fraternidade entre os povos da América, Ortiz colocava a retórica da "boa vizinhança" em xeque, sem deflagrar um conflito direto.

A Emenda Platt.

De acordo com Manuel Fraginals "(...) el exilio cubano en Estados Unidos es uno de los hábitos más antiguos en la historia de Cuba" (FRAGINALS, 2000, p. 40), iniciado em meados do século XIX com os filhos da elite cubana indo estudar no vizinho do norte. Cuba seria vista pelos Estados Unidos como um grande empório de riquezas (com grande produção de açúcar, café, banana, tabaco e extração de cobre) e como um ponto geográfico estratégico em termos comerciais (situada no meio do caminho que se percorria da costa leste para a oeste passando pelo Panamá, mesmo antes da construção do canal). Durante a década de 1860 surgiram as primeiras versões do *anexionismo* (corrente ideológica favorável a Cuba torna-se um estado norte-americano), expressando a vinculação da elite cubana com a americana. As viagens diárias de Havana aos Estados Unidos (à colônia cubana de *Cayo Hueso*), iniciadas em 1880, expressavam a proximidade geográfica e de pensamento entre Cuba e os Estados Unidos (FRAGINALS, 2000). A relação entre esses países intensificou-se no século XX e era uma questão central nos anos 30 para se discutir a reorganização política e econômica.

O papel dos Estados Unidos em Cuba, desde a guerra hispano-americana pela independência da ilha, foi uma questão controversa. No início de 1898, os Estados Unidos entraram na guerra entre cubanos e espanhóis que se alastrava desde 1895 pela independência de Cuba. No final daquele ano, celebrou-se em Paris o Tratado de Paz entre Espanha e Estados Unidos, também conhecido como *Joint Resolution*, sem a participação de representantes cubanos, onde se declarava que Cuba se tornava um país livre e independente. Formou-se um Governo Provisório coordenado pelos Estados Unidos para se elaborar uma constituição para a nova República. Em 1901, a Assembleia Constituinte cubana, com a Constituição da República de Cuba já aprovada, recebeu a "recomendação" de anexar algumas cláusulas. Estas haviam sido aprovadas pelo Congresso dos Estados Unidos como uma emenda à lei orçamentária para o exército americano que ocupava Cuba. Curiosamente, o Congresso Americano propôs que tal emenda fosse inserida como apêndice à Constituição de Cuba. Esse apêndice à Constituição de Cuba, uma emenda a uma lei americana, é o que conhecemos por Emenda Platt (ROIG, 1973 [1935]).

A Emenda Platt restringia os tratados de Cuba com outros países, colocava limites para a dívida pública nacional, assegurava aos Estados Unidos a possibilidade de se apossar de parte do território cubano (da *Isla de Pinos* e outros pontos para a instalação de carvoarias e de uma base naval), previa a elaboração de um tratado comercial entre os dois países, garantia o direito do governo americano intervir em Cuba quando necessário para garantir a vida, a propriedade e a liberdade. Inicialmente, a Constituinte Cubana negou a incorporação desse apêndice à Constituição. No entanto, com a pressão dos Estados Unidos e à luz das declarações de Elihu Root (secretário de Estado americano e o verdadeiro formulador da emenda) e de Orville H. Platt (senador que encaminhou a proposta da emenda no Senado Americano) assegurando as boas intenções desse apêndice, a Constituinte Cubana concordou em adicionar a emenda com a seguinte ressalva: cada ponto da emenda seria acompanhado de comentários que explicariam seu sentido e seus efeitos, para que não houvesse dubiedade na interpretação.

A ressalva cubana não foi aceita pelos Estados Unidos, que exigia a incorporação do apêndice sem qualquer modificação em sua escrita original ou comentário interpretativo sobre eles. Mesmo percebendo que se tratava de uma imposição americana à Constituição de Cuba, a Comissão Constituinte entendeu que a melhor saída, naquele momento, seria incorporar a Emenda Platt para encerrar definitivamente a intervenção militar e iniciar a república.

Cuba viveu um longo período de transição para passar de colônia à república. Em 1895, iniciara a guerra de independência com Espanha, em 1898 os Estados Unidos entraram na guerra e selou com Espanha o Tratado de Paz, mantendo sua intervenção militar até 1902, quando deixou a ilha sob o comando de seu primeiro presidente republicano, Tomás Estrada Palma, e com a Constituição de 1901, que tinha seu caráter republicano reprimido pela Emenda Platt.

Os Estados Unidos abriram mão da Ilha de Pinos, mas construíram uma estação naval em Guantánamo e outras estações de carvão. O Tratado de Reciprocidade comercial entre os dois países ligava o açúcar, principal produto de exportação cubano, somente ao mercado americano, e abria os setores fundamentais da economia interna ao capital estrangeiro, que em sua maior parte era oriundo dos Estados Unidos. Esse tratado, por facilitar a entrada do açúcar e do tabaco nos Estados Unidos, incentivava os investimentos nessas indústrias fazendo com que as pequenas propriedades fossem absorvidas pelos latifúndios, dificultando a diversificação da economia. Como observado por historiadores:

> Las manufacturas estadounidenses saturaron el mercado cubano y obstaculizaron el desarrollo de la competencia local; muchas empresas no podían competir con ellas y se registró un incremento del número de quiebras.

> Antes de que transcurriera un decenio desde la guerra de la independencia, Estados Unidos ya era omnipresente en Cuba, dominaba totalmente la economía, penetraba por completo en el tejido social y ejercía el control pleno del proceso político. La ubicuidad de esta presencia dio forma al carácter esencial de la república en sus primeros tiempos (PÉREZ Jr., 2001, p. 137).

Em finais dos anos 20, as discussões sobre a Emenda Platt e as relações com os Estados Unidos voltavam a ser debatidas em Cuba, em parte pelas dificuldades econômicas que o país enfrentava, a queda no preço do açúcar, e as contínuas intervenções americanas na política cubana. Em texto de 1927, *De Monroe a Platt*, Ramiro Guerra y Sánchez afirmava que a Emenda Platt expressava os princípios da Doutrina Monroe, quando os Estados Unidos, em 1823, buscaram impedir a colonização e a cessão de territórios do continente americano às nações europeias, atribuindo-se a função de polícia internacional. Segundo Guerra, a emenda Platt não colocava Cuba em situação diferente dos demais países da América e não expressava, de forma alguma, um sentimento amistoso do povo americano pelo cubano. Este sentimento foi declarado, somente, na *Joint Resolution* de 1898. Ramiro Guerra referia-se também aos casos da interferência norte-americana em Nicarágua, Santo Domingo e Costa Rica, demonstrando que o problema não era de um só país, mas de toda a região caribenha. O espanhol Luís Araquistain, publicou *La agonía Antillana* em 1928, denunciando o caráter destrutivo do imperialismo americano para o Caribe. Entendia que o imperialismo espanhol, apesar de mais vexatório teria construído nacionalidades, enquanto que as interferências dos Estados Unidos estariam acabando com a "essência íntima" de seus vizinhos e com os aspectos da "civilização", de tipo europeia, no continente. Emilio Roig, historiador cubano que participou com Ortiz de diversas instituições em Cuba, escreveu sobre a Emenda Platt e as intervenções americanas no Caribe em várias ocasiões[138].

Em *Historia de la enmienda Platt: una interpretación de la realidad cubana*, de 1935, procura desvendar os bastidores da Emenda Platt e os interesses dos Estados Unidos nas relações com Cuba. Baseado em documentos de políticos americanos, Roig, radicaliza ainda mais a argumentação de Guerra y Sánchez, dizendo que nem mesmo a *Joint Resolution* traduzia algum sentimento amistoso do povo americano com o cubano, e sim seus interesses políticos e

---

[138] Algumas obras de Emilio Roig sobre o assunto: *La ocupación de la República Dominicana por los Estados Unidos y el derecho de las pequeñas nacionalidades de América.* La Habana, 1919. *La Enmienda Platt. Su interpretación primitiva y sus aplicaciones posteriores hasta 1921*. La Habana, 1922. *La ingerencia norteamericana en los asuntos interiores de Cuba (1913-1921).* La Habana, 1922. *El intervencionismo, mal de males de Cuba republicana.* San José de Costa Rica, 1931. *Historia de la enmienda Paltt: una interpretación de la realidad cubana*. La Habana, 1935. *La lucha cubana contra la Enmienda Platt, la intervención y el imperialismo yanqui.* La Habana, 1937.

imperialistas de possuir o domínio e o controle sobre Cuba. Aquela *Resolução Conjunta* era uma forma de manipular a opinião pública. Lembra que, segundo José Martí, para os Estados Unidos, Cuba nunca passou de "(...) posesíon apetecible, sin más incoveniente que sus pobladores, que tienen por gente levantica, floja y desdeñable" (MARTÍ, 1888, p.190, citado por ROIG, 1973, p.209). Recorda colocações de George Washington, para quem não existia favores desinteressados entre nações, tais favores seriam pagos por uma parte da independência nacional. De acordo com fontes levantadas por Emilio Roig, a *Joint Resolution* foi aprovada mediante pagamento, em dinheiro, do governo cubano a políticos americanos.

> Nos referimos a los contratos celebrados por Estrada Palma en 1897 con míster Samuel Janny, corredor de bolsa neoyorquino, quien se comprometió mediante el pago de $37 500 000 a lograr, de gobernantes y congresistas norteamericanos el reconocimiento de la independencia de Cuba. En 1904, siendo ya Estrada Palma presidente de Cuba, hizo que el Congreso le autorizara a pagar parte de los bonos que entregó a dicho míster Janny en vista de las pruebas que éste le ofreció de que, no obstante vencidos los contratos, la Joint Resolution de 20 de abril de 1898 se debió, en lo que se refiere al reconocimiento de la independencia de Cuba, de modo muy efectivo a la actuación de míster Janny y ofrecimientos monetarios que éste hizo a algunos congresistas (ROIG, 1973 [1935], p.206-207).

À luz desse repertório crítico sobre as intervenções americanas em Cuba, especialmente a Emenda Platt, Fernando Ortiz utilizava a própria retórica americana presente nos documentos oficiais assinados pelos dois países para demonstrar que esses tratados não estavam sendo cumpridos. Seu objetivo era fazer com que os Estados Unidos, se quisessem honrar suas palavras, intervissem em Cuba não somente para manterem seus negócios na ilha, mas também no sentido de promoverem o desenvolvimento econômico do país, a liberdade, a democracia, a república. Princípios que teriam sido abandonados pelo governo de Machado.

Em 1933, Summer Welles chega a Cuba como embaixador extraordinário para mediar as relações políticas no país, no sentido de dirimir sua instabilidade. A mediação que operou entre membros da oposição e o governo resultou no fim do regime machadista. Na época, alguns intelectuais, Emilio Roig por exemplo, entendiam que não deveriam participar dessa mediação, pois a intervenção americana agravaria ainda mais os problemas cubanos. Ortiz entendia essa questão de maneira diferente. Percebendo que a forte presença do capital americano em Cuba impossibilitava interromper definitivamente, de uma hora para outra, as incessantes intromissões dos Estados Unidos, apostava na modificação do sentido dessas intervenções. Esperava que elas deixassem de atender exclusivamente a interesses econômicos, abrindo espaço para que cumprissem, ao menos em parte, os preceitos propalados pela retórica americana sobre sua missão, autodeclarada, de contribuir com o desenvolvimento do

continente. Dessa maneira, em suas declarações públicas, Fernando Ortiz, de certa maneira, desafiava os Estados Unidos a honrarem suas palavras, às vésperas de Roosevelt lançar a política do *New Deal*, em 1933.

Essa atuação de Ortiz nos Estados Unidos retomava sua experiência nas relações diplomáticas acumuladas durante o período em que trabalhou em consulados cubanos na Europa, de 1903 a 1906. Deve-se lembrar que durante sua atividade legisladora procurou contribuir com as relações comerciais que Cuba estabelecia com outros países e com os tratados internacionais que assinava[139], cultivando boas relações com os diplomatas americanos em Cuba. Um exemplo dessas boas relações e de seu empenho político pode ser verificado na correspondência com o embaixador norte-americano em Cuba até 1929, General Enoch Crowder[140].

Um plano para a reorganização política.

Em seu retorno a Cuba, em 1933, Fernando Ortiz deparou-se com uma situação conturbada e muito diferente do que quando deixou o país, "Até o vocabulário político tinha mudado", escrevia a Chacón y Calvo[141]. O clima era de dispersão das forças políticas e de formação de projetos que fossem capazes de reorganizar as instituições republicanas, vista

[139] Pode-se perceber a atenção de Fernando Ortiz às relações internacionais cubanas em *La crisis política cubana* e *La decadencia cubana*, textos que fundamentam seu projeto nacional nos anos 20. Sua participação mais direta nesses assuntos, ainda antes dos anos 20, pode ser notada em *Regulación de las ventas de azúcares al extranjero*, de 1917; *Las actuales responsabilidades políticas y la "nota" americana*, de 1919; *Cuba en la paz de Versalles*, de 1920.

[140] Em carta ao referido embaixador, Ortiz cobrava, em 1929, uma postura mais coerente dos Estados Unidos: "No debo ocultarse que los sentimientos que han estado siempre, en ciertos elementos cubanos, en cuanto a una sincera, íntima y cordial comunión con los Estados Unidos, se van distanciando cada vez más, porque va creciendo la idea de que el Gobierno de los Estados Unidos no se ocupa en lo absoluto de los asuntos de Cuba ni de ejercer los derechos ni de cumplir los deberes que le impone la Enmienda Platt sino cuando ello interesa a alguna entidad poderosa de Wall Street. Se cree que desde 1916 el Gobierno de los E.U. ha sostenido de facto los Gobiernos cubanos aún cuando haya sabido que son producto de la usurpación electora y aún cuando haya sabido que se han caracterizado por una extraordinaria corrupción en todos los órdenes. La opinión cubana dice que siempre que ha habido un mal Presidente el pueblo cubano ha querido suprimirlo eligiendo outro; que cuando la elección ha sido frustrada el pueblo cubano ha querido usar de la única sanción democrática que tienen a su alcance los pueblos civilizados, o sea, mediante la fuerza colectiva, ha sido siempre el Gobierno Americano quien ha impedido el restablecimiento de la legalidad electoral evitando y suprimiendo toda posibilidad de revolución, pero sin restaurar por eso el imperio de la más sana justicia.
No quiero hablarle nada de los momentos actuales que no proceden sino de esa actitud ya mencionada del Gobierno Americano, desde 1916, y que aún no ha sido resuelta a pesar de tener de su parte además de una inmensa fuerza material una fuerza moral aún mayor". Carta ao Major General E. H. Crowder, 27 de setembro de 1929. Em pasta CM 246 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura (Junta – Actas – permisos – citaciones). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[141] Carta de Fernando Ortiz a José María Chacón y Calvo, Havana, 04 de set. de 1933 (GUTIÉRREZ-VEGA, 1982, p.100).

como meio para dar forma à nação. As reivindicações e propostas gravitavam em torno de duas questões fundamentais: o controle americano da economia cubana e as questões raciais.

A dependência econômica dos Estados Unidos, amarrada desde a Constituição de 1901 com a Emenda Platt, mantinha a monocultura e a poli importação como as bases da economia. Esta restringia-se, praticamente, à indústria açucareira voltada à exportação, obliterando a formação de um mercado interno. Essa indústria era sustentada em latifúndios agrários pertencentes, em sua maioria, a proprietários americanos sem vinculação com a terra e com os problemas nacionais. Os antigos fazendeiros cubanos tornaram-se colonos e os pequenos camponeses passaram a integrar o proletariado urbano.

Uma outra questão eram os conflitos raciais. Nos anos 30, a questão racial radicalizou-se ao ser incorporada à demanda de movimentos e partidos políticos com grande capacidade de mobilização. Para a realização de uma "nação para todos", requerida pelos movimentos negros, buscava-se revalorizar a contribuição do negro na formação da nação e propiciar sua participação na vida social, política e econômica do país.

Ramón Grau San Martín assumiu a presidência em 10 de setembro de 1933, atendendo de imediato algumas reivindicações populares: dissolveu os partidos associados a Machado, revogou a Emenda Platt, decretou leis trabalhistas, o direito de voto às mulheres e propôs uma reforma agrária. Procurando diminuir o desemprego, Grau repatriou forçadamente trabalhadores antilhanos que trabalhavam em Cuba, decretou que 50% dos empregados de uma empresa deveriam ser nativos e só os cubanos poderiam ser funcionários de sindicatos e uniões trabalhistas. De acordo com Fuente (2001), em final de setembro de 1933, trabalhadores rurais tinham tomado 36 engenhos de açúcar e, em alguns casos, estabelecido comunidades de *sovietes*.

Jovens intelectuais negros criticavam a subserviência de organizações e sociedades negras. Muitas foram acusadas de terem apoiado o governo de Machado, e propuseram uma reformulação dessas instituições e a constituição de uma Federação Nacional. Esse movimento foi levado adiante pelo *Directorio Social Revolucionário "Renacimiento"* e pelo *Club Adelante*. Ao mesmo tempo que as associações negras se reorganizavam as forças racistas também se manifestavam. Espelhada no modelo da Ku-Klux-Klan americana, em setembro de 1933 foi criada a Ku-Klux-Klan-Kubano (KKKK) empenhando-se em uma campanha racista contra negros e mestiços. As principais associações negras foram atacadas com bomba, emergindo uma onda de violência racial em várias cidades de Cuba. Deve-se destacar que em muitos espaços públicos o acesso de afrocubanos era proibido (FUENTE, 2001; BRONFMAN, 2004).

Em começo dos anos 30 assistia-se ao fortalecimento do Partido Comunista Cubano (PCC) e da Confederação Nacional de Trabalhadores Cubanos (*Confederación Nacional de Obreros Cubanos* – CNOC) que demonstravam habilidade na organização e mobilização dos trabalhadores. Seguindo as sugestões do *VI Congresso da Comintern*, de 1928, o PCC iniciou sua participação nas questões raciais lançando campanha contra as discriminações raciais (discriminação econômica relacionada ao acesso a empregos, discriminação política simbolizada pela lei Morúa que impedia a organização de partidos com a bandeira racial e discriminação social por existir restrições de acesso em determinados espaços públicos). O PCC, conforme relata Alejandro de la Fuente (2001), tentou aplicar a tese da autodeterminação dos povos, caracterizando os negros como uma "minoria nacional", com um território, economia, linguagem e cultura comuns. O apoio à criação de uma "*franja negra*", uma zona de autodeterminação na província de Oriente, onde mais de 50% da população era negra, chegou a ser declarada pelo PCC em 1934, mas logo foi abandonada (FUENTE, 2001; BRONFMAN, 2004). Os conflitos raciais acirravam-se e argumentos econômicos, como a categoria classe, eram incorporados nas discussões. Nessa situação, a "negritude" como uma identidade política se fortaleceu e, ao mesmo tempo, a igualdade racial aparecia no centro da agenda política do PCC. Dirigido pelo afrocubano Blas Roca Calderío, muitos afrocubanos foram promovidos a posições de liderança no partido (BRONFMAN, 2004).

Desde que saiu de Cuba, Ortiz declarou-se fora da política ordinária, afastado dos partidos e de movimentos políticos, demonstrando um desapontamento com essa forma de engajamento, muita articulada aos interesses pessoais, segundo sua opinião. Seu único orgulho em sua "modesta vida parlamentaria" (ORTIZ, 1973 [1930b], p. 136), conforme seu próprio relato, era ter sido coautor do Código Crowder, que propunha uma reorganização bienal dos partidos políticos, mas que fora extinta antes de ser colocada em prática. Retornando a Cuba em 1933, Ortiz recusou o cargo de Conselheiro de Estado, ao qual fora convidado pelo presidente Carlos Mendieta, sublinhando a posição política que pretendia assumir: acima da política ordinária (da política partidária, dos setores e centros políticos), mas sem deixar de intervir nos processos políticos. Dessa maneira, iniciando uma série de conferências sobre as "Orientações Nacionais", organizada pela *Confederación de Profesionales Universitarios de Cuba*, Fernando Ortiz, em 1934, expõe suas ideias para restaurar um governo legítimo e cessar a série de governos fictícios, em *Una nueva forma de gobierno para Cuba (manera de terminar con la serie de dictaduras)*.

Em seu entendimento, os governos que sucederam a Machado após sua destituição em 12 de agosto de 1933, continuavam sendo autoritários, depositando poderes excessivos aos presidentes, que governavam sem consultar os poderes legislativos, judiciários e mesmo a vontade popular. O desrespeito às instituições republicanas provocava a degradação do Estado, que não possuía um presidente eleito, o Congresso era pouco efetivo, o Judiciário estava subordinado ao presidente e as forças estrangeiras interviam diretamente na política nacional. Ou seja, apesar das radicalizações políticas e a retirada de Machado do poder, Ortiz considerava que não existiu mudanças efetivas no sentido de moralizar e democratizar a vida política em Cuba (Cf. ORTIZ, 1934, p. 10).

À desestruturação do Estado, afirmava, contrapunha-se uma contínua organização e articulação do povo cubano em seus órgãos de legítima representação civil, tais como, associações profissionais e estudantis, sindicatos, sociedades de grupos econômicos, clubes ou corporações de grupos mais específicos. Seriam esses órgãos, de acordo com Ortiz, os que poderiam representar o povo cubano para iniciarem um processo de restauração da ordem democrática e das instituições republicanas.

A sugestão de Ortiz era que se formasse uma Assembleia Legislativa composta por representantes das entidades civis nomeados não pelo governo, mas pelas corporações representativas do povo cubano: industriais do açúcar, grandes fazendeiros, colonos, trabalhadores do refino de açúcar, trabalhadores da coleta de cana, trabalhadores da coleta do tabaco, proletários urbanos, ferroviários, pecuaristas, comerciantes, banqueiros, membros das corporações culturais e profissionais, membros que responderiam pelas questões raciais e feministas. Essa Assembleia, que pode ser vista cmo um grande consenso civil, seria responsável por fazer a transição a um novo regime, reorganizando as estruturas sociais republicanas e democráticas. A obra revolucionária do povo cubano consistiria em construir uma *Cuba cubana*, uma nação autêntica, restaurando as instituições republicanas e adequando-as à realidade nacional.

Apesar de Ortiz entender que as soluções para os problemas de Cuba deveriam ser buscadas nos elementos internos do país, representados pelas associações civis, não descartava o dever dos Estados Unidos em contribuir com esse processo, destacando que não bastava revogar a Emenda Platt. Nota-se, assim, o quanto é relevante, em sua avaliação, as relações com os elementos estrangeiros, especialmente os americanos, para se pensar as questões nacionais. Sobre os grupos internos, Ortiz mostrava-se preocupado com os radicais. Anexionistas e comunistas, por exemplo, eram vistos como movimentos fragmentários, "naturalmente dissociadores", similares no objetivo de acabar com as instituições republicanas:

> (...) unos, para instaurar o comunismo sovietista, tras de una catástrofe definitiva del régimen republicano; y otros, para imponer un anexionismo imperialista, tras de esa misma catástrofe por la que estos están ya trabajando, y a la que tantos colaboran con la ceguera de sus intolerancias, el fermento de sus ambiciones descarriadas y la protervia de su política corrompida (ORTIZ, 1934, p.8).

Esse plano de Fernando Ortiz para retomar a legitimidade política e colocar fim aos "governos fictícios", demarcava uma nova postura frente à política. Fora dos partidos e dos movimentos políticos, Ortiz demonstrava que seu compromisso era com a nação, com os princípios republicanos e democráticos, não se restringindo à agenda de um partido ou de um movimento político, nem aos interesses mais imediatos de uma classe social. Essa nova posição de Ortiz como figura pública expressava uma mudança em seu entendimento sobre o papel do intelectual na sociedade. Seu afastamento da política partidária e sua confiança nas instituições construídas na sociedade civil (as associações profissionais, as corporações culturais e científicas) significava, de certa maneira, uma compreensão de que os avanços em Cuba não seriam tarefa exclusiva de uma elite intelectual, como pensava até os anos 20. A partir dessa percepção, o "fazer intelectual" de Ortiz afastava-se do projeto da primeira geração republicana e começava a se formar um novo "projeto intelectual", onde uma nova concepção de cultura, que germinava em Ortiz desde 1928, assumiria lugar central.

Mesmo com algumas mudanças de perspectiva, as concepções evolucionistas não foram extintas de uma hora para outra, mas, persistiam no pensamento do autor. Nessa proposta de 1934, por exemplo, os processos revolucionários eram vistos como uma etapa da evolução dos povos. As mudanças sociais, compreendidas como processos que não estabelecem descontinuidades radicais com o passado. Pelo contrário, caracterizam-se por um avanço contínuo das estruturas que foram se constituindo socialmente, no sentido do aperfeiçoamento ou melhoramento dessas estruturas. As revoluções seriam simplesmente um aceleramento desse processo evolutivo, de caráter similar aos processos biológicos. Nesse ponto, podemos perceber, novamente, a vinculação de Fernando Ortiz com as teorias organicistas.

> Y nos es que deba ni pueda cesar la Revolución, que complementa y apura la evolución retardada de los pueblos, pues la revolución no es sino una de las dos indispensables notas en el ritmo biológico de los mundos, así en el hombre como en toda la Naturaleza. Ni en estos tiempos de realistas concepciones podemos todavía, como gazmoñas infortunadas, asombrarnos de la necesidad y aflicción de los alumbramientos que son las revoluciones creadoras de la especie. Sólo podremos, si la calma está en todos, adormecer los dolores, asistir con manos expertas y asépticas al advenimiento que ya asoma y cuidar sus días débiles para asegurarle una larga y vigorosa vida. Y este es el

> momento histórico, compatriotas míos: ha de nacer ahora una "Cuba cubana" (ORTIZ, 1934, p. 5).

3.2. A CUBANIDADE.

Heterogeneidade étnica e mistura cultural em *Antillas*.

O projeto de regenerar a nação, estruturado na primeira república sob a convicção de que uma elite intelectual poderia promover o progresso levando a "cultura" mais avançada a Cuba, foi deixada de lado por Fernando Ortiz. Nos anos 30, modifica o viés de suas investigações procurando compreender a contribuição positiva das diferentes raças na formação nacional. Nesse sentido, foi essencial uma concepção mais moderna de cultura, entendendo-a como uma força dinâmica, um processo em constante construção, como apresentada em *Ni racismos ni xenofobias*. Em *Antillas*, de *Geografía Universal*, observa-se essa perspectiva e os pontos fundamentais de um novo "projeto intelectual".

Fernando Ortiz dirigiu a equipe de especialistas encarregados de produzirem o volume XIX, referente às Antilhas (*Antillas*), da coleção *Geografía Universal* de P. Vidal de la Blanche e L. Gallois, publicada em 1936[142]. A tarefa de Ortiz consistia em ampliar, atualizar e traduzir a parte da versão francesa de Geografía Universal, de 1928, escrita pelo Dr. Maximiliano Sorre, que no tomo "México – América Central" abordou também as Antilhas. O resultado desse trabalho coletivo foi um volume amplo sobre a região antilhana, tratando dos aspectos físicos, geográficos, populacionais, políticos, industriais e relativos aos costumes[143]. Apesar de ser uma obra coletiva, toda ela passou pelas mãos de Ortiz, como apontado na "nota dos editores":

> Para completar la redacción del tratado, el Dr. Fernando Ortiz ha contado con la activa y directa colaboración de los siguientes especialistas, miembros como él, de la Sociedad Geográfica de Cuba (...). Ellos remitieron sus observaciones monográficas al Dr. Fernando Ortiz, y éste ha traducido el texto original del profesor Max Sorre, ajustándolo al día y ampliándolo considerablemente con los materiales aportados por sus autorizados colaboradores y por sus propios estudios personales y de erudición antigua y contemporánea, refundiendo todos los trabajos en un solo, proporcionando en

[142] A equipe coordenada por Ortiz era formada por Rafael Fernández, Salvador Massip, José Carlos Millás, Alberto de Carricarte, Isaac Corral, Juan Tomás Roig, Víctor Rodríguez e Conrado Asenjo.

[143] A primeira parte refere-se às carcaterísticas gerais das Antilhas e a segunda aos aspectos mais particulares dos países, dividido-se em: República de Cuba; Hispaniola (Santo Domingo e Haiti); República Dominicana; República de Haiti; Porto Rico; Jamaica e pequenas Antilhas britânicas; Pequenas Antilhas francesas, americanas, holandesas e venezuelanas. Observa-se que a parte referente a Cuba é muito maior que a de qualquer outro país: sete dos vinte capítulos da obra, 184 páginas de um total de 458 do volume foram dedicadas a Cuba: Capítulo VI: República de Cuba – Tierras, mares y climas; Capítulo VII: Flora y fauna; Capítulo VIII: Habitantes y civilización; Capítulo IX: Gobierno y ciudades; Capítulo X: Industria azucarera; Capítuo XI: Industria tabaquera; Capítulo XII: Otras industrias y comercios.

> todas sus partes al espacio disponible, escrito con unidad de método y estilo, y matizado con multitud de hechos curiosos y de gran interés humano" (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.7-8).

Em *Antillas*, podemos observar algumas mudanças na perspectiva analítica de Fernando Ortiz, que comprovam que a criminologia não se configurava mais como seu eixo central para pensar a nação. Nessa obra, Ortiz apresenta um estudo detalhado sobre a indústria açucareira e a indústria "tabacaleira" em Cuba, muito semelhante à análise elaborada em *Contrapunteo cubano*. A cada uma dessas indústrias foi dedicado um capítulo volumoso, esboçando os contrastes duais entre o tabaco e o açúcar.

> La caña de azúcar y el tabaco son todo contraste. Diríase que una rivalidad los anima y separa. (...) Blanca una, moreno el otro. Dulce y sin olor aquélla y amargo con aroma éste, alimento y veneno, despertar y adormecer, fortaleza y debilidad, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, goce que satisface e ilusión que se esfuma, calorías de vida y humaredas de ensueño, indistinción vulgarota e individualidad aristocrática, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio, ella y él... La caña fué obra de los dioses, el tabaco lo fué de los demonios; la una, hija de Apolo, y el otro, engendro de Proserpina...
>
> Para la economía cubana, iguales contrastes en los cultivos, en la elaboración, en la humanidad. Cuidado mimoso en el tabaco y abandono confiante en el azúcar; faena continua en uno y labor intermitente en la otra; intensidad y extensión; trabajo de pocos y tarea de muchos; inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje; manos y brazos; hombres y máquinas; finura y tosquedad. En el comercio: todo el mundo por mercado y un solo mercado en el mundo. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería (ORTIZ, et al., 1948 [1936], p. 215-216).

Observa-se que o excerto citado se repete, com pequenas alterações, em *Contrapunteo cubano*. Dentre essas alterações, Ortiz acrescentou ao final mais duas dualidades: "Soberanía y coloniaje. Altiva corona y humilde saco" (ORTIZ, 2002 [1940], p.140)[144]. Ressalta-se, entretanto, que a ideia da *transculturação* não estava presente em *Antillas*. Dessa maneira, o sentido do contraste entre o tabaco e o açúcar não alcançava a mesma significação que em *Contrapunteo cubano*.

Em *Antillas* verifica-se o começo da construção de uma interpretação com feições sociológicas sobre a sociedade cubana, que demonstra sua forma mais acabada em 1940 com o "conceito" de transculturação. Nesse livro de 1936, por exemplo, Ortiz afirma que "La parte más transcendente de la historia de Cuba se ha escrito en sus ingenios. De los cañaverales ha fluído, como guarapo, toda la vida del pueblo cubano (...)." (ORTIZ, 1948 [1936], p.171-172).

[144] Nessa frase a palavra **saco** fora usada no sentido de um estilo de vestimenta mais simples, uma roupa folgada.

Em *Contrapunteo cubano*, a transculturação, e não o açúcar, é apontado como o principal fenômeno histórico do país: "La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intricadísimas transculturaciones" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 254). O exame dos contrastes entre a história do açúcar e a história do tabaco, dizia Ortiz, evidenciaria os efeitos sociais de fenômenos econômicos de ordens distintas e revelaria curiosos e relevantes fenômenos de transculturações.

> Lo más expresivo de nuestra historia económica es en realidad ese contraste multiforme y persistente entre las dos producciones que han sido y son las más características de Cuba (...). Así en lo interno como en lo externo, estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental estudiar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía. (ORTIZ, 2002 [1940], p.137-138).

Entendo que em *Contrapunteo cubano* os contrastes entre açúcar e tabaco foram enriquecidos pela ideia de transculturação, recebendo, portanto, um significado diferente do que em *Antillas*. O exame dessas relações entre tabaco, açúcar e transculturação será feito mais adiante. Primeiramente, retomarei os aspectos de *Antillas* que demonstram que as ideias da Antropologia Criminal não se configuravam mais como orientadores centrais dos trabalhos de Ortiz. Esses seguiam no sentido do que fora apresentado em *Ni racismos ni xenofobias*, entendendo a cultura como um processo dinâmico e com maior potencial explicativo do que a ideia de raça, apontando para a elaboração de uma nova perspectiva para se pensar a formação nacional em Cuba.

Em *Antillas*, Cuba é descrita como um país de uma formação étnica heterogênea, composta pela "sedimentação" de quatro grandes grupos: a "raça" *cobriza* ou americana (os indígenas); a "raça" branca; a "raça" negra; a "raça" amarela (composta pelos imigrantes asiáticos)[145]. Dentre os quais sobressaia-se a "raça branca". Cuba é considerada, em *Antillas*, um país marcado pelas estruturas da civilização espanhola. Estavam presentes as religiões de matrizes africanas, as religiões protestantes, as sinagogas hebraicas, crenças espíritas, mas predominava o cristianismo católico. O idioma mais falado era o espanhol, mesmo com as muitas influências indígenas no léxico e com as variações tonais colocadas pelos africanos.

[145] Nesses grandes grupos existiriam filiações étnicas mais específicas que foram descritas por Ortiz. Entre os indígenas autóctones estariam os c*iboneys*, *guanahacabibes* e *taínos.* Outros grupos indígenas foram levados para trabalharem como escravos: *jíbaros, goajiros, macurijes, taironas, campechanos, yucatecos, guachinangos* e outros. Entra a "raça" branca predominaria os espanhóis de "castellanos", mas também fizeram-se presentes portugueses, catalães, vascos, genoveses, flamengos, ingleses, norte-americanos e europeus em geral. Com o tráfico de escravos, autorizado a Cuba em 1517, aportaram africanos de toda a costa atlântica e de Moçambique, predominando os bantus e os negros do Gabão, do Níger e de Dahomey. Em meados do século XIX, foram os chineses de Macao, Hong-Kong e Cantão que chegaram em Cuba (ORTIZ, 1948 [1936], p.132; 133; 135).

Todos falavam espanhol em Cuba, o que não acontecia nem na Espanha, argumentava Ortiz. A legislação seguiria uma forte influência espanhola, bem como, as instituições de ensino.

> La sociedad cubana es troncalmente española. Es un núcleo humano de medula y estructura hispánicas, plasmado al calor del ambiente tropical y codeterminado por varias integraciones, unas raciales y muy complejas, como las africanas, y otras meramente ideológicas, como las ultrapirenaicas de Europa, especialmente la literatura y política de Francia. Esa mixtura se advierte en mayor o menor intensidad según los estratos de la sociedad cubana, y lo mismo puede decirse si se observa tal o cual elemento de cultura (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.138).

As raças teriam levado suas tradições culturais a Cuba – as religiões, a língua, a culinária, a música, a dança, técnicas industriais e agrárias – ocorrendo, em alguns aspectos, uma mescla de elementos culturais distintos e a formação de um tipo cultural peculiarmente cubano ou, em outros casos, a conservação dos elementos "originais". Na música, por exemplo, os elementos culturais desses grupos étnicos se misturariam formando em Cuba um tipo de música característico: "(...)como el tango, la habanera, el danzón, el son y la rumba, y tiene instrumentos tan genuinamente propios como la clave y el bongó, además de los tambores, maracas, marimbas y demás originarios de Africa" (ORTIZ et al., 1948[1936], p. 140). Na culinária, conservara-se pratos espanhóis, indígenas e africanos, ao mesmo tempo, desenvolvera-se pratos tipicamente *criollos*: "De puro origen criollo parecen ser el ajiaco, a manera de olla o "potpourri" compuesto con carnes, plátanos, maíz, ají, tubérculos y raíces comestibles del conuco campesino" (ORTIZ et al., 1948[1936], p. 141).

A combinação de raças e culturas distintas existiria em Cuba sob um *regime de convivência cordial*, um *espírito de amistosa convivência*, o que não significava a inexistência de preconceitos raciais ou de uma igualdade de condições para as diferentes raças. Em *Antillas*, reconhece-se que a "raça branca", sobretudo os espanhóis e os americanos, eram predominantes nas atividades culturais, econômicas e políticas. Além disso, aponta-se para a presença de preconceitos sociais e raciais em relação à "raça negra", relata-se a existência de centros de reuniões reservados a certos grupos e algumas restrições em espaços públicos. Em contrapartida, argumenta-se que a lei era a mesma para brancos e negros, o racismo era proibido, os casamentos entre negros e brancos eram frequentes, e além das distinções advindas das diferenças econômicas não havia outras distinções nas escolas, teatros, restaurantes.

Ao se referir às relações raciais em Cuba como um "espírito de convivência amistosa", um "regime de convivência cordial", Ortiz deixa claro que as relações raciais não eram perfeitas: "A pesar de ese espíritu de amistoas convivencia, no puede decirse que en Cuba

exista una perfecta comunidad de vida entre blancos y de color, y a veces se ocasionan incidentes" (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.137). De toda forma, o caráter do povo cubano foi traçado em *Antillas* como feliz, sonhador, emotivo, erótico, bondoso. Nesse sentido, os cubanos seriam mais afeitos à improvisação do que à previsão, orientando suas ações mais pelas emoções do que pela razão, propensos mais à amizade acolhedora do que à reserva e à previsão (Cf. ORTIZ et al., 1948 [1936], p.141-143).

Um excesso de sentimentalismo conjugado com uma "vida fácil" (sem fome, nem frio, com abundância de riquezas naturais), com as marcas seculares do regime escravocrata e de castas em que os direitos cívicos estavam ausentes teria contribuído para que os cubanos fossem "menos racionais do que deveriam ser", negligentes com os assuntos cívicos e públicos e sentissem dificuldades em realizar obras coletivas (Cf. ORTIZ et al., 1948 [1936], p.142).

A heterogeneidade étnica e a mistura cultural são consideradas elementos constitutivos da nacionalidade cubana e responsáveis pela especificidade de suas estruturas sociais e do "caráter" de seu povo. Os elementos africanos e indígenas são valorizados e retomados para se compreender a formação da nacionalidade. Ainda que algumas de suas práticas sejam consideradas como sobrevivências, ou qualificadas como primitivas (Cf. ORTIZ et al., 1948 [1936], p.132; 135), não foram tratadas como elementos que provocariam a degradação da nação, como aponta Ortiz em seus trabalhos de Antropologia Criminal. Entretanto, suas considerações criminológicas não foram inteiramente suprimidas, como se verifica na passagem seguinte:

> Es curioso como en Cuba jamás un nativo blanco ha querido desempeñar la plaza de verdugo ejecutor de la pena de muerte. **En su delincuencia se marcan las diferencias raciales**; sus crímenes son por lo común hijos del hervidero de pasiones que bullen en él (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.143 – grifo nosso).

Apesar dessa valorização da heterogeneidade étnica e da mistura cultural, permanecia uma concepção classificatória nas ideias de raça e cultura, que remetiam à ideia de um estado ou nível civilizatório. A menção direta a um estado de civilização foi feita somente em relação aos indígenas, apontando que os índios *ciboneyes* e *guanahacabibes* pertenciam a uma cultura equivalente à paleolítica, e os *taínos* a uma neolítica (Cf. ORTIZ et al., 1948 [1936], p.131). Entretanto, ao descrever as atividades desempenhadas pelas outras raças pode-se notar que as funções consideradas mais dignas foram atribuídas aos da "raça branca". Espanhóis e norte-americanos, mencionava Ortiz, atuaram em profissões liberais, na política, em trabalhos agrícolas, no comércio, nos bancos, nas redes telefônicas e elétricas, no transporte ferroviário, nas indústrias. Suas influências foram marcantes na educação e na elaboração das leis. A "raça

amarela" trabalhou como "semiescravos" e também contribuiu na horticultura como pequenos comerciantes. Ao mencionar a participação da "raça negra" refere-se às religiões africanas, à música, à culinária e a alguns traços na linguagem.

Em *Antillas* o vocábulo "étnico" é usado como sinônimo de "raça". Raça e etnia, nesse livro, são frequentemente qualificadas como "heterogêneas", enquanto que a palavra cultura é, geralmente, associada aos termos "mistura" ou "mescla", sem que se explique os fenômenos da mistura racial. Ou seja, explica-se a presença de várias etnias ou raças, as misturas ou as mesclas culturais em Cuba como consequência da confluência de povos imigrantes. Entretanto, a "mistura racial", a miscigenação, é um fenômeno pouco mencionado, quase ocultado. Apesar de aparecer algumas referências à miscigenação, ela não é considerada como uma categoria explicativa da formação nacional.

Persistiam ressoando em Ortiz concepções evolucionistas que entendiam a mistura racial como um fator degradante e que poderia ser superado pelo processo no qual as mais primitivas seriam "absorvidas" pelas mais evoluídas. Essa ideia evolucionista aparece timidamente em *Antillas*. Ao comentar o desaparecimento dos indígenas, concluía que: "Todos fueron exterminados o **absorbidos por el mestizaje**. Algunos grupos muy aislados y **mezclados con negroides** quedaban aún en el siglo XIX en las abruptas montañas de Oriente (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.132, grifos nosso). Prosseguindo sua análise, demonstra concordância com a possibilidade de "desaparecimento" dos negros em Cuba, que pela mestiçagem e fatores demogênicos se diluiriam frente à população total.

> La creciente inmigración de braceros blancos de España y los inevitables factores digénicos con que la raza negra ha tenido que luchar en Cuba, no obstante el favorable ambiente climatérico, han determinado el rápido decrecimiento de la población negra y mestiza.
>
> (...) No hay que desconocer que, por razón de prejuicios sociales y raciales, entran en la clasificación de blancos no pocos **elementos que tienen en su sangre alguna mezcla**; pero es imposible conocer la importancia de esa filtración, que acaso no pase de un cinco por ciento de la total.
>
> Si no se alterasen en el porvenir los factores demogénicos de Cuba, y siguiera, por lo tanto, esa proporción decreciente, **la población de color vendría a desaparecer en la isla para fines de esta centuria**. Sin embargo, la densidad de importantes núcleos africanoides en las demás Antillas, fácilmente filtrables en Cuba, hace pensar que continuará en ésta un sedimento de población de color, aun cuando cada vez más diluído (ORTIZ et al., 1936, p. 135, grifos nosso).

Em *Antillas*, a "cultura" além de estabelecer uma classificação hierárquica entre os grupos étnicos, estaria envolta por uma concepção essencialista, que se observa na tentativa

de definir o modo típico de ser de um povo, ou melhor, um caráter nacional. No caso, o caráter do povo cubano. E uma das consequências desse caráter seria a de possibilitar o convívio amistoso de diversos grupos étnicos que possuíam culturas diferentes, as quais tinham a capacidade de se misturarem. Nessa obra, Cuba e todas as Antilhas são referidas como um grande caldeirão, "(...) como su plato culinario característico, el ajiaco criollo, donde se guisan todas las carnes, hortalizas y especies de la naturaleza antillana" (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.136), onde em um curto espaço de tempo e em reduzido território houve uma intensa "ebulição humana".

> Esta región mediterránea de América ha sido como un inmenso caldero, donde, más que en parte alguna, han hervido aguas y tierras, faunas y floras, gentes y culturas, agitadas y movidas sin cesar por las potencias de la Naturaleza y por las de la Historia. Otros archipiélagos tendrán logrado más influjo cultural o más trascendencia histórica, como el Egeo, el Británico o el Nipónico; pero ninguno ofrece en igual grado una tan intensa ebullición humana en tan breve tiempo y sobre un tan reducido territorio, siempre caldeado por el sol de los trópicos, estremecido por los más tremebundos meteoros y abrasado por las pasiones de las razas más diversas (ORTIZ et al., 1948 [1936], p.10).

Cubanidade e *cubanía*.

Em *Antillas*, Fernando Ortiz não hesita em apresentar uma definição do "caráter cubano", conforme apresentamos, que teria como aspecto fundamental a capacidade de estabelecer relações harmônicas com os diversos povos que se dirigem a Cuba. Em 1939, em palestra proferida na Universidade de Havana, ao elaborar uma reflexão sobre a especificidade dos cubanos, Ortiz retoma a discussão sobre as noções de raça e cultura, e sugere o uso do termo *cubanía* para designar a peculiaridade dos cubanos, a cubanidade. Essa palestra, publicada parcialmente em 1939 com o título *La cubanidad y los negros*, saiu com a versão completa em 1940, intitulada *Los factores humanos de la cubanidad*.

O primeiro passo de Ortiz nessa reflexão foi demonstrar que "o cubano" não pode ser definido por uma maneira típica de falar e de se comportar, o que ele denomina de *cubanismos*, pois esses podem ser imitados. Tampouco, o local de nascimento ou de residência, a ancestralidade, a aparência ou a cidadania política asseguram *cubanidade* a um indivíduo. A cubanidade seria uma "condição de cultura", uma relação de pertencimento a Cuba, um "complejo de sentimentos, ideas y actitudes" (ORTIZ, 1996 [1940], p.6), e não uma questão de raça, pois não existiria uma "raça cubana":

> La cubanidad no la da el engendro; no hay una raza cubana. Y raza pura no hay ninguna. La raza, al fin, no es sino un estado civil firmado por autoridades antropológicas; pero ese estado racial suele ser tan convencional y arbitrario, y a veces tan cambiadizo, como lo es el estado civil que adscribe los hombres

> a tal o cual nacionalidad. (...) La cubanidad es principalmente la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba (ORTIZ, 1996 [1940], p.6).

A cubanidade, para ser vivida em sua plenitude e integralidade, requeria, segundo Ortiz, consciência da condição de cubano e compromisso com essa condição. *Cubanía* foi o termo atribuído por Ortiz para essa etapa mais avançada da cubanidade, inspirado em Miguel de Unamuno que falara em *hispanía*. Através da *cubanía* – termo que não estava presente no texto publicado em 1939, somente no de 1940 – Fernando Ortiz aponta a necessidade dos indivíduos assumirem um compromisso consciente com a cultura cubana. E até mesmo com o futuro do país, pois definia a cultura como um processo em constante construção, de criação dinâmica, em fluência constante.

> Pienso que para nosotros los cubanos nos habría de convenir la distición de la *cubanidad*, condición genérica de cubano, y la de *cubanía*, cubanidad plena, sentida, consciente y deseada; cubanidad responsable, cubanidad con las tres virtudes – dichas teologales – de fé, esperanza y amor (ORTIZ, 1996 [1940], p. 7-8).

Após definir a cubanidade como uma condição subjetiva, pela qual se estabelece uma relação de pertencimento a uma cultura, Ortiz procura definir a cultura característica de Cuba. A cubanidade seria expressa em um processo contínuo onde raças e culturas heterogêneas convivem amistosamente em fluência constante. Para explicar o que caracteriza a cultura cubana, Fernando Ortiz faz uma metáfora com o *ajiaco* e sua preparação. Caracteriza a cultura como um feito social e histórico, dotada de dinâmica e capacidade criadora. Nesse sentido, a cultura é uma construção contínua e deve ser entendida "(...) como un concepto vital de fluencia constante; no como una realidad sintética ya formada y conocida, sino como la experiencia de los muchos elementos humanos que a esta tierra llamada Cuba han venido y siguen viniendo en carne o en vida, para fundirse en su pueblo y codeterminar su cultura" (ORTIZ, 1996 [1940], p.8).

A cubanidade não deve ser observada somente no resultado final formado pela fusão dos povos que convergiram e convergem a Cuba, mas também no "(...) proceso complejo de su formación, desintegrativo e integrativo, en los elementos sustanciales entrados en su acción, en el ambiente en que se opera y en la vicisitudes de su transcurso" (ORTIZ, 1939a, p.6). A convivência cordial e a continuidade no fluxo cultural modificaram os habitantes de Cuba, possibilitando a construção de uma nação unida, uma cultura nacional, que inclusive poderia transcender as classificações raciais. Segundo o autor, a convivência entre negros e

brancos, desde o século XVI, propiciou uma troca recíproca de influências, por um processo de fusão das características fundamentais.

Composta por substâncias heterogêneas e por ininterruptas transformações, a cubanidade não seria um fenômeno acabado, mas um contínuo processo de formação, que não poderia ser reduzida à síntese de aspectos essenciais e estáticos, mas considerada através da referência histórica. A ideia de processo torna-se, assim, o aspecto central na análise da cultura como elemento de unidade nacional.

> Lo característico de Cuba es que, siendo ajiaco, su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura. Desde que amanece su historia hasta las horas que van corriendo, siempre en la olla de Cuba es un renovado entrar de raíces, frutos y carnes exógenas, un incesante borbotear de heterogéneas sustancias. De ahí que su composición cambie y la cubanidad tenga sabor y consistencia distintos según sea catado en lo profundo, en la panza de la olla, o en su boca, donde las viandas aún están crudas y burbujea el caldo claro (ORTIZ, 1939a, p.6).

Ortiz lembra que todos os povos passam por processos semelhantes de mistura racial e cultural, a especificidade cubana, seria o espaço reduzido, a rapidez e intensidade do processo, e a tolerância às misturas, que se aproximaria de uma "paz universal". Esses processos, de acordo com o autor, foram iniciados com as imigrações indígenas, continuou com a chegada dos espanhóis, com a importação de trabalhadores africanos, com o fluxo imigratório de europeus, mantendo-se ativo em Cuba.

> Pocos países habrá como el cubano, donde en un espacio tan reducido, en un tiempo tan breve y en concurrencias inmigratorias tan constantes y caudalosas, se hayan cruzado razas más dispares, y donde sus abrazos amorosos hayan sido más frecuentes, más complejos, más tolerados y más augurales de una paz universal de las sangres; no de una llamada «raza cósmica», que es pura paradoja, sino de una posible deseable y futura desrracialización de la humanidad (ORTIZ, 1939a, p. 6).

Fernando Ortiz enfatiza que a cubanidade deve ser entendida como uma categoria de cultura e não de raça. Isso não significou a desconsideração de categorias raciais em sua análise, mas significou a negação de considerações que assinalavam uma correspondência mecânica entre nacionalidade e classificação racial. Destarte, Ortiz contrapunha-se às tentativas que procuravam legitimar a ideia de existir uma "raça cubana", uma "raça germana", uma "raça inglesa", etc. Entendia que essas noções eram fantasiosas e artificiais, "(...) creadas por los déspotas en delirio de barbarie para pretextar crueles iniquidades y egoístas depredaciones" (ORTIZ, 1996 [1940], p.15).

A ideia de *cubanidade*, como formulada, tornava a referência histórica um aspecto central para a análise da cultura nacional, e a de *cubanía* apontava para a relevância da

coordenação das ações individuais no processo de construção nacional. A cubanidade, como entendida por Ortiz, por mais que estivesse de acordo com a noção de cultura como fenômeno social, dinâmico e criativo, possuía ainda um aspecto estático, *invariante*: a capacidade dos cubanos em estabelecer relações cordiais. Não por acaso a cubanidade era entendida como uma "condição da alma", para esse autor, uma característica comum a cada cubano. Apesar de uma tendência à unidade, dada pela cubanidade, ela só se efetiva de fato pela ação consciente e voluntária dos cubanos, com *cubanía*. A falta de *cubanía* teria gerado os conflitos e as tensões raciais em Cuba.

Essas tensões expressavam-se por existir: diferenças econômicas entre brancos e negros, centros de reuniões reservados a certos grupos étnicos, proibições, em certas cidades, de negros e brancos passearem ao mesmo tempo nas praças públicas, e uma distribuição desigual dos cargos públicos. A "animosidade de razas y de extranjerías" arraigadas na vida social impossibilitavam a consolidação de uma plena integração nacional (ORTIZ, 1934, p.8). Nesse sentido, o empenho de Ortiz na *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, procurando ampliar as pesquisas científicas dos fenômenos de interpenetração racial e combater os preconceitos raciais, configurou-se em um fortalecimento da cubanidade, buscando amenizar os conflitos e promover maior coesão social.

Identificando a existência de uma tendência a "etnofobia" no mundo inteiro, Ortiz apontava que as hostilidades raciais se aguçavam em Cuba devido a correspondência entre posição econômica e raça, dificultando ainda mais a integração nacional.

> Esta actitud social de recíproca ignorancia, cuando no de abierta antipatía y hostilidad, entre los varios elementos raciales que integran un pueblo, es muy frecuente en el mundo entero, máxime cuando corresponde a una correlativa estructura económica, y no podía dejar de presentarse en Cuba. Toda la humanidad está sufriendo profundamente por la absurda prédica de los odios raciales, disfrazando el juego de otros factores más verdaderos y trascendentes. Pero **en Cuba la permanencia de los alejamientos racistas y de sus históricas antipatías afecta de manera harto profunda a la existencia misma de nuestra sociedad, impidiéndonos la integración nacional definitiva y entregándonos casi indefensos a la agresión de intereses forasteros, a la continuación de este triste estado de coloniaje espiritual y económico en provecho ajeno que sólo los inconscientes o los perversos pueden preferir**. Máxime cuando la vehemencia de la pasión racista y su transcendencia disociadora penetran hasta las mismas masas homogéneas, fragmentándolas en grupos de intereses comunes pero artificialmente contrapuestos, de modo que se impide la colaboración de todos para la bienandanza común. No son tan sólo blancos y negros los campos en que la humanidad está, por desgracia, dividida. Aun dentro de cada raza, la ignorancia y la malicia fomentan los antagonismos, aprovechándose de las diversidades naturales, para contraponerlas absurdamente, en vez de armonizarlas en provecho general" (ORTIZ, 1937a, p.4-5, grifo nosso).

É importante notarmos que, para Fernando Ortiz, os fenômenos raciais-culturais em Cuba estavam estreitamente relacionados com os econômicos. Podem ser entendidos como processos complementares de uma mesma totalidade social. As principais raças que compunham a população cubana, brancos e negros, ocupariam posições econômicas diferentes no processo histórico do país, o que seria uma das fontes dos conflitos entres esses grupos. Fernando Ortiz demonstra que mesmo em posições diferentes, ambas foram relevantes ao cumprirem suas funções para promoverem o progresso de Cuba. Nesse sentido, pode-se entender que o combate aos racismos, à "etnofobia", em busca de integrar a nação conformava-se como condição necessária para a autonomia econômica.

A interpretação de Fernando Ortiz sobre a cubanidade além de fortalecer a concepção de que a cultura nacional em Cuba era formada pela heterogeneidade étnica e pela mistura cultural, sugere que a integração nacional deve ser buscada através da dinâmica entre os elementos que compõem essa cultura nacional. Pois esses elementos podem envolver e absorver grupos étnicos com perfis culturais distintos. Além disso, o entendimento da cultura como um fenômeno social, dinâmico, criador "Y no sólo en su transplantación desde múltiples ambientes extraños al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales" (ORTIZ, 1996 [1940], p. 8), tornava, necessariamente, a análise social uma interpretação histórica. Assim, os processos de mescla racial e cultural, que para Ortiz ocorrem entrelaçados com os fenômenos econômicos, seriam fundamentais para se compreender a "evolução histórica" do povo cubano e lançar luzes sobre a forma de se integrar a nação.

Evolução da cubanidade.

Após definir as noções de cubanidade e *cubanía*, Fernando Ortiz examina a participação de determinados grupos étnicos na formação da cubanidade. Em *Los factores humanos de la cubanidad* (1940), aponta aspectos específicos dos povos que viveram em Cuba e marcaram, de alguma maneira, o "caráter cubano". Em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de maneira muito breve, traça um histórico dos contatos entre grupos humanos que habitaram a ilha.

Os povos que viveram em Cuba contribuíram com a formação da cubanidade através de características de suas culturas originárias, que se expressavam também como tipos econômicos. Deve-se notar que apesar de uma concepção dinâmica das culturas, os processos de mudança cultural foram pensados por Ortiz a partir de escalas evolutivas, que guardavam uma correspondência direta com tipos raciais e tipos econômicos. Dessa maneira, *ciboneyes* e *guanajabibes* eram considerados selvagens da idade da pedra e pau; os *taínos* como

pertencentes a uma cultura de avançada barbárie, em que as técnicas agrícolas permitia a sedentariedade; os africanos – *dahomeyanos*, *yorubas*, *mandingas* – conformariam-se como culturas intermediárias, com mercados, moedas, escravos, governo centralizado; e os europeus representariam a civilização, com estruturas econômicas que variavam entre as feudais, de capitalismo mercantil e de capitalismo industrial.

> En los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico. Los mismos fenómenos económicos, los más básicos de la vida social, en Cuba se confunden casi siempre con las expresiones de las diversas culturas. En Cuba decir ciboney, taíno, español, judío, inglés, francés, angloamericano, negro, yucateco, chino y criollo no significa indicar solamente los diversos elementos formativos de la nación cubana, expresados por sus sendos apelativos gentilicios.
>
> Cada uno de éstos viene a ser también la sintética e histórica denominación de una economía y de una cultura de las varias que en Cuba se han manifestado sucesiva y hasta coetáneamente, produciéndose a veces los más terribles impactos (ORTIZ, 2002 [1940], p.255-256).

Os primeiros habitantes de Cuba foram, segundo Ortiz, os povos de "cultura paleolítica" *ciboneyes*, *guanajabibes* e *lucayos* que deixaram muito pouco de sua cultura em Cuba. Os *taínos*, de cultura neolítica, vieram da América do Sul e dominaram as Antilhas. Deixaram uma cultura alimentar baseada em vegetais como o abacaxi, milho, batata-doce, amendoim, mandioca. Técnicas notáveis na tecelagem de algodão, espalhando suas redes de pescar e de dormir pelo mundo. Algumas palavras de sua linguagem teriam permanecido. A principal herança *taína*, de acordo com Ortiz, foi um rito sagrado no qual fumavam tabaco (ORTIZ, 1996 [1940], p.21).

A chegada dos espanhóis foi um "furacão de cultura", uma revolução que destruiu, quase totalmente, a cultura e os povos indígenas. Com os brancos vieram as culturas ibéricas e mediterrâneas, a economia de tipo feudal (fundada no saque e na subjugação dos povos) e a economia de capitalismo mercantil e industrial. Interessante notar que em *Antillas* (1936) *e Los factores humanos de la cubanidad* (1940) a cultura vinda de Espanha é considerada predominante em Cuba, que seria uma sociedade "troncalmente espanhola". Em *Contrapunteo cubano*, Ortiz reafirma o predomínio dos espanhóis, ao mesmo tempo, enfatizava o difícil processo de construção de uma nova cultura, bem como a condição de transitoriedade e dissociação em que se encontravam os colonizadores.

A simples participação no empreendimento colonial modificava, segundo Ortiz, a condição desses navegadores, que começavam a se tornar "espanhóis indianos" e não mais de Espanha. Ou seja, antes mesmo de chegarem à América iniciava-se o processo de transculturação, no qual deixariam, em parte, a cultura originária para constituírem uma nova cultura. No embarque a um Novo Mundo já seria possível, segundo Ortiz, identificar elementos que conformariam a cubanidade.

> El mero paso del mar ya les cambiaba su espíritu; salían rotos y perdidos y llegaban señores; de dominados en su tierra pasaban a dominadores en la ajena. Y todo ellos guerreros, frailes, mercaderes y villanos, vinieron en trance de aventura, desgajados de una sociedad vieja para reinjetarse en otra, nueva de climas, de gentes, de alimentos, de costumbres y de azares distintos; todos con las ambiciones tensas o disparadas hacia la riqueza, el poderío y el retorno allende al declinar de su vida; es decir, siempre en empresa de audacia pronta y transitoria, en línea parabólica con principio y fin en tierra extraña y sólo un pasar para el medro en este país de Indias (ORTIZ, 2002 [1940], p. 258).
>
> Todo español por sólo llegar a Cuba ya era distinto de lo que había sido; ya no era un español de España sino un español indiano. Esa inquietud constante, esa impulsividad tornadiza, esa provisionalidad de actitudes, fueron las inspiraciones primarias de nuestro carácter colectivo, amigo del impulso y la aventura, del embullo y de la suerte, del juego, del logro, y de la esperanza alburera (ORTIZ, 1996 [1940], p. 24).

Fernando Ortiz menciona ainda, em *Los factores humanos de la cubanidad*, que os franceses deixaram em Cuba vibrações liberais, caprichos intelectuais e de moda, além de terem reconstruído fazendas, engenhos e implantado cafezais. Os judeus teriam contribuído no desenvolvimento comercial, sobretudo na indústria da cana e do tabaco. Enquanto que os asiáticos não teriam deixado um traço mais marcante. Ainda nesse texto, Ortiz destaca que as estruturas da sociedade cubana foram conformando-se de maneira peculiar, adaptando-se ao novo ambiente, físico e social, e à pluralidade étnica e cultural. Nesse sentido, os contrabandos tornaram-se costumeiros em Cuba, contando com a participação das autoridades e corrompendo a vida coletiva pela indiferença cívica frente às leis. De tal modo que "(...) todos aquí hiceron contrabando, los gobernadores, los obispos, los hacendados, los mercaderes, los letrados y los plebeyos. Sin el régimen comercial filibustero, más organizado y poderoso que el gubernativo, no puede ser explicada la historia de Cuba, toda ella contrabandeada" (ORTIZ, 1996 [1940], p.29-30). Ortiz sugere que a forte presença de ingleses e americanos na ilha, acelerando o livre comércio e a inserção no capitalismo industrial, contribuiu para esse processo e também para a mundialização dos costumes em Cuba, que no começo do século ainda eram bem provincianos.

A cultura americana, segundo Ortiz, seria um dos fatores mais ativos na cultura cubana, e caberia aos cubanos tirarem o devido proveito das virtudes – as instituições

democráticas, a liberdade religiosa, o progresso técnico – e ficarem atentos com seus vícios – o egoísmo, a prepotência e seu absorvente imperialismo (ORTIZ, 1996 [1940], p. 30; 31). Entendia, portanto, que a aproximação com os Estados Unidos era necessária, mas tomando-se os devidos cuidados.

Em todos esses processos de "(...) transmigración de ambientes, de culturas, de clases y de consciencias" (ORTIZ, 2002 [1940], p.259), os negros foram os mais impactados: retirados de seus ambientes, distantes das famílias, apartados de seus costumes e instituições, foram submetidos ao regime escravocrata. Mesmo sob severas condições de deslocamento e dissociação, as contribuições que deixaram para cubanidade, além das participações que tiveram na economia como força de trabalho e nas revoluções de independência, faziam-se presentes na cozinha, no vocabulário, na oratória, nas relações afetivas e, principalmente, na arte, na religião e na emotividade coletiva.

O negro e sua cultura possuíam um caráter tolerante e acomodatício que teria facilitado a mestiçagem das culturas, incutindo emotividade nas relações. A música cubana é uma criação mulata, afirma Ortiz, *blanquinegra* seriam os *tangos*, *habaneras*, *danzones*, *sones* e *rumbas*. As religiões africanas foram incorporando sugestões dos mitos e das crenças dos brancos, sempre com uma certa desconfiança da religião dos dominadores, mas que teria transformado as experiências religiosas dos negros e influído no comportamento dos brancos mais humildes.

De acordo com Fernando Ortiz, os negros foram os primeiros a manifestarem uma cubanidade consciente, a *cubanía*. As reduzidas possibilidades de retornarem a África acelerava o processo de pensar Cuba como uma nova pátria, um novo lar. Os brancos de classe baixa, nascidos e crescidos em Cuba, vinculados à terra, não tardaram a expressar a *cubanía*. Entre os grandes fazendeiros essa consciência da cubanidade começou a se expressar somente a partir do século XVIII-XIX:

> Los negros debieron sentir, no con más intensidad pero quizás más pronto que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanía. (...) El negro criollo jamás pensó en ser sino cubano. El blanco poblador, en cambio, aun antes de arribar a Cuba ya pensaba en su regreso (ORTIZ, 1996 [1940], p. 33).
>
> En la capa baja de los blancos desheredados y sin privilegio, también debió chispear la cubanía. La cubanía, que es conciencia, voluntad y raíz de patria, surgió primero entre las gentes aquí nacidas y crecidas, sin retorno ni retiro, con el alma arraigada en la tierra. **La cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba.** Hubo que llegar al ocaso del siglo XVIII y al orto del XIX, para que los requerimientos económicos de esta sociedad, ansiosa del intercambio libre con los demás pueblos, hicieran que la clase hacendada adquiriera conciencia de sus discrepancias geográficas, económicas y sociales

> con la Península, y oyera con agrado, aun entonces pecaminoso, las tentaciones de patria, libertad y democracia que nos venían de Norteamérica independiente y de Francia revolucionaria (ORTIZ, 1996 [1940], p.34 – grifo nosso).

O modo pelo qual Ortiz compreende a cubanidade e a *cubanía* valorizava o negro e sua cultura, consequentemente as classes populares, visto que identifica uma relação direta entre raça e posição econômica. Interessante notar que o surgimento de uma consciência nacional mais apurada pelos fazendeiros ocorreu em seus contatos com os estrangeiros e não com os elementos internos. Essa postura das elites de "rejeitar" o nacional, o que está próximo, expressa um baixo índice de porosidade social e talvez explique as dificuldades que tiveram na orientação política do país.

Considerando que a cubanidade foi construída com grande participação dos afrocubanos e que esses foram os primeiros a terem consciência de pertencerem a essa cultura, expressando *cubanía*, Fernando Ortiz promove um deslocamento na posição dos afrocubanos na composição social de Cuba. Deixam de ser considerados como o principal fator de degeneração psíquica e moral da vida social cubana, portanto, o principal problema para a integração nacional, para serem vistos como os primeiros a terem consciência do caráter cubano. Os primeiros a sentirem-se pertencentes e responsáveis pela nação. E mais, os afrocubanos seriam os agentes sociais com a capacidade de promoverem a integração nacional, por possuírem um caráter tolerante que facilitava a mestiçagem.

As *comparsas* afrocubanas

As *comparsas* afrocubanas configuram-se como grupos populares que saem às ruas para festejar o carnaval em Cuba. A origem desses grupos remete-nos às festas organizadas por associações africanas dos tempos coloniais, os *cabildos*, que reuniam escravos de uma mesma descendência étnica prestando-lhes auxílio e promovendo o entretenimento coletivo. Nas primeiras décadas do século XIX, esses cabildos conseguiram autorização do governador de Havana para percorrem a cidade com suas músicas e danças típicas. Nesses desfiles, os cabildos adotavam trajes, disfarces, insígnias e estandartes próprios de suas tradições locais. As *comparsas* eram proibidas a negros livres, *criollos* e mulatos (livres ou escravos) evitando que se unissem aos escravos africanos e promovessem atos de rebeldia. Todavia, manifestações de protesto e as críticas sociais eram comuns nas *comparsas* (SÁENZ, 1961).

Em 30 de janeiro de 1937, o prefeito de Havana, Antonio Beruff Mendieta, dirigiu-se a Fernando Ortiz procurando uma orientação da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* a respeito da autorização e incentivo à saída nas ruas das *comparsas* afrocubanas. Explicando que "(...)

algunas personas han exteriorizado su repulsa a esos festejos, calificándolos de contrarios a la educación y cultura populares y provocadores de conflictos raciales y disturbios públicos" [146], o prefeito perguntava a Ortiz se estas manifestações poderiam dar lugar a conflitos raciais e perturbações públicas. E se seriam contrárias ou benéficas à cultura do povo cubano e ao olhar dos turistas estrangeiros. Demonstrava, assim, a legitimidade da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* para direcionar ações e condutas em torno das questões raciais.

A resposta de Ortiz, aprovada, pela Junta Diretiva da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* – composta por Fernando Ortiz, Elías Entralgo, Salvador Garcia Agüero, Emilio Roig, José L. Franco, Enrique Andreu, Alberto Peña e Julio Vásquez – apontava as *comparsas* como parte da tradição folclórica cubana. Como todo povo culto, afirmava, os cubanos deveriam se esforçar para manter seus costumes populares. Além de defender a saída das *comparsas*, ressaltava a necessidade de apoiá-las financeiramente. Segundo Ortiz, as *comparsas* em nenhum momento teriam gerado conflitos raciais em Cuba. Eram grupos marcados pela heterogeneidade étnica.

Os cubanos, prosseguia, não precisavam se preocupar com as opiniões estrangeiras a respeito de suas tradições e costumes, de tal forma que : "Las diversiones típicas de Cuba deben ser conservadas y favorecidas ante todo para el mismo pueblo cubano"[147]. Tumultos e confusões ocasionais eram fenômenos próprios de manifestações públicas que reuniam multidões, dizia Ortiz, não configuravam, portanto, obstáculos à saída das *comparsas*. Caberia aos órgãos de vigilância urbana e à polícia organizarem de maneira adequada o evento. Proibir as *comparsas* significaria conceder o privilégio a uma classe social que saísse mascarados no carnaval e negar esse mesmo direito, sem motivos legítimos, a outra. Seria uma medida arbitrária e tirânica, afirmava Ortiz.

> En las antiguas *comparsas* populares de la Habana hubo hasta manifestaciones de un arte poético folklórico, que hoy se han olvidado y acaso totalmente perdido. Por los datos que conservamos, es presumible que habría de bastar un breve estímulo oficial para que reaparecieran las tiradas de versos de la *currería* y otras viejas efusiones líricas de las comparsas, fácilmente adaptables al sentido de estos tiempos. (...)
> Lejos de reprimir las comparsas, un sano y conservador criterio administrativo aconseja su permisión, y mejor todavia, su fomento anual mediante un sistema

[146] Carta de Antonio Beruff Mendieta, Alcalde Municipal del Municipio de la Habana, 30 jan 1937. Em pasta CM387 – Ortiz. *Sociedad de Estudios Afro-cubanos*. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.
[147] Carta de Fernando Ortiz ao Dr. Antonio Beruff Mendieta, 04 de fevereiro de 1937, p. 11. Em pasta CM 387 – Ortiz. *Sociedad de Estudios Afro-cubanos*. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

> general y estable de reglamentación y estímulo positivo, que las encauce, mejore e transforme en valiosas instituciones de la vida habanera[148].

O caso das *comparsas*, que depois da proibição, em 1913, foram consideradas parte do folclore cubano e autorizadas a saírem no carnaval (FUENTE, 2005, p. 184), demonstra que nos anos 30 os intelectuais continuaram desempenhando papel fundamental na rejeição das teorias racistas e para a incorporação de elementos da cultura afrocubana à "cultura nacional", o que significava reconhecer a mestiçagem como componente da cubanidade. Essa posição não era unânime, Eduardo Sáchez de Funtes, por exemplo, minimiza a importânica do negro na formação nacional dizendo que a música cubana não tinha nada de africana. A "poesia mulata", as danças, as músicas foram os elementos mais aceitos, enquanto que as crenças religiosas de matriz africana sofreram maior resistência a serem oficialmente reconhecidas como "cultura nacional".

A interpretação da formação nacional que entendia a mestiçagem como parte da cubanidade, valorizando e reconhecendo a cultura afrocubana não resolvia o problema das desigualdades raciais em Cuba, mas apontava para a possibilidade de se chegar a uma "igualdade racial", pois descarta as diferenças biológicas ou de capacidade. Nesse sentido, o discurso da mestiçagem foi mobilizado por determinados atores políticos como forma de sublinhar que o ideal republicano de Martí – de fundar uma nação para todos – não fora realizado, e que devido a contribuição dos afrocubanos para a formação nacional mereciam participar sem restrições da vida política, econômica e social do país. De acordo com Alejandro de la Fuente (2001), nos anos de 1890, a crise de legitimidade devido a tensão das guerras de independência tornou necessário representar a nação através da inclusão de todas as raças. Naquele momento isso foi realizado suplantando as diferenças e as particularidades dos diversos grupos raciais. Os motivos eram os mesmos nos anos 30, mas celebrava-se a síntese racial e cultural, a mestiçagem, como a essência do tipicamente cubano (FUENTE, 2001, p.183).

Essa questão das *comparsas* afrocubanas motivou discussões sobre o "uso" das tradições afrocubanas e o atendimento das reivindicações do movimento negro. Como coloca Alejandra Bronfman (2004), os críticos das *comparsas* argumentavam que esse uso das tradições africanas demonstrava que embora se reconhecesse a igualdade formal, seu valor social era experimentado de maneira frágil. A desigualdade social era ressaltada por esses "espetáculos estereotipados", de tal maneira que se tornavam um obstáculo para o significado

[148] Idem, p.7; 17.

de igualdade social que deveria acompanhar a cidadania. As *comparsas*, nesse sentido, fariam parte de uma exibição da cultura nacional com o único objetivo de promover o turismo e gerar receitas.

Os críticos ao "retorno" das *comparsas*, representados sobretudo pelo grupo *Adelante* e pela *Federación Nacional Sociedades Cubanas de la Raza de Color*, entendiam-nas como sobrevivências contemporâneas de um mundo passado, que poderiam harmonizar as relações, mas não significavam o ingresso na cidadania. Bronfman recorda que para Alberto Arredondo as *comparsas* além de se constituírem como uma atitude irresponsável, alimentavam um racismo reacionário. Segundo a autora, o *Diario de la Marina* concordava com essa posição (Cf. BRONFMAN, 2004, p.170).

Para fortalecer sua argumentação, Bronfman retoma a colocação de Salvador García Agüero, que entendia que pensar o país como mestiço não significava que havia se realizado naquela sociedade uma harmonia racial sem a existência de discriminação. Naquele momento García Agüero destacava-se na vida pública cubana como membro da *Unión Revolucionária Cubana* e da *Federación Nacional Sociedades Cubanas de la Raza de Color* ao lado de Blas Rocas Calderío e Juan Marinello. O comentário de García Agüero era apropriado à situação e servia como um alerta aos intelectuais.

Parece-me, entretanto, que Fernando Ortiz não discordaria dele. Sua produção intelectual e as atividades que desenvolveu nas décadas de 30 e 40 corroboram com a assertiva de García Agüero. Nesse sentido, parece-me equivocado entender, como faz a autora, que ao apoiar as *comparsas* Fernando Ortiz e a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* buscavam promover uma "alegoria do selvagem" (Cf. BRONFMAN, 2004, p.169). Bronfman parece avaliar o posicionamento de Fernando Ortiz de 1937, na *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, considerando suas colocações dos anos 20, em *La fiesta afrocubana del "día de Reyes"*, por exemplo, quando dirigia a *Sociedad del Folklore Cubano*. Nesse artigo de 1924-25, Ortiz utilizou concepções da criminologia para analisar os rituais africanos e demonstrava entusiasmo com as potencialidades integrativas das festividades religiosas em Cuba, sem se preocupar com as discriminações raciais[149].

[149] "Aquel día el Africa selvaje con sus hijos, sus vestidos, sus músicas sus lenguajes y cantos, sus bailes y ceremonias, sus religiones e instituciones políticas, se trasladaba a Cuba, principalmente a la Habana. La esclavitud que fríamente separaba hijos y padres, maridos y mujeres, hermanos y compatriotas, atenuaba aquel día su tiránico poderío y cada negro se reunía en la calle, con los suyos, con los de su tribu, con sus *carabelas*, ufanamente trajeado con los atavíos ceremoniales e indumentarias de su país, dando el aire sus monótonos e irritantes canturreos africanos, aturdiendo con el ruido de sus atabales y campanas, tambores y

O fato de Alejandra Bronfman recordar os projetos de Ortiz a partir de uma Antropologia Criminal demonstra uma desatenção à mudança de perspectiva analítica do autor e a construção de um novo projeto intelectual nos anos de 1930. Vale ainda ressaltar que Juan Marinello e Salvador García Agüero foram também fundadores da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. Este último, inclusive, fez parte da *Junta Directiva* que aprovou a resposta da *Sociedad,* sugerindo ao prefeito de Havana a liberação das *comparsas* para o carnaval de 1937.

Vale ressaltar que para Ortiz liberar a participação das *comparsas* no carnaval era uma forma de resgate folclórico e que os cubanos não deviam se preocupar com o "olhar" dos turistas. Portanto, seu argumento não se voltava à promoção do turismo. A própria preocupação do prefeito com uma visão depreciativa dos turistas ao folclore cubano revela isso. Observa-se, portanto, que a intenção de Ortiz não era a utilização parcial do folclore e sua desfiguração como atração turística.

> Los prejuicios racistas y coloniales, que por desgracia aún no han desaparecido totalmente de Cuba, quieren hacernos creer que tales comparsas son "cosas de negro" y de esclavitud, que nos envilecen. ¡Mentira! Todos los pueblos tienen sus "comparsas", joyas del folklore, expresiones entrañablemente nacionales, como las músicas, las danzas, la pantomimas, las canciones, los coros, los vestuarios, los juegos y los cultos religiosos que provienen de las ancestrales raíces de los pueblos y constituyen expresiones vitales de su alma.
>
> (...) La comparsa habanera consiste, simplesmente, en una compañía de enmascarados con un plan para representar conjuntamente con sus músicas, cantos, danzas y pantomimas, un tema colectivo, como un episodio folklórico, un acto de teatro ambulante o un paso de procesión (ORTIZ, 1993 [1955], p. 241).

3.3. TRANSCULTURAÇÃO E CONTRAPONTOS DA CULTURA NACIONAL

Transculturação: conceito e perspectiva analítica.

Em *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar: advertencia de sus contrastes agrários económicos, históricos y sociales, su etnografia y su transculturación*, publicado em 1940, Fernando Ortiz analisa parte da história das transculturações em Cuba com o intuito de explicar a "evolução do povo cubano" através dos fluxos, tensões e sínteses entre os componentes endógenos e exógenos, ou seja, da dinâmica entre raças e culturas distintas. Nesse estudo, Ortiz elaborara um novo conceito, o de "transculturação", que seria mais adequado do que o termo "aculturação" para se referir aos processos de intercâmbios culturais em Cuba.

demás instrumentos primitivos, y sobre todo, gozando de la ilusión de la libertad, en una orgía de baile, músicas, cantos y aguardiente" (ORTIZ, 1924-1925, p. 146-147).

Ortiz contou com o apoio do eminente antropólogo polonês Bronislaw Malinowski[150], que em seu prefácio à 1ª edição de *Contrapunteo cubano* defendeu a mudança conceitual proposta pelo antropólogo cubano, pois convergia com as conclusões de seus últimos estudos em África. Nesses estudos, notou que o contato entre europeus e africanos resultou na construção de "(...) una realidad cultural enteramente nueva e independiente" (MALINOWSKI, 2002 [1940], p.127) onde os dois povos teriam contribuído de forma ativa. Essa constatação iria de encontro ao conceito proposto por Ortiz. Malinowski, inclusive, se comprometeu a apropriar-se do termo cunhado por Ortiz.

> Mi respuesta desde el primer momento fue de entusiasta acogida para ese neologismo. Y le prometí a su autor que yo me apropiaría de la nueva expresión, reconociendo su paternidad, para usarla constante y lealmente siempre que tuviera ocasión de hacerlo (MALINOWSKI, 2002 [1940], p.124).

Observa-se que a justificativa dos autores para o uso de um novo termo não era a mesma. Para Malinowski ela significava uma mudança conceitual, enquanto que para Ortiz configurava-se como uma complementação à noção de "aculturação". Este termo referia-se somente a uma fase da transição de uma cultura a outra, e de suas repercussões, observava o intelectual cubano. Com o termo "transculturação" pretendia-se expressar a integralidade do processo de mudança cultural decorrente do contato entre duas ou mais culturas e seus efeitos em todas as culturas envolvidas. Esse processo, além de implicar na aquisição de novos elementos culturais, uma *aculturação*, provocaria também a perda ou desapego de uma cultura, "uma parcial *desculturação*", e a criação de novos fenômenos culturais, uma *neoculturação*. Dessa maneira, os desajustes e as tensões seriam uma condição comum em ambientes que ocorrem os "contatos culturais".

> Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de cultura sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre es distinta de cada uno de los dos. En

[150] Em 1939, Bronislaw Malinowski iniciou uma temporada como professor visitante da Universidade de Yale (Estados Unidos). No mesmo ano, o antropólogo polônes assistiu a uma conferência na *Institución Hispanocubana de Cultura*, presidida por Fernando Ortiz. A partir desse encontro as correspondências entres os dois teriam se intensificado. A maior parte delas diziam respeito diretamente ao livro de Ortiz (SANTÍ, 2002, p.38-39).

> conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola" (ORTIZ, 2002 [1940], p.260).

Para Malinowski a substituição do termo "aculturação" por transculturação era relevante pois substituía expressões correntes no campo antropológico e que possuíam um sentido impreciso, tais como: "(...) «cambio cultural», «aculturación», «difusión», «migración u ósmosis de cultura»" (MALINOWSKI, 2002 [1940], p. 124). Os conceitos científicos, assinalava, deviam ser claros, sem sugestões semânticas falsas ou confusas. A palavra "aculturação" seria um exemplo desses termos que geram controvérsias conceituais devido a suas raízes etimológicas, pois carregaria preceitos morais e valorativos, comprometendo a explicação científica. Tratava-se, enfim, de um conceito etnocêntrico.

> Consideremos, por ejemplo, la palavra *acculturation*, que no hace mucho comenzó a correr y que amenaza con apoderarse del campo, especialmente en los escritos sociológicos y antropológicos de los autores norteamericanos. (...) Es un vocablo etnocétrico con una significación moral. El inmigrante tiene que «aculturarse» (*to acculturate*); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o selvajes, que gozan del «beneficio» de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem* . El «inculto» ha de recibir los beneficios de «nuestra cultura»; es «él» quien ha de cambiar para convertirse en «uno de nosotros».
>
> No hay que esforzarse para comprender que mediante el uso del vocablo *acculturation* introducimos implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y valuadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno. Sin embargo, lo esencial del proceso que se quiere significar no es una pasiva adaptación a un *standard* de cultura fijo y definido. (...) Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda TRANSCULTURACIÓN, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un «toma y daca», como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latina raíces transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (MALINOWSKI, 2002 [1940], p.124-126).

A proposta de um novo termo e de uma nova abordagem para os estudos culturais resultava, certamente, de um diálogo com as teorias antropológicas e, em especial, com os estudos sobre os fenômenos de "aculturação", que na época ganhavam proeminência nos Estados Unidos. Malinowski fez oposição de forma mais incisiva às ideias da "escola americana de antropologia" do que o próprio Fernando Ortiz, considerando o termo que utilizavam como uma ideia etnocêntrica e criticando o entendimento de que existiria uma "(...) adaptação passiva

a um padrão de cultura fixo e definido" (MALINOWSKI, 2002 [1940], p.125). Acirrando ainda mais a polêmica, Malinowski afirmou que o autor de *Contrapunteo cubano* era um "verdadeiro funcionalista".

A justificativa de Fernando Ortiz para o uso de um novo conceito enfatizava a referência à integralidade dos processos de "contatos culturais" contida na ideia de transculturação, ao invés de desqualificar o termo "aculturação". O próprio fato de Ortiz considerar a aculturação como uma etapa desse processo de mudanças culturais, demonstra que não possuía uma rejeição ao termo, pelo menos não tão radical como a de Malinowski, e que não estava muito interessado nas polêmicas conceituais entre as correntes da Antropologia.

De acordo com Enrico Mario Santí (2002), o apoio de Malinowski ao conceito de transculturação em contraposição ao de aculturação deve ser entendido como parte da disputa teórica entre os antropólogos da "Escola Americana de Antropologia" e os da "Escola Britânica", da qual o intelectual polonês fazia parte. Um aprofundamento dessas discussões conceituais extrapolaria os objetivos desse trabalho. Entretanto, retomo algumas questões para entendermos a inserção desse conceito de transculturação.

Em 1936, o Subcomitê do Conselho de Pesquisas em Ciências Sociais, formado por Melville Herskovits, Roberto Redfield e Ralph Linton elaborou um *Memorandum for the study of acculturation* sugerindo algumas técnicas de pesquisa que poderiam ser adotadas nos estudos sobre os fenômenos de aculturação. Esses eram entendidos como fenômenos de contato entre povos de culturas diferentes, independente se pré-históricos, selvagens ou letrados, que poderiam resultar em mudanças para os dois grupos em questão.

> Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups."
> (NOTE: Under this definition, acculturation is to be distinguished from *culture-change,* of which it is but one aspect, and *assimilation,* which is at times a phase of acculturation. It is also to be differentiated from *diffusion.* which, while occurring in all instances of acculturation, is not only a phenomenon which frequently takes place without the occurrence of the type of contact between peoples specified in the definition given above, but also constitutes only one aspect of the process of acculturation.) (REDFIELD; LINTON; HERSKOVITS, 1936, p.149-150)[151].

[151] Nossa tradução: "A aculturação compreende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos com culturas diferentes entram em contato contínuo em primeira mão, com mudanças subseqüentes nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos ".
(NOTA: De acordo com esta definição, a aculturação deve ser distinguida de mudança cultural, da qual ela é apenas um aspecto, e assimilação, que por vezes é uma fase de aculturação. É também para ser diferenciada

Segundo Herskovits (1938), essa definição seria virtuosa por superar ambiguidades e incongruências das definições anteriores: ao mencionar que a aculturação ocorria entre grupos de culturas diferentes, excluía a possibilidade de ser entendida como educação, aprendizado de costumes e formas de pensamento de sua própria cultura; indicava que o processo de aculturação acontecia em larga escala e não somente em um aspecto da cultura; possibilitava que o conceito fosse utilizado tanto para se pensar em fenômenos onde existisse uma cultura dominante ou entre culturas que estivessem em situação de igualdade.

Herskovits, em *Acculturation* (1938), lembra que o termo aculturação sofreu muitas modificações ao longo do tempo, tornando necessário aos estudiosos do assunto definirem o conceito de forma precisa. Reconhece que a primeira vez que foi utilizado, por W. J. Powell em 1880, possuía, realmente, um sentido "colonizador". Haja vista que o contato dos europeus civilizados com os indígenas era entendido como um meio para que as artes, a indústria e o progresso chegasse e transformasse os povos indígenas. Além de Powell, salientou que Boas, Parsons e Lesser empregaram o termo aculturação em seus estudos, atribuindo sentidos específicos a ele.

Herskovits, em seus estudos sobre aculturação, busca em um primeiro momento definir os "padrões da cultura" de determinado grupo humano, construindo uma espécie de código cultural de um povo. A partir desse código, ele passa a observar as modificações (ou "*desvios*") em relação ao modelo delineado para analisar os efeitos dos contatos intergrupais. Dessas mudanças observadas pode-se definir se a aculturação resultou em aceitação, adaptação ou resistência (Cf. REDFIELD; LINTON; HERSKOVITS, 1936, p.152). Esses resultados, entretanto, parecem se limitar aos locais em que ocorreram os contatos intergrupais. De forma que, por exemplo, o impacto das relações entre africanos e franceses no Haiti estaria restrito ao continente americano, não afetando os grupos africanos em África e nem os franceses em França. A passagem a seguir parece ilustrar essa ideia:

> If reference may again be made to Haiti, where continued contact between French and Africans resulted in a centuries-long consolidation of traditions, not only can the functioning of the entire code of Haitian culture in its present-day hybrid form be seen with the greatest clarity because of its dual nature, but the manner in which, in technology, social, and economic organization, religion, music and the dance, the ancestral components have taken new form

da difusão que, ocorrendo em todos os casos de aculturação, não é apenas um fenômeno que acontece freqüentemente sem a ocorrência do tipo de contato entre os povos especificado na definição dada acima, mas também constitui apenas um aspecto do processo de aculturação" (REDFIELD, LINTON; HERSKOVITS, 1936, p.149-150).

> as a result of the movement of the historical kaleidoscope, can very readily be discerned. (HERSKOVITS, 1937b, p. 263)[152].

Para o antropólogo cubano, por mais que o conceito de aculturação queira significar a transição de uma cultura a outra, ele explica somente a aquisição de uma nova cultura e não o processo por completo. Não explica, por exemplo, que o encontro entre os povos gerava um estado de dissociação e desajuste com o ambiente social e físico em que viviam os envolvidos nesse processo. De tal maneira, que em Cuba brancos, negros e indígenas estavam afastados de suas culturas originárias, dominadores e dominados, passavam por "(...) un doble trance de desajuste y de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, de *transculturación* (ORTIZ, 2002 [1940], p.255).

> En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural (ORTIZ, 2002 [1940], p. 259).

Além disso, a ideia de transculturação propõe ampliar o horizonte de análise das pesquisas antropológicas, demonstrando que os efeitos de um "contato cultural" que ocorre em uma ilha no Caribe difunde-se por todo o mundo modificando preceitos econômicos, políticos e morais. Destarte, a análise de Ortiz, apesar de centrada na constituição histórica do povo cubano e da cubanidade, entende que as transformações ocorridas na América produzem efeitos nos imigrantes europeus no "novo mundo" e na própria Europa. Em *Contrapunteo cubano*, por exemplo, Ortiz explica como um hábito indoantilhano, o de fumar tabaco, se espalhou pelo mundo modificando costumes, relações e valores, de tal forma que "Ya no se puede dudar de que el tabaco fue, junto con la sífilis, el regalo de América más universalmente aceptado por la humanidad" (ORTIZ, 2002 [1940], p.276).

Mais do que um conceito, a ideia de transculturação significa também uma abordagem metodológica, uma perspectiva analítica. Isso porque ela propõe um novo olhar para se pensar o processo de mudança cultural a partir do "contato entre culturas". Pela perspectiva da transculturação, entende-se que todos os envolvidos são modificados, "ganhando" e

---

[152] Nossa tradução: "Se a referência puder novamente ser feita ao Haiti, onde o contato contínuo entre franceses e africanos resultou em uma consolidação de tradições de séculos, não só o funcionamento de todo o código da cultura haitiana na sua forma híbrida atual pode ser visto com maior clareza por causa de sua natureza dual, mas a maneira pela qual, em tecnologia, organização social e econômica, religião, música e dança, os componentes ancestrais tomaram nova forma como resultado do movimento de caleidoscópio histórico, podem ser prontamente discernidos" (HERSKOVITS, 1937b, p. 263).

"perdendo" elementos culturais. Nesse processo, portanto, todas as "raças" e culturas presentes na história cubana são consideradas como agentes de sua formação social que teriam atuado nas transformações das formas culturais e dos significados atribuídos às culturas. Nesse sentido, a própria cubanidade foi envolvida por uma nova visão, sendo examinada através das "(...) continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 258).

Iniciada com o processo pelo qual a cultura dos índios *taínos* se sobrepôs à dos *ciboneys*, a formação da cubanidade continuou com a chegada dos espanhóis, posteriormente com a dos negros africanos e, mais tarde, com a de imigrantes europeus, chineses, americanos. Reconhecendo que os processos de transição cultural ocorriam na formação de todos os povos, Ortiz pontua que no caso cubano o processo de "transmutações de culturas" foi acelerado e intensivo, como também nos demais países da América. Ou seja, em um período relativamente curto de tempo muitas raças e culturas estiveram presentes em Cuba contribuindo para a formação de categorias estruturais de sua cultura, marcando sua formação histórica nas mais diversas esferas sociais: econômica, institucional, linguística, religiosa, artística, jurídica, psicológica e sexual. Como afirma Ortiz, o processo que Europa experimentou em quatro milênios, em Cuba ocorreu em quatro séculos (Cf. ORTIZ, 2002 [1940], p. 256-257).

Considerando a transculturação como uma abordagem metodológica, observa-se que ela marca, em definitivo, um processo de mudanças nas pesquisas científicas desenvolvidas por Fernando Ortiz, iniciada em finais dos anos 20 (1928-1929), quando se destacou a relevância da ideia de cultura para se pensar a nação. Essas mudanças dizem respeito aos objetivos propostos e, consequentemente, ao tipo de pesquisa a ser realizada. Não se buscava mais delimitar os elementos que impossibilitavam a modernidade em Cuba e as formas mais eficientes de correção dos costumes e hábitos incompatíveis com os valores republicanos e democráticos. As investigações não seguiam mais os preceitos metodológicos da datiloscopia ou da criminologia. Em seus estudos dos anos 30, Ortiz aprofunda suas pesquisas sobre a cultura afrocubana. Procurava compreender como os elementos culturais advindos com os negros foram sendo incorporados e modificados em Cuba, adaptando-se às condições da ilha e sendo apropriados por seus habitantes.

História do açúcar e transculturação do tabaco.

Em *Contrapunteo cubano*, o tabaco e o açúcar são analisados como *complexos de culturas*, que compõem uma estrutura social mais ampla e por possuírem mecanismos de

organização e de regulação próprios, advindos de suas técnicas produtivas, contribuem de forma original para a construção de padrões de comportamentos e valores morais.

O tabaco foi analisado como um componente essencial dos povos indoantilhanos, transmitidos aos povoadores de Cuba e difundido pelo mundo. Fernando Ortiz demonstra que a apropriação do tabaco ocorreu de forma diversa entre os diferentes grupos étnicos e culturais, que lhe atribuíam um significado social e uma vigência funcional diferente da que possuíam entre os índios *taínos* das Antilhas. Procurando entender a posição e a função que o tabaco ocupou entre os diferentes povos que o adotaram, Ortiz interpreta as transformações sofridas pelo tabaco, em seu uso, em sua produção e no significado. Nesse sentido, o complexo do tabaco foi analisado como um "complexo cultural" dinâmico, suscetível às transformações decorrentes do processo histórico.

O tabaco era utilizado entre o *indoantilhanos* em diversas atividades: ritos de fecundação (da mulher, da terra e dos animais), em cerimônias nupciais, nos rituais em prol da chuva, nas festas de oferendas e iniciação, como medicamentos terapêuticos e purificadores. Ortiz ressalta a ritualidade presente em todas essas atividades e demonstra que o principal significado dessa erva entre os pré-colombianos era mágico-religioso. Para os indígenas americanos, mais importante que os prazeres individuais, o ato de fumar o tabaco era um fenômeno coletivo, que o colocava em relação com o seu grupo social e com o sobrenatural. O uso do tabaco estava envolvido por normas e tradições, promovia uma vinculação social, era uma parte integrante da vida coletiva dos indígenas. Configurava-se como uma instituição social ligada à vida econômica daquela comunidade de forma indireta, por estar entrelaçado às suas atividades vitais e não por ter uma finalidade econômica em si mesmo.

> La religión es entre los primitivos «el cemento de su vida social», como ha dicho Malinowski, y el tabaco ligaba toda la vida individual del indio a la de su sociedad. (...) En el pueblo indio el tabaco formaba parte integrante de su mitología, de su religión, de su magia, de su medicina, de sus ceremonias tribales, de su política, de sus guerras, de su agricultura, de su pesca, de sus estímulos, colectivos, de sus costumbres públicas y privadas. El uso del tabaco o el manejo de su potencia no era superstición ni herejía, sino una institución religiosa, ortodoxa e inveterada. Los ritos del tabaco eran actos sociales y forzosos, en cuya realización, singular o colectiva, estaba interesado todo el grupo humano, el cual exigía, su práctica en las formas precisas y sacras, fijadas por la tradición.
>
> Por ser una institución social, entre los indios el tabaco se enlazaba también con la vida económica. Como el canto o el baile, el tabaco entre ellos era parte de los ritos sacrosociales que intervenían en la relización da las más importantes actividades económicas, como la comida, la caza, la agricultura, el tejido de una red o el labrado de una canoa; pero el tabaco por sí no era un fenómeno sustancialmente económico. (ORTIZ, 2002 [1940], p.417).

Essa vinculação que o tabaco propicia entre o indivíduo e a coletividade pelo fato de "fumar tabaco" ser uma experiência mágico-religiosa existiu somente entre os indoantilhanos. Entre campesinos cubanos era costume fumar tabaco para curar a dor, o que caracterizava, para Ortiz, uma prática folclórica utilitarista, sem qualquer apelo mágico-religioso e sem criar vinculações comunitárias. Entre os fumantes "atuais" (de uma "sociedade ocidental"), o tabaco assumiu um sentido individualista para a satisfação de prazeres.

Na Europa o tabaco foi, inicialmente, considerado um pecado, produto de rituais satânicos entre os indígenas. A dizimação dos povos autóctones de América, a destruição de seus santuários e de suas imagens contribuíram para acelerar as mudanças simbólicas que se processavam entre os europeus a respeito da utilização do tabaco. O caráter mágico-religioso e medicamentoso, originalmente presente entre os *indoantilhanos*, foi se extinguindo e sendo substituído por uma orientação econômica. De uma instituição social com múltiplas expressões, o significado do tabaco tornou-se fundamentalmente econômico e para atender gostos individuais. Para se encaixar nos preceitos morais dos europeus do século XVI foi necessário um justificativo racional para seu uso. Nesse sentido, o primeiro argumento a favor do tabaco foram suas virtudes medicinais, em seguida, seu valor econômico e sua marca de distinção.

Em todo o mundo, o tabaco foi perseguido com restrições mercantis, proibições de consumo e cultivo, por motivos religiosos (os padres católicos diziam que era coisa dos demônios), políticos (propiciar a reunião e associação de pessoas) e, sobretudo, econômicos. Desde o século XVI já estava presente em grande parte dos países europeus e na China. Em termos econômicos, o tabaco era uma mercadoria estrangeira que pesava desfavoravelmente para os importadores e mercadores locais. Além disso, o fato da produção do tabaco ser acessível aos pequenos campesinos, por não demandar grandes extensões de terras, nem uma grande quantidade de capital, possibilitava a emancipação de pequenos proprietários, abrindo margens para subversões e transformações sociais.

> Con el cultivo del tabaco entraba en el país un peligroso fermento de transformación social. Por sus condiciones peculiares el cultivo del tabaco no requiere una base económica capitalista, ni tampoco una base latifundiaria. Para el tabaco basta la vega; siempre la pequeña vega y nunca la gran *plantación*. El tabaco es cultivo hortelano e intensivo más que de *hacienda* y extensión. Por esta condición agraria del tabaco, su producción era accesible a los humildes campesinos, entonces brutalmente subyugados, y ponía en manos de estos infelices las posibilidad de su rápida emancipación y quizás la esperanza o hasta la realidad de su enriquecimiento. (...) La entrada del tabaco en una vieja plaza mercantil era una explosión de ambiciones y envidias, acaso la ruptura de privilegios; pero la entrada de la vega en un viejo país podía motivar una verdadera sacudida agraria.

> (...) **Se temió a las siembras libres del tabaco, a las vegas, porque la vega era una subversión del orden tradicional en los campos**. (ORTIZ, 2002 [1940], p. 482-484 – grifo nosso).

Antes de se difundir entre os brancos, o tabaco foi adotado, segundo Ortiz, pelos negros, na América, na Espanha e em território africano. A proximidade entre o *nível de cultura* dos negros e indígenas teria facilitado a transmissão do tabaco aos africanos. Estes, apesar de separados de suas instituições sociais, entenderam o significado religioso e mágico do tabaco entre os indígenas sem muitas dificuldades, por praticarem ritos análogos com sentido expurgatório e confessional. Ortiz demonstra que mesmo compreendendo o significado do tabaco e utilizando-o em seus rituais, essa erva passou por um processo de transculturação ao ser incorporado por africanos e afrocubanos. Entres eles, o tabaco entrou como um elemento agregado ou justaposto, sem ter o sentido religioso presente entre os indígenas, onde o tabaco era um elemento substancial e básico entrelaçado com suas instituições sociais.

> El tabaco de los indios pasó, pues, a los negros sin repercusiones de sentido religioso y, por tanto, sin entrelazarse radicalmente con sus instituciones sociales. Sin embargo, el caráter tribal de los núcleos africanos facilitó a veces la adopción de ciertos usos también tribales que tenían los indios, como, por ejemplo, la «pipa colectiva», en la cual iban fumando sucesivamente todos los miembros de una reunión pasándola de vecino a vecino, como signo de solidaridad comunal (ORTIZ, 2002[1940], p.433).

A análise de Fernando Ortiz demonstra que o tabaco – "(...) el regalo de América más universalmente aceptado por la humanidad" (ORTIZ, 2002[1940], p. 276) – ao ser apropriado por africanos e europeus, modificando as culturas de diversos povos, sofreu modificações no seu modo de uso, no seu significado e na sua forma de ser produzido. Ocorria, portanto, um processo de adaptação cultural, existindo a absorção de alguns aspectos da cultura "original", no caso a indoantilhana, a repulsão de outros, e a criação de novas formas culturais.

A *cuban ebolition*, que entre os europeus era vista como a forma mais elegante e aristocrática de fumar, seria um exemplo de "absorção adaptada". Segundo Ortiz, a *cuban ebolition* teria sido a maneira dos *behiques* (sacerdotes indocubanos) fumarem em rituais religiosos, socializando a mensagem mística ou evocando ao deus *Hurácan* ou ao deus *Thaloc*[153]. Em África, diversas formas de *pipas* (instrumentos utilizados para o fumo do tabaco) foram criadas, inovando a forma de se fumar o tabaco. Nas cerimônias da *santería* afrocubana o tabaco foi incorporado com significados peculiares e maneira próprias de fumar.

[153] Sobre a *Cuban ebolition* vide anexo.

Através das transculturações do tabaco, as culturas expressam-se como fenômenos dinâmicos, assumindo significados distintos de acordo com as circunstâncias sociais e históricas em que se desenvolvem. Examinando as diferenças na produção, no consumo e no significado do tabaco entre diversos grupos étnicos, Fernando Ortiz revela uma abordagem comparativa que possibilita uma análise que, em seu substrato principal, se distancia do prisma etnocêntrico. Ainda que seu próprio exame, em alguns momentos, recaia nos preceitos do evolucionismo. A perspectiva da transculturação permitiu a Ortiz explicar a cooperação de todas as "raças" para o "progresso da humanidade" através de uma evolução fragmentária, de tal forma que em povos considerados mais simples ou "primitivos" poderia existir fenômenos mais complexos e de maior relevância para a integração de uma sociedade humana. Nota-se essa percepção de Ortiz ao descrever a relação dos indoantilhanos com o tabaco como um fenômeno de grande complexidade, fonte de solidariedade social, de vigência funcional múltipla e perdurável. Enquanto que entre os europeus, "civilizados", a relação com tabaco resumia-se ao gozo de prazeres imediatos e a finalidades financeiras.

A interpretação de Fernando Ortiz sobre as transculturações do tabaco demonstra o caráter dinâmico das culturas e as diversas possibilidades simbólicas que podem ser atribuídas a um mesmo produto. De forma contrária, a história do açúcar aponta para o sentido impositivo das culturas, atuando na regulação e padronização das condutas.

Introduzido na América por Cristóvão Colombo, em 1493, o açúcar foi um produto extremamente importante nas Antilhas e fator fundamental em sua estruturação social. Desde seu início, sua orientação foi capitalista e não se alterou no decorrer de sua longa história no continente. A respeito da história do açúcar em Cuba, Fernando Ortiz analisou o desenvolvimento dos *trapiches* (moinho movido por força humana de escravos ou força animal de cavalos e bois) e dos engenhos (onde o moinho funcionava com força hidráulica ou a vapor), o emprego da força de trabalho – a escravidão e o colonato –, os privilégios reais concedidos aos fazendeiros e o ingresso da indústria açucareira no capitalismo liberal. De acordo com Ortiz, o processo de produção da cana de açúcar acontecia através de operações quase simultâneas – corte, tiro, moagem, decantação, cozimento, purga e cristalização – o que exigia: uma rígida divisão social do trabalho, um grande número de trabalhadores e um mesmo local para se realizar a fase agrícola e a fase industrial do processo produtivo. Essas condições originaram os engenhos e a escravidão africana.

Os latifúndios apareceram com a mecanização dos processos produtivos que aumentando a potencialidade de produção exigia maior quantidade de matéria prima, e consequentemente, uma extensão territorial cada vez maior. Os engenhos cubanos tornaram-se,

assim, latifúndios agrários, industrializados, voltados à produção capitalista[154]. Segundo Ortiz, os engenhos funcionavam como organismos sociais, com estrutura econômica e jurídica próprias, submetidas ao poder do grande proprietário, onde os bens eram privados e as atividades econômicas restritas, levando ao desaparecimento do pequeno proprietário rural e à proletarização do campesinato. O tráfico negreiro foi empregado como forma de suprir a necessidade de mão de obra, após o fracasso da escravidão indígena. Entre os espanhóis, pontua Ortiz, a escravidão, fosse de negros indígenas ou brancos, era uma instituição justificada pela lei, pelos costumes e pela religião. De tal forma que: "La esclavitud no fue consecuencia de un racismo; sino viceversa, los racismos nacieron de los propósitos esclavizadores" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 611).

O colonato foi outra maneira da indústria açucareira usufruir de uma mão-de-obra vantajosa. Na história econômica de Cuba o colonato assumiu formas distintas sem possuir de fato oportunidade de prosperar. Como demonstra Ortiz, o engenho de açúcar foi uma empresa privilegiada, os fazendeiros de cana recebiam diversos incentivos, isenções de embargos, chamadas *imunidades extraordinárias* que duraram até 1865. Com o advento do capitalismo liberal, os próprios conservadores passaram a entender como excessivos e imorais os privilégios ao açúcar. Retirando-se esses privilégios da Coroa espanhola, a indústria açucareira cubana passou às mãos de ingleses e norte-americanos constituindo-se em corporações anônimas. O pequeno proprietário rural não tinha oportunidades nesse meio, retornava, assim, ao regime de colonato ou se proletarizava. Dessa maneira, o capital estrangeiro orientava diretamente a administração dos engenhos cubanos.

A história do açúcar em Cuba, de acordo com Ortiz, manteve seu significado original de indústria capitalista voltada para o mercado externo e controlada por estrangeiros. É significativo o fato de Fernando Ortiz não ter relatado as transformações impressas ao açúcar, como fez com o tabaco, por exemplo. Isso não significa que esses processos não existiram no âmbito da produção açucareira, tanto que o autor em nenhum momento nega a sua ocorrência, ele os oculta. Talvez, fosse possível estudar as modificações no açúcar examinando seu processo de transplantação à América, comparando a produção canavieira nas Antilhas com a de outros continentes, ou mesmo em uma comparação mais detida com a produção de açúcar da beterraba. Da mesma maneira, os diferentes regimes de colonato na produção do açúcar ou

[154] Destaca-se que, nesse ponto, a explicação de Fernando Ortiz sobre a história do açúcar em Cuba convergia com a análise de Ramiro Guerra y Sánchez em *Azúcar y población en las Antillas*, publicada em Cuba no ano de 1927.

a transição da fase em que o açúcar era sustentado por Espanha para a fase de capitalismo liberal, ocorrida no século XIX, configuram-se como processos históricos que poderiam ser analisados pela perspectiva da transculturação.

Fernando Ortiz opta, entretanto, por ocultar as possíveis "transculturações do açúcar" e salientar o caráter invariante desse complexo de cultura. Diferentemente do tabaco, o açúcar assume na interpretação de Ortiz um sentido estático, permanente. Pode ser considerado, portanto, um produto de baixa permeabilidade social e cultural, pouco suscetível a sofrer adaptações ao entrar em contato com povos e ambientes distintos. Essa interpretação de Ortiz sobre a história do açúcar era uma maneira de expor outras propriedades das culturas, seu poder de impor valores e normas, condicionando e padronizando os comportamentos. Esses atributos opressivos advindos de complexos culturais externos, como seria o açúcar na interpretação de Ortiz, teriam efeitos dissociadores em um povo.

A ausência das transculturações para se pensar a história do açúcar configura-se, portanto, como uma estratégia interpretativa de Fernando Ortiz que caracteriza o elemento nativo, o tabaco, como centro irradiador de aspectos positivos para a formação da nação e do povo cubano. Por outro lado, reserva ao complexo do açúcar o papel de difusor de traços negativos à formação nacional. O tabaco, produto nativo, significava a possibilidade de coesão social, vinculação com a terra, autonomia e liberdade. Enquanto o açúcar, produto estrangeiro, era símbolo do absenteísmo, da escravidão, do latifúndio, do capitalismo; uma força opressora e dissociadora.

Vindo do Velho Mundo, o açúcar desde seus princípios seria um produto estrangeiro que exigia muito capital. Máquinas, trabalhadores e dinheiro vinham de fora, somente a terra era um elemento interno. Após a Guerra dos Dez Anos (1868-1878), afirma Ortiz, as inovações técnicas (metalurgia, trens) se impuseram de tal forma que impossibilitaram o investimento em engenho como uma empresa individual, causando algumas consequências: renascimento do colonato, o predomínio da companhia industrial e mercantil anônima, e uma influência direta do capitalismo estrangeiro na administração dos engenhos. Junto a isso, o capitalismo bancário ou financeiro, pós-depressão de 29, aumentou a dependência do colono canavieiro, levando-o a uma progressiva desaparição, ou melhor, à proletarização.

> En el azúcar el predominio extranjero siempre fue notable y en el presente es casi exclusivo. **El tabaco ha sido siempre más cubano que el azúcar por su nacimiento, por su espíritu y por su economía.** La razón es obvia. El azúcar siempre ha exigido mucho capital; hoy día una enorme fortuna. Hace un siglo se podía tener un ingenio bien equilibrado con un capital de cien mil pesos; ahora solamente la planta industrial vale más de un millón. Además, desde que los ingenios se instalan en América, todos sus elementos, salvo la tierra,

> hay que traerlos de países ultraoceánicos. Las máquinas, los trabajadores los dineros que invertir, todo hay que importalo y esto implica aún mayor necesidad de gran capital. Si la industria azucarera es capitalista desde su inicio, a medida que mejora la técnica mecánica, al llegar la máquina de vapor, se requieren más costosos trapiches, más cañaverales, más tierras, más esclavos, más inversiones y reservas; en resumen, más y más capital.
>
> Toda la historia del azúcar en Cuba, desde su primer día, es la lucha por la traída del capital foráneo y su injerencia primordial en la economía insular. Y precisamente, no del capital español sino del más extranjero: del genovés, del alemán, del flamenco, del inglés y del yanqui, desde los días del emperador Carlos V con sus banqueros los Fúcares hasta estos modernos días del «buen vecino» y los financeiros de Wall Street (ORTIZ, 2002[1940], p. 210-211 – destaque nosso).

A condição de elemento externo e capitalista representada pelo açúcar acentuou-se, de acordo com Ortiz, a partir da segunda metade do século XIX, quando grandes companhias industriais e mercantis assumiram a administração dos engenhos cubanos. A ampliação de elementos estrangeiros na produção do açúcar aumentava o absenteísmo dos fazendeiros, que por não criarem laços com a comunidade local não firmavam compromissos com a nação. Produzia-se, assim, uma população sem apego à terra, desvinculada, dependente. Situações típicas de uma sociedade colonial, segundo avaliação de Fernando Ortiz. Nesse sentido o domínio americano sobre a produção açucareira cubana após a independência de Espanha seria extremamente prejudicial para a autonomia nacional, pois mantinha a condição subordinada de colônia[155].

> Desde entonces el azúcar norteamericano mandó en Cuba y sus aranceles fueron aquí más influyentes que las constituciones políticas, como si todo el territorio de nuestra patria fuese un inmenso batey y Cuba sólo el nombre simbólico de un gran central dominado por una corporación extranjera de accionistas sin nombre.
>
> (...) Cuba no será en verdad independiente sin que se libre de esa retorcida sierpe de la economía colonial que se nutre de sus campos, pero estrangula a su gente y se enrosca en la palma de nuestro escudo republicano, convirtiéndola en un signo del dólar extranjero (ORTIZ, 2002 [1940], p.214).

O sistema sacarífero, na interpretação de Fernando Ortiz, representa os elementos exógenos à nação cubana, com sentido econômico centrífugo, atuando como uma força externa, que utiliza os recursos do país para o enriquecimento estrangeiro. Ortiz observa, nesse sentido, que o açúcar sempre foi matéria prima em Cuba, seu processo de maior valorização, o refino,

[155] Interessante pontuar o diálogo de Ortiz com outros intelectuais cubanos. A ideia de absenteísmo dos grandes fazendeiros novamente nos remete a Guerra y Sánchez. Como os comentários sobre a continuidade da condição colonial de Cuba reporta-se a Enrique José Varona.

ocorria fora do país. Orientada por objetivos capitalistas, a produção açucareira simbolizava a opressora dominação estrangeira em Cuba, espanhola na época colonial, americana a partir da segunda metade do século XIX.

A história do açúcar não se configura, para Fernando Ortiz, como processos de transculturações devido a seus aspectos opressivos e destrutivos, próprios de uma cultura homogeneizadora, caracterizada pela imposição de princípios, valores e comportamentos. A transculturação enquanto processo onde povos de culturas diferentes entram em contato, modificam-se a si e constituem uma nova cultura, era uma possibilidade para os contatos culturais e não uma regra, haja vista que no caso da história do açúcar, como comenta Ortiz, não houve esse processo de trocas e adaptações, mas a imposição de uma forma cultural.

Destarte, os encontros entre culturas e povos diferentes promovidos pelo complexo do açúcar aproxima-se do que Ortiz entendia como um processo de "aculturação", uma fase da transculturação, em que se efetiva a aquisição de uma cultura diferente sem que ocorra a construção de uma nova forma cultural a partir de modificações processadas pelos contatos entre culturas. O aspecto homogeneizador do açúcar e seu caráter impositivo interrompe o processo no meio do caminho, constituindo-se como um impeditivo às transculturações.

O tabaco, ao contrário do açúcar, seria uma força endógena com sentido centrípeto que, portanto, fortalecia Cuba e os cubanos. Produto dos aborígenes indoantilhanos, todo seu processo produtivo ocorria em Cuba por mãos de cubanos. Representava o elemento autenticamente cubano, uma força nacional de expansão e integração. O tabaco enquanto elemento endógeno que compunha a cubanidade possuiria, no entendimento de Ortiz, um sentido integrador, estimularia as relações pessoais e a vinculação com a nação. Podendo ser cultivado em pequena propriedade, possibilitava a formação de uma classe média e uma "burguesia livre", ao invés de classes antagônicas. Seu sistema de produção, de caráter artesanal, tendia a valorizar a qualidade em detrimento da quantidade, a criatividade frente à padronização, o zelo à rapidez, a arte à indústria.

Todas as fases do processo de produção do tabaco são manuais – o corte da folha, o *despalo*, o *deshile*[156], a secagem, a fermentação, a seleção, classificação, o transporte, o torcer, o enrolar – exigindo concentração e preparo técnico aguçado dos trabalhadores. A aprendizagem do ofício de artesão durava de 3 a 4 anos. Artesanato tabaqueiro, segundo Ortiz, significa: mão-de-obra especializada, divisão social do trabalho pouco rígida (as tarefas não estão dispostas como em uma linha de montagem que exige uma simultaneidade das ações; no

[156] *Despalo*: retirar o talo da folha; *deshile*: cortar os fios, desfiar.

caso do tabaco, uma só pessoa pode desempenhar todas as funções), inexistência de um produto final padronizado (como todo produto artesanal, o tabaco depende da habilidade de cada trabalhador). Segundo Fernando Ortiz, "(...) el secreto está sobre todo en la individuación del artesano" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 185), valorizando, assim, o tabaqueiro, na esfera pessoal e profissional. Em termos pessoais, eles se destacam como trabalhadores mais inteligentes e educados. Profissionalmente, criam uma reputação própria, que em alguns casos chega a ser recompensada com melhores salários.

O complexo tabaqueiro estaria envolto por medidas imprecisas – sem que existisse, como no negócio do açúcar, um sistema métrico universal – fazendo com que as relações comerciais ocorressem como negociações pessoais, onde eram consideradas as avaliações subjetivas e a experiência do tabaqueiro. A presença dessa imprecisão tornava a improvisação uma característica marcante do complexo cultural do tabaco e, consequentemente, da cubanidade.

Segundo Ortiz, os centros tabaqueiros, na segunda metade do século XIX, foram os centros de organização rebelde, com ideais liberais, antiescravistas, e até mesmo separatistas, servindo de núcleos para a revolução nacional quando se lutou pela independência frente à Espanha. Os trabalhadores do tabaco, tabaqueiros, tinham a possibilidade de negociar o preço de seu trabalho e a quantidade de tabacos que recebiam para consumo próprio (o terço), gerando, segundo Ortiz, muitas controvérsias e greves. Esses trabalhadores teriam sido os primeiros a se associarem com fins classistas, conhecidos como os "doutores do proletariado cubano", "trabalhadores iluminados", favorecidos pelo próprio ambiente de trabalho que propiciava leituras coletivas, discussões, e a formação de opinião (ORTIZ, 2002[1940], p. 248).

> El veguero era el pequeño agricultor, el sitiero que podía independizarse con el tabaco mientras se sostenía con las viandas que la ley le autorizaba a sembrar entre las matas de tabaco al comienzo de sus plantíos (...). La vega tabacalera contra la hacienda de crianza era el sembradío contra el monte, la cosecha contra el rebaño, el caserío contra el despoblado, el arraigo contra el absentismo, el trabajo contra la herencia, el individuo contra el linaje, el plebeyo y su futuro contra el patricio y su pasado. **La hacienda era como un castillo de privilegios enfeudados, la vega era una célula de revolución agraria** (ORTIZ, 2002 [1940], p.705-706 – grifo nosso).

O tabaco assumia na história de Cuba um sentido revolucionário, segundo Ortiz. O fato das *vegas* consistirem em pequenas propriedades, da produção do tabaco exigir habilidades refinadas dos produtores, de não necessitar de grandes investimentos e de possuírem um alto valor no mercado mundial tornava a produção do tabaco acessível aos pequenos campesinos, possibilitando sua emancipação, a formação de uma burguesia rural de pequenos produtores,

abrindo margens para subversões, contestações ao regime escravista e mudanças nas condições sociais. Ortiz relatou os frequentes conflitos entre *vegueros* e grandes fazendeiros.

Ao destacar que o "tabaqueiro" era revolucionário, mas não estava subsumido às "novas ideias das lutas de classe", Ortiz destacava a especificidade não só do trabalhador do tabaco, mas do próprio contexto cubano. Deixando a entender que "padrões ideológicos ocidentais" não seriam suficientes para sugerir soluções às questões cubanas.

O tabaco, os costumes e os valores que o cercavam constituíam, na interpretação de Ortiz, os elementos culturais internos, nativos, componentes autênticos da tradição folclórica cubana, que fortaleciam os vínculos entre os grupos sociais. Expressavam, portanto, a resistência da nação cubana e de sua cultura à padronização imposta pelo capitalismo "estrangeiro" como também a seus opositores ocidentais. Simbolizando, portanto, os anseios por liberdade e autonomia.

O *contrapunteo* entre "el cubano tabaco" e "el extranjerizado azúcar", no ensaio de Fernando Ortiz, representa uma multiplicidade de contraposições: forças endógenas e forças exógenas, produção artesanal e produção industrial, trabalho livre e trabalho escravo, pequena propriedade e latifúndio, coesão social e dissociação, selvagem e civilizado, individualidade e padronização, improvisação e racionalidade, magia e ciência. Apesar de discutir essas contraposições, Ortiz enfatiza a negação do conflito entre esses dois elementos e o que representam, afirmando de maneira categórica "(...) que si el azúcar y el tabaco tienen contrastes, jamás tuvieron conflictos entre sí" (ORTIZ, 2002[1940], p.250). Conflitos existiram entre o açúcar da cana e o da beterraba, o tabaco *habano* e o de outros países, mas não entre o tabaco de Cuba e o açúcar:

> No hay, pues, para los versadores de Cuba, como habría querido aquel arcipreste apicarado, una Pelea de *Don Tabaco* y *Doña Azúcar*, sino un mero discreteo que debiera acabar, como los cuentos de hadas, en casorio y felicidad. En la boda del tabaco con el azúcar. Y en el nacimiento del alcohol, concebido por obra y gracia del espíritu satánico, que es el mismo padre del tabaco, en la dulce entraña de la impurísima azúcar. Trinidad cubana: tabaco, azúcar y alcohol (ORTIZ, 2002[1940], p.250).

As transculturações significam, portanto, a possibilidade de adaptação entre culturas diferentes. Realçam, assim, a importância de se analisar os processos pelos quais forças controversas incidem na formação social de Cuba e da cubanidade, através dos contatos interculturais. Destacam-se nesses processos o papel de mediador desempenhado pelos afrocubanos. Aceitando e incorporando com maior facilidade os costumes indígenas envolvidos com o tabaco e trabalhando na produção do açúcar, a participação dos negros africanos

promoveu a inserção do tabaco na nova cultura que se formava e o prosseguimento da produção açucareira na América.

No ensaio de Fernando Ortiz, o tabaco só se torna verdadeiramente cubano, deixando de ser *taíno* (indígena), quando entra em contato com europeus e africanos. Haja vista que, segundo Ortiz, os índios *taínos* desapareceram por completo ao entrarem em contato com a cultura castelhana. De tal maneira que "(...) es dudoso que algún grupo de los indios taínos de Cuba se sintiera con personalidad histórica propia y distinta de sus congéneres y progenitores, los taínos de Haití. No hay duda de que esos indios se sentían *taínos*, pero es difícil asegurar que también se sentían cubanos" (ORTIZ, 1996 [1940], p.21-22). Os europeus, africanos e mestiços nascidos em Cuba foram, portanto, os responsáveis por levar o tabaco a novos ambientes, conferindo-lhes outros atributos e novos significados. O tabaco tornou-se, assim, um elemento agregado em rituais religiosos afrocubanos, reconhecido mundialmente como um artigo de luxo, comercializado como produto aristocrático (envolvidos em anéis, papel celofane, guardados em caixas que levam a estampa de sua marca) e consumido em forma de apreciação, do formato (*vitola*), da cor, do cheiro e do sabor.

A *cubanidade*, desse modo, se constitui por uma mistura entre o forâneo e o autóctone, em que os elementos estrangeiros se adequam à cultura e à história nacional. Ou seja, uma "tradição" constituída na América e que um dos seus aspectos – o costume de fumar tabaco – *iniciara-se* com os povos desse continente, os indoantilhanos, mais especificamente os taínos. Salienta-se, entretanto, que por ser uma mistura, a cubanidade não se expressa em um estado de "pureza nativa", ela só se configura enquanto tal com a mistura entre "el cubano tabaco" e "el extranjerizado azúcar". O estudo de Ortiz sobre a "clave" esclarece isso.

Prosseguindo em seus estudos sobre a cultura nacional pela perspectiva da transculturação, Ortiz desenvolveu estudos sobre as danças e as músicas folclóricas cubanas. Seu estudo sobre a *clave*, publicado em 1946 em *Estudios Afrocubanos*, ilustra essa continuidade e enriquece sua interpretação sobre a cubanidade

As pesquisas de Fernando Ortiz sobre a "*clave*" permitiram-lhe afirmar que esse instrumento musical é uma invenção cubana, um instrumento mestiço, "*criollo*". O nome *clave* viria de "*clavazones*", aparelho usado em navios. De acordo com Ortiz, o porto de Havana foi famoso pela qualidade e abundância de suas madeiras navais na era colonial, tornando uma escala obrigatória para manutenção de embarcações espanholas. Manuseando madeiras cilíndricas e duras para fazer "*clavazones*" para os navios, os trabalhadores portuários, escravos negros e brancos degredados de Espanha, teriam percebido a sonoridade peculiar desses

"instrumentos". Associando-os aos "*palitos soneros*" de África e às "*tejoletas*" da Andaluzia teriam criado a "*clave*", explica Ortiz.

Em pouco tempo as "*claves*" se popularizaram pelo valor de sua sonoridade e por sua fácil aquisição. Espalharam-se entre a "gente humilde" e entre os campesinos, sobretudo entre os *guajiros*, que, segundo Ortiz, foram os que mais conservaram os costumes populares coloniais, inclusive a "*clave*". A criação da *clave*, ocorrida a partir da mistura entre os saberes culturais de negros e de brancos pelos *criollos* ou mestiços, foi inserindo-se na música popular cubana, através de um processo de transculturação, constituindo-se, segundo o autor, no instrumento que mais caracteriza a música do país.

Além do valor estético universal, a "*clave*" tem um significado peculiar para os cubanos pois expressa a "alma" de Cuba. Sendo assim, as interpretações poéticas que Ortiz teceu sobre a "*clave*" podem nos revelar um pouco mais a respeito de sua compreensão sobre a cubanidade. Reproduzo algumas dessas passagens líricas que apontam, na perspectiva de Ortiz, para o significado dessa "alma" de Cuba através da "*clave*":

"(...) tiene para los cubanos un efectivo sentido de naturaleza libre y de simplicidad rural (...)" (p.103); "(...) la *clave* cuenta, además, con los ricos valores folklóricos, tradicionales y evocadores de las emociones vernáculas (...)" (p.104); "La *clave* es vegetal aún, pero tiene vibraciones que le dan resonancia casi metálica" (p.104); "No es voz de carnalidad, sino de espíritu (...)" (p.105); germinada de formas materiais aspira a escapar delas "(...) hasta expresar un anhelo de la sustancia esencial" (p.105); na música afrocubana dá "(...) la nota femenina, suplicante, cariciosa y palpitante de ternura" (p.106) e ao mesmo tempo é nota "(...) de melancolia, de resignación y dulce esperanza" (p.106); a emoção da "clave" não é a da liberdade já conquistada, mas a "(...) de ansia por libertad" (p.106); "(...) no es clarinada de triunfo, sino congoja esperanzada (...)" (p.106); não é exaltação, mas perenidade e ternura, "(...) voz de alma presa que se acerca al goce de la vida plena pero que aun gime tras los barrotes de madera dura, a los cuales está asida mientras atisba otra vida afuera" (p.106); "(...) deprecación de quien ya sabe que llegará a la gloria eviterna, pero sin conocer todavía cuándo saldrá del purgatorio y suplica el momento de liberación" (p.106); "(...) exclamación de un divino sufrir con gozo, es como suspiro de renovada y sobrehumana desfloración" (p.106). "Evoca la nubilidad ingenua, pero anhelosa de fecundación (...)" (p.106). "La nota sale de la *clave* cuando con sus brazos se hace la cruz. Es una nota en cruz, que nace como en un impulso de religión natural, como un suspiro que se escapa de uno de esos paroxismos de amor y sacrificio que son la quintaesencia biológica de la religiosidad, cuando en un instante indivisible de arrobamiento a la vez se pierde

y se recobra la vida. En ese instante sonoro de la clave está la más profunda y emotiva expresión del alma de Cuba" (ORTIZ, 1940-46, p.107).

Nessa poética da "*clave*" como representação da cubanidade, destacam-se no pensamento de Fernando Ortiz: a relação com o folclore, com os valores tradicionais e com o bucólico; a constante presença das contrariedades, das oposições ou ambivalências; um sentimento introspectivo, inocente e esperançoso frente a uma realidade intransigente. A novidade nesse artigo é o exercício de pensar as transculturações a partir de um elemento *criollo* e "*habanero*", a "*clave*", já que em *Contrapunteo* o fez a partir do tabaco, produto *indoantilhano*. Desse modo, Ortiz demonstra como um elemento mestiço contribuiu para a *cubanía*, e em seus livros posteriores esse mesmo exercício seria feito com as músicas e as danças dos negros.

Nota-se a continuidade na perspectiva interpretativa de Ortiz em sua observação de que a "*clave*" estava "(...) perdiendo su valor original y su finura sensitiva" (ORTIZ, 1940-46, p. 108), sua *cubanía*, do mesmo modo que percebe um fenômeno de descubanização do tabaco, do "*habano*". A consequência da difusão da "clave" e sua mercantilização era sua descaracterização, que ocorria em sua produção enquanto instrumento e no ambiente em que se apresentava, ambos sem a qualidade necessária para sua sonoridade.

> Sin embargo, los actuales ambientes receptivos y difusivos de la música no parecen ser favorables a la clave y ésta es víctima de la mercantilización. Los *cabarets* nocturnos donde la música tanto se achabacana, y las cámaras herméticas, donde las opulentas empresas de cinematografía, de fonografía o de perifonia fabrican la música danzaria para venderla a domicilo en envases o a chorro, no son propicias para *Clavesita*. Ante los micrófonos y en los recintos cerrados de las nocturnas disipaciones urbanas, la *clave* ya no puede cantar con su vocesita linda, salida de muy adentro del corazón del guayacán. Se le apaga el sonido, se le roba su timbre. Para ello al palillo hembra se le hace una gran muesca que es como una traqueotomía que la enroquece. (ORTIZ, 1940-46, p.108).
>
> Si *Clavesita* no se salva de ese proxenetismo que la adultera, volviendo de nuevo al monte y a las espontaneidades folklóricas, para que así reviva con aire libre y calor de su pueblo, sufrirá de asfixia y mucho de Cuba morirá con ella (ORTIZ, 1940-46, p. 109).

Esse entendimento de que a *cubanía* estava desaparecendo dos elementos culturais característicos de Cuba, como o tabaco e a "*clave*", aponta para um desvirtuamento dos valores tradicionais da cultura cubana. Para Ortiz, o contato com o capitalismo e o dinheiro corrompia a cultura tradicional. A ideia de transculturação sugere que a solução seria equilibrar os valores da cultura tradicional autóctone com os valores de outras culturas. Para Ortiz, o contato com outras culturas e o desenvolvimento científico eram fundamentais para o progresso de Cuba

como nação. Ao mesmo tempo, percebia que a lógica capitalista corrompia a autêntica cultura cubana.

Os processos de transculturações são mobilizados com desenvoltura por Ortiz para explicar a formação histórica da cubanidade, da cultura cubana. Entretanto, os processos de contato cultural ocorridos na modernidade, no século XX, quando a cubanidade depara-se com o processo de industrialização capitalista são vistos como destrutivos à cubanidade. Destarte, os processos de transculturações são considerados positivos por Ortiz quando ele se remete ao passado para explicar os valores tradicionais da cultura cubana, mas as transformações presentes são consideradas como dissolventes e inadequadas. Ou seja, a "parcial desculturação", própria do processo de transculturação como explica Ortiz, é vista como negativa quando se trata de "perda da cultura original".

Nesse sentido, observa-se que em *Contrapunteo* a história do açúcar, por ter um sentido negativo à formação nacional de Cuba, não é referida como um processo de transculturação. Da mesma maneira, ao observar a dispersão mundial do tabaco e da "*clave* xilofónica", por exemplo, e seu processo de transculturação, aponta que tal processo continha o risco de descaracterizá-la. O capitalismo ao propiciar um processo de industrialização, mercantilização e padronização cultural representava uma séria ameaça às culturas tradicionais ou folclóricas. Apesar dessas culturas tradicionais provocarem mudanças em outras culturas, a adaptação do folclore à vida moderna, onde impera os interesses econômicos, provocava sua deterioração, uma mudança que alterava sua autenticidade enfraquecendo a cultura nacional. Esse seria o receio de Ortiz no que tange as relações culturais na modernidade.

Os trabalhos de Fernando Ortiz comprovam a ampla capacidade explicativa dos processos de transculturações no que tange à formação da cultura nacional cubana. Nota-se limitações, sobretudo por sua proximidade com preceitos evolucionistas, para explicar o contínuo fluxo das culturas tradicionais no mundo moderno, em contato com um capitalismo que impõe padrões culturais e promove a crise da autoridade tradicional. De toda forma, o conceito de transculturação é uma contribuição importante para pensarmos a resistência cultural e política operacionalizada pelos "saberes subalternos" nos capitalismos periféricos[157].

[157] Essa sugestão foi feita pelo professor Fernando Antônio Lourenço durante a defesa desta tese.

CAPÍTULO 4: A INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DE GILBERTO FREYRE.

> Minha recuperação pessoal tendo começado no estrangeiro em 31 – em Stanford – veio confirmar-se dez anos depois, com o casamento com Magdalena. Casamento precedido por outro acontecimento biossocial: a conclusão de um livro que me afirmou intelectualmente (FREYRE, 2010b, p. 127).

Em notas de recordação pessoal, publicadas no livro *De menino a homem*, Gilberto Freyre afirma que durante o período que passou na Universidade de Stanford como professor visitante, em 1931, estruturou as bases principais de *Casa-grande & senzala*. Os cursos que ministrou e o convívio no ambiente acadêmico teriam contribuído para sistematizar suas ideias. Além disso, refere-se à coleção Brasiliana do reitor John Casper Branner como uma documentação ideal para se elaborar uma interpretação inovadora sobre o Brasil. Esse livro, entretanto, começou a ser imaginado e rascunhado antes de sua ida a Stanford, ainda em Portugal, quando vivia seu exílio na Biblioteca Nacional, em companhia de João Lúcio de Azevedo e João Leite de Vasconcelos. "Esse futuro livro, o autor começara a imaginá-lo em Lisboa, onde muito frequentou a Biblioteca Nacional e conviveu com dois sábios: João Lúcio de Azevedo e o diretor do Museu Etnológico. Chegou, em Lisboa, a rascunhar notas" (FREYRE, 2010b, p.41). Na verdade, desde que defendeu sua tese de mestrado em Colúmbia, Freyre projetava a escrita de um livro mais robusto, o que demonstra uma certa continuidade com sua tendência, expressa desde os anos 20, em estudar a vida íntima da família patriarcal brasileira e em recuperar as tradições dessa família. Lembrando dessa sua tese, *Social life in Brazil in the middle of 19th century*, afirma em *Casa-grande & senzala*: "Trabalho que Henry L. Mencken fez-me a honra de ler, aconselhando-me que o expandisse em livro. O livro, que é este, deve esta palavra de estímulo ao mais antiacadêmico dos críticos" (FREYRE, 2002 [1933], p.25-26). O trabalho de 1933, conformava-se, segundo o próprio autor, como "Ensaio de Sociologia genética e de História social, pretendendo fixar e às vezes interpretar alguns dos aspectos mais significativos da formação da família brasileira" (FREYRE, 2002 [1933], p.28).

Entendendo o início da elaboração de *Casa-grande & senzala* como sua "recuperação pessoal" e "afirmação intelectual", Freyre confirma que os anos 20 conformou-se como um período de amadurecimento e que a partir do livro de 1933 é que produziu algo "digno de ler-se" [158]. Nesse sentido, buscaremos nesse capítulo demonstrar o processo de

[158] Cartas de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Nova York, 15/05/1922 (GOMES, 2005, p.136).

formulação de uma interpretação sociológica, por parte de Freyre, que sustenta a construção de seu *projeto intelectual*.

As temáticas discutidas em *Casa-grande & senzala* lançavam as diretrizes fundamentais de um projeto intelectual, que recebeu seus contornos finais em *Sobrados e mucambos* e *Nordeste*. Esse projeto valorizava a tradição luso-brasileira, concentradas, privilegiadamente, nas famílias aristocráticas. Essas famílias, denominadas nos trabalhos de Gilberto Freyre como "a família brasileira", possuíam grandes propriedades rurais, formando núcleos fechados de poder político e econômico nas regiões em que se situavam. No livro de 1933, Freyre qualificava essas famílias como "famílias patriarcais", afirmando que a formação da sociedade brasileira se processou através de um sistema patriarcal. Esse sistema patriarcal seria o responsável por regular as relações sociais no âmbito regional, mantendo um tenso equilíbrio inter-regional de forças, através de relações familiares e interfamiliares, não dependendo, portanto, de mecanismos advindos do Estado.

A análise de Freyre sobre a família patriarcal destaca os elementos cotidianos, as tradições consagradas nesses grupos familiares, a forma de se relacionar "assimilando" e incorporando – sobretudo através da miscigenação, ou seja, de relações íntimas – os elementos indígenas e negros que seriam externos a esses grupos familistas, formados essencialmente por portugueses. Além disso, *Casa-grande & senzala* sugere que o patriarcalismo deixou um legado histórico, uma herança, que possibilitava a unidade nacional tanto em termos políticos como em termos raciais e culturais. Ao Estado caberia o papel de deixar fluir essa "herança genética e social" cravada no seio da sociedade brasileira, fomentando as tradições constituídas pelas famílias patriarcais.

Em *Sobrados e mucambos*, elabora de forma mais veemente críticas ao sistema patriarcal, monocultor e escravocrata. No início do século XIX, ocorreram mudanças no Brasil no sentido de maior aproximação com o "burguesismo" europeu. Essa tendência, no entender de Freyre, seria incompatível com o patriarcalismo agrário implementado durante a colonização. As mudanças sociais teriam permitido uma maior mobilidade vertical de mulatos e mestiços, contribuindo para uma maior democratização social, ao mesmo tempo, acarretaram a decadência das famílias aristocráticas e do próprio sistema patriarcal. A decadência do patriarcalismo representava uma dificuldade para manter um funcionamento equilibrado do

corpo social, que fazia-se sentir, segundo Freyre, com a ausência de uma orientação política mais "experiente"[159].

O patriarcalismo seria um sistema excessivamente personalista (um valor da casa-grande) combinado com o coletivismo advindo da senzala, que não promovia laços consistentes de solidariedade. Ainda assim, Freyre entendia que os antigos senhores de engenho ou administradores coloniais apresentaram melhores resultados como lideranças políticas de um sistema social do que os bacharéis formados na Europa. Isso demonstra que o equilíbrio de antagonismos do período colonial estava relacionado com uma direção política aristocrática, de coronéis ou senhores de engenho.

Nesse capítulo, procuraremos demonstrar como a interpretação sociológica de Gilberto Freyre dialoga com o contexto social e político dos anos 30. A interpenetração racial e cultural, o patriarcalismo e as questões regionais conformavam-se como eixos centrais de sua análise sobre a formação da sociedade brasileira, que indicam a tradição cultural aristocrática e a tradição política conservadora, engendradas nas casas-grandes patriarcais, como os pilares principais da unidade nacional.

4.1. GILBERTO FREYRE E OS ANOS 30 NO BRASIL.

A Revolução de 1930.

A República Velha, entendida como modelo político que mantinha uma aristocracia agrária como elite do poder, foi desfeita com a Revolução de 1930. A aristocracia agrária deixava de ser uma elite para compor a classe dirigente do país. A crise econômica e política dos anos 20 – a primeira ligada à crise do liberalismo mundial e a segunda à falência de um modelo de organização do Estado brasileiro – exigiam uma solução conciliatória que apaziguasse a multiplicidade de forças presentes no debate político e a ausência de uma classe hegemônica ou de um grupo capaz de constituir uma hegemonia política. Iniciava-se a elaboração de uma nova estrutura estatal com vistas a extinguir o sistema político oligárquico.

Alguns historiadores, como Boris Fausto (1976), entendem que nesse período se conformou um Estado de compromisso, sustentado em um acordo tácito entre frações de classe,

[159] Desde sua primeira edição, em 1936, *Sobrados e mucambos* foi acompanhado pelo subtítulo: "decadência do patriarcado no Brasil", o qual fora sugerido por Fernando de Azevedo, como se observa em correspondência com Freyre: "Sentindo-me verdadeiramente louvado em poder inscrever na lista de nossos collaboradores o auctor do grande livro "Casa-grande e senzala", consultando-o sobre se concorda com o título "Decadencia da familia patriarchal no Brasil", para o livro que destinava á serie Brasiliana da B.P.B.". Carta de Fernando de Azevedo a Gilberto Freyre, 07 de junho de 1934. Em CR114 p1doc1. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

grupos políticos e Forças Armadas. Tal acordo, todavia, não foi capaz de eliminar as divergências políticas, expressas na formação de grupos políticos com orientações bem díspares – como a Aliança Nacional Libertadora, a Ação Integralista Brasileira e a Liga Eleitoral Católica – e no clima de instabilidade instaurado. Como testemunhou Virgínio Santa Rosa: "(...) pairava sobre as inteligências e os corações brasileiros, o espectro de uma tremenda guerra civil, a guerra de secessão entre o Norte e o Sul. E a angústia enraizou-se em todos os espíritos" (SANTA ROSA, 1976, p. 99). Essa colocação de Santa Rosa, demonstra a existência de uma preocupação com a manutenção da unidade nacional, haja vista que a Revolução de 30 quebrou o regime institucional vigente acirrando as controvérsias inter-regionais e em torno do poder central.

A contestação do sistema político oligárquico, presente nos anos 20 dentro da própria elite rural, não significou a eliminação das oligarquias da vida política. Além de sobreviverem localmente com as mesmas fontes de poder regional, como conclui Boris Fausto (1976), elas continuaram atuando como classe dominante, como explica Luciano Martins (1983). Para esse autor, a manutenção da estrutura fundiária no campo e a tutela dos sindicatos pelo Estado mantiveram as bases do "coronelismo" intactas.

> A questão central e que dá, a meu ver, a dimensão da mudança política ocorrida – e não da ruptura, que não há – é a seguinte: a convergência de forças heterogêneas que fazem a "revolução" torna-se possível porque o que se joga em 30, o que está em crise, não é a *dominação oligárquica* mas a *confederação oligárquica*, através da crise de uma forma de Estado que era sua expressão política em plano nacional – e de uma dada forma de Estado com a qual praticamente se confundia o sistema político. O que se contesta, em síntese, é a oligarquia enquanto elite dirigente e não enquanto classe dirigente. É tanto que, a meu ver, se reduz em 30 a "crise da oligarquia" (MARTINS, 1983, p.678-679).

De acordo com Ângela Maria de Castro Gomes (1980), os grupos políticos do período podem ser divididos em três tendências principais: as oligarquias dominantes da República Velha, alijadas do poder com a "revolução de 30"; as oligarquias regionais dissidentes voltadas a interesses estaduais e que apoiaram Getúlio Vargas; e os representantes das propostas tenentistas, que possuíam um teor mais nacionalista e teriam absorvido algumas reivindicações das camadas populares. Seria, por exemplo, representante da oligarquia situacionista, Estácio Coimbra, que governou Pernambuco de 1926 a 1930 pelo Partido Republicano.

A deposição de Estácio Coimbra, que junto com Gilberto Freyre se exilaram no exterior, foi seguida por uma tentativa, pelos insurgentes na Revolução de 1930, de desmonte da estrutura e da prática política da Primeira República, marcada pelo elitismo excludente e

pelo coronelismo. Carlos de Lima Cavalcânti, interventor federal de Pernambuco nomeado por Getúlio Vargas em 1930, era usineiro de família tradicional do estado, fazia parte de uma oligarquia descontente e dissidente que se aliou à Aliança Liberal para fazer oposição a Estácio Coimbra. Lima Cavalcânti "(...) seria a expressão de um setor empresarial mais modernizante, mais capitalizado da economia" (PANDOLFI, 1980, p. 374), e teria um estilo político mais próximo ao populismo.

O interventor de Pernambuco assentou sua proposta de governo na construção de um ambiente de "harmonia social" onde as classes sociais atuassem de forma cooperativa. Nesse sentido, buscou se aproximar de diversos setores sociais, inclusive da classe operária. Além disso, tentou moralizar as administrações municipais, combatendo as práticas corruptas e coronelistas, com o intuito de instaurar uma nova ordem que rompesse com o passado.

> De imediato, o rompimento com a antiga política se dá em vários planos: prisões e perseguições às antigas lideranças governamentais; remanejamento do quadro técnico-administrativo; reforma educacional; reformas saneadoras em todos os planos da vida pública e principalmente no Judiciário, considerado por muitos o mal maior da República Velha. A antiga classe política local é praticamente alijada do poder, sendo o secretariado de Lima Cavalcânti formado por pessoas jovens, sem nenhum vínculo com o passado. Dentre os seus principais auxiliares destacam-se Artur Marinho (secretário de Agricultura), Aníbal Bruno (secretário de Educação), Adolfo Celso (secretário de Interior) (PANDOLFI, 1980, p.375).

O Governo Provisório de Getúlio Vargas (1930-1934) ficou marcado pelas discussões em torno de propostas a serem colocadas à Assembleia Nacional Constituinte. Apesar de existir um certo consenso em torno do federalismo e do republicanismo, a definição dos limites do Poder Central e o nível de autonomia dos estados era questão controversa. As principais críticas à República Velha giravam em torno da hipertrofia do Executivo, buscava-se, portanto, redefinir a relação entre o poder central e os estados. De acordo com Pandolfi (1980), para a bancada constituinte do Norte interessava defender o federalismo sem enfraquecer o poder central, pois era dele que dependia uma melhor distribuição de recursos para a região. "Em síntese, para o Norte, a defesa do federalismo representava a defesa dos interesses regionais através do fortalecimento da União. Por conseguinte, tornava-se importante limitar a autonomia política dos estados, sem restringir sua autonomia administrativa, que deveria ser fortalecida via municípios" (PANDOLFI, 1980, p.394).

Durante a Constituinte discutiu-se qual o regime político mais adequado, presidencialismo ou parlamentarismo. A crítica recorrente à hipertrofia do Executivo, oriunda dos anos 20, apontava para a necessidade de dissolução de parte do Poder Central, ao mesmo

tempo, argumentava-se que o presidencialismo era um regime capaz de manter unido os diversos estados e uma forma de distribuir melhor os recursos entre eles. O receio de que a autonomia completa das unidades da federação pudesse favorecer em demasia alguns estados contribuiu para se chegar a uma proposta de regime misto, que conciliava interesses e unia as bancadas estaduais. Para regular as ações do Poder Executivo e harmonizá-las com a dos demais poderes governamentais foram criados alguns órgãos como o Conselho Federal, a Justiça Eleitoral, o Ministério Público, o Tribunal de Contas e os Conselhos Técnicos.

> No debate sobre a criação do Conselho Federal estava fundamentalmente em jogo a questão maior de tentar neutralizar a força do Poder Executivo, questão que, por motivos diversos, interessava a todas as forças ali presentes. O Conselho Federal, segundo a concepção dominante, não deveria ser um órgão da exclusiva competência do Poder Legislativo, como o era o antigo Senado. Deveria ser um órgão de coordenação dos poderes, devendo, neste sentido, impor freios aos excessos, e manter vigilância sobre o Executivo federal. Isto porque o controle sobre o presidente da República era de vital importância no pós-30, até mesmo para aqueles estados que durante a República Velha haviam sido beneficiados intensamente pela ordem política vigente. No caso dos estados do Norte, a dificuldade de acesso ao Poder Executivo, tanto no pré como no pós-30, fora uma constante e, portanto, era sempre interessante assegurar limites ao Executivo, através de um órgão onde a representatividade dos pequenos estados se faria mais presente.
>
> Se durante quatro anos de regime ditatorial os grandes estados continuavam a ser os maiores beneficiados com a política dominante, já não mais detinham o mesmo nível de controle sobre o Executivo como o faziam na República Velha. O acesso a tal instância de poder estava agora mediatizado por outras "regras" políticas e por outras forças concorrentes que deveriam ser também consideradas. O Estado brasileiro não só se havia complexificado, como havia aumentado o nível de seu compromisso com outras forças sociais, dificultando assim o exclusivismo dos paulistas e mineiros que tanto haviam contribuído para identificar a República Velha com o período da "política do café-com-leite". É por essas razões que propostas que visam manter o Poder Executivo sob vigilância unem estados que divergem na questão mais ampla em torno do modelo político a ser implementado no Brasil (PANDOLFI, 1980, p.397-398).

O entendimento de que o Estado Liberal não correspondia mais às reivindicações da sociedade brasileira e de que era necessário um Estado interventor foi opinião relativamente consensual no pós-30. Em termos qualitativos, entretanto, as posições eram discordantes a respeito dos limites e alcances da intervenção estatal. Os estados menores defendiam uma maior intervenção no planejamento econômico, que poderia contribuir para seu desenvolvimento, equilibrando um pouco mais as disputas políticas. Nesse sentido, criou-se em 1933 o *Instituto do Açúcar e do Álcool* com o intuito de fomentar e controlar a produção e comercialização do açúcar e do álcool, preponderante nos estados do Nordeste, sendo bem recebida pela oligarquia

pernambucana que recém tornava-se situacionista – a que apoiava Lima Cavalcânti e fazia oposição a Estácio Coimbra.

O Nordeste, Recife em especial, funcionou como um centro de aglutinação das forças tenentistas pós revolução de 30. Em abril de 1933, realizou-se na cidade o Congresso da União Cívica Nacional para arregimentar uma atuação conjunta dos "revolucionários" na Constituinte. A forte expressão do tenentismo no Nordeste representou uma força inovadora na região que contribuiu para "(...) o afastamento das tradicionais lideranças locais e para a neutralização da prática oligárquica dominante em toda a República Velha" (PANDOLFI, 1980, p.419). Nesse sentido, a participação de Lima Cavalcânti como interventor e logo depois como governador de Pernambuco, até a instalação do Estado Novo, contribuiu para estabelecer uma maior aproximação com o governo de Getúlio Vargas.

Observava-se, entretanto, divergências entre tenentes e oligarcas dissidentes, no que tange a necessidade de maior participação popular em um regime democrático. A legitimidade da representação política foi questionada pela Aliança Liberal durante a República Velha. O tema voltou a ser colocado em discussão durante a Assembleia Nacional Constituinte de 1933-1934. Para os oligarcas dissidentes, bastava criar uma Justiça Eleitoral e um novo Código Eleitoral. O grupo tenentista, por sua vez, via com bons olhos a criação de novos órgãos que controlariam e fiscalizariam as eleições, mas entendiam que não eram medidas suficientes para se chegar a um regime democrático de fato. Para tal, fazia-se necessário uma participação política consciente (PANDOLFI, 1980, p.403). Juarez Távora e Alde Sampaio, representantes nortistas na Constituinte, propuseram que o voto direto fosse restrito à esfera municipal, defendendo o sufrágio indireto na esfera estadual e federal. Apesar de grande apoio da bancada nortista, essa proposta foi derrotada. De toda forma, é interessante notar que grande parte dos deputados do Norte, sobretudo de Pernambuco, "(...) nega a liberal-democracia e contrapõe a esta uma **democracia social** que tenha como pré-requisito, para a participação política, maior consciência e educação cívica da população" (PANDOLFI, 1980, p.420 – grifo nosso).

Segundo Ângela de Castro Gomes (1980), as bancadas do Norte e Nordeste alinhavam-se à ideologia tenentista, para a qual a democracia política só poderia ser alcançada com uma democracia social que visasse melhorar o padrão de vida material e simbólico da população que poderia então participar de forma consciente da vida política do país. Enquanto isso não ocorria caberia a uma elite intelectual prezar pelos interesses nacionais (GOMES, 1980, p.36).

A Revolução de 30 colocou em evidência que as diferenças regionais e de classes significavam posições e interesses divergentes no país. Ao mesmo tempo que as disputas eram acirradas, a Assembleia Nacional Constituinte voltava-se a arregimentar um novo pacto político, capaz de harmonizar os conflitos e sustentar um novo modelo de Estado. Nesse sentido, as lideranças políticas estavam empenhadas em estabelecer uma unidade nacional com o intuito de superar a quebra institucional efetivada pela Revolução e dar prosseguimento a algumas mudanças na estrutura do Estado.

O Movimento Negro.

O preconceito e a discriminação raciais foram também elementos presentes, naquele momento histórico, que dificultavam a construção de uma unidade da nação brasileira. Como demonstra Florestan Fernandes (2008), mesmo sob uma ordem social competitiva, a posição social ocupada por negros e mulatos era semelhante à da ordem social escravocrata e senhorial. A dinâmica social durante a república funcionava para negros e mulatos como se ainda estivesse vigente o *antigo regime*. As impulsões econômicas, sociais e políticas não foram suficientemente poderosas para integrar o negro à nova situação histórico-social. Dessa maneira, o negro vivia em uma sociedade de classes, mas sua inserção nela era regulada por dispositivos próprios de uma "sociedade de castas", "(...) apropriado para promover ajustamentos que resguardavam ao máximo a distância social existente entre o "branco" e o "negro", como se este ainda vivesse sob o jugo da dominação do senhor" (FERNANDES, 2008, v.I, p. 302).

Segundo Fernandes, a desigualdade econômica, social e política não seria simplesmente fruto de preconceitos e da discriminação racial, mas foi mobilizada como mecanismos que mantinham a distância social e o isolamento sociocultural, pela perpetuação de estruturas sociais arcaicas: "Tinham por função defender as barreiras que resguardavam, estrutural e dinamicamente, privilégios já estabelecidos e a própria posição do "branco" em face do "negro", como *raça dominante*" (FERNANDES, 2008, v. 1, p. 303). Nesse sentido, a situação histórico-social do negro e do mulato caracteriza-se como um "problema de demora cultural", onde se verifica a permanência da mentalidade e do comportamento do "antigo regime". É essa análise que permite Florestan Fernandes dizer que a posição de negros e mulatos, mesmo depois de libertos e legalmente finalizada a escravidão, assemelhava-se aos dos tempos da escravidão:

> A Abolição os projetou no seio da plebe, sem livrá-los dos efeitos diretos ou indiretos dessa classificação. Em plena fase de consolidação da ordem social

> competitiva e do regime de classes, a "população de cor" subsiste numa posição ambígua, representada, confusamente, como se constituísse um estamento equivalente ao ocupado elos "libertos" na velha estrutura social. Ora, essa situação esdrúxula é altamente esclarecedora. Pois identifica quais são as raízes históricas da degradação social do "homem de cor" no seio do novo sistema socioeconômico a perpetuação indefinida de padrões de ajustamento racial que pressupunham a vigência de critérios anacrônicos de atribuição de *status* e papéis sociais ao negro e ao mulato (FERNANDES, 2008, v. 1, p. 303).

Em finais do século XIX as correntes evolucionistas tiveram grande repercussão na intelectualidade brasileira, originando projetos e propostas políticas que assumiam como pressupostos a superioridade da "raça branca" e a miscigenação como um processo degenerativo para as raças. A ideia de que o *branqueamento* do país era a única alternativa para se alcançar um país etnicamente viável para enfrentar o processo de modernização e desenvolvimento foi comum nas análises de intelectuais brasileiros até a década de 30. Nesse âmbito, destacavam-se os trabalhos de Oliveira Vianna, *Populações meridionais do Brasil* (1920) e *Raça e assimilação* (1932).

Como já mencionado, Freyre demonstrou-se afeito, nos anos 20, à noção de branqueamento. Além de ter sido advertido por seu mestre, Oliveira Lima, Roquette-Pinto teria contribuído de forma contundente para Gilberto Freyre modificar seu olhar sobre o negro e o mulato no Brasil, ao afirmar o lado positivo da miscigenação racial em Congresso de Eugenia realizado em 1929. Vale ressaltar que em 1935, Freyre assina o *Manifesto dos Intelectuais Brasileiros contra o Racismo*, como aponta Maria Lúcia Pallares-Burke (2005, p. 334).

Além dessas discussões intelectuais, em finais dos anos 20 e começo dos anos 30, o Movimento Negro foi se fortalecendo e ampliando suas atuações reivindicatórias que pretendiam concretizar a integração completa do negro na sociedade de classes e combater as manifestações do preconceito e da discriminação raciais. Nesse contexto, diversas associações como o *Grêmio Recreativo Kosmos*, o *Centro Cívico Palmares*, a *Frente Negra Brasileira*, os jornais *Clarim da Alvorada*, *A Voz da Raça*, exerceram papel significativo na arregimentação do movimento negro. Além de refutarem as ideias segregacionistas, essas associações buscavam preparar o negro para lutar e agir como homem livre, difundindo novos padrões de vida, aumentando o autorrespeito do negro, ampliando seus laços de solidariedade e sua insatisfação por estarem à margem da sociedade. De acordo com Florestan Fernandes (2008), essas associações funcionado como meio de pressão política e de instrução para os próprios negros. Formavam, assim, um clima moral que se contrapunha às tendências das "elites de cor" em perpetuarem o padrão tradicionalista e assimétrico de dominação racial. A passagem de

Clarim da Alvorada, transcrita por Florestan Fernandes, expressa, de certa maneira, os anseios do movimento negro naquele momento:

> Definido, pois, o problema segundo já tivemos ocasião de o fazer na "Mensagem aos Negros Brasileiros", em 8/6/29 (V.*Clarim da Alvorada*), estabelecemos que – O PROBLEMA NEGRO BRASILEIRO É O DA INTEGRALIZAÇÃO ABSOLUTA, COMPLETA, DO NEGRO, EM TODA A VIDA BRASILEIRA (POLÍTICA, SOCIAL, RELIGIOSA, ECONÔMICA, OPERÁRIA, MILITAR, DIPLOMÁTICA etc.); O NEGRO BRASILEIRO DEVE TER TODA A FORMAÇÃO E TODA ACEITAÇÃO, EM TUDO E EM TODA PARTE, DADAS AS CONDIÇÕES COMPETENTES (que devem ser favorecidas) FÍSICAS, TÉCNICAS, INTELECTUAIS, MORAIS, EXIGIDAS PARA A "IGUALDADE PERANTE A LEI". O Brasil precisa absolutamente cessar de ter vergonha da sua Raça aqui dentro e lá fora, na vida internacional. [...] Por isso, repetimos, nós devemos lutar por uma associação Negra, porém – atenda-se bem! – radicalmente brasileira e afirmadora da Tradição, e a qual se estenda para onde quer que exista o problema (SANTOS, 1931, p.3;6 citado por FERNANDES, 2008, p. 36-37).

Gilberto Freyre nos anos 30.

Casa-grande & senzala foi publicado em 1933 quando ocorriam os debates da Constituinte. Nota-se que a elaboração desse livro foi, de certa maneira, orientada por discussões importantes da época, como a reorganização do Estado, as alterações propostas em termos de política econômica visando a industrialização nacional, a questão racial. Questões que aparecem circunscritas ao problema da unidade do país. Temática importante no período e central nesse livro de Freyre (Cf. BASTOS, 2006).

Casa-grande & senzala dialoga com as teorias raciais de seu tempo, desde estudos específicos da área biológica até os trabalhos de antropólogos, com o intuito de demonstrar que a miscigenação não era um problema para o desenvolvimento do país. Ao contrário, as interações raciais comprovariam sua larga capacidade de acomodação cultural, uma herança da colonização portuguesa que particularizava a nação. A colonização portuguesa, que tinha a monocultura latifundiária como sistema econômico, formou uma sociedade aristocrática nos trópicos (*semifeudal*, conforme dissera o autor), que pelo amplo processo de miscigenação implantou uma tendência à democratização social ao dividir entre filhos mestiços, legítimos e ilegítimos, as grandes propriedades dos senhores rurais (FREYRE, 2002 [1933], p.8-9). Nesse sentido, a miscigenação além de enriquecer culturalmente o país, promove sua democratização social.

Ao analisar a formação histórica do Brasil, Freyre destaca a força da iniciativa particular e o importante papel da família patriarcal na estrutura social e econômica do país. Ressalta, assim, a relevância das oligarquias rurais para a formação nacional, deixando a

entender que as relações sociais tecidas a partir da família patriarcal exerceram um papel regulador sob o organismo societário, com certa autonomia frente ao Estado. Nesse sentido, a permanência dessas relações sociais demonstraria a existência de núcleos regionais de poder que arregimentaram a unidade nacional. Entretanto, a questão regional não foi uma temática tratada de forma minuciosa por *Casa-grande & senzala*. Publicado em dezembro de 1933, esse livro, na verdade, contribuiu mais para a construção de um clima de consenso em torno da unidade nacional, como exigia o momento, do que para destacar os aspectos regionais do Brasil.

Esse sentido, que observamos em *Casa-grande & senzala*, seria congruente com os interesses da maior parte dos representantes do Nordeste na Constituinte de 1934, que iniciou seus trabalhos de preparação em 1933. À bancada dessa região cabia a difícil missão de ampliar sua autonomia frente aos estados mais importantes (São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul), para angariar mais recursos à região, o que só poderia ser alcançado sem enfraquecer o poder central (Cf. PANDOLFI, 1980, p.394). A interpretação histórica de Freyre de 1933 mostra um caminho para a resolução dessa questão, pois salienta a importância da regulação social exercida pelas oligarquias regionais. Ao mesmo tempo, não articula uma crítica mais contundente ao poder estatal centralizador. Conforma-se, portanto, como uma retórica que poderia ser absorvida pelo modelo de Estado que se configurava nos anos 30, inclusive com elogios às lideranças políticas autoritárias.

Conforme buscaremos demonstrar, em *Casa-grande & senzala* o patriarcalismo e as relações étnico-raciais, que incluem os processos de miscigenação, são os pontos fundamentais da argumentação de Gilberto Freyre, uma interpretação que procurava ser uma sustentação histórica da viabilidade da nação brasileira. A questão regional e a crítica mais contundente e manifesta a um Estado que centralizava suas decisões primordiais na União foi desenvolvida por Freyre em *Sobrados e mucambos* e, sobretudo, em *Nordeste.* Quando foram publicados, em 1936 e 1937 (antes do golpe que instituiu o Estado Novo) o risco de fragmentação da nação parecia diminuído e o governo constitucional de Getúlio Vargas (1934-1937) dava indícios de que fortaleceria a direção política centralizadora de seu governo, reduzindo o espaço de participação das unidades federativas (Cf. FAUSTO, 2006, p. 66-82).

A família patriarcal é o tema central de *Casa-grande & senzala* (1933) e de *Sobrados e mucambos* (1936), no entanto, no primeiro livro sobressaem os argumentos em torno da harmonia social e da unidade nacional. No livro de 1936, apesar da decadência do patriarcalismo ser a temática central, observa-se um aprofundamento na questão regional, acentuado ainda mais em *Nordeste* (1937), fato que merece ser considerado. *Casa-grande &*

senzala, mesmo não discutindo de maneira aprofundada a questão regional, sintetiza o projeto intelectual de Freyre, visto que se fundamenta na família patriarcal. E é a partir da família patriarcal ou do patriarcalismo que se inicia as demais discussões, de tal forma que a abordagem da temática regional, racial e cultural fora mobilizada a partir de suas conexões com o sistema patriarcal.

4.2. RAÇA, MEIO E CULTURA EM *CASA-GRANDE & SENZALA*.

Em *Casa-grande & senzala*, a temática racial perpassa toda a análise de Gilberto Freyre, despontando como um elemento crucial em sua interpretação sobre a formação da sociedade brasileira. Nessa obra, Freyre coloca em discussão a relação entre raça, meio físico, condições sociais e históricas com o intuito de diferenciar raça e cultura, "(...) os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio" (FREYRE, 2002 [1933], p. 7), que teria aprendido com Franz Boas. Observa-se, entretanto, que essa diferenciação entre raça e cultura não implicou em uma separação dessas categorias. Freyre analisa os fenômenos da miscigenação e dos contatos culturais ocorridos a partir da chegada portuguesa na América como fenômenos em que os aspectos sociais e biológicos não se manifestam de forma isolada, mas se inter-relacionam, condicionados pelo meio físico (principalmente o clima) e pelo meio social (em especial o regime econômico). Raça e cultura seriam, portanto, elementos inseparáveis, codeterminados e condicionados pelo clima e pela monocultura latifundiária ordenada pelo patriarcalismo[160]. É nesse sentido que Freyre entende que o português na América origina um novo tipo humano, em termos raciais e culturais, o *luso-brasileiro*.

> A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil (...) não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma nova fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata. Desde esse momento que o português, guardando embora aquela saudade do reino que Capistrano de Abreu chamou «transoceanismo», tornou-se luso-brasileiro; o fundador de uma nova ordem econômica e social; o criador de um novo tipo de habitação. Basta comparar-se a planta de uma casa-grande brasileira do século XVI com a de um solar lusitano do século XV para sentir-se a diferença enorme entre o português do reino e o português do Brasil. Distanciado o brasileiro do reinol por um século apenas da vida patriarcal e de atividade agrária nos trópicos já é **quase uma outra raça, exprimindo-se noutro tipo de casa**. (FREYRE, 2002 [1933], p. 11-12 – grifo nosso).

[160] Elide Rugai Bastos demonstra que a interpretação histórica de Freyre sustenta-se na articulação de três elementos: o patriarcado, a interrelação entre etnias/culturas e o trópico (BASTOS, 2006).

Esse novo tipo humano, o luso-brasileiro, formou uma nova organização social a partir de suas heranças históricas, culturais e raciais e das condições físicas da América tropical: o "sistema patriarcal ou feudal-tropical brasileiro"[161]. A análise de Freyre sobre a formação social brasileira considera, de forma concomitante, a influência do meio físico, e até bioquímico, sobre os indivíduos e a capacidade técnica destes em impor ou adaptar modos de vida a condições físicas e sociais adversas. A casa-grande, segundo Freyre, seria o exemplo ideal no Brasil de uma forma cultural que se adapta a novas condições de vida e de ambiente e ao mesmo tempo impõe uma nova forma cultural ao meio físico, de tal maneira que a arquitetura e o sistema de colonização dos portugueses se configuram em novos estilos de casas e de colonização agrária no Brasil.

A busca de Freyre em compreender os efeitos do ambiente, da cultura e das características raciais no homem e em uma organização social mobiliza e conjuga as variáveis geográficas, biológicas, econômicas, históricas e culturais, rejeitando os determinismos, frequentes à época. Além da procura em entender a atuação dessas variáveis na formação social brasileira, Gilberto Freyre demonstrou-se interessado em compreender os fenômenos de miscigenação e de contatos culturais que teriam formado um novo tipo humano. O exame de Freyre reporta-se aos processos de "assimilação", de adaptação e também às transmissões das características desenvolvidas por esses processos. Transmissões de caracteres biológicos e caracteres culturais que perpetuariam uma herança biológica e uma herança cultural, ou como colocado pelo autor, "hereditariedade de raça e hereditariedade de família" (FREYRE, 2002 [1933], p.7). Uma hereditariedade determinada, pois o estudo de Freyre volta-se somente às heranças de raça e cultura transmitidas pela famílias aristocráticas-patriarcais que se constituiu no Brasil nas casas-grandes senhoriais.

Os contatos entre colonizadores, povos autóctones e africanos, imigrados coercitivamente para trabalharem como escravos, parte da perspectiva da colonização portuguesa. Seu ensaio inicia-se a partir dessa colonização e não, por exemplo, do modo de vida indígena na América, ou dos negros em África. Isso se justifica pelo fato de considerar que o começo da formação social da sociedade brasileira ocorreu a partir da colonização lusitana.

> Quando em 1532 se organizou econômica e civilmente a sociedade brasileira, já foi depois de um século inteiro de contato dos portugueses com os trópicos; de demonstrada na Índia e na África sua aptidão para a vida tropical. Mudado em São Vicente e em Pernambuco o rumo da colonização portuguesa do fácil, mercantil, para o agrícola; organizada a sociedade colonial sobre base mais sólida e em condições mais estáveis que na Índia ou nas feitorias africanas, no

[161] Esse termo aparece na nota 15 do Prefácio à primeira edição, (FREYRE, 2002 [1933], p.13).

> Brasil é que se realizaria a prova definitiva daquela aptidão. A base, a agricultura; as condições, a estabilidade patriarcal da família, a regularidade do trabalho por meio da escravidão, a união do português com a mulher índia, incorporada assim à cultura econômica e social do invasor (FREYRE, 2002 [1933], p.33).

Observa-se a ênfase no português, que seria o fio condutor, um "*beginning*" para a formação social brasileira. No desenvolvimento de seu trabalho, nota-se um maior cuidado com a tradição e herança lusa. Apesar de advertir que seria necessário identificar o grupo étnico específico do indígena e do negro, ao compará-los, refere-se, na maior parte das vezes, a esses diferentes grupos pela denominação genérica de indígenas e negros ou africanos. Em contrapartida, particulariza aquele que seria o representante do elemento europeu na composição do país, o português. Essa diferenciação fica mais clara quando Freyre recupera em detalhes o passado histórico dos portugueses, como forma de explicar a origem de características que se manifestaram na colônia americana, mas não utiliza o mesmo recurso no que se refere aos indígenas e africanos. A história desses grupos, quando recuperada, é de forma esparsa e superficial.

A análise de Freyre tinha como objetivo demonstrar que os costumes provenientes das famílias patriarcais coloniais foram preponderantes na formação social brasileira para se constituir um tipo humano e um tipo de organização social específicos. Essa preponderância teria ocorrido pela imposição de um tipo de regime econômico, que condiciona a estrutura social e exige determinados caracteres culturais e biológicos de seus componentes humanos passíveis de adaptação. Os fenômenos de "choques de culturas", os processos de adaptação, "assimilação" e "transmissão cultural e racial" funcionam na argumentação de Gilberto Freyre como dispositivos direcionados a favorecer o funcionamento e a continuidade do sistema patriarcal. Nesse sentido, o sistema patriarcal atuou como um mecanismo de seleção racial e cultural que promove a composição de um tipo étnico e um tipo de cultura específicos – o luso-brasileiro –, que corresponde a uma nacionalidade – a brasileira.

Para o autor, esses processos transcorreram mantendo os antagonismos equilibrados. Deve-se salientar, entretanto, que as forças que equilibravam esse sistema não incidiram com a mesma intensidade e finalidade sob as diferentes raças e culturas que o compunham. Observa-se, por exemplo, que as raças e culturas indígenas, consideradas inaptas ao sistema patriarcal, foram reprimidas e destruídas. Destas, de acordo com a análise de Freyre, foram absorvidos somente alguns elementos residuais inofensivos à continuidade do sistema social. A "assimilação" das raças e culturas negras se realizou de forma mais ampla que as indígenas, entretanto, passaram, segundo o próprio Freyre, por um processo de

"desafricanização", um "abrasileiramento", uma acomodação que as tornaram mais "aceitáveis" ao sistema patriarcal. Em relação aos portugueses, além de terem sido considerados por Freyre em sua singularidade nacional de raça e cultura, eram tidos como a espinha dorsal da cultura brasileira, ou seja, o padrão racial e cultural a partir do qual se "equilibravam", ou se adequavam, os antagonismos.

Nessa interpretação de Freyre, a análise da estrutura econômica entrelaça-se com um estudo sobre a formação étnica e cultural. Entrelaçamento ocorrido através da família aristocrática patriarcal, que constitui o núcleo central da estrutura social colonial. Esse núcleo teria um "caráter de permanência", pois em conjunto com as influências étnicas (culturais e biológicas), com as influências do meio físico e do ambiente social teria formado um tipo de sociedade e um tipo de homem brasileiros. Destarte, miscigenação e patriarcalismo foram mobilizadas por Freyre como categorias analíticas fundamentais para se pensar o desenvolvimento histórico-social do país e o "caráter dos brasileiros".

Salienta-se, entretanto, que a valorização da miscigenação e da cultura negra não significaram uma atenção mais cuidadosa à integração social de negros e mestiços à vida brasileira. Na argumentação de Freyre, a miscigenação possui por si mesma um caráter democratizante, de tal forma que, as vias para a mobilidade vertical não estariam fechadas para negros e mestiços, apesar de mais estreita. Além do mais, a cultura brasileira teria "assimilado" vários traços culturais africanos e indígenas, comprovando sua capacidade em aceitar os elementos originalmente exógenos à casa-grande senhorial. Nesse sentido, a argumentação de Freyre contribui para sustentar o entendimento de que não existiria impedimentos para a ascensão social de negros e mestiços no Brasil, conformando-se, portanto, como uma "democracia racial".

A perspectiva de interpretação adotada por Gilberto Freyre funciona no sentido de afirmar as "heranças" do sistema patriarcal como bases que assegurariam a unidade nacional. Demonstraremos, em seguida, como Freyre mobiliza as categorias raça, cultura, meio físico, meio social para explicar a participação de indígenas, negros e portugueses na conformação de um tipo étnico e um tipo de cultura singulares ao Brasil.

Indígenas, raça, cultura e meio.

O contato dos europeus com os povos nativos da América foi entendido por Gilberto Freyre como um contato entre uma cultura adiantada, colonizadora e invasora com culturas atrasadas. Estas sofreram uma desorganização econômica e social que iniciou um

processo de degradação. Na "(...) área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses" (FREYRE, 2002[1933], p. 118) encontravam-se "as populações mais rasteiras do continente", "nenhum povo articulado em império ou em sistema já vigoroso de **cultura religiosa** e material (FREYRE, 2002[1933], p.117 – destaque nosso)[162]. Fato que teria facilitado o domínio português sobre o continente e o contato com o elemento nativo. Freyre refere-se à resistência dos indígenas a leste de Tordesilhas como "vegetal", diferente da colocada por incas, maias e astecas aos espanhóis que seria uma resistência "mineral" – mais forte, menos flexível, como sugere a comparação.

> Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que um mero auxiliar da floresta. Não houve da parte deles capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru (FREYRE, 2002[1933], p.118).

Segundo Freyre, essa facilidade no contato com os indígenas, a ausência de discriminações raciais por parte dos colonizadores e a anuência da Igreja, possibilitaram a miscigenação entre portugueses e indígenas, que ocorreu num clima de "quase intoxicação sexual" (FREYRE, 2002[1933], p.120), promovendo um povoamento mestiço na colônia. As maiores contribuições indígenas para a formação social do Brasil teriam vindo das mulheres, que além de terem constituído a base das primeiras famílias coloniais, transmitiram importantes elementos de cultura material: a culinária, drogas medicinais e remédios caseiros, utensílios de cozinha, costumes de higiene tropical e, principalmente, alguns conhecimentos que auxiliaram a agricultura colonial, o domínio de sementes e raízes e o processo da coivara. A incompatibilidade indígena a um ritmo de trabalho regular, contínuo e de vida estável (sedentária) fez que a mão-de-obra indígena fosse pouco útil aos intentos coloniais portugueses, sendo mais aproveitados na exploração do território e no combate aos invasores.

Freyre admite que sua perspectiva de estudo focaliza as contribuições dos contatos entre indígenas e europeus para a constituição social da "família no Brasil"[163]. Mesmo assim, concedera espaço para pontuar os efeitos desses contatos para os indígenas. A raça e a cultura indígena, afirma, foi destruída, constituindo mais um caso da "(...) história do contato das raças

[162] De acordo com a edição crítica de *Casa-grande & senzala* a citação reproduzida é a da 1ª edição desse livro. Posteriormente, o termo **"cultura religiosa"** fora modificado para **"cultura moral"**. Essa modificação sugere o sentido que a religião teria assumido, na visão de Freyre, no processo de formação da sociedade brasileira, qual seja, um sentido moral.

[163] Ao dizermos "família", referimo-nos, conforme explicamos anteriormente, à maneira pela qual Gilberto Freyre empregou o termo "família brasileira" em *Casa-grande & senzala*, que dizia respeito à família aristocrática patriarcal constituída no Brasil durante o período colonial. Essa concepção da família brasileira fora criticada por comentadores da obra de Freyre (Cf. CORRÊA, 1982).

chamadas superiores com as consideradas inferiores"(FREYRE, 2002[1933], p. 134), em que a imposição da cultura moral dos vencedores desmantelava o potencial criativo da cultura vencida, sem qualquer mediação para suavizar o processo.

> Considerando neste ensaio o choque das duas culturas, a européia e a ameríndia, do ponto de vista da formação social da família brasileira – **em que predominaria a moral européia e católica** – não nos esqueçamos, entretanto, de atentar no que foi para o indígena, e do ponto de vista da sua cultura, o contato com o europeu. **Contato dissolvente.** Entre as populações nativas da América, dominadas pelo colono ou pelo missionário, **a degradação moral foi completa**, como sempre acontece ao juntar-se uma cultura, já adiantada, com outra atrasada (FREYRE, 2002[1933], p.134, grifo nosso).

Retomando a noção de G.H.L.F. Pitt-Rivers de choque de culturas, Freyre identifica o missionário jesuíta como a influência mais letal à cultura e à raça indígena, um imperialismo religioso que antecedeu o imperialismo econômico. Ambos, entretanto, contribuíram para a desintegração dos valores nativos. Tomando como base as influências deletérias listadas por Pitt-Rivers que seriam frequentes nos contatos entre "raças atrasadas com as adiantadas", Freyre enumera as responsabilidades destrutivas do "sistema civilizador jesuíta" aos indígenas:

> 1) a concentração dos aborígenes em grandes aldeias (medida que por muito se esforçaram os missionários no Brasil); 2) vestuário à européia (outra imposição jesuítica aos catecúmenos); 3) segregação nas plantações; 4) obstáculo ao casamento na moda indígena; 5) aplicação de legislação penal européia a supostos crimes de fornicação; 6) abolição de guerras entre as tribos; 7) abolição da poligamia; 8) aumento da mortalidade infantil devido a novas condições de vida; 9) abolição do sistema comunal e da autoridade dos chefes (acrescentamos: da autoridade dos pajés, mais visados que aqueles pela rivalidade religiosa dos padres e mais importante que os morubixabas) (FREYRE, 2002[1933], p.136).

Os indígenas teriam transmitido à cultura brasileira "traços de vida elementar, primitiva" (FREYRE, 2002[1933], p.163), que se expressariam no folclore brasileiro, nas superstições populares, e também, em movimentos políticos ou cívicos. Concordando com Sílvio Romero, Freyre entende que muitas das revoltas ou sublevações ocorridas na história brasileira como, por exemplo, a Balaiada, a Sabinada, a Cabanada, as revoltas de escravos tiveram seus fins políticos e ideológicos deformados para assumirem o caráter de levantamentos desordeiros que davam vazão a um "furor selvagem", internalizado na personalidade do brasileiro. Esses movimentos teriam se configurado, na verdade, como momentos de retrocesso a um *estágio primitivo de cultura*, como reminiscências indígenas: "Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à cultura primitiva, recalcada porém não destruída" (FREYRE, 2002[1933], p. 164). É importante demarcar que, para Freyre, esses movimentos

caracterizavam-se pelo esvaziamento de sentido social ou político, preponderando o aspecto de "choque de culturas desiguais, ou antagônicas" (FREYRE, 2002[1933], p.164). O que nos parece ambíguo, entretanto, é considerar que um choque de culturas antagônicas não esteja imbuído de significado político ou social.

As missões jesuítas, segundo Freyre, configuraram-se como as ações mais incisivas no sentido de operacionalizar uma transição da "vida selvagem" levada pelos indígenas a uma "vida civilizada". Os padres aproximavam-se das crianças indígenas, os "culumins", para a partir deles iniciar um processo de rompimento com a cultura moral e com a cultura material nativa. Dessa maneira, a "assimilação" da moral católica e dos hábitos europeus começava pelas crianças. Esse processo de "substituição cultural" empreendido pelos jesuítas – com o intuito de impor um padrão cultural considerado "civilizado", o europeu-católico, ao padrão "selvagem" dos nativos americanos – resultou, de acordo com Freyre, em uma *artificialização* dos indígenas, que se tornaram uma "(...) população à parte da colonial; estranha às suas necessidades, aos seus interesses e aspirações; paralisada em crianças grandes; homens e mulheres incapazes de vida autônoma e de desenvolvimento normal" (FREYRE, 2002[1933], p.174).

Um processo cujo efeito foi a "degradação da raça", "o despovoamento do Brasil de sua gente autóctone" (FREYRE, 2002[1933], p.175) e o definhamento dessas culturas. A imposição de um regime de trabalho aos indígenas como exigia a colonização agrária baseada na monocultura latifundiária, foi definitiva para a extinção dos povos nativos, pois, como explica Freyre, significaram o desenraizamento indígena de seu meio físico e de seu ambiente moral. Sem "(...) a caça, a pesca, a guerra, o contato místico e como que esportivo com as águas, a mata, os animais (...)" (FREYRE, 2002[1933], p.177) não encontravam sentido na vida.

Gilberto Freyre recupera relatos de cronistas que salientavam o "grande vigor físico dos indígenas" (Léry), indivíduos "bem feitos e bem dispostos" (Gabriel Soares), que possuíam "ligeireza e resistência nas caminhadas" (Cardim), "robusteza, saúde e beleza" (Cabral) para argumentar que a não adaptação dos indígenas ao sistema econômico e moral imposto pelos colonizadores não dizia respeito a uma inferioridade racial, biológica, mas a uma inadaptação cultural à sedentariedade e ao trabalho contínuo. O negro vindo de um "estádio de cultura superior ao do americano" (FREYRE, 2002[1933], p.178) conseguiu se adaptar melhor a essas exigências, afirma o autor.

Os contatos entre padres e culumins originaram a língua tupi-guarani que aproximou a cultura portuguesa da cultura dos povos indígenas e a desses próprios povos entre si, firmando-se como "uma das bases mais sólidas da unidade do Brasil" (FREYRE,

2002[1933], p.169). Além desse papel de integração nacional, quando a colonização era ainda dispersa, o tupi-guarani operou uma modificação na língua portuguesa oficial. Criou, de acordo com Freyre, a primeira dualidade de línguas no país, a oficial e a popular, que expressavam a convivência amistosa entre estilos de vida antagônicos na colônia. Confraternização cultural ocorrida também nos colégios jesuítas, onde se processou, "(...) um processo de coeducação das duas raças – a conquistadora e a conquistada: um processo de reciprocidade cultural entre os filhos da terra e meninos do reino. Terão sido os pátios de tais colégios um ponto de encontro e de amalgamento de tradições indígenas com as européias (...)" (FREYRE, 2002[1933], p.173), continuada pelo intercâmbio de brinquedos e superstições, e na sobrevivência do Tupi-guarani em nomes de pássaros, plantas, rios.

Dos contatos e processos originados entre indígenas e portugueses no Brasil, Gilberto Freyre salientou a inexistência de antipatias e ódios extremados entre as duas raças, como teria ocorrido em outros processos de colonização europeia. Fato que possibilitou a "assimilação" de traços culturais indígenas.

> Sem que no Brasil se verifique perfeita intercomunicação entre seus extremos de cultura – ainda antagônicos e por vezes até explosivos, chocando-se em conflitos intensamente dramáticos como o de Canudos – ainda assim podemos nos felicitar de um **ajustamento de tradições e de tendências** raro entre povos formados nas mesmas circunstâncias imperialistas de colonização moderna dos trópicos (FREYRE, 2002[1933], p.179 – grifo nosso).

O sistema patriarcal, escravocrata e agrícola como configurado na colônia demonstrou dificuldades para absorver os indígenas. Nessa relação entre culturas desiguais, Freyre aponta a existência de processos de "assimilação" de certos traços culturais, mesmo entendendo que foram os antagonismos e o choque de culturas os que se sobressaíram. De tal maneira que a imposição econômica e cultural levou à "degradação dos indígenas" e ao definhamento de suas culturas. Freyre se referia a esses processos conflitivos, mas procurou amenizá-los ressaltando alguns elementos que foram "assimilados" e argumentando que nas colônias espanholas a violência aos povos autóctones e às suas culturas foi mais devastadora. Entretanto, vale ressaltar, que desse suposto "ajustamento de tradições e tendências" resultou uma tradição em que o elemento português era sobressaliente.

Negros, raça, cultura e meio.

Recorrendo a mapas de áreas de cultura – da América elaborado por Kroeber e aos da África, o de Frobenius e o de Herskovits – Gilberto Freyre considera que os negros importados ao Brasil, em aspectos de cultura material e moral, eram superiores aos indígenas.

As diversas raças e culturas desses continentes e os diferentes graus que ocuparam na escala de acúmulo cultural exigiram que as comparações entre indígenas e negros fossem feitas especificando os grupos étnicos em questão. Caso contrário, alertava Freyre, as discussões poderiam encaminhar-se a um tom discriminatório.

> Porque nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio; sem distinguir-se que negro. Se o tapuio; se o banto; se o hotentote. Nada mais absurdo do que negar-se ao negro sudanês, por exemplo, importado em número considerável para o Brasil, cultura superior à do indígena mais adiantado. (...) Por todos esses traços de cultura material e moral revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil. Às vezes melhor que os portugueses (FREYRE, 2002[1933], p. 303).

A conclusão de Freyre pela superioridade cultural dos negros e sua maior adequação às condições sociais e econômicas do Brasil fez-se a partir de uma comparação entre os negros sudaneses, importado em grande quantidade ao país com os "indígenas mais adiantados" (Cf. FREYRE, 2002[1933], p.303). Observa-se, entretanto, que Freyre não detalha essa comparação e nem menciona o grupo étnico específico desses "indígenas mais adiantados". O autor concorda com alguns estudos que demonstravam uma melhor predisposição biológica e psíquica dos negros à vida nos trópicos, apesar de ressaltar que o critério histórico cultural, que confirma o fisiológico (biológico) e psíquico, seria mais relevante à melhor adaptação dos negros à formação social e econômica do Brasil.

> O critério histórico-cultural, porém, que tantas vezes tem retificado o fisiológico e o psíquico na discriminação de característicos étnicos, mostra-nos ter havido da parte dos ameríndios incapacidade antes social e técnica que psíquica e biológica. Embora não se devam desprezar as indisposições psíquicas, o fato que avulta é o do nomadismo de vida econômica atuando poderosamente sobre os ameríndios; incapacitando-os para o trabalho agrícola e regular. Ora, a esse trabalho e ao da criação de gado e utilização de sua carne e leite, já se tinham afeito várias sociedades africanas donde nos vieram escravos em grande massa (FREYRE, 2002[1933], p.305).

Parte da superioridade dos negros em relação aos indígenas devia-se a seu regime alimentar, mais rico e equilibrado do que os dos povos nômades americanos. Segundo Freyre, a dieta nutritiva dos negros foi em grande parte conservada na América, o que contribuiu para "o processo como que de africanização aqui sofrido por brancos e indígenas; e amaciando para os africanos os efeitos perturbadores da transplantação" (FREYRE, 2002[1933], p.306). Transplantação mais dramática para os europeus, devido "a novidade do clima e do meio físico e bioquímico" (FREYRE, 2002[1933], p. 306).

Retomando alguns estudos de adaptação biológica e cultural ao meio, Freyre conclui que o problema científico mais relevante, naquela época, para a Biologia era o mesmo que o da Antropologia Social, a possibilidade de transmissão dos caracteres adquiridos: "É onde o problema se entronca noutro – talvez o mais importante que agite a Biologia moderna: o da transmissão de caracteres adquiridos" (FREYRE, 2002 [1933], p.308); "(...) pesquisas mais recentes em torno do problema da possibilidade da transmissão de caracteres adquiridos. Problema de importância máxima para os estudos de Antropologia social" (FREYRE, 2002[1933], p.386). De acordo com Freyre, ganhava força nos meios científicos da época a corrente teórica *neolamarckista*. Para esses pesquisadores, considerando a possibilidade de transmissão de caracteres adquiridos, o meio físico e bioquímico agindo ao longo de gerações poderia modificar as raças e seus caracteres mentais. Para Gilberto Freyre, os resultados dessas pesquisas significavam uma diminuição da "importância atribuída a diferenças hereditárias de caráter mental, entre as várias raças. Diferenças interpretadas como de superioridade e inferioridade e ligadas a traços ou caracteres físicos" (FREYRE, 2002[1933], p.310). Nesse sentido, hereditariedade biológica (a raça) e o meio físico seriam inseparáveis (Cf. ARAÚJO, 1994).

Freyre mobilizou ainda as ideias de Lowie e Franz Boas de que o desenvolvimento da cultura também se relaciona com o "momento histórico" de um povo, de tal maneira que as diferenças mentais de um povo a outro seriam também dependentes do momento de cultura de determinado grupo e de sua adaptação ao ambiente e às circunstâncias econômicas e sociais. Apesar de ressaltar o critério histórico-cultural entendendo-o como proeminente, Freyre manteve em sua interpretação sobre a formação social brasileira a consideração pelas variáveis biológicas e do meio físico, evitando substituir "um misticismo de raça, por outro, de cultura" (FREYRE, 2002[1933], p. 388).

Essas discussões sobre raça e cultura, sobre herança biológica e herança cultural foram levantadas por Gilberto Freyre com o objetivo de contrapor as argumentações de que os negros imigrados ao Brasil advinham de grupos raciais inferiores aos indígenas e portugueses, e que a miscigenação seria um obstáculo ao avanço do país como nação.

> A verdade é que se importaram para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte. Gente que quando tinha de escrever uma carta ou fazer uma conta era pela mão do padre-mestre ou pela cabeça do caixeiro. Quase que só sabiam jogar no papel o jamegão; e este mesmo em letra troncha. Letra de menino aprendendo a escrever (FREYRE, 2002[1933], p.313).

> A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados Unidos (FREYRE, 2002[1933], p.314).

Freyre se opôs às interpretações que imputavam aos negros a responsabilidade pelo ambiente de depravação sexual na colônia e pela proliferação da sífilis[164]. Referira-se a estudos que demonstravam a existência de maior "apetite sexual" entre os europeus, civilizados, do que entre povos primitivos, africanos e indígenas[165]. Relaciona também o resultado de pesquisas feitas em animais que apontavam que os domésticos possuíam um sistema reprodutor mais desenvolvido que os selvagens. Assim, considerando a colocação de alguns antropólogos que a civilização vinha aumentando o poder reprodutor do homem, concluía " (...) que dentro de um regime como o da monocultura escravocrata, com uma maioria que trabalha e uma minoria que só faz mandar, nesta, pelo relativo ócio, se desenvolverá, necessariamente, mais do que naquela, a preocupação, a mania, ou o refinamento erótico" (FREYRE, 2002[1933], p.331). Para Freyre, o sistema social e econômico monocultor escravocrata possuía uma imensa capacidade "para rebaixar moralmente senhores e escravos" (FREYRE, 2002[1933], p.326) criando, portanto, uma configuração social favorável a uma vida sexual desregrada, à qual o clima tropical também dava a sua contribuição. A passagem seguinte é exemplar da conjugação elaborada por Freyre entre elementos econômico-sociais, com ambientais (físicos) e fisiológicos (biológicos):

> A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos **faz** de todo brasileiro um Don-Juan não vem do contágio ou do sangue da «raça inferior» mas do sistema econômico e social da nossa **formação**; e um pouco, talvez, do clima; do ar mole, grosso, mole, que cedo nos parece predispor aos chamegos do amor e ao mesmo tempo nos afastar de todo esforço persistente. Impossível negar a ação do clima sobre a moral sexual das sociedades. Sem ser preponderante, dá entretanto para acentuar ou enfraquecer tendências; endurecer ou amolecer traços sociais. A voz sabemos que se torna estridente e áspera nos climas quentes; enquanto que sob a influência da maior ou menor pressão atmosférica, do ar menos ou mais seco,

[164] De origem extraamericana, a sífilis esteve muito presente no Brasil, foi no ambiente das casas-grandes que se propagou "através da prostituição doméstica" (Cf. FREYRE, 2002[1933], p.329-330).

[165] "Passa por ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral – já o salientamos em capítulo anterior – é a maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto que no civilizado o apetite sexual de ordinário se excita sem grandes provocações. Sem esforço" (FREYRE, 2002[1933], p.327). Sobre o exagero ou a *hybris* como uma perspectiva analítica em Freyre, afirma Ricardo Benzaquen de Araújo que ela consegue "apenas equilibrar e aproximar , mas nunca mediar ou dissolver os muitos antagonismos que atravessam CGS. (...) o que confirma que as paixões não constituem em um alicerce confiável e adequado para a construção de uma vida social consistente e estável; elas desviam os homens de seus caminhos naturais, atraem opostos e separam iguais, sendo capazes apenas de promover uma totalidade extremamente precária, que nunca se faz presente de maneira automática, permanente e segura nas suas partes integrantes" (ARAÚJO, 1994, p.48).

> altera-se no homem a temperatura, a circulação, a eliminação de gás carbônico. Tudo isso com repercussão sobre seu comportamento social; sobre sua eficiência econômica; sobre sua moral sexual (FREYRE, 2002[1933], p. 331-332, destaque nosso).

Nesse excerto, o autor narra a transposição de características ambientais, presentes no período da "formação" social do país, a aspectos comportamentais típicos, do brasileiro: a volúpia sexual. Observa-se que Freyre emprega o verbo no presente: "(...) faz de todo brasileiro um Don-Juan". Nota-se, nesse caso, que um componente característico do brasileiro, que segundo Freyre, foi construído socialmente no período de formação dessa sociedade e transmitido ao longo de gerações teria se naturalizado como um comportamento social. Apontando, portanto, que a transmissão cultural teria alguma afinidade com a transmissão de aspectos biológicos ou raciais, ajustando-se ao meio, mas mantendo suas características principais.

O critério de História social e econômica e de Antropologia cultural foi, entretanto, o preponderante para Gilberto Freyre analisar a "(...) influência africana sobre a cultura, o caráter e a eugenia do brasileiro" (FREYRE, 2002[1933], p.326). Destarte, o papel desempenhado por negros, indígenas e portugueses, segundo o autor, deveria ser pensado a partir das circunstâncias econômicas e culturais em que estavam inseridos, ou seja, enquanto senhores e escravos. Fazendo da participação do negro na formação social do Brasil uma ação inseparável da condição social que ocupava no sistema monocultor-escravocrata, a "condição degradante de escravo".

> É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio mas do sistema social e econômico em que **funcionaram passiva e mecanicamente.** Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número possível de crias (FREYRE, 2002[1933], p.328 – grifo nosso).
>
> (...) essa falta de freio aos instintos, essa desbragada prostituição dentro de casa, animavam-na os senhores brancos. No interesse da procriação à grande, uns; para satisfazerem caprichos sensuais, outros. Não era o negro, portanto, o libertino: mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a «raça inferior» a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. **Abuso que implicava conformar-se a servil com os apetites da todo-poderosa** (FREYRE, 2002[1933], p. 331 – grifo nosso).

O sistema econômico e social da colônia, a monocultura escravocrata, teria tornado "o africano um decidido agente patogênico no seio da sociedade brasileira" (FREYRE, 2002[1933], p.332), favorecido o masoquismo e o sadismo, propiciando a "divisão da sociedade

em senhores todo-poderosos e em escravos **passivos**" (FREYRE, 2002[1933], p. 332, grifo nosso). Gilberto Freyre deixa claro que o meio social definia o comportamento dos agentes coloniais. Entretanto, se "O negro foi patogênico, mas a serviço do branco (...)" (FREYRE, 2002[1933], p.332), estranha-se o fato deste último não ter sido também apontado como patogênico. Talvez até com mais responsabilidade do que aquele, visto que era o "senhor todo-poderoso".

Nos trechos citados anteriormente, Freyre refere-se às relações íntimas entre os senhores brancos e os escravos negros, os quais eram elementos passivos nessas relações, impotentes à ação degradante do meio social e submetidos ao domínio dos senhores. Apesar dessa passividade nas relações íntimas, própria da condição subjugada de escravos, os negros teriam, também, agido como elementos ativos na colonização. De acordo com Gilberto Freyre, desempenharam uma função civilizadora na colonização do Brasil, trabalhando na agricultura, na mineração, na manipulação de metais, na criação de gados, na culinária. Não eram somente mão-de-obra braçal, trouxeram técnicas africanas em todas essas áreas, superiores às indígenas e muitas vezes superiores às utilizadas pelos portugueses[166].

Os negros teriam, ainda, exercido o papel de mediadores entre europeus e indígenas, e transmissores de elementos "europeizantes" aos caboclos. Segundo Freyre, a proximidade da Bahia e de Pernambuco com a África facilitou as relações desse continente com o Brasil atribuindo-lhes "um caráter todo especial de intimidade. Uma intimidade mais fraternal que com as colônias inglesas" (FREYRE, 2002 [1933], p.322), inclusive, constituindo no século XIX um comércio entre a Bahia e as cidades de Lagos e Daomé.

Através de processos de assimilação e adaptação as tradições culturais de africanos, portugueses e indígenas foram se mesclando no Brasil. Freyre cita os exemplos dos cuidados com recém-nascidos, as canções de berço, as superstições, as histórias mal-assombradas e na língua, modificada pelas influências indígenas e, sobretudo, africanas. A língua portuguesa no Brasil teria se formado pela interpenetração de tendências das casas-grandes e de outras advindas da senzala, enriquecendo a forma de expressão do brasileiro. Segundo Freyre, essas duas formas da língua se acomodaram e formaram o modo brasileiro de se falar o português, o que seria uma comprovação da capacidade dessa cultura em equilibrar antagonismos. Pode-se notar esse modo brasileiro no uso da ênclise e da próclise nos pronomes (o "Faça-me" do senhor

[166] Assim colocara o autor: "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. Foram a mão direita da formação agrária brasileira, os índios, e sob certo ponto de vista, os portugueses, a mão esquerda" (FREYRE, 2002 [1933], p. 320-321).

e o "Me diga" do escravo), que expressariam a autoridade do primeiro e uma maneira dengosa e filial dos escravos se dirigirem ao senhor.

> A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados; o caso dos pronomes que sirva de exemplo. Seguirmos só o chamado «uso português», considerando ilegítimo o «uso brasileiro», seria absurdo. Seria sufocarmos, ou pelo menos abafarmos metade de nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, e até de inteligência, que só encontram expressão justa no «me dê» e no «me diga». Seria ficarmos com um lado morto; exprimindo só metade de nós mesmos. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro (FREYRE, 2002[1933], p. 343-344).

Percebe-se que até mesmo na linguagem o negro buscou, de forma criativa, uma adaptação de sua condição subjugada na sociedade colonial. Comentando sobre a "assimilação" de vocábulos africanos na língua nacional, afirma:

> As palavras africanas hoje do nosso uso diário, palavras em que não sentimos o menor sabor arrevesado do exótico, são inúmeras. Os menos puristas, escrevendo ou falando em público, já não têm, como outrora, vergonha de empregá-las. É como se nos tivessem vindo de Portugal, dentro dos dicionários e dos clássicos; com genealogia latina, árabe, ou grega; com pai ou mãe ilustre. São entretanto vocábulos órfãos, sem pai nem mãe definida, que **adotamos** de dialetos negros sem história nem literatura; que **deixamos que subissem**, com os muleques e as negras, das senzalas às casas-grandes (FREYRE, 2002 [1933], p.342, destaque nosso).

Nota-se no excerto transcrito que o dialeto dos negros, de acordo com a análise de Freyre, foi transmitido para as casas-grandes pelos escravos domésticos. Portanto, a interseção entre a senzala e a casa-grande seria mediada por um elemento que vivia nas casas-grandes. O mais significativo nessa passagem é que Freyre diz: "deixamos que subissem", referindo-se aos dialetos africanos. Utilizando a primeira pessoa do plural, Freyre define seu lugar de fala, a casa-grande patriarcal, e a autoridade cultural que essa exercia, já que o processo de "assimilação" foi permitido. A ideia de o "dialeto" africano "subir" das senzalas às casas-grandes indica que mesmo em uma posição subjugada, alguns costumes das senzalas encontravam espaço, concedidos pelo senhor, para se manifestarem nas casas-grandes e, assim, contribuírem para formarem uma cultura luso-brasileira.

Destarte, a ambivalência do papel do negro para a formação social do Brasil na interpretação de Gilberto Freyre – ora referido como agente ativo, ora como passivo – deve ser entendida como análises feita pelo autor em esferas distintas. Na cultura cotidiana e na esfera

da produção atuaram de forma ativa e criativa contribuindo com tradições e técnicas desenvolvidas em suas comunidades africanas. Entretanto, no que diz respeito às esferas de poder – nas relações sociais, na organização sócio-política e nas relações de intimidade – os negros conformavam-se, segundo Freyre, como elementos passivos, dominados pelos "senhores todo-poderosos" (Cf. FREYRE, 2002[1933], p.75-76).

Essa contribuição ativa e criativa dos escravos na esfera cultural ocorreu, segundo Freyre, como "uma profunda confraternização de valores e sentimentos" das senzalas e casas-grandes, possibilitada pelo catolicismo doméstico, lírico, doce, festivo presente nas capelas patriarcais, "que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira" (FREYRE, 2002[1933], p. 360). De acordo com Freyre, a "política de assimilação" dava liberdade aos escravos de conservarem "formas e acessórios" da mística africana e da cultura fetichista nos ritos e doutrinas católicas. Liberdade que coexistia com uma forte pressão doutrinária da Igreja, tal ponto que "(...) não se pode negar a extensa ação educativa, "abrasileirante", moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava" (FREYRE, 2002[1933], p.362), afirmou, contrapondo-se a Nina Rodrigues:

> Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentara de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimonhas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de área fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade (FREYRE, 2002 [1933], p. 362).

Segundo Gilberto Freyre, organizou-se no Brasil um "método de desafricanização do negro novo" que atuou no sentido de seu abrasileiramento "(...) modificando-lhes a plástica moral e é possível que também a física; conformando-as não só ao tipo e às funções de escravo como ao tipo e aos característicos de brasileiro" (FREYRE, 2002[1933], p.362). Nesse método, teriam atuado a Igreja, a senzala, a casa-grande, o meio físico, a alimentação e o sistema de trabalho. Destarte, a assimilação e a interpenetração cultural significavam modificações na raça e na cultura negra, por processos de acomodação e equilíbrio, mas também de imposição e domínio.

Portugueses, raça, cultura e meio.

Para a caracterização dos portugueses, enquanto elemento étnico que dirigiu a formação de uma sociedade moderna nos trópicos, Freyre recorre à história de Portugal resgatando suas heranças biológicas e culturais. O povo português possuía uma característica

especial, ressalta Freyre, uma "plasticidade social" maior do que a de outros colonizadores, facilitando os contatos e a miscigenação com povos que apresentavam diferenças físicas e culturais.

Essa plasticidade social advinha de uma imprecisão de caráter dos portugueses, ou melhor, de uma confluência de influências antagônicas. As quais conferiam as seguintes características a esse tipo étnico: uma fácil e frouxa flexibilidade ao comportamento, mobilidade geográfica, miscibilidade (facilidade em se miscigenar) e aclimatabilidade. A plasticidade social significava "uma especial riqueza de aptidões" dos portugueses, uma capacidade em se adaptarem a diferentes condições físicas e sociais, e que se explicaria pelo dualismo de cultura e de raça presente em seu caráter, "(...) povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas" (FREYRE, 2002[1933], p. 34). Aqueles aspectos da adaptabilidade portuguesa – mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade – deviam-se à localização geográfica de Portugal (continente marítimo entre Europa e África que facilitava a vida nos climas tropicais) e a um cosmopolitismo característico que o colocou em contato com mouros, judeus, romanos e espanhóis, e o lançou ao mercantilismo marítimo. Observa-se que a plasticidade portuguesa legou à sociedade brasileira uma virtude permanente, ou ao menos presente desde a colonização até o século XX: a capacidade em equilibrar antagonismos.

> O que se sente em todo esse desadoro de antagonismos são as duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos **e ainda hoje** sobre antagonismos (FREYRE, 2002[1933], p.36, grifo nosso).

Essa origem étnica e cultural heterogênea dos portugueses garantiam-lhes uma fácil convivência com estrangeiros, aos quais não se exigia na colônia americana o pertencimento a determinada nacionalidade ou raça, mas somente a profissão da fé católica. De tal forma que os colonizadores do Brasil eram, em sua maioria, portugueses mestiços, "Homens morenos de cabelo louro" (FREYRE, 2002[1933], p.226). A própria estrutura social de Portugal seria plástica, suas instituições e classes sociais não seriam rigorosamente estratificadas, mas marcadas por ampla mobilidade. Interessados em um nivelamento das classes sociais, para que nenhuma se fortalecesse em exagero, os reis portugueses tentaram manter equilibrados os

prestígios de burgueses e aristocratas. Além disso, a aristocracia rural não se constituiu como uma nobreza fechada, pois muitos buscaram "na classe média, impregnada de sangue mouro e hebreu, moça rica com quem casar. Daí resultou em Portugal uma nobreza quase tão mesclada de raça quanto a burguesia ou a plebe" (FREYRE, 2002[1933], p.231).

Freyre voltou-se às raízes étnicas e históricas dos portugueses para explicar o processo de colonização no Brasil. Os judeus teriam transmitidos técnicas comerciais a Portugal, incentivando seu mercantilismo marítimo. A influência romana expressava-se no poder e prestígio que as ordens religiosas católicas assumiram no país. Mouros e "moçárabes" impregnariam o sangue e a cultura portuguesa, devido uma miscigenação profunda entre hispanos e mouros, cristãos e infiéis. Os "traços de cultura" mais significativos da cultura moura em Portugal, apontados por Freyre, seriam as técnicas agrícolas, o regime de trabalho escravo e uma tendência à sensualidade, sentida inclusive no catolicismo.

A plasticidade dos portugueses os tornavam mais adaptados que outros europeus à obra colonizadora nos trópicos. A miscigenação com índias e negras ampliou a população colonizadora, formando um tipo de homem, o mulato, ainda mais adaptado ao clima tropical e que foi se configurando como o mais adaptado também ao ambiente social. O mulato foi descrito como um "meio termo" entre o branco e o negro, entre o senhor e o escravo (Cf. FREYRE, 2002, [1933], p. 41). A miscigenação foi considerada por Gilberto Freyre um elemento fundamental no processo de formação social do Brasil, por ter proporcionado a aproximação entre as três raças – a indígena, a portuguesa e a negra – que constituiriam as raízes da nacionalidade, ou de uma cultura nacional específica. Em *Casa-grande & senzala*, Freyre se deteve a analisar essas "raças primárias" e o papel que desempenharam na organização social, de forma que suas considerações sobre os mulatos e mestiços, tipo de "meia-raça", ocorreu de forma ocasional, sem se preocupar com seus efeitos. Uma análise mais pormenorizada sobre mestiços e mulatos seria feita em *Sobrados e mucambos*.

Patriarcalismo em *Casa-grande & senzala.*

O sistema patriarcal que funcionou no Brasil na época colonial foi constituído como uma adaptação portuguesa aos trópicos. O complexo "casa-grande-senzala" conforma-se como o espaço social privilegiado para a análise de Freyre, no qual a família patriarcal, regida pelo senhor de engenho, coordena a organização social e econômica da colônia. Esse tipo de família, a patriarcal, sustentada na sedentariedade dos portugueses, na produção do açúcar e no trabalho

escravo dos negros, teria funcionado como "unidade colonizadora", possibilitando a estabilidade agrária e patriarcal da colonização.

O caráter rural da colonização portuguesa, constituída como uma colônia de plantação, ou seja, baseada na "criação local da riqueza" e não na pura extração de riqueza, conferia à colônia "característicos nacionais e qualidades de permanência" (FREYRE, 2002[1933], p. 40), que inexistiriam em outras colônias europeias no trópico. A base familiar e agrícola da colonização do Brasil seriam aspectos tão importantes que, para Freyre, a formação social brasileira processou-se a partir da cristalização da família colonial, estabelecida em base agrícola e que reivindicava autonomia frente à Metrópole e à Igreja. A *família aristocrática patriarcal* seria, portanto, o *ponto inicial* a partir do qual se arregimentou a sociedade brasileira. Família que através da casa-grande teria reunido diversas funções na sociedade colonial: fortaleza, capela, escola, oficina, santa casa, harém, convento de moças, hospedaria e banco (Cf. FREYRE, 2002 [1933], p.17).

> A nossa verdadeira formação social se processa de 1532 em diante, tendo a família rural ou semi-rural por unidade, quer através de gente casada vinda do reino, quer das famílias aqui constituídas pela união de colonos com mulheres caboclas ou com moças órfãs ou mesmo à-toa, mandadas vir de Portugal pelos padres casamenteiros. (...)
>
> Pela presença de um tão forte elemento ponderador como a família rural ou, antes, latifundiária, é que a colonização portuguesa do Brasil tomou desde cedo rumo e aspectos sociais tão diversos da teocrática, idealizada pelos jesuítas – e mais tarde por eles realizada no Paraguai – da espanhola e da francesa (FREYRE, 2002 [1933], p. 50-51).

O método de colonização português na América tropical – "Aristocrático, patriarcal e escravocrata" (FREYRE, 2002[1933], p.214) – foi mobilizado a partir das tradições mouras e católicas na formação social portuguesa. O aspecto latifundiário e semifeudal da colonização brasileira teve sua origem, relata Freyre, no modelo de "colonização semi-eclesiástica" implantado pelas ordens religiosas católicas durante a Reconquista de Portugal (FREYRE, 2002[1933], p. 229). Nesse sentido, as companhias religiosas "(...) foram como que os verdadeiros antecessores dos grandes proprietários brasileiros" (FREYRE, 2002[1933], p.252) ficando a cargo das grandes propriedades o exercício de atividade civilizadora. "Reconhecia-se assim no latifúndio, isto é, na grande propriedade ativa, a capacidade de ação colonizadora e civilizadora que faltava aos proprietários menores ou ausentes" (FREYRE, 2002[1933], p. 252).

A tradição moura teria transmitido as técnicas agrícolas – inclusive a cultura da cana-de-açúcar – o regime escravocrata, "(...) a doçura no tratamento dos escravos que, na verdade, foram entre os brasileiros, tanto quanto entre os mouros, mais gente de casa do que

besta de trabalho" (FREYRE, 2002 [1933], p. 241), a presença de um cristianismo mais humano, mais sensual, no qual os estímulos à procriação predominavam frente aos votos de castidade. A escassez de gente em Portugal teria sacrificado a ortodoxia católica[167].

Para Gilberto Freyre, a agricultura, transmitida pelos mouros, foi o fundamento da nação lusa e de sua autonomia política. Da mesma maneira, foi a base para a colonização na América, o que conferia à formação social e cultural de Brasil e de Portugal um caráter hispânico com traços de cultura maometana. Isso significava, para Freyre, um distanciamento em relação aos "padrões" europeus de cultura. Nesse sentido, a influência moura e mesmo a semita atuaram em um sentido "deseuropeizante". De tal forma que a Renascença Italiana e a Revolução Francesa eram consideradas pelo autor como acontecimentos com pouco alcance explicativo no que se refere ao desenvolvimento histórico de Portugal, de Espanha e dos países colonizados por eles na América. Nesse sentido, Freyre entendia que a formação social e cultural destes foi: "Hispânica e não latina. Católica, tingida de misticismo e de cultura maometana, e não resultado da Revolução Francesa ou da Renascença Italiana" (FREYRE, 2002 [1933], p. 260).

O patriarcalismo, afirma Freyre, foi um sistema corruptor da moral, dos senhores, escravos, religiosos e até mesmo dos meninos das casas-grandes (que tiveram a sexualidade estimulada precocemente). A moral das moças das casas-grandes foi preservada devido a exploração sexual de negras – "(...) a virtude da senhora branca apoia-se em grande parte na prostituição da escrava negra" (FREYRE, 2002[1933], p. 450). O ambiente de depravação sexual era ocasionado, sobretudo, pelo sistema social da colônia, de economia escravocrata e família patriarcal, onde as relações sociais e sexuais aconteciam em um ambiente de " (...) degradação das raças atrasadas pelo domínio da adiantada. (...) Entre brancos e mulheres de cor estabeleceram-se relações de vencedores com vencidos – sempre perigosas para a moralidade sexual" (FREYRE, 2002 [1933], p. 430). Nesse sentido, para a depravação sexual, a raça não teve influência e o clima não foi preponderante. Decisiva foi a atuação do sistema econômico.

[167] A religião católica no Brasil, segundo Fryere, aproximava-se da vida íntima dos devotos, em que santos, "Meninos Deus" e as "Virgens Marias" eram como pessoas da família:
"No culto ao Menino Jesus, à Virgem, aos Santos, reponta sempre no cristianismo português a nota idílica e até sensual. O amor ou o desejo humano. Influência do maometanismo parece que favorecida pelo clima doce e como que afrodisíaco de Portugal. É Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. É São Gonçalo do Amarante só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções. É São João Batista festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre moças casadouras, que até lhe dirigem pilhérias" (FREYRE, 2002 [1933], p. 244-245). Confira também em (FREYRE, 2002 [1933], p. 263-267).

Para Freyre, a instituição social da escravidão, que fazia da reprodução e da comercialização humana um negócio, foi o grande excitante da sensualidade dos colonizadores e de sua dissolução moral, recebendo também influências "dos contatos com povos exóticos e raças atrasadas, das conquistas e das relações ultramarinas" (FREYRE, 2002[1933], p. 270). Nesse aspecto, o clima tropical favoreceu, sem determinar, uma suposta superexcitação e depravação sexual dos colonizadores, transmitida aos meninos e adolescentes luso-brasileiros. Ao comentar algumas pesquisas sobre a precocidade da puberdade e sobre a antecipação da menstruação em adolescentes que viviam no clima tropical, Freyre demonstra como entende a interação entre meio físico, social e cultural. Em síntese, conclui que o *clima exerce uma influência* indireta, mas seria o ambiente social, em contato com as demais predisposições, que definiria os comportamentos (Cf. FREYRE, 2002[1933], p. 271). Ocorreria, portanto, um processo de adaptação humana, no qual interagem ambiente físico, meio social e história cultural. Interessante reparar que Freyre novamente emprega a primeira pessoa do plural, colocando-se, mais uma vez, na posição de senhor da casa-grande, ou melhor, como oriundo de família patriarcal.

> A verdade, porém, é que **nós é que fomos os sadistas**; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e muleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Exprimiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus todo poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a acre tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio (FREYRE, 2002[1933], p. 380).

A ociosidade dos senhores, por um lado, fez dos escravos africanos agentes ativos na economia, por outro, os subordinou a elementos passivos nas relações sexuais e sociais. Essa subordinação teve início, pelo que diz Freyre, no "domínio racial" que o europeu exerceu sobre indígenas e africanos. Primeiramente, nas relações sexuais para logo depois ser ampliado às demais relações sociais – "Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio" (FREYRE, 2002[1933], p. 74). Esse sadismo fazia-se presente na educação dos meninos de engenho que se manifesta no "gosto de mando violento ou perverso (...) característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho" (FREYRE, 2002 [1933]. p. 75) e que ultrapassando a esfera doméstica expressou-se no campo político e social em formas persistentes de mandonismo e autoritarismo, que "(...) tem sempre

encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal-de-ferro" (FREYRE, 2002 [1933], p. 75-76).

As relações sadomasoquistas – originárias dos primeiros contatos no Brasil dos portugueses com indígenas e africanos, relações de dominação de "raça adiantada com raças atrasadas", como disse Freyre – foram transmitidas às gerações brasileiras como heranças de famílias que teriam se perpetuado e cristalizado em dois tipos ou tendências de tradição política, uma oriunda do caráter sádico e outra do caráter masoquista. Esses tipos de relações sociais fundamentaram a formação social do país em antagonismos equilibrados, argumenta Freyre. Do sadismo se derivou uma tradição conservadora, fundamentada nos princípios de autoridade e ordem. Do masoquismo sucedeu-se uma tradição revolucionária, liberal e demagógica que se apoiava nas ideias de liberdade e democracia. O equilíbrio entre tradições políticas antagônicas era uma demonstração da virtuosa plasticidade brasileira e sua capacidade em promover a conciliação de interesses. É evidente que sob essa argumentação repousavam sugestões para se pensar o pacto político que se firmava após a Revolução de 1930 e antes da Constituição de 1934.

Percebe-se, entretanto, um desprezo pela "tradição liberal ou revolucionária", que expressaria um ressentimento coletivo de cunho masoquista e não objetivos políticos, propriamente dito. Estaria, portanto, ligada ao "furor selvagem", às reminiscências primitivas presentes no brasileiro. Em contrapartida, como Freyre argumenta ao longo de *Casa-grande & senzala*, a tradição conservadora, encarnada pelos senhores de engenho, foi a responsável por sustentar a organização social e econômica que fundou "uma civilização moderna nos trópicos" (FREYRE, 2002[1933], p. 214), através de um sistema patriarcal que "absorvendo" e "acomodando" as influências ameríndias, africanas, maometanas e judaicas consolidava a plasticidade lusa como elemento importante na coesão nacional. Como se observa, o sistema patriarcal conforma-se como um dos pilares argumentativos da interpretação política e social de Gilberto Freyre.

Na passagem seguinte, Freyre generaliza o suposto masoquismo dos escravos africanos e indígenas, das "raças atrasadas", aos demais elementos sociais que não são os dominantes, os de cultura não europeia.

> Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: **menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios**

> **de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se**.
>
> Por outro lado, a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em «princípio de Autoridade» ou «defesa da Ordem». Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, **indivíduos de cultura predominantemente européia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia**. E não sem certas vantagens: as de uma dualidade não de todo prejudicial à nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor de imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato, através das elites, com a ciência, com a técnica e com o pensamento adiantado da Europa. Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil. É verdade que o vácuo entre os dois extremos ainda é enorme; e deficiente a muitos respeitos a intercomunicação entre as duas tradições de cultura. Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical –como diria Sorokin – o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos (FREYRE, 2002[1933], p.76 – versão da 1ª edição, destaques nosso).

Desde os anos 20, Freyre posicionou-se contra os preceitos políticos do liberalismo e da democracia. Nessa obra de 1933, desprestigia os movimentos sociais que teriam um cunho "liberal" (Freyre referia-se a movimentos messiânicos e às chamadas "revoluções liberais" como a Sabinada, Balaiada, Cabanada. Também em *Casa-grande & senzala* classificadas como movimentos advindos de ressentimentos e de retornos ao estágio primitivo de "furor selvagem", como designou os movimentos de rebeldia indígena) deixando a entender que uma das principais virtudes da sociedade brasileira, a de equilibrar antagonismos – "amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os" (FREYRE, 2002[1933], p. 78) – foi construída sob a orientação de uma tradição política conservadora, sustentada nos princípios de autoridade e ordem presente no sistema patriarcal. Daí a necessidade de depreciar as chamadas "revoluções liberais", pois significavam um antagonismo interno, contrário ao suposto "equilíbrio do sistema patriarcal"[168].

Sistema que mesmo não se fundamentando em princípios democráticos proporcionou, de acordo com Freyre, uma democratização social. Realizada em termos raciais,

[168] Em *Evolução política do Brasil* de 1933, Caio Prado Júnior apresenta uma leitura diferente das "revoluções populares" do século XIX, demonstrando que o insucesso delas não podem ser explicados porque "(...) não passam, para a generalidade dos nossos historiadores, de fatos sem maior significação social, e que exprimem apenas a explosão de «bestiais» sentimentos e paixões da massa" (PRADO JÚNIOR, 1957 [1933], p. 8). O autor salienta a organização desses movimentos, o sentido político que encarnavam e a repressão exercida pelo aparato do Imperio brasileiro (Cf. PRADO JÚNIOR, 1957 [1933], p. 54-82).

através da miscigenação e no tratamento doce e íntimo com os escravos[169]. No que tange às classes, ocorreu, segundo Freyre, uma democratização através de uniões irregulares que dispersaram as heranças de senhores rurais, religiosos e comerciantes entre filhos bastardos. Comentando as observações de Luís dos Santos Vilhena sobre o "patriarcalismo torto dos clérigos", afirma:

> Talvez exagerasse mestre Vilhena: de qualquer modo, na frequência das uniões irregulares de homens abastados – negociantes, eclesiásticos, proprietários rurais – com negras e mulatas, devemos enxergar um dos motivos da rápida e fácil dispersão da riqueza nos tempos coloniais, **com prejuízo, não há dúvida, para a organização patriarcal e para o Estado capitalista**, mas com decididas vantagens para o desenvolvimento da sociedade brasileira em linhas democráticas (FREYRE, 2002[1933], p.447, grifo nosso).

Na passagem acima, Freyre, apesar de não desenvolver o assunto, deixa a entender que no Brasil, o Estado capitalista se desenvolveu de maneira concomitante e conjunta com o patriarcalismo, sem se voltarem às "linhas democráticas". Estas, foram favorecidas por episódios que ocorriam em "prejuízo" à organização patriarcal, aristocrática e conservadora. Fica claro, portanto, que para Freyre não havia uma vinculação necessária entre um Estado moderno e uma ordem social capitalista. E nem entre esses dois elementos com o desenvolvimento da democracia. Ou seja, o sistema patriarcal seria compatível com um Estado capitalista e com uma democratização social, o que não significava democracia política, vale ressaltar. Nesse sentido, pode-se considerar que Freyre reiterava suas convicções expressas nos anos 20: a de que a vida política do país deveria ficar a cargo de uma elite intelectual ilustrada e que a democracia política não passava de demagogia elitista[170].

Nesse assunto, o livro de Freyre publicado em dezembro de 1933, corrobora com o posicionamento de grande parte da bancada dos deputados do Nordeste na Constituinte de 1933-34 que, conforme explicamos, defenderam o voto indireto na esfera estadual e federal, por entenderem que naquele momento a sociedade brasileira não estava preparada para o

[169] Freyre aponta que as relações íntimas entre senhores e escravos rendeu certos "privilégios" a determinados negros e mulatos, em alguns casos, o sobrenome do senhor, e em sua maior parte uma posição mais "confortável" nas casas-grandes: "A casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos – amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parentes pobres nas famílias européias. À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Crias. Malungos. Muleques de estimação. Alguns saíam de carro com os senhores, acompanhando-os aos passeios como fossem filhos" (FREYRE, 2002[1933], p. 358).

[170] Elide Rugai Bastos demonstrara o impacto político dessas colocações de Freyre nos anos de 1930, destacando que os trabalhadores rurais não foram contemplados pelas leis trabalhistas decretadas no governo de Getúlio Vargas (BASTOS, 1986; 2006).

exercício de uma democracia política ampla. Aqueles deputados entendiam que uma democratização social, sobretudo através da educação, deveria preceder a democracia política, cabendo a uma elite representar os anseios populares durante esse período de "amadurecimento" da consciência política.

A região em *Casa-grande & senzala*.

No prefácio a *Casa-grande & senzala*, a região é considerada um elemento fundamental para "determinar" um tipo de organização social. Entretanto, nesse livro, Freyre não desenvolve essa argumentação e nem menciona as diferenças regionais, as modificações nos estilos de vida ou na forma social da colônia devido às diferenças regionais.

Em sua consideração mais significativa sobre a questão regional afirma que a forma da colonização estimulou um regionalismo saudável (em sua avaliação) para a política colonial, pois não colocava em risco a unidade da colônia. As condições físicas teriam contribuído para sua aglutinação, o sistema social e econômico aristocrático-escravocrata garantiu que as diferenças regionais não fossem profundas, "(...) ao ponto de estimular o desenvolvimento de duas sociedades radicalmente antagônicas nos interesses econômicos e sociais, venceu a tendência no sentido de uniformização" (FREYRE, 2002[1933], p .57). Nem mesmo a mobilidade dos bandeirantes e missionários ou o deslocamento econômico para as minas ou para as fazendas do café teriam alterado a tendência à uniformização colonial ou mesmo perturbado de maneira significativa a "cultura do açúcar" e a sociedade patriarcal, aristocrática e escravocrata formada a seu redor. A administração colonial mantivera suas diretrizes "feudais" de deixar "(...) à vontade as colônias e em muitos respeitos os donatários (...)" ao mesmo tempo, assegurava a união entre as capitanias, impedindo que "(...)a consciência nacional (...) sobrepujasse à regional" (FREYRE, 2002[1933], p. 57). Da mesma forma, as variações nas condições físicas da colônia produziram diferenças regionais que, segundo Freyre, não se radicalizaram em extremos separatistas, pelo contrário:

> Pode-se antes afirmar que tais condições concorreram no Brasil para que as colônias se conservassem unidas e dentro do parentesco, da solidariedade assegurada pelas tendências e pelos processos da colonização portuguesa: regionalista mas não separatista; unionista no melhor sentido, no que justamente coincidia com o interesse da catequese católica (FREYRE, 2002[1933], p. 57).

Evidentemente, Freyre afirma a tendência à unidade impulsionado pelo clima político da época, buscando apresentar uma perspectiva nacional em que a unidade era possível.

Vale lembrar que o movimento paulista de 1932 representava um ameaça a essa unidade. A unidade, para Gilberto Freyre, era possível se resguardada a "tradição conservadora" dos senhores patriarcais, responsáveis por "acomodar" choques antagônicos, diminuindo-os ou harmonizando-os. Nesse sentido, a unidade nacional configurava-se, na análise de Freyre, como uma herança cultural transmitida pelas famílias patriarcais. Essa era a justificativa do autor para afirmar que o caráter nacional poderia ser compreendido de forma mais aprofundada se fosse recuperada a vida íntima dessa família. Como também para dizer que "A história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro (...)" (FREYRE, 2002[1933], p. 22).

A partir desse "procedimento metodológico", além de reduzir a história social à história da família patriarcal, Freyre reafirmava a persistência do passado no presente, ou a presença da herança geracional de famílias patriarcais. Dessa forma, desconsiderava a importância de outros tipos de família para a formação social do Brasil, apesar de reconhecer sua existência, e as possíveis disputas que eventualmente ocorreram entre elas em torno de valores morais, técnicas econômicas e relações sociais que formariam uma estrutura social.

Em algumas passagens Freyre menciona a presença de estilos de vida que se diferenciavam do patriarcal. Sobre a vida dos sertanejos, por exemplo, aborda diferenças pontuais em relação ao estilo de vida dos litorâneos. O sertanejo possuiria uma tendência ascética, alimentando um "ar de seminarista", seria desconfiado nos modos e nas atitudes, sustentava resistência física exemplar e pureza de sangue sem doenças venéreas, pois, apesar de uma sexualidade precoce, as relações íntimas com as mulheres aconteciam mais tarde, se comparada com a dos litorâneos (Cf. FREYRE, 2002[1933], p. 378). Menciona também a diferenciação existente entre homens com grande capital e homens menos favorecidos. Os primeiros, podendo arcar com os custos da agricultura da cana e da indústria do açúcar, formaram "(...) uma sociedade e um gênero de vida de tendências mais ou menos aristocráticas e escravocratas" (FREYRE, 2002[1933], p.57), os demais difundiram-se pelos sertões:

> (...) em busca de escravos – espécie de capital vivo – ou a **ficarem por lá**, como criadores de gado. Antagonismo que a terra vasta pôde tolerar sem quebra do equilíbrio econômico. Dele resultaria entretanto o Brasil antiescravocrata ou indiferente aos interesses da escravidão representado pelo Ceará em particular, e de modo geral pelo sertanejo ou vaqueiro (FREYRE, 2002[1933], p.57-58 – grifo nosso).

Interessante notar que o trecho em destaque – o "ficarem por lá" – expressa o distanciamento de Freyre da região sertaneja, confirmado em 1937 no livro *Nordeste*. Essas diferenciações, sugerem que o autor reconhece a existência de elementos que poderiam sustentar a formação de um tipo de família antagônico ao patriarcal. Entretanto, prefere não

levar adiante uma possível comparação. Ressalta-se que tal comparação poderia ter sido feita, inclusive, dentro dos próprios limites estabelecido pelo autor em *Casa-grande & senzala*, complementando o estudo da formação da família patriarcal. Todavia, o autor preferiu não fomentar uma argumentação que poderia se contrapor à tese da família patriarcal como princípio da formação social brasileira e base de sua unidade nacional. Percebe-se, assim, o privilégio argumentativo, em *Casa-grande & senzala*, em torno da unidade nacional.

Minimizar a região e salientar a nação, embora fundada em elementos regionais, condizia com a situação política da época em que as disputas regionais eram acirradas e perseguia-se a unidade nacional, ou melhor, os elementos que sustentassem essa unidade. Naquele momento histórico os elementos simbólicos disponíveis para alicerçar uma unidade da nação eram necessariamente regionais, visto que o país acabava de passar por um período em que os regionalismos tinham se fortalecido ao se contraporem de forma enérgica. Em *Casa-grande & senzala*, Freyre minimiza a região e destaca a unidade nacional, questão que naquela situação demandava uma proposta de solução mais urgente. Mobiliza a família aristocrática patriarcal da sociedade do açúcar, elemento característico da formação social no Nordeste, generalizando-os como nacional ou luso-brasileiro. Ou seja, Freyre opera uma "transmutação" de elementos próprios a uma interpretação regional para elaborar uma interpretação nacional. Destarte, *Casa-grande & senzala* por ser considerada uma interpretação nacional, sofre pouca resistência em relação a outros regionalismos, o que pode ter contribuído para a recepção positiva de sua obra.

Pensar a nação a partir dos processos históricos e sociais que conformam as diversas regiões do país, levou Freyre, como demonstrou Mariana Chaguri (2012), à supressão das diversidades internas da própria região, homogeneizando-a por um processo de generalização da estrutura social e das relações sociais. De tal maneira que "Enquanto as partes são homogêneas, o todo é heterogêneo, ou seja, a homogeneização interna da região dá suporte à afirmação da diversidade regional que se realiza apenas na nação" (CHAGURI, 2012, p.141). Vale apontar que essa homogeneização regional se sustenta, no pensamento de Freyre, a partir da construção de uma tradição em comum (Cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

4.3. PATRIARCALISMO E REGIONALISMO EM *SOBRADOS E MUCAMBOS* E *NORDESTE*.

Nessa parte buscaremos demonstrar que em *Sobrados e mucambos* (1936) e em *Nordeste* (1937) Gilberto Freyre conclui a elaboração teórica de seu *projeto intelectual* ao

consolidar a valorização da mestiçagem; sugerir a aliança entre intelectuais, lideranças políticas tradicionais e as novas forças econômicas; e inserir de forma contundente a temática regional. Em *Casa-grande & senzala* (1933), ao elaborar uma interpretação histórica em que o sistema patriarcal foi considerado o alicerce da formação da sociedade brasileira, Freyre indicava que a unidade nacional se fundamentava na permanência de tradições, valores e comportamentos construídos e transmitidos pelas famílias aristocráticas de grandes proprietários rurais, o centro ordenador e constitutivo daquele sistema. O autor claramente dialogava com questões discutidas na época. A Revolução de 30 apesar de representar uma certa ruptura com o pacto oligárquico – na medida em que este é entendido como um sistema político e um modelo de Estado em que as oligarquias ocupavam a posição de elite dirigente – acirrou as disputas estaduais e as tensões em torno do poder central, que permaneceram mesmo após a promulgação da Constituição de 1934. A "conciliação" desses conflitos foi operacionalizada por um governo forte que centralizou as decisões e contou com as articulações políticas conduzidas por Getúlio Vargas. Como já mencionamos, as reivindicações de camadas populares, a mobilização do Movimento Negro, as divergências regionais e o intento de se reajustar a estrutura política e econômica do país colocaram a unidade nacional no centro das atenções, como elemento de consideração primordial às medidas a serem executadas pelo Estado que se reorganizava.

Em *Sobrados e mucambos* e em *Nordeste*, a argumentação de Gilberto Freyre articula-se em torno do regionalismo e da decadência do patriarcalismo. O objetivo de Freyre era expor os "desajustamentos" da formação social:

> É tempo de procurarmos ver na formação brasileira a série de desajustamentos profundos, ao lado dos ajustamentos e dos equilíbrios, e de vê-los em conjunto, desembaraçando-nos de estreitos pontos de vista e de ânsias de conclusão (FREYRE, 1936, p. 26-27).

Os desajustamentos referidos pelo autor dizem respeito a um desenvolvimento regional desigual, que teria originado disputas e tensões entre as regiões. Em *Casa-grande & senzala*, vale salientar, a temática regional foi tratada de forma marginal, eclipsada pela atenção majoritária dispensada à unidade nacional. É verdade que uma análise centrada na família rural dos senhores de engenho denota a perspectiva regional do autor, entretanto, ela não foi exposta às claras, não foi problematizada por Freyre, naquela ocasião, como uma questão relevante para se pensar a formação nacional. De tal forma que, em geral, é após a leitura de *Sobrados e mucambos* e *Nordeste* que se percebe a referência oculta às questões regionais no livro de 1933.

Tanto que na segunda edição de *Sobrados e mucambos*, Freyre sentiu a necessidade de responder a questionamentos dessa natureza.

Vale ainda lembrar que em *Casa-grande & senzala*, o "trópico" é um elemento explicativo fundamental, que destaca o espaço como uma especificidade da formação social, como coloca Elide Rugai Bastos (1986; 2006). No livro de 1933, o espaço identificado por Freyre como tropical é o espaço nacional e não o regional, haja vista que se refere à formação da sociedade brasileira. O fato de Freyre utilizar o termo "trópico" para designar o espaço geográfico ao invés de região, como faz em *Nordeste*, parece ser sugestivo nesse sentido. Apesar de sua base empírica e de sua perspectiva analítica serem regionais, sua interpretação procura explicar a nação. Essa ênfase na nação deve-se à situação histórica em que o acirramento das tensões regionais colocava em risco a unidade nacional. Destarte, antes de pensar a região era preciso assegurar a unidade da nação, ainda que essa unidade fosse pensada em uma perspectiva regionalista.

Sobrados e mucambos foi publicado em 1936, quando o governo de Getúlio Vargas havia encaminhado propostas autoritárias e centralizadoras para equacionar a questão da unidade nacional. Naquele ano, desenrolava-se as campanhas sucessórias sob censura e repressão, tendo Vargas decretado "estado de guerra" – com a Lei de Segurança Nacional – sob o pretexto de combate ao comunismo. Naquele momento, as antigas famílias oligárquicas já se encontravam afastadas do centro de comando político da república. Freyre apontava, então, para a necessidade de se pensar as questões regionais no Brasil afirmando que a decadência do patriarcalismo resultou em dificuldades para se equilibrar os antagonismos, sobretudo os regionais. Os antigos senhores de engenho, sugere, representavam um setor social que havia acumulado experiências exitosas na direção política do país. *Nordeste*, impresso em junho de 1937, dava prosseguimento de forma ainda mais radical às colocações ou reivindicações de Gilberto Freyre a respeito da necessidade de se dar atenção especial à região Nordeste. Nesse livro o regionalismo de Freyre parece retomar as feições e contornos manifestos nos anos 20, quando o tradicionalismo regional se sobressaía às questões nacionais.

Nesses três livros a perspectiva de Freyre é regionalista. Entretanto, enquanto temática problematizada pelo autor foi tratada com intensidades distintas. Quase ausente em *Casa-grande & senzala* (1933), o regionalismo é discutido de forma densa em *Sobrados e mucambos* (1936), é a temática central de *Nordeste* (1937), que pode ser visto como um manifesto regionalista de Freyre.

Decadência do patriarcalismo.

Em *Sobrados e mucambos*, Freyre analisa o processo de urbanização e industrialização atravessado pelo Brasil no século XIX que teria deslocado o eixo econômico do país do Norte açucareiro para o sul cafeeiro, promovido a mecanização dos processos produtivos no campo e desenvolvido a vida nas cidades. Iniciou-se esse processo em 1808 com a transferência da corte portuguesa para a cidade do Rio de Janeiro, que passava a concentrar o poder político da colônia, convertida em Império. Nesse sentido, o enfraquecimento dos senhores de engenho ocorreu no campo econômico e político. Esses fenômenos, de acordo com Freyre, teriam propiciado a participação mais ativa do bacharel e do mulato na cena pública. Além disso, teria acentuado os antagonismos sociais, que até então teriam sido equilibrados pela organização social construída e mantida pela autoridade dos senhores de engenho. Os antagonismos entre raças, classes, gerações e sexo manifestavam-se de forma mais incisiva. Processava-se a decadência do patriarcalismo rural, que se transmutava em um patriarcalismo urbano.

A adaptação da casa ao novo meio social e físico, o meio urbano, não evitou a perda de espaço físico e espaço social a instituições que se descoloram de seus domínios: a Igreja, o colégio, o banco, a fábrica, o hotel. As condições sociais modificaram-se de tal maneira que o patriarcalismo não conseguia mais equilibrar os antagonismos como na época colonial, quando a vida rural era predominante (Cf. ARAÚJO, 1994). Ampliava-se alguns problemas existentes desde o período colonial, como a sífilis e a prostituição, e surgia outros, como a escassez de alimentos, a degradação das cidades e de suas condições higiênicas. Os antagonismos teriam se tornado mais intensos, de tal maneira que " (...) senhor e escravo – que outrora formavam uma só estructura economica e social, completando-se em algumas de suas necessidades e em varios dos seus interesses, tornaram-se metades antagonicas ou, pelo menos, indifferentes" (FREYRE, 1936. p.161 – grafia original). A própria exploração do escravo ocorria de maneira mais grosseira "(...) espremendo-se até o ultimo pingo de rendimento (...)" (FREYRE, 1936, p.189 – grafia original).

A decadência do patriarcado rural, argumenta Freyre, sustentava-se em antagonistas internos e externos à família aristocrática. Externamente, atuaram os intermediários ou comerciantes e a Igreja. Internamente, as novas gerações, simbolizadas na figura do bacharel e do mulato foram os que se opuseram ao estilo de justiça, de moral e de política da aristocracia, aliando-se ao imperador contra os pais e avôs. Segundo Freyre, principalmente a partir de Dom Pedro II houve uma aposta nos homens da nova geração, os bacharéis e mestres que foram

substituindo os idosos nas atividades políticas, diplomáticas e administrativas, com a intenção de implantar uma:

> (...) politica de urbanisação e de centralisação, de ordem e de paz, de politica e de justiça. Politica contraria aos excessos de turbulencia individual e de predominio de familia; ás autonomias baseadas, ás vezes, em verdadeiros fanatismos em torno de senhores velhos. Contraria, por conseguinte, aos interesses mais caros das oligarchias agrarias, que formavam ainda as grandes montanhas da nossa paizagem social, ao iniciar-se o reinado anti-patriarchal de Pedro II (FREYRE, 1936, p.108 – grafia original).

Nesse ponto, é evidente a preferência de Gilberto Freyre pela experiência dos antigos administradores coloniais – os patriarcas aristocratas – ao excesso de erudição dos jovens bacharéis. Apesar do domínio teórico destes "(...) faltava-lhes, entretanto, aquelle bom senso seguro, aquele equilibrio chamado burguês, aquella perspectiva das coisas que só se consegue com a experiencia, aquelle profundo realismo politico dos capitães-generaes" (FREYRE, 1936, p.112-113 – grafia original). Apesar do crescente prestígio dos bacharéis e doutores, a gente do povo, dizia Freyre, mantinha maior consideração, reconhecimento e respeito pelos barões, capitães e sargentos-mores.

Observa-se que a análise do passado aludia sugestões para as questões do presente. Esforçando-se em recuperar o prestígio do sistema patriarcal, que em sua versão rural teria funcionado como "(...) *uma quasi maravilha de accommodação: do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho ao pae, da mulher ao marido. Tambem uma quasi maravilha de adaptação do homem, atravez da casa, ao meio physico* (...)" (FREYRE, 1936, p.15 – grafia original), Gilberto Freyre afirma a relevância da forma social expressa pelo "privatismo patriarcal ou semipatriarcal" para se pensar a sociedade brasileira. Nesse sentido, mesmo reconhecendo que a centralização política corrigiu alguns excessos patriarcais, preferiu destacar a valorização da experiência política dos antigos coronéis, a participação na política dos "herdeiros" das famílias patriarcais e justificar a ideia de que a política deveria ficar a cargo da parcela elitizada e esclarecida da população. Procedimento analítico que, de certa maneira, valorizava o novo Estado que se configurava nos anos 30 a partir da conciliação de interesses políticos de diferentes setores sociais.

Ao mesmo tempo, apontava que para se realizar uma verdadeira mudança no país era necessária uma aliança entre intelectuais, em geral movidos por motivações ideológicas, e os representantes dos interesses econômicos. Em algumas passagens, Freyre demonstra uma percepção de que para os intelectuais cumprirem um papel significativo na sociedade brasileira

precisavam atuar em consonância com os detentores do poder econômico[171]. Destarte, observa-se na argumentação de Freyre a sugestão de que a política nacional e suas instituições deveriam ser pensadas e geridas a partir de uma conciliação entre: os "herdeiros" de uma tradição política aristocrática, oriundos das antigas famílias patriarcais, os membros da classe economicamente ascendente nas décadas de 20 e 30 (fazendeiros do café e industriais) e os intelectuais.

A indicação de Freyre de que aos intelectuais cabia papel de relevo na política e nas instituições do país fundamenta-se na constatação de que a urbanização e a industrialização, processada no século XIX, abalou definitivamente o equilíbrio social estabelecido pelo patriarcalismo rural. Este não mais comandava soberanamente as relações sociais, portanto, não mais controlava ou influía de forma incisiva sob os valores e os comportamentos dos atores, como no sistema patriarcal-rural-escravocrata. O bacharel e o mulato surgiram, nesse contexto, como elementos de diferenciação, que colocavam em xeque os antigos mecanismos de regulação social e apresentavam novas formas de "acomodação" entre as forças sociais antagônicas. Eram, portanto, "(...) duas grandes forças, novas e triumphantes, ás vezes reunidas numa só: o bacharel e o mulato" (FREYRE, 1936, p. 302 – grafia original)

O mulato, que em muitos casos também era bacharel, assumia posição fundamental na transição do patriarcalismo rural para o patriarcalismo urbano, exercendo a função de "acomodar" os dois regimes. De acordo com Gilberto Freyre, foram os responsáveis pelo equilíbrio das relações sociais, mantendo a ligação entre os extremos, possibilitando uma "acomodação" dos antagonismos, ainda que não ocorresse como nos tempos coloniais, um equilíbrio perfeito. Dessa maneira, o mulato constituía-se em um elemento essencial na normatização da sociedade brasileira, tendo em vista o influxo de um processo de industrialização e de modificação na estrutura do poder político. Situação que guardava semelhanças com a desenrolada nos anos 30. Mais uma vez a interpretação histórica de Freyre remete às questões política da época.

Deve-se salientar que ao dizer "mulato" Freyre referia-se, em geral, ao "mulato-bacharel", que com esse título aumentavam a possibilidade de alcançar uma "integração social". Ou como menciona o autor, conseguir seu "embranquecimento", tornar-se "socialmente brancos", o que não significava a ausência de tensões no "ajustamento" desses indivíduos[172].

[171] Nesse caso, refiro-me a descrições presentes em *Sobrados e mucambos* sobre: uma tentativa de senhores de engenho em implantar a República no Brasil em 1710, frustrada pela falta de orientação intelectual; à inconfidência Mineira, fim do século XVIII; e às revoluções pernambucanas de 1817 e 1824 organizadas por bacharéis (intelectuais), apoiados exclusivamente por aristocratas (FREYRE, 1936, p. 309-310).

[172] Freyre, de toda forma, não deixa de apontar que os títulos militares, talvez os que possuíssem a conotação mais semelhante ao dos antigos senhores de engenho, eram os mais poderosos no exercício de "arianizar" ou

Freyre, inclusive, descreve o tenso "ajustamento" de figuras relevantes na história nacional que eram mulatos e teriam exercido o papel de intelectual ou de liderança política: Aleijadinho, José Natividade Saldanha, Silva Pedroso, Gonçalvez Dias, Aluísio de Azevedo, Machado de Assis, Nilo Peçanha, Antônio Carlos. Destarte, a recuperação positiva da participação do mulato na sociedade brasileira do século XIX implicava em uma valorização dos intelectuais da década de 30, nem sempre oriundos de linhagens aristocráticas, que buscavam influir nas decisões políticas, em um momento que se processava uma transição política e econômica.

Essas considerações de Freyre a respeito do mulato exigiam que questões raciais e culturais fossem abordadas e discutidas, pois alavancavam posicionamentos que diziam respeito ao modelo de desenvolvimento político, econômico e cultural que deveria ser seguido pelo país. Nesse sentido, dialogando com teorias da época, Freyre construiu um discurso que apontava o mulato como o tipo étnico mais adaptado culturalmente e biologicamente às condições brasileiras, valorizando, assim, a "mistura cultural" e a "miscigenação racial". Busca-se, a seguir, recuperar essa argumentação de Freyre, pois além de contribuir para o entendimento sobre as "diferenças biológicas" e as "especializações culturais" em seu pensamento, revela-nos algumas de suas ideias sobre as relações entre raça, classe, região e cultura.

"Meia-raça"

Identificando diferenças biológicas entre os sexos e entre as raças e apoiando-se nas ideias de Franz Boas, Freyre entende que tais diferenças não deveriam ser consideradas como superioridade ou inferioridade, mas examinadas pelo "critério histórico-cultural"[173]. Nesse

"aristocratizar" os mulatos. "Mas esses poucos mulatos exercendo postos de senhores, aristocratisados em capitães-móres, eram officialmente brancos, tendo chegado á posição de mando por alguma qualidade ou circumstancia excepcional. Talvez acto de heroismo, acção brava contra rebeldes. Talvez grande fortuna herdada de algum padrinho vigario. Quando o inglês perguntou, em Pernambuco, si o tal capitão-mór era mulato – o que aliás saltava aos olhos – em vez de lhe responderem que sim, perguntaram-lhe «si era possivel um capitão-mór ser mulato».
O titulo de capitão-mór aryanisava os proprios mulatos chapados – poder magico que não chegaram a ter tão grande as cartas de bacharel transformadas em cartas de branquidade; nem mesmo as corôas de visconde e de barão que Sua Majestade o Imperador collocaria sobre cabeças nem sempre revestidas de macio cabello louro ou mesmo castanho" (FREYRE, 1936, p. 318-319 – grafia original).

[173] Assim explica Freyre: "Que existem entre os sexos differenças mentaes de capacidade creadora e de predisposição para certas fórmas de actividade ou de sensibilidade, parece tão fora de duvida quanto existirem differenças similhantes entre as raças. Não é certo que a escola de Boas pretenda ter demonstrado, como suppõem alguns dos seus interpretes mais apressados, ou dos seus criticos mais ligeiros, a inexistencia de differenças entre as raças, cuja variedade seria só a pittoresca, de côr de pelle e de fórma de corpo. O que aquella escola accentuou foi o erro de interpretação anthropologica de se identificarem as differenças entre as raças, com idéas de superioridade e inferioridade; e principalmente, o de desprezar o criterio histórico-cultural na anslyse das supostas superioridades e inferioridades de raça.

sentido, os mulatos seriam os "tipos sociais" que se adaptaram melhor e mais rápido ao ritmo de trabalho e às técnicas advindas com a industrialização e a urbanização do país. "Era a assimilação da technica do europeu pelo mulato da terra" (FREYRE, 1936, p. 301 – grafia original).

Freyre analisa a adaptação do mulato não somente em relação às técnicas de trabalho e às condições ambientais, mas, também, em seu convívio social. Referindo-se a Sérgio Buarque de Holanda e a Ribeiro Couto, desde a primeira edição de *Sobrados e mucambos*, deixa a entender que o mulato seria o "homem cordial" por excelência[174]. A simpatia, o riso fácil, o uso dos diminutivos foi absorvido dos negros da senzala, empregado pelos mulatos como um "criador de intimidades e familiaridade" com pessoas, objetos e assuntos, com a intenção de alcançarem ascensão social fora dos domínios senhoriais. Freyre admite a possibilidade dessa simpatia contar com o caráter extrovertido africano, uma *especialização social e histórica*, um instrumento poderoso para sua ascensão social, de classe e de raça.

> O mulato formado, em competição com o advogado branco, com o medico, com o politico, procurou vencer o competidor, agradando, mais que elles, aos clientes, ao publico, ao eleitorado, ao povo; e em seu auxilio moveram-se, sem duvida mais facilmente que no branco os musculos do rosto negroide. Seu riso foi não só um dos elementos, como um dos instrumentos mais poderosos de ascensão profissional, politica, economica; uma das expressões mais caracteristicas de sua plasticidade, na transição do estado servil para o de mando ou dominio, ou pelo menos de igualdade com o dominador branco, outrora sosinho, unico. **Na passagem não só de uma raça para a outra como de uma classe para outra**" (FREYRE, 1936, p.358 – grafia original, destaque nosso).

A possibilidade de *mudar de raça* – "a mobilidade biológica das raças" (FREYRE, 1936, p. 372) – demonstra que Freyre considera dinâmicos os mecanismos que regulavam a

---

O mesmo criterio historico-cultural pode ser applicado, como pretendem alguns estudiosos da sociologia dos sexos - que convem não confundir com a genetica - ao estudo da pretendida superioridade do homem sobre a mulher; mas sem que, no afan de se fugir de uma mystica, se resvale noutra, escurecendo-se as differenças entre os sexos, do mesmo modo que alguns pretendem negar as differenças entre as raças". (FREYRE, 1936, p.130-131 – grafia original).

[174] Ressalta-se que Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936) define o homem cordial como um tipo em que predominam as relações emotivas frente às racionais, a sensibilidade frente ao cálculo, ao planejamento. A generosidade, a hospitalidade, a fineza no trato atribuídas aos brasileiros não significam polidez, ressalta Sérgio Buarque de Holanda: "São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante" e que procura "antes um viver nos outros", pois não consegue "apoiar-se em si próprio em todas as circunstâncias da existência" (HOLANDA, 1995, p. 147). O homem cordial caracteriza-se também pela aversão ao ritualismo social, a dificuldade em prestar reverências e pela vontade de criar aproximações íntimas, características que para Holanda seriam próprias dos brasileiros, marcando, inclusive, uma diferença em relação aos portugueses: "A manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade. E isso é tanto mais específico, quanto se sabe do apego freqüente dos portugueses, tão próximos de nós em tantos aspectos, aos títulos e sinais de reverência" (HOLANDA, 1995, p.148).

relação entre biologia, meio físico e cultura. E nesse aspecto o mulato sobressaía-se como elemento mais volátil. A ideia de que a cultura se desenvolve em um processo dinâmico permite, inclusive, ao autor falar em "desafricanização" e logo em seguida em "reafrizanização" do negro. Concordando com Roquette Pinto, Gilberto Freyre entendia que o Brasil, a partir do processo de miscigenação, transformava-se em um país mulato, a larga miscigenação teria acabado com todo purismo de raça – "(...) quasi impossivel econtrar entre nós, africanos ou pretos em sua pureza anthropologica" (FREYRE, 1936, p. 362). Uma "desafricanização" dos estilos de vida estaria em curso no Brasil, até mesmo no âmbito das tradições religiosas, onde mais se conservavam as culturas negras.

> O negro, no Brasil, está quasi reduzido ao mulato. O problema do negro, entre nós, está simplificado pela miscegenação larga – que alagou tudo, só não chegando a um ou outro resto mais só e isolado de quilombo, ou a um ou outro grupo de brancos mais intransigente nos seus preconceitos no problema do mulato. Os proprios grandes *leaders* do que o negro conserva de mais intimamente seu entre nós – as tradições religiosas – são hoje mulatos. Mulatos, alguns delles já muito desafricanisados nos seus estylos de vida, mas que se reafricanisaram indo estudar na Africa. Tal o Pae Adão, do Recife, que se fez pae-de-santo em Lagos; que fala africano, com a mesma facilidade com que fala português (FREYRE, 1936, p. 363 – grafia original).

Freyre, entretanto, percebia a permanência de influências e costumes africanos sendo transmitidos aos brasileiros, principalmente, pelas mulatas que transmitiram os valores e os gostos africanos na vida cotidiana: na culinária, no vestuário, na decoração e na religião. A africanização permaneceria na "cor" e na "forma" dos homens e não no sangue.

É oportuno notar que as observações sobre as tradições religiosas foram feitas por Gilberto Freyre somente a partir da segunda edição de *Sobrados e mucambos*, publicada em 1951 (Cf. FREYRE, 1936, p. 363; FREYRE, 2000, p. 679). Além disso, tal observação guarda semelhanças com o que percebeu Fernando Ortiz sobre as religiões africanas em Cuba, as quais teriam resistido de forma contundente ao sincretismo religioso[175]. Reproduzimos abaixo, uma parte do trecho incluído por Freyre na segunda edição.

> Mas as tradições religiosas, como formas de cultura, ou de culturas negras, para cá transportadas, junto com a sombra das próprias árvores sagradas, com o cheiro das próprias plantas místicas – a maconha ou a dimba, por exemplo – é que vêm resistindo mais profundamente, no Brasil, à desafricanização.

[175] O artigo de Ortiz, *La Religión en la poesía mulata*, foi publicado em 1937 na revista *Estudios Afrocubanos*. O nome de Gilberto Freyre consta na lista de divulgação da revista *Estudios Afrocubanos.* Ortiz tinha o costume de controlar a divulgação dos periódicos que dirigia por longas listas de intelectuais e instituições. Essa lista com o nome de Freyre encontra-se em pasta CM 384 – Ortiz. Sociedad de Estudios Afrocubanos. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. Vale lembrar que Emerson Oliveira aponta as "influências" de Fernando Ortiz em Gilberto Freyre e vice-versa, inclusive a partir das fichas de anotações de Ortiz no *Instituto de Literatura e Lingüística* (Cf. OLIVEIRA, 2012, p. 142-172).

> Muito mais do que o sangue, a cor e a forma dos homens. A Europa não as vencerá. **A interpenetração é que lhes dará formas novas, através de novas combinações dos seus valores com os valores europeus e indígenas** (FREYRE, 2000, p. 679, grifo nosso).

Observa-se que, a partir da segunda edição, além de incluir a ideia de interpenetração, esta foi imbuída por uma **capacidade de criar "novas formas"**, sugerindo uma especificidade da forma cultural brasileira. Apesar da ideia de originalidade cultural brasileira estar presente em *Casa-grande & senzala*, é sintomático que foi nesse trecho de *Sobrados e mucambos* onde encontra-se uma relação com um artigo de Fernando Ortiz, que Freyre mencione claramente a possibilidade de se criar uma nova forma cultural por um processo que guarda forte semelhança com o que Ortiz denominou de transculturação. É possível que algumas análises de Ortiz tenham inspirado Freyre, que inclusive, dedica seu livro *Problemas brasileiros de Antropologia* ao antropólogo cubano. Um exemplo dessas novas formas culturais, apontadas por Freyre, está no Catolicismo, que funciona como uma das mais importantes fontes de solidariedade social no Brasil após ter sido "amolecido" pela influência maometana e entrar em:

> "(...) contacto – desde as Hespanhas – com as formas africanas de religião, como que se amorenou e se amulatou, os santos adquirindo dos homens da terra uma côr mais quente de carne, que a européa. Adaptou-se assim ás nossas condições de vida tropical e de povo de formação hybrida" (FREYRE, 1936, p. 365 – grafia original).

Certamente outros exemplos de nova forma cultural poderiam ser apontados na obra de Freyre, dentre eles o próprio sistema patriarcal, que apesar de inspirado na organização agrária portuguesa, assumiu novos contornos na América tropical. O catolicismo, entretanto, conforme a interpretação do autor estaria diretamente relacionado com o processo de "amulatamento" da cultura brasileira. Este, de acordo com Freyre, opera uma "seleção social" que favorece o mulato em relação ao negro, por sua aparência biológica mais próxima do europeu (cabelos e pele mais clara, nariz "afinalado") e um comportamento social que se adequava mais aos hábitos "civilizados". Essa seleção social fez-se presente também na concessão de alforrias e na escolha dos escravos que trabalhariam nas casas-grandes e teriam maior proximidade com os senhores (Cf. FREYRE, 1936, p. 342-343).

O mulato, segundo Freyre, encontra maior aceitação social do que o negro. Este seria ridicularizado e desprezado por suas diferenças biológicas, forma física, e por seus "(...) accessorios e formas de cultura africana que, no Brasil, se conservaram peculiares do preto e não foram assimiladas pelos mestiços nem pelos brancos" (FREYRE, 1936, p.352 – grafia original). Mesmo quando buscava-se integrar à cultura europeia o negro era achincalhado,

considerado como ridículo em traje de "branco", representação que se verificava até mesmo no folclore, como teriam informado Alfredo Brandão e Rodrigues de Carvalho em trabalhos apresentados no *Congresso Afro-brasileiro do Recife* em 1934. As dificuldades enfrentadas pelos negros funcionaram, segundo Freyre, como um bloqueio à ascensão social prejudicando sua saúde mental e sua vida social. Fato que se repetia com os mulatos escuros, mas não com a mesma intensidade em relação aos mulatos claros, ficando evidente que a discriminação, ou "seleção social", como diria Freyre, agia em relação à cor da pele.

> Já contra o mulato, não: o folk-lore não accusa o mesmo desprezo pelas suas affirmações exteriores de ascensão social. Referimo-nos, é evidente, ao mulato mais claro: a situação do mais escuro, quando a seu favor não intervenham motivos especialissimos, é quasi igual á do negro (FREYRE, 1936, p. 354 – grafia original).

Em *Casa-grande & senzala,* Freyre refere-se brevemente às vantagens e desvantagens dos mestiços, afirmando que no Brasil, uma desvantagem aos mestiços eram os evidentes preconceitos contra a cor e contra a origem, eufemizados, no ensaio de 1936, na expressão "seleção social".

> Deve-se, entretanto, restringir nas afirmações de Charles Comte as vantagens que ele destaca nos filhos mestiços de senhores com escravas. Porque não faltam desvantagens: os preconceitos inevitáveis contra esses mestiços. Preconceitos contra a cor, da parte de uns; contra a origem escrava, da parte de outros.
>
> Sob a pressão desses preconceitos desenvolve-se em muito mestiço evidente complexo de inferioridade que mesmo no Brasil, país tão favorável ao mulato, se observa em manifestações diversas. Uma delas, o enfático arrivismo dos mulatos, quando em situação superior de cultura, de poder ou de riqueza. Desse inquieto arrivismo podem-se salientar duas expressões características: Tobias Barreto – o tipo de novo-culto, que recorda em tantos aspectos a curiosa figura de Luciano estudada por Chamberlain; e na política, Nilo Peçanha. Por outro lado, ninguém mais reticiente que Machado de Assis; nem mais sutil que o Barão de Cotegipe. Deste e de outros aspectos da miscigenação pretendemos nos ocupar em ensaio próximo (FREYRE, 2002 [1933], p. 448-449).

Ainda no ensaio de 1933, Freyre afirma que na época em que conheceu o antropólogo Franz Boas os problemas do Brasil o preocupavam muito, sobretudo, o da miscigenação. Os marinheiros cafuzos e mulatos que avistou em Nova York descendo do navio brasileiro deram-lhe a impressão de caricaturas de homens, o que o fez lembrar da frase de um viajante americano sobre o Brasil "o receoso aspecto vira-lata da maior parte da população", era o que, para Freyre, produzia a miscigenação. E continuava: "Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que

não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos *doentes*" (FREYRE, 2002 [1933], p. 7). Nessa passagem Freyre, de certa maneira, procura se retratar com suas considerações dos anos 20 favoráveis ao branqueamento. E no ensaio de 1936, examina com mais profundidade os estudos que consideravam a miscigenação como um fenômeno nocivo às raças.

Nesse sentido, analisa alguns estudos que apontavam para uma "patologia da miscigenação", na qual os mestiços seriam mais suscetíveis a determinadas doenças e psicopatologias, e intelectualmente inferiores, devido a características biológicas advindas do cruzamento entre raças diferentes. Freyre reconhece a existência de correlação entre raça e a predisposição a certas doenças ou estados mentais, umas em que os brancos seriam mais suscetíveis outras os negros ou mulatos. Entretanto, entendia que o fator social era preponderante. Cita os estudos de Ray Phillips sobre as uniões ilícitas em que a população de "meio-sangue" foi renegada pelos grupos étnicos predominantes e por levarem uma vida social isolada. De tal forma que suas possibilidades de desenvolvimento social seriam menores, tornando-os "individuos doentes, gente morbida" (FREYRE, 1936, p. 346). E na segunda edição de *Sobrados e mucambos*, destacando o papel desempenhado pelo ambiente social, afirma: "(...) indivíduos socialmente doentes. Gente mórbida pela pressão das circunstâncias sobre o desenvolvimento dos indivíduos" (FREYRE, 2000, p. 664).

Em relação aos mulatos, por exemplo, Freyre aponta que sua associação à figura do malandro, de indivíduo socialmente patológico, deve ser entendida não como produto biológico ou da miscigenação, mas como resultado de suas péssimas condições de vida em cortiços e mucambos. Afirma que o problema era "ecológico", de "distribuição humana desigual":

> O problema é o ecológico, de distribuição humana desigual, o rico se estendendo pelo secco, o pobre se ensardinhando na lama. As populações miseraveis em luta com a lama muitas vezes acabam saneando o chão. Mas o chão enxuto e saneado é espaço aristocratisado: o mocambeiro é enxotado delle; e veem então ricos que levantam casas de pedra e cal. Os mucambos vão apparecer mais adiante, noutros trechos de lama, dentro doutros mangues. Uma reportagem em forma de romance feita ha pouco no Recife por Chagas Ribeiro revela um caso desses com luxo de pormenores.
>
> O mesmo se dá nos morros, com as favellas - que são casebres talvez mais anti-hygienicos que os mucambos. Casebres de tábuas pôdres e de folhas de flandres. Casebres quasi tão abafados, durante as noites úmidas, como os "quadros" e "cortiços" onde se apertam quasi sem ar e sem sol - esse ar e esse sol que são o luxo facil dos moradores de mucambos - outras camadas de população pobre das cidades brasileiras. População, em grande parte, negra e mulata (FREYRE, 1936, p.348-349 – grafia original).

Freyre, de certa maneira, identifica uma desigualdade na distribuição do espaço social, apontando para uma correlação entre desigualdade econômica e raça. No entanto, não desenvolve essa correlação, que era distante de sua perspectiva de análise. Esta, voltava-se a um exame do convívio entre raças a partir das variáveis biológicas, de ambiente físico e do meio histórico cultural. Empenhava-se em compreender a forma pela qual as forças sociais se equilibravam. Não fazia parte, portanto, de sua perspectiva os pontos conflitantes da formação social brasileira. Dessa forma, Freyre opta por não aprofundar a análise sobre a segregação dos espaços sociais e suas possíveis correlações com classes e raças, preferindo apurar os processos de "acomodação e mobilidade" que teriam construído um convívio amistoso e harmônico entre as diferentes raças e culturas no país e permitido a ascensão social dos mulatos.

Defendendo a ideia de harmonia social no Brasil, Freyre, além de afirmar a inexistência de culturas em "estado de crispação ou de recalque", sustenta que a "reciprocidade entre culturas" seria acompanhada de intensa mobilidade social entre classes e regiões, de tal forma que não seria possível identificar exclusivismos de raças ou de culturas, ou uma associação direta entre raça e cultura, perguntava-se Freyre.

> Talvez em nenhum paiz da extensão do nosso, o individuo do extremo norte - do Pará, digamos - se sinta tão á vontade no extremo sul e encontre tantas facilidades de ascensão social e politica. Entretanto é o caso de centenas de bachareis cearenses, paraenses, sergipanos, bahianos, pernambucanos - tantos delles mulatos ou caboclos - que teem feito carreira no Rio Grande, no Paraná, em São Paulo e até governado esses Estados e os representado no Congresso. Talvez em nenhum outro paiz seja possivel ascensão social mais rapida de uma classe a outra: do mocambo ao sobrado. De uma raça à outra: de negro a "branco" ou a "moreno" ou "caboclo". Juliano Moreira dizem que era filho de uma negra de tabuleiro. Luiz Gama, de uma simples escrava. O negro Rebouças, conta-se que acabou dançando quadrilha nos bailes da côrte com a loura Princesa Izabel.
>
> Por outro lado encontram-se brancos, no Brasil, – brancos, quasi brancos e até louros – que desceram de classe, em vez de se conservarem na de origem; e são hoje os "brancosos", os "amarellos", os "come-sapo-com-banana", tão desdenhados pela gente da classe inferior, de côr mais carregada que a delles. **Como a maioria dos negros, dos mulatos e dos caboclos mais escuros**, elles moram em mucambos; em casa toda de palha, ou coberta de palha de côco, como as da Africa, comem com os dedos em cuias **á maneira dos índios e dos negros**; andam de pé no chão; dormem em rêde ou em palha de coqueiro**. E como os africanos**, elles se servem de folhas de bananeira em vez de pratos; seus meninos já taludos andam nús; suas mulheres dão preferencia aos vestidos vermelhos, **como as indias e as negras**. Mulheres e homens preferem se receitar com os curandeiros e com as hervas do matto a se servir dos remedios de frasco, preparados nas boticas e nos laboratorios; outros preferem os paes-de-santo aos vigarios. "Onde a cultura, o estylo de vida, rigidamente identificado com a raça? (FREYRE, 1936, p. 368-369 – grafia original, grifos nossos).

O esforço em defender a concepção de que a sociedade brasileira está enraizada em uma dinâmica amistosa entre as raças e as culturas – contrariando, assim, as teses de Azevedo Amaral e Oliveira Vianna[176] – deixava de lado algumas constatações levantadas pelo próprio Freyre, como a de que as culturas dos negros não foram "assimiladas" nem pelos brancos, nem pelos mestiços, conforme mencionamos a pouco (Cf. FREYRE, 1936, p. 352).

No fragmento reproduzido a seguir, por exemplo, pode-se observar que mesmo dizendo que as diferentes regiões do país não se caracterizavam por qualquer tipo de isolamento cultural, a interpretação de Freyre ainda guardaria uma concepção essencialista dos tipos regionais e dos tipos raciais, que se verifica em seus apontamentos sobre as possibilidades de mobilidade vertical e horizontal. Essas mobilidades significavam, para Freyre, que em termos individuais operavam-se mudanças no pertencimento aos tipos racial e regional: "De uma raça à outra: de negro a «branco» ou a «moreno» ou «caboclo». **De uma região a outra: de cearense a paulista**" (FREYRE, 2000, p. 683, grifo nosso[177]). A vinculação de tipos raciais com comportamentos, costumes e valores que remetem a determinadas culturas é uma constante em *Sobrados e mucambos* e em *Casa-grande & senzala*.

> **Como a maioria dos negros, dos mulatos e dos caboclos mais escuros**, elles moram em mucambos; em casa toda de palha, ou coberta de palha de côco, como as da Africa, comem com os dedos em cuias **á maneira dos índios e dos negros**; andam de pé no chão; dormem em rêde ou em palha de coqueiro**. E como os africanos**, elles se servem de folhas de bananeira em vez de pratos; seus meninos já taludos andam nús; suas mulheres dão preferencia aos vestidos vermelhos, **como as indias e as negras**. Mulheres e homens preferem se receitar com os curandeiros e com as hervas do matto a se servir dos remedios de frasco, preparados nas boticas e nos laboratorios; outros preferem os paes-de-santo aos vigarios. "Onde a cultura, o estylo de vida, rigidamente identificado com a raça? (FREYRE, 1936, p.368-369 – grafia original, grifo nosso).

De toda forma, Freyre negava a concepção de "psicologia de raças" que associava de forma mecânica certos defeitos e qualidades mentais a uma raça, entendendo que vários condicionantes atuariam sobre as raças. Essas, entretanto, condicionam as culturas humanas, que teriam como seus principais promotores o ambiente físico e o social, mais esse do que

[176] O diálogo com Azevedo Amaral e Oliveira Vianna foi apontado pelo próprio Gilberto Freyre, como atesta a passagem adicionada na 2ª edição de *Sobrados e mucambos*: "A tese de Azevedo Amaral parece tão falsa como o "arianismo" do Professor Oliveira Viana que, aliás, com o estudo mais meticuloso do assunto, vem modificando sabiamente seus primeiros e radicais critérios de interpretação etnocêntrica dos problemas brasileiros de raça e de cultura" (FREYRE, 2000, p. 683).

[177] O período destacado não estava presente na 1ª edição, foi incluído a partir da 2ª edição, de 1951.

aquele[178]. Corroborando com Dixon, afirma que **a raça é dinâmica**, e na segunda edição acrescenta que a "meia-raça" seria ainda mais dinâmica: "E ainda mais dinâmica é a meia-raça: espécie de classe média em suas atitudes, quando bem equilibrada entre os extremos" (FREYRE, 2000, p.686).

> Assim o mulato – especialisação sobretudo social, com defeitos mentaes e de temperamento, principalmente sociaes. E o mulato é, em traços mais evidentes, o que a raça é, em traços mais pallidos: a negação do biologicamente estatico. A afirmação mais clara da mobilidade biologica das raças. "A raça é dynamica", salienta Dixon, desenvolvendo-se e alterando-se pela renovação de elementos primordiaes da mesma raça ou pelo accrescimo de elementos de outra raça (FREYRE, 1936, p.372-373 – grafia original).

É importante notar a afirmação das "raças" como elementos fundamentais para se pensar a cultura. O sentido do *neolamarckismo* em Freyre (Cf. ARAÚJO, 1994) abre à possibilidade de se pensar em uma junção de caracteres biológicos com os culturais, os quais poderiam ser transmitidos.

Freyre concorda com Hooton para quem os cruzamentos sucessivos durante o processo de miscigenação estimulam a mescla entre os traços raciais, os quais tendem a se estabilizar em uma nova raça. Às culturas, afirma Freyre, ocorreria um fenômeno semelhante: uma tendência a uma "relativa estabilização de traços combinados" e não propriamente uma "síntese cultural". Destaca, assim, uma propriedade mais dinâmica das culturas do que das raças e a preponderância, no Brasil, da reciprocidade cultural ao invés dos choques de antagonismos. Preponderância, pois ainda persistiam os antagonismos. Tais antagonismos deviam-se ao fato de as diferentes regiões do país viverem em "momentos de culturas" distintos e também pelo crescimento da distância social entre grupos com condições materiais de vida bastante diferenciada, ou seja, diferenças entre classes sociais, ampliada com a urbanização e industrialização processada no século XIX (Cf. FREYRE, 1936, p. 373-374). Apesar dessas distâncias, a intercomunicação entre os extremos não deixa de existir, impedindo que os antagonismos se tornassem absolutos. A capacidade de conciliação entre os antagonismos permanece presente, argumenta Freyre, reportando sua análise histórica para a situação contemporânea.

> Mesmo, porém, nessa phase de maior differenciação social entre sobrados e mucambos, não teem faltado elementos de intercommunicação entre esses extremos sociaes ou de cultura. De modo que os antagonismos não foram

[178] "A raça dará as predisposições; condicionará as especialisações de cultura humana. Mas essas especialisações desenvolve-as o ambiente – o social mais do que o puramente physico – peculiar á região ou á classe a que pertença o individuo" (FREYRE, 1936, p. 372).

> nunca absolutos, **nem o são hoje**. E um dos elementos mais poderosos de intercommunicação, pelo seu dynamismo de raça e, principalmente de cultura, tem sido e é o mulato.
>
> O encontro de culturas, como o de raças, em condições que não sacrifiquem a expressão dos desejos, dos gostos, dos interesses de uma ao dominio exclusivo de outra, parece ser particularmente favorável ao desenvolvimento de culturas novas e mais ricas. A desvantagem maior, do ponto de vista desse desenvolvimento, está justamente no isolamento ou na distancia social que difficulte as opportunidades de contacto de um grupo com os outros, de uma raça com as outras. Por isto, Lars Ringbom vê no mestiço a melhor solução para os extremos de individualismo ou de collectivismo, nas grandes raças e nas grandes culturas, que ele considera puras (FREYRE, 1936, p. 374-375, grafia original; destaque nosso).

A mestiçagem, entendida como uma forma superior de cultura, aparece de forma clara na argumentação de Freyre ao dizer que as regiões de mestiçagem mais intensas teriam sido as mais fecundas, e os mestiços os tipos sociais que melhor se adaptaram ao clima tropical e social do Brasil, constituindo-se nos melhores líderes do país.

> No Brasil, uma coisa é certa: as regiões de mestiçagem mais intensa se apresentam as mais fecundas em grandes homens. (...).
>
> (...) a idéa de que pelo menos no sentido de melhor correspondencia com o meio brasileiro e de adaptação mais facil e talvez mais profunda aos seus interesses, aos seus gostos, ás suas necessidades, o mestiço, o mulato, digamos delicadamente, o moreno, parece vir revelando maior intelligencia de *leader* que o branco ou o quasi branco (FREYRE, 1936, p. 376-377 – grafia original).

Regionalismo nos anos 30.

Em meio a tentativa de se desvencilhar de uma concepção essencialista de raça e de cultura, pensando-as de uma forma dinâmica como visto em *Sobrados e mucambos*, Freyre se depara com questões relativas às classes e às regiões. Nos anos 30, as relações entre esses termos não estariam claramente definidas para o autor[179]. Observa-se, entretanto, seu esforço em atribuir um maior dinamismo a essas relações e, sobretudo, à ideia de raça, seguida pelo qualitativo de "social".

> A disparidade vem antes do conflicto entre as phases ou os momentos de cultura que, encarnados a principio pelas tres raças diversas, hoje o são por populações ou «raças» puramente sociaes. Por differenças regionaes de progresso technico. Pela maior ou menor facilidade de contactos sociaes e intellectuaes de grupos ou regiões (FREYRE, 1936, p. 374, grafia orignal).

[179] Interessante notar que a partir da 2ª edição de *Sobrados e mucambos*, de 1951, largamente ampliada por Freyre, foi incluído um capítulo sob o título: "Raça, classe e região".

As diferenciações – sociais, espaciais, geracionais e de contato com culturas estrangeiras – receberam, no livro de 1936, atenção e dedicação de análise; inexistentes em *Casa-grande & senzala*. Ao salientar as diferenças em *Sobrados e mucambos*, as questões regionais e de classe fizeram-se notar de forma mais efusiva. Pode-se entender que esse fato, de as diferenciações terem sido mais enfatizadas em *Sobrados e mucambos* do que em *Casa-grande & senzala*, adequava-se aos intentos de Freyre em intervir nos processos sociais de seu tempo, como explicado em páginas anteriores[180]. Em 1933, salientando a unidade da nação. Em, 1936 apontando para as distinções regionais.

Durante o governo constitucional de Getúlio Vargas (1934-1937), apesar de disputas políticas extremadas, as preocupações em torno de uma fragmentação da república foram reduzidas, se comparada com o período crítico e incerto pós Revolução de 1930. A promulgação da Lei de Segurança Nacional em 1935 demonstrava a tendência centralizadora e autoritária daquele regime (Cf. NETO, 2013, p. 206-207)[181]. Boris Fausto (2006) demonstra como Getúlio Vargas buscava construir alianças como os mais díspares setores sociais e também no plano regional, com o objetivo de articular um consenso em torno de seu governo e de sua pessoa. Para o historiador, o viés autoritário e centralizador manifestava-se antes mesmo de 1937. Essa tendência teria acentuado as críticas da Aliança Nacional Libertadora (ANL) e dos partidários de uma maior autonomia e participação dos estados na União. É possível que

[180] Em algumas correspondências de Fernando de Azevedo a Gilberto Freyre, percebe-se uma certa pressa desse último em ver publicado *Sobrados e mucambos*. O livro fazia parte da coleção Brasiliana, uma subsérie da Biblioteca Pedagógica Brasileira, dirigida por Fernando de Azevedo. Transcrevo um trecho de uma dessas cartas: "Falei com Octalles sobre as razões que v. apresentou para apressar a publicação de "Sobrados e Mucambos". Dei-lhe além a sua carta e insiste com ele sobre a conveniencia e os seus desejos de ver o livro lançado no mais breve prazo. Prometeu-me fazer todo o que estivesse a seu alcance para abreviar a publicação da obra, cuja composição, no entanto, tem de ser feita com todo o cuidado devido ás numerosas correções á mão nos originaes datilografados". Carta de Fernando de Azevedo a Gilberto Freyre, 02 de abril de 1936. Em CR114 p1doc6. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre. De acordo com Fernando de Azevedo, *Sobrados e mucambos* foi publicado e posto a venda em 08 de agosto de 1936. Carta de Fernando de Azevedo a Gilberto Freyre, 12 de setembro de 1936. Em CR114 p1doc14. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[181] São inúmeros os documentos sobre as intervenções federais nos estados depois da Revolução de 1930, nos mais variados sentidos, disponíveis na Sala de Consulta do CPDOC. Algumas correspondências no período de 1934 a 1936 entre membros dos estados e do governo federal, em alguns casos envolvendo os próprios interventores e Getúlio Vargas, apontam para a tendência desse governo em intervir nos estados para pacificar conflitos políticos e, sobretudo, garantir que os interventores eleitos fossem apoiadores da Revolução de 1930, no caso do próprio governo Vargas. Parece que as soluções extra-eleitorais foram corriqueiras. Menciono alguns desses documentos: Carta de Juraci Montenegro Magalhães a Getúlio Vargas, 28/11/1934, GV c1934.11.28; Cartas de Maynard Gomes e Lima Cavalcanti a Getúlio Vargas, 23/02/1935, GV c1935.02.23; documentos sobre a intervenção federal no Pará e nomeação do interventor, 04 a 08/04/1935, LV c 1935.04.04; documentos sobre a crise sucessória no Rio de Janeiro, 03 a 30/09/1935 GV c1935.09.03; Carta de Godofredo Mendes e Clodomir Cardoso a Getúlio Vargas, 06/1936, GV c1936.06.00/3; CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.

esses fatos tenham contribuído para Gilberto Freyre tematizar de forma mais aguda as tensões regionais. Nesse sentido, a campanha presidencial de José Américo de Almeida, entre 1936-1937, que teve o apoio de Freyre[182], contribuiu para intensificar o apelo regional ao Norte-Nordeste.

> Getúlio não apoiou oficialmente nenhum dos candidatos. Em primeiro, lugar porque ele e a cúpula militar tinham outros planos. Subsidiariamente, porque José Américo realizava uma campanha populista antiimperialista («Onde está o dinheiro? Está no estrangeiro», dizia) que, àquela altura, fugia aos marcos de seu governo. Cultivou o apoio pessoal dos integralistas; advertiu significativamente para o perigo de a campanha eleitoral reacender as agitações de rua; e, sobretudo, **construiu lealdades no plano regional** e no cada vez mais reforçado aparelho do Estado; consolidou o esquema militar, nomeando o general Góis para a chefia do estado-maior do Exército e o general Dutra para o Ministério da Guerra.
>
> Antes mesmo do lançamento da candidatura de José Américo, Francisco Campos já redigira a futura Carta de 1937 – a «Polaca», como ficou depreciativamente conhecida, seja por suas semelhanças com a Carta autoritária baixada pelo marechal Pilsudski na Polônia, seja por uma alusão às mulheres da Europa Oriental que vieram se prostituir no Brasil (FAUSTO, 2006, p. 79 – grifo nosso)

Boris Fausto lembra que Getúlio Vargas apresentou várias justificativas públicas e pessoais para o golpe de 1937. O historiador destaca a fala de Vargas a respeito do predomínio dos direitos coletivos aos individuais e sobre a necessidade de fortalecer o poder da União frente aos estados, pois a Carta de 1934 não o teria feito. Após apresentar esses posicionamentos de Getúlio Vargas, conclui Fausto:

> Esses textos bem sintetizam traços essenciais do pensamento de Getúlio na época do Estado Novo, traços que vinham de antes e nunca desapareceriam inteiramente. A ênfase, como as palavras revelam com clareza, é posta numa concepção hierárquica em que o Estado, encarado como sinônimo de bem coletivo, sobrepõe-se aos direitos individuais, a ponto mesmo de negá-los. Em harmonia com essa concepção, há a defesa de uma ordem política centralizada, representativa da unidade nacional, equivalendo o modelo federalista à promoção de mesquinhos interesses regionais (FAUSTO, 2006, p. 82)

Vale destacar as sugestões de Antiógenes Chaves a Gilberto Freyre sobre a campanha à presidente de José Américo, sugerindo que se fixassem na "indústria açucareira do Nordeste, no complexo dos interesses economicos e sociais que ela envolve". Antiógenes Chaves desenvolve essa questão apontando para a maior eficiência da pequena propriedade, sugerindo que ela deveria ser preferida frente à grande propriedade e à monocultura.

[182] Freyre proferiu uma conferência política a favor de José Américo de Almeida em Recife no ano de 1937 (Cf. FREYRE, 2010b, p. 86).

> Lembre-se que êsse problema da racionalização da cultura canavieira, importando na solução preliminar da irrigação, representa uma questão de vida de morte para a industria agrícola da cana de açúcar no Nordeste. E tem, ao lado de sua importancia economica, um largo alcance social para as populações nordestinas. A cultura extensiva, como uma contingencia da falta de assistencia técnica dos poderes públicos, da falta de crédito agrícola e da ausencia de espírito associativo entre os nossos agricultores, tem sido o principal fator da monocultura entre nós. A cultura extensiva exige, cada dia, com o natural esgotamento das terras, maiores extensoes territorias, importando no elevado custo da nossa produção e na necessidade de pessoal numeroso. É infimo, em Pernambuco, o rendimento de produção por hectare. Ora, poderemos ter uma produção muitas vezes maior e certa, numa área consideravelmente menor[183].

É interessante perceber que Freyre apesar de em *Nordeste* (1937) demonstrar concordância com grande parte dessas observações, não destaca a maior eficiência da pequena propriedade como o faz Antiógenes Chaves. Sua crítica concentra-se à monocultura e à usina.

Em *Nordeste*, publicado em junho de 1937, Freyre ressalta a particularidade dessa região na formação social do Brasil. Esse ensaio constitui "(...) uma tentativa de estudo ecologico do Nordeste do Brasil" (FREYRE, 1937a, p. 9 – grafia original), através de uma sociologia regional. O sentido de um "estudo ecológico" foi definido pelo próprio Freyre na primeira edição de *Nordeste*. Nas edições subsequentes, entretanto, a nota explicativa foi suprimida.

> O estudo ecologico é aquelle que se occupa da planta, do animal ou do homem em relação com o meio ou com o ambiente. Completando pelo estudo cultural, poderá dar á sociologia as suas melhores condições de sciencia e á philosophia social a sua visão mais larga. Sob esse criterio é que o autor prepara o seu livro, a sahir breve, *Traços de sociologia regional (introducção á ecologia humana)*, trabalho didactico em desaccordo com os programmas offciaes. A bibliographia ecologica é nova e quasi toda em lingua inglesa e já inclue trabalhos de valor, entre outros: (...) (FREYRE, 1937a, p. 9 – grafia original).

No excerto supracitado, observa-se o empenho do autor em desenvolver uma sociologia regional, tendo anunciado o lançamento de um livro sobre o assunto, que por fim não foi publicado[184]. O estudo proposto por Gilberto Freyre buscava evitar que as generalizações ofuscassem as características específicas de uma região, destacando as diferenças regionais com o cuidado de não ferir a unidade nacional.

> Aliás ha mais de dois Nordestes e não um, muito menos o Norte massiço e unico de que se fala tanto no Sul com exaggero de simplificação. As especializações regionaes de vida, de cultura e de typo physico no Brasil estão

[183] Carta de Antiógenes Chaves a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 24 de maio de 1937. Em CR23, p1doc10. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.
[184] Em Sociologia (1945), o autor dedicou-se a uma definição mais sistemática de uma "sociologia regional" e de uma "sociologia ecológica".

> ainda por ser traçadas debaixo de um criterio rigoroso de ecologia ou de sociologia regional, que corrija taes exaggeros e mostre que **dentro da unidade essencial, que nos une, ha differenças ás vezes profundas** (FREYRE, 1937a, p. 23, grafia original, destaque nosso).

Apesar de entender que existem mais de dois Nordestes, Freyre trabalha com uma divisão dual, o pastoril e o agrário, apontando que seu estudo se delimita a esse último: "O da canna de assucar, que se alonga por terras de massapê e por varzeas, da Bahia ao Maranhão, sem nunca se afastar muito da costa" (FREYRE, 1937a, p. 9 – grafia original). Apesar dessa delimitação, Freyre entendia que um estudo ecológico, por agrupar diversas áreas científicas, só poderia ser realizado por um grupo de investigadores. Ao afirmar que seu ensaio seria um esboço do que deveria ser um estudo ecológico, demonstrava uma vontade em empreender um trabalho mais aprofundado:

> Este trabalho já disse que era quasi impressionista. A civilização do assucar no Nordeste exige uma analyse demorada, que só se poderá fazer, com inteira amplitude scientifica, juntando-se varios especialistas para um esforço commum; reunindo-se toda a documentação possivel: a anthropologica como a historica; a sociologica como a psycologica; a geologica como a botanica.
>
> Fica, entretanto, nestas paginas, uma visão da paizagem, da vida e do homem do Nordeste que a monocultura da canna feriu mais profundamente (FREYRE, 1937a, p.17 – grafia original).

Em seu livro *Quase política*, revela que junto com Ulysses Pernambucano, Olívio Montenegro e Sílvio Rabelo propuseram, ainda nos anos 30, uma pesquisa sobre as condições dos trabalhadores rurais da região[185]. Sob motivação semelhante, Freyre propôs ao Congresso Nacional, em 1948, a criação do Instituto Joaquim Nabuco, pensado na década de 30, como disse na época de sua concepção: "Foi há mais de dez anos que tentei realizar a idéia de um Instituto de Pesquisa Social para o Nordeste. Um comêço modesto. A iniciativa morreu por falta de apoio financeiro de industriais sem olhos para verem" (FREYRE, 1948, p. 10). A projeção ainda na década de 1930 de um instituto de pesquisas sociais por Gilberto Freyre pode ser comprovada em correspondência de Fernando de Azevedo:

> Fiquei muito satisfeito com a noticia que me dá, em sua carta, da organização de um Instituto de Pesquisas Sociaes, que projeta fundar em Recife. Com os recursos iniciaes que me prometeram e, sobretudo, com a sua dedicação pessoal, esse plano não tardará a transformar-se numa realidade. Para o exito

[185] Reproduzo a passagem: "(...) a sugestão de um inquérito que revelasse as exatas condições de vida, de alimentação, de habitação, de trabalho dos operários das nossas fábricas, e servisse de base a providências que estavam tardando, no intêresse de grande parte da população trabalhadora do Nordeste monocultor e latifundiário e no interêsse dos próprios usineiros. Pois os usineiros viriam a lucrar com a valorização dos homens de trabalho, uma vez verificadas suas deficiências e suas necessidades mais sérias" (FREYRE, 1966, p. 17 – grafia original). A primeira edição de Quase política foi publicada em 1950. Em 1966, saiu um segunda edição aumentada.

> definitivo da obra parece-me [*palavra ilegível*], que importará mais o chefe, o orientador, capaz de fazer discípulos, de crear um grupo de pesquisadores [*palavra ilegível*], em duas palavras, de «deixar escola», do que de qualquer contribuição material com que já esteja [*na venha (?*)] a ser equipado o Instituto. Confio inteiramente no Instituto, antes de tudo por vê-lo á frente desse empreendimento; e a idéia de se fazer dele um centro não só de pesquisa, mas de intercambio cultural, é excelente, a todos os respeitos.[186]

Em seu livro de 1937, Gilberto Freyre busca contrapor a visão corrente sobre a região, que a identificava com a expressão "obras contra as seccas" (FREYRE, 1937a, p. 21 – grafia original), defendendo o Nordeste agrário como a base fundamental da formação da sociedade brasileira. Dessa maneira, recorre ao passado para demonstrar a relevância da região, afirmar suas características específicas que conformavam uma tradição regional e, enfim, denunciar a industrialização em curso na produção açucareira como um processo de degradação das raízes regionais, deteriorando, consequentemente, a própria cultura brasileira.

A configuração do Brasil como uma colônia de plantação seria devedora, segundo Freyre, da monocultura da cana de açúcar, da civilização aristocrática, latifundiária e escravocrata formada no Nordeste agrário sob a produção açucareira[187]. Essa civilização, diferentemente das bandeiras, deixou traços de continuidade. Os senhores de engenho dessa civilização, salienta o autor, constituíram uma organização social estável, defenderam-na da invasão estrangeira e durante o período imperial quando se acentuaram as tensões, a partir de ambições centralizadoras da autoridade imperial, souberam contemporizar as forças antagônicas. Verifica-se, ainda, uma capacidade excepcional em acomodar e ajustar os mulatos, evitando conflitos e revoluções radicais como as ocorridas em colônias inglesas e francesas, e possibilitando a inserção social dos mestiços.

Esses argumentos de Freyre foram expostos em *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, em *Nordeste* recebiam um acento regional mais efusivo. Nesse livro, Freyre destaca, com mais clareza que nos anteriores, o desequilíbrio provocado pela monocultura canavieira e as diferenciações causadas pela "cultura da cana".

---

[186] Carta de Fernando de Azevedo a Gilberto Freyre, São Paulo, 18 de novembro de 1935. CR114, p1doc2. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[187] "Durante o periodo decisivo da formação brasileira, a historia do Brasil foi a historia do assucar; e no Brasil, a historia do assucar, onde attingiu maior importancia economica e maior interesse humano foi nessas manchas de terra de massapê, de barro, de argila, de humus. Nessas manchas de solo encarnado ou preto se lançaram os alicerces dos melhores engenhos. Foram ellas que mais se avermelharam de sangue nos tempos coloniaes. Sobre ellas que tanto luso-brasileiro, tanto preto, tanto caboclo, tanto mulato morreu em lucta com os invasores louros. Esses invasores não desejavam outras terras sinão aquellas: as terras de massapê. As terras de barro gordo, bôas para a canna de assucar" (FREYRE , 1937a, p. 28-29 – grafia original).

> A historia natural – como a social – do Nordeste da canna, nestes quatro seculos, é uma historia de desequilibrio, em grande parte causado pelo furor da monocultura (FREYRE, 1937a, p. 67).
>
> Com a destruição das mattas para a canna dominar sozinha sobre o preto, o roxo ou o vermelho dessa terra crúa, a naturesa do Nordeste, – a vida toda – deixou de ser um todo harmonioso na sua interdependencia para se desenvolverem relações de extrema ou exaggerada subordinação: de umas pessôas a outras, de umas plantas a outras, de uns animaes a outros, da massa inteira da vegetação á canna imperial e toda-poderosa; de toda variedade de vida humana e animal ao pequeno grupo de homens brancos – offficialmente brancos – donos dos cannaviaes, das terras gordas, das mulheres bonitas, dos cavallos de raça. Cavallos de raça tantas vezes tratados melhor que os trabalhadores da bagaceira (FREYRE, 1937a, p. 69).

As críticas à monocultura que gerava desequilíbrios, diferenciações e degradações direcionava-se mais ao tempo presente que ao passado, às usinas do que aos engenhos. Para Freyre, o latifúndio, a escravidão, o patriarcalismo monossexual e monocultor conformavam condições desfavoráveis à vida humana. Considera que esses meios foram necessários à colonização dos trópicos, mas poderiam ser atenuados posteriormente (Cf. FREYRE, 1937a, p. 183). Freyre observava, entretanto, que as usinas, formando o "systema de latifundio moderno" teriam acentuado essas "condições de systema de exploração agricola quasi militar" (FREYRE, 1937a, p. 74 – grafia original), ampliando os desajustamentos causados pela cana e sem uma contrapartida positiva, como teria oferecido a sociedade patriarcal. "A uzina não teve força para accrescentar nada de positivo a essa civilização: só tem feito diminuil-a" (FREYRE, 1937a, p.194– grafia original).

O predomínio da usina na região provoca, de acordo com Freyre, um desapego do dono da terra com o canavial, com os animais, com a mata, e com os próprios trabalhadores; um artificialismo nas condições de vida e na exploração industrial-comercial da cana; um crescente individualismo; uma profunda diminuição das relações pessoais como mediadora das relações sociais, dificultando a possibilidade de manutenção de um equilíbrio. Enfim, o processo de transformação do regime patriarcal para o de usina substituiu as tradições de solidariedade pelo exótico imperialismo, acabando com todo sentimento de expressão regional[188].

Reafirmando que suas críticas dirigiam-se à usina e aos usineiros – "O uzineiro é, em geral, um deformado pelo imperio do assucar" (FREYRE, 1937a, p. 76) –, Gilberto Freyre absolve o latifúndio, a escravidão e a monocultura praticadas nos tempos coloniais. Esse

[188] Análise semelhante foi publicada em artigo de Giberto Freyre e José Lins do Rêgo no *Diário de Pernambuco* em 1936 (Cf. FREYRE; RÊGO, 1936).

sistema social teve suas fraquezas e suas virtudes: degradou o homem da região, mas contribuiu para o enriquecimento e para a variedade de uma cultura regional, que soube se defender dos holandeses, expressou seu espírito popular (na culinária, na arte, na arquitetura, na marcenaria e carpintaria, no folclore, na religião) e seu lado intelectual (revolucionários e conservadores, poetas, músicos, pintores, juristas). Processada por famílias aristocráticas, essa cultura regional, cujo centro de maior intensidade seria Pernambuco, transmitiu os "elementos mais caracteristicos a cultura brasileira" (FREYRE, 1937a, p. 220), formou tipos e sistemas regionais que arregimentaram a formação social do país.

> Dos elementos que foram, por varios motivos, transbordando da estructura rigida – senhores e escravos – e constituindo-se, pela fuga e pela ascenção social, na gente livre das casinhas de taipa, dos casebres de barro, dos mucambos de palha; nos "sertanejos" pobres – tanto delles louros, como si esta circumstancia influisse no facto de evitarem, mais do os outros, a zona escravocrata onde quasi teriam de confraternizar com os negros ou com os mulatos livres; nos quilombolas; nos "matutos"; nos mucambeiros dos arredores do Recife e das outras cidades da região – é que se desenvolveu no Nordeste uma especialização regional de gente do povo, ás vezes trepidante. Uns sob a influencia indirecta dos grandes monocultores de assucar; outros independentes delles e até hostis ás casas-grandes (FREYRE, 1937a, p.137-138– grafia original).

A valorização regional realiza-se através de uma recuperação do passado, na qual a família aristocrática patriarcal ocupa o centro do argumento de Gilberto Freyre. Esse procedimento, verifica-se em seus textos dos anos 20 e dos anos 30. Nessa última década, entretanto, passa a reivindicar o caráter sociológico de sua interpretação, utilizando claramente o artifício da autoridade científica. Além dessa autoimputação, o autor de fato elaborou uma explicação histórica mais consistente, demonstrando o papel desempenhado pelos senhores de engenho para articular os diversos agentes sociais do período colonial e dirigir a organização econômica, política e social do Brasil. Nesse sentido, referia-se a um "sistema patriarcal" como fundamento da formação social e cultural, o qual teria se iniciado no Nordeste e nessa região aprimorado suas aptidões. Essas teriam se difundido pelas demais regiões do país "(...) dissolvidos noutras civilizações, distribuidos por outras areas, diluidos noutros estylos de vida, mas com a marca de origem ainda visivel a olho nú" (FREYRE, 1937a, p. 219 – grafia original).

Destarte, pensar o país a partir das regiões e valorizar seu repertório cultural e humano, sobretudo o do Nordeste, seria a forma mais adequada para se garantir a unidade da nação. Essa perspectiva de Freyre, uma perspectiva regionalista, sustentada pela construção de tipos e sistemas sociais conformados regionalmente, sugere que uma civilização tropical como a brasileira possui suas especificidades, que devem ser consideradas em seus planejamentos

sociais, políticos e econômicos. Nesse sentido, Freyre ressalta que as peculiaridades tropicais distinguem o Brasil do Ocidente burguês, mais especificamente, do mundo anglo-saxão e europeu (Cf. BASTOS, 1986; 2003).

Freyre cristalizava sua argumentação em torno do regionalismo, contrapondo-se à tendência à centralização política e ao processo de modernização e industrialização, que se delineava no governo provisório e no governo constitucional de Vargas. Em *Nordeste*, observa-se uma oposição velada ao programa federal de apoio aos usineiros, realizada via *Instituto do Açúcar e do Álcool* (criado em 1933), o que significava também uma objeção ao governador de Pernambuco Lima Cavalcânti, usineiro e representante de uma oligarquia estadual que fez oposição a Estácio Coimbra nos anos 20.

CAPÍTULO 5: DOS PROJETOS INTELECTUAIS.

"(...) a beginning is already a project under way"[189].
Edward Said.

A construção dos projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre ocorreu em contextos histórico sociais específicos e foi possível devido a combinação que se deu entre aquelas situações e o conteúdo das obras desses intelectuais. Destarte, na conformação desses projetos intelectuais aliaram-se, nem sempre de maneira planejada, consciente e intencional: o conteúdo das interpretações sociais desses autores; a permeabilidade social de suas ideias; o prestígio que dispunham; a capacidade de desenvolverem atividades de pesquisa, construir instituições, arrecadar recursos culturais e financeiros para levarem adiante seus planos científicos e culturais. Elucidando e ajustando suas propostas normativas e desenvolvendo, assim, seus respectivos projetos intelectuais.

Como já mencionamos na Introdução deste trabalho, a interpretação social substantiva que fundamenta esses projetos intelectuais foi formulada no período de 1933 a 1940. De tal maneira que as obras e atividades intelectuais posteriores de Freyre e de Ortiz configuram-se como desdobramentos de seus projetos intelectuais. Certamente essas produções posteriores foram se ajustando à situação da época, às discussões teóricas, às demandas sociais e políticas. Destarte, pensar em projetos intelectuais não significa buscar previsibilidade ou determinação das ações e do pensamento, mas considerar que, no caso desses dois intelectuais específicos, existem diretrizes teóricas e normativas que orientam suas produções intelectuais. É nesse sentido que se propõe a expressão projeto intelectual como categoria analítica. Entende-se que as diretrizes teóricas e normativas do projeto intelectual de Fernando Ortiz faz-se presente, substancialmente, em *Antillas* (1936), *Los factores humanos de la cubanidad* (1940) e *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). Em Gilberto Freyre elas encontram-se em *Casa-grande & senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) e *Nordeste* (1937).

Neste capítulo, analisaremos os principais elementos que compõem os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre. Recuperando o estudo feito até aqui, procuraremos demonstrar que os desenvolvimentos de suas interpretações sociológicas se fizeram a partir de perspectivas analíticas específicas a cada um. Construídas em um envolvimento contínuo com a situação sócio-histórica em que se encontravam e sensível às

[189] "(...) um *beginning* já é um projeto a caminho" – tradução nossa.

mudanças nela decorrente. Observa-se também que suas análises continham propostas normativas às questões discutidas na época. Considerando que suas interpretações, perspectivas analíticas e sugestões normativas expressavam-se não somente em suas produções bibliográficas, mas também em suas atividades de pesquisa, de promoção cultural, em debates públicos, na tarefa de editores de revistas, organizadores de coleções, diretores de instituições. No intuito de pensar as continuidades e as mudanças envolvidas nesse conjunto de atividades procuramos compreendê-las como componentes de um *projeto intelectual*.

Nesse sentido, procura-se analisar sua vinculação não somente a uma proposta específica, ou à proximidade de uma ou outra corrente teórica, ou à sua maturidade ou juventude intelectual. Com a expressão "projetos intelectuais" propõe-se aproximar e inter-relacionar a função que é própria aos intelectuais e as atividades referentes ao desempenho dessa função. Procura-se compreender os motivos e as finalidades que perpassam o empenho dos intelectuais na construção de um conjunto sistemático de ideias e ações dirigidas à conservação ou à transformação das estruturas de determinada sociedade.

No exame desses projetos intelectuais busca-se compreender as argumentações próprias de Ortiz e Freyre, as especificidades que carregam enquanto formulações teóricas e históricas, e suas relações com situações histórico sociais particulares e os princípios que orientam suas interpretações e suas atividades. Evitando, portanto, a construção ou seleção de categorias analíticas que poderiam ocasionar um reducionismo interpretativo ou enviesar a explicação.

5.1. DA ELABORAÇÃO OU DOS "*BEGINNINGS*".

Em Gilberto Freyre.

Desde os anos 20, sobretudo em *Social life in Brazil* e em seus ensaios publicados em *Livro do Nordeste*, Freyre se empenhou em analisar "sociologicamente" o Brasil, em especial a região Nordeste. Entretanto, foi nos anos 30 que elaborou uma interpretação sociológica consistente capaz de sustentar um "projeto intelectual", caracterizado, em geral, pela sistematização de ideias e execução de ações na esfera científica, cultural ou social.

"O passado" funciona como um começo das produções intelectuais de Gilberto Freyre. De certa forma ele próprio reconhece isso em sua tese de mestrado (*Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century*), afirmando que os preparativos para aquele trabalho teriam se iniciado em conversas com sua avó:

> In a way, the preparation for it was **unconsciously begun** years ago when, as a child, I used to ask questions of my grandmother about the "good old days".

> She was then the only one in our family to admit that the old days had been good; the others seemed to be all "futurists" and "post-impressionists" of some kind or other. But in studying, more recently, my grandmother's days, I have approached them neither to praise nor to blame only to taste the joy of understanding the old social order (FREYRE, 1922, p. 597, grifo nosso)[190].

Essa vontade de compreender "o passado" contado entusiasticamente por sua avó pode ser identificado como um aspecto intransitivo desse "*beginning*". Como denomina Edward Said, o aspecto intransitivo de um "*beginning*" é o lado intuitivo de um começo, sem um objetivo claramente definido, fruto de uma vontade não racional. *O passado*, na tese de mestrado de Freyre, era o país de seus avós, recuperado a partir da vida cotidiana das famílias aristocráticas. A perspectiva espacial era nacional e a temporal limitava-se ao século XIX, bem dizer, aos meados do século XIX. Em carta a Oliveira Lima, de agosto de 1921, dizia que planejava publicar sua tese em inglês, com o título *Social Aspects of Brazil (1850)*, e em português, sob outra rubrica: *Brasil de nossos avós*[191].

Essa motivação emotiva, esse "*beginning*" intransitivo, é possível que esteja também ligado às recordações de um passado em que a posição social da família de Freyre foi mais destacada[192], haja vista que limitações financeiras, ao que parece, atingiram a família de Freyre nos anos 20[193]. É perceptível que a ascensão de uma nova classe, a burguesa, incomodava a Freyre. As referências depreciativas aos burgueses aparecem vez por outra em suas cartas e em suas publicações. Para Freyre, aburguesar-se significava "deixar de ser o que

---

[190] Nossa tradução: "De certa forma, a preparação para isso foi **inconscientemente iniciada** anos atrás, quando, ainda criança, eu costumava fazer perguntas da minha avó sobre os «bons velhos tempos». Ela era então a única em nossa família a admitir que os velhos tempos haviam sido bons; os outros pareciam ser todos «futuristas» e «pós-impressionistas» de algum tipo ou de outro. Mas, ao estudar, mais recentemente, os dias de minha avó, não me aproximei deles nem para louvar nem culpar, apenas para saborear a alegria de entender a velha ordem social" (FREYRE, 1922, p. 597, grifo nosso).

[191] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 16/08/1921 (GOMES, 2005, p.107-108).

[192] De acordo com Enrique Larreta e Guillermo Giucci (2007), a família nuclear de Gilberto Freyre viveu em casa modesta em bairro suburbano de Recife. Seu avô paterno foi comerciante urbano e funcionário público. Ao final da vida conseguira possuir alguns engenhos, que foram distribuídos entre os filhos. Pela parte materna sim, existiria resquícios de uma aristocracia.

[193] Em seu diálogo epistolar com Oliveira Lima, Freyre se refere às restrições impostas pelo dinheiro – impossibilidade de passar um fim de semana na propriedade campestre de um amigo ou de visitá-lo em Washington – e a suas tentativas de potencializar suas atividades remuneradas. Conta que recebia 40 dólares por mês da revista *El Estudiante Latino-Americano*, por ser seu editor associado. Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 17/01/1921 (GOMES, 2005, p. 64). Em outro momento, comunicou que seu irmão procurava "conseguir que o *Diário* me pague 25 mil-réis, em vez de 10, e também que o *Brazilian American* me aceite como colaborador pago". Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 23/05/1921 (GOMES, 2005, p. 86). Pouco tempo depois, diz que estava trabalhando como tradutor e que a situação havia melhorado. Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 16/06/1921 (GOMES, 2005, p.92-93). A situação econômica provavelmente não possibilitava uma vida de luxo, mas o permitiu viajar várias vezes no território americano, ao Canadá, e após concluir sua tese, à Europa, antes de retornar ao Brasil. Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. New York, 16/08/1921 (GOMES, 2005, p. 107).

é para parecer o que não é" (FREYRE, 2006, p.50). Nesse sentido, retomar o passado significava, de certa maneira, reviver o momento áureo de sua família e, ao mesmo tempo, encontrar os "verdadeiros" começos do "Brasil".

Em seu aspecto transitivo, "o passado" como um "*beginning*" representava a compreensão de Gilberto Freyre, nos anos 20, de que a perda dos costumes tradicionais, com a intensificação no país das "imitações miméticas" de comportamentos e modelos institucionais europeus e americanos advindos com a industrialização capitalista, eram um risco para a nação brasileira, pois desconsiderava "o passado" nacional e processava uma artificialização dos costumes e das instituições. Freyre, então, empenha-se em recuperar o passado brasileiro. Em sua tese de mestrado esse empreendimento voltou-se à valorização das famílias aristocráticas tradicionais através da reconstituição da vida cotidiana dessas famílias e também com a amenização do regime escravocrata. A passagem de Freyre por Espanha e Portugal, logo após encerrar seus estudos em Colúmbia nos anos 20, reforça suas tendências antiliberais, antidemocráticas, tradicionalistas e o coloca em contato com ideias regionalistas.

A valorização da região Nordeste e do tradicionalismo apresentavam-se nos anos 20 em Freyre de forma espontânea, reproduzindo o que se expressava nos espaços de sociabilidade que frequentava: em sua família, que guardava um "certo ar" de aristocratismo tradicionalista; durante sua passagem pelas universidades de Baylor e Colúmbia; em sua viagem a Europa que o colocou em contato com intelectuais conservadores; no meio intelectual em Pernambuco dos anos 20, prenhe de ideias regionalistas. A produção intelectual de Freyre nos anos 20 orientava-se por concepções antidemocráticas, antiliberais, tradicionalistas, elitistas e voltadas a "recuperar" o passado. Destarte, um pensamento regionalista foi se consolidando em Gilberto Freyre sem que chegasse a se configurar como um conjunto sistemático de ideias ou mesmo que seu autor tivesse consciência clara das possibilidades de mobilizar tais ideias para levar adiante um plano próprio de atuação profissional ou política.

O planejamento de Freyre, que existiu naquela época (anos 20), deu-se em torno do Congresso Regionalista e do *Livro do Nordeste*. Nas correspondências de Freyre com Oliveira Lima, interlocutor muito presente em sua vida durante esse período, manifestava-se mais sua preocupação com a carreira profissional do que seu empenho em torno de um projeto científico ou político determinado. O projeto que Freyre revelou a Oliveira Lima naquela época e que também aparecia em seus artigos, das séries *Da outra América* e *Artigos Numerados*, foi o de escrever sobre "o Brasil de nossos Avós" ou "a história do menino no Brasil", o que demonstra sua vinculação com ideias tradicionalistas e passadistas. Nesse ímpeto de Freyre, não levado adiante naquele momento, pode-se visualizar os primeiros passos em direção à construção de

um "projeto intelectual". Entretanto, as ideias de Freyre ainda careciam de sistematização e planejamento. A inexistência de um projeto intelectual em execução também pode ser percebida pelo seu ânimo aparente, sua condição espiritual, quando voltou ao Brasil. Naquela situação, demonstrou desilusão com meio intelectual, falta de perspectivas futuras, procura "desordenada" por um emprego ou uma carreira, um estado frequente de desânimo. As passagens seguintes, retiradas de cartas a Oliveira Lima, retratam essa situação:

> Não sei se afinal resisto ao ambiente do Recife que me vai narcotizando. Mas há a atração da família. E havia o medo e as saudades que não sei se acabariam também abafando em mim o entusiasmo criador. Não sei explicar bem a minha situação[194].
>
> Do que eu cada dia mais me convenço é de que este mundo ou, pelo menos, esta época, é uma época de medalhões. E sob o poder dessa convicção meu pessimismo, minha vontade em crise, minha idéia de que não vale a pena nenhum esforço sério criam novas raízes[195].
>
> Vários amigos acham que aqui, neste ambiente mais largo (?!) é o meu lugar. Eu acho que o Rio é cada vez mais horrível para o meu temperamento; e Pernambuco cada vez me puxa mais à sua paisagem e à minha família e aos amigos que tenho por lá. A verdade é que sou uma vontade doente, sem ambições de brilhar, de vencer – do que não me vanglorio. Talvez seja motivo para lamentação[196].
>
> O Sr. diz que acha que acabo político. Sei lá! O que sei é que sou um desencantado de todo o esforço, de toda a ação, tudo me parece inútil ou quase inútil. Mas vivo a procurar vencer esse sentido de desencanto em mim – e não sei se obterei sucesso nem como. Escrevendo? Nenhum estímulo. Ação social? Para quê?[197]

O regionalismo de Gilberto Freyre acentuou-se em meados dos anos 20 quando houve um acirramento das disputas políticas interestaduais em âmbito nacional. Em *Casa-grande & senzala*, inaugura um novo começo, um novo "*beginning*". Ampliando o passado, elabora uma interpretação da sociedade brasileira a partir da família aristocrática patriarcal formada nos tempos da colonização portuguesa na América, remetendo, inclusive, à experiência agrícola de Portugal durante a Reconquista.

Gilberto Freyre, nos anos 30, arregimenta uma significativa interpretação sociológica sobre a sociedade brasileira que recorria ao passado, ao começo de sua formação social, como estratégia para se pensar o presente. O passado das famílias aristocráticas patriarcais persistiam no presente da realidade brasileira – "Santos e mortos eram afinal parte

---

[194] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima, Pernambuco, 10/12/1924 (GOMES, 2005, p. 189).
[195] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Nova York, 14/05/1926 (GOMES, 2005, p. 204).
[196] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Rio de Janeiro, 25/08/1926 (GOMES, 2005, p. 210).
[197] Carta de Gilberto Freyre a Oliveira Lima. Recife, 04/12/1926 (GOMES, 2005, p.217).

da família" (FREYRE, 2002 [1933], p. 16); "(...) foi costume sepultarem os senhores e pessoas da família quase dentro de casa: em capelas que eram verdadeiras puxadas da habitação patriarcal. Os mortos ficavam na companhia dos vivos (...)" (FREYRE, 2002 [1933], p.440) – de tal maneira que as mudanças processadas nos anos 30 deveriam levar em consideração as heranças culturais das famílias tradicionais. Afinal, essas famílias teriam erigido um sistema patriarcal, semelhante na forma, em todas as regiões brasileiras que teria se especializado em equilibrar os antagonismos dessa sociedade.

As mudanças sociais no século XX eram sentidas, por Gilberto Freyre, como processos que poderiam desarticular a ordem e a "autoridade" que normatizavam o convívio social na sociedade brasileira. O equilíbrio social, de acordo com o autor, sustentava-se em dois princípios fundamentais de uma "tradição luso-brasileira": sua tendência à democracia social e seu respeito aos aspectos regionais. A interpretação sociológica de Freyre elaborada nos anos 30 fundamenta seu "projeto intelectual", cujos objetivos principais, de acordo com minha análise seriam: afirmar a herança cultural lusitana como princípio estruturante e predominante da cultura brasileira; assegurar as peculiaridades das tradições culturais regionais em âmbito nacional; comprovar que a "democracia étnica e social" é um legado da formação social brasileira que se faz presente nas relações sociais no país; legitimar a autoridade dos costumes da família tradicional nas decisões nacionais.

O fato de seus estudos, pesquisas e consequentemente suas publicações posteriores incidirem primordialmente sobre essas temáticas, aprofundando-as ou abordando-as a partir de enfoques variados – para ficarmos apenas em alguns exemplos: a retomada de suas discussões sobre regionalismo e tradicionalismo em *Região e tradição* (1941); a reafirmação da cultura luso-brasileira em *O mundo que o português criou* (1940), em *Aventura e rotina* (1953) e em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953); as colocações sobre democracia étnica e social em *Brazil, an interpretation* (1945); e a retomada de sua "Introdução à história da família patriarcal no Brasil" em *Ordem e progresso* (1959) –, seu empenho em criar o Instituto Joaquim Nabuco para a realização de pesquisas sociais na região Nordeste, em levar a pesquisa da UNESCO sobre relações raciais no Brasil ao Recife, e em implantar o Seminário de Tropicologia demonstram que Freyre deu continuidade às ideias sistematizadas nos anos 30 desenvolvendo atividades e sugerindo proposições normativas. Apesar das mudanças em como é enfocada e abordada determinadas questões, observa-se a permanência de uma diretriz fundamental que sustenta seus trabalhos e suas pesquisas. Essa mesma diretriz fundamental pode ser notada na continuidade do sentido de seus trabalhos, propor uma "cultura" que harmonize os conflitos sociais; na permanência de uma perspectiva analítica regional; e na

continuidade das propostas elencadas acima, com sutis adaptações (que não alteraram o conteúdo substantivo das finalidades) quando buscou circunscrever outras colônias portuguesas. Destarte, pode-se considerar que estamos diante do que consideramos um "projeto intelectual".

É interessante pontuar que na "Introdução" de *Região e tradição*, demonstrando consciência de um "projeto intelectual" a levar adiante, Freyre se apresenta como um pesquisador com preparo especial para empreender estudos sociais significativos sobre a realidade brasileira – " (...) estaria singularmente apto para aquella interpretação" (FREYRE, 1941, p. 39, grafia original) – devido o afastamento que manteve de seu grupo cultural, quando foi estudar nos Estados Unidos, e a capacitação técnica que recebeu. Freyre, entretanto, dizia-se insatisfeito com seus trabalhos[198]. Estaria em "condição ideal" afirma, "(...) se nessa questão de methodo nos estudos sociaes o principal não fosse, afinal, o proprio pesquisador: seu conjunto de qualidades pessoaes, intellectuaes e scientificas" (FREYRE, 1941, p. 39 – grafia original).

Em Fernando Ortiz.

Em Fernando Ortiz a elaboração de um "projeto intelectual" nos anos 30 significou o abandono do projeto intelectual de regenerar a nação, encampado pela primeira geração republicana e direcionado por Ortiz a partir de preceitos da Antropologia Criminal. Consequentemente, as reconsiderações de ordem teórica, os reajustamentos ao contexto e um redirecionamento das pesquisas em Fernando Ortiz foram mais agudos, mais disjuntivos do que em Gilberto Freyre. Significando, portanto, uma maior inflexão no pensamento do intelectual cubano quando comparada com as adequações processadas no pensamento do intelectual brasileiro.

Em Freyre, essas adequações estavam distantes de se configurarem como uma ruptura teórica, a tal ponto que entre os anos 50-70, após alterar ou "corrigir" alguns elementos de suas produções intelectuais dos anos 20, publicando "diários de adolescência e mocidade",

[198] Essa "insatisfação" de Freyre, afirmada na Introdução a *Região e tradição* quando reproduzia trabalhos antigos, parece mais uma modéstia do que um lamento profundo, pois se assim o fosse, não teria motivo para republicar seus trabalhos: "O pesquisador, no caso, está longe de ter se revelado ideal – tanto nas suas primeiras tentativas de estudo e de interpretação da realidade regional e do passado brasileiro – que acaba de reler sem nenhum enthusiasmo, ás vezes até com certa repugnancia – como nas suas últimas iniciativas. E não só o pesquisador: o experimentador literario á procura de uma expressão nova, fraternalmente humana, brasileira, pessoal, mas não extravagante, que até hoje não conseguiu" (FREYRE, 1941, p. 39 – grafia original).

um "manifesto regionalista" e inserindo categorias analíticas elaborados *a posteriori*, pôde fazer uma releitura do conjunto de sua obra como se fosse um todo orgânico que seguisse uma linha coerente de raciocínio.

No caso de Ortiz, as alterações não passaram despercebidas e ele mesmo buscou justificá-las ou explicá-las. O "*re-fazer*" intelectual de Ortiz – esse processo de "*beginning and beginning again*" como diria Said – foi mais dramático, em grande parte pelo fato de seu ingresso na vida intelectual ter ocorrido em uma geração que logo após a independência, confiou na ordem republicana que se formava.

Seus princípios teóricos ou seu "estilo de pensamento" foi inaugurado no século XIX, assentado sobretudo em bases evolucionistas positivistas, que foram, em parte, desmanteladas na passagem dos anos de 1920-1930. Em contrapartida, nos anos 30, Fernando Ortiz era um intelectual consagrado em Cuba e uma referência no Caribe para a intelectualidade internacional. Contava com uma volumosa produção intelectual, vinculação e atuação em diversas instituições políticas, científicas e culturais. Esses fatores certamente contribuíram para que esse *refazer* intelectual não ocorresse no sentido de uma ruptura radical, mas mantivesse muitos aspectos de suas produções intelectuais das três primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, a proposta de se analisar as mudanças nas categorias e na perspectiva analítica, nas pesquisas e nas intenções, como mudanças em um projeto intelectual torna-se ainda mais significativa em Fernando Ortiz.

A proposta de Ortiz em utilizar um novo termo, *transculturação* ao invés de *aculturação*, para expressar os processos de contato cultural, apareceu pela primeira vez em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). O prefácio de Bronislaw Malinowski, endossando o trabalho do intelectual cubano, certamente marcou em definitivo essa obra, que alcançou expressiva repercussão internacional. Todavia, a reorientação de seu olhar para pensar a nação cubana iniciou-se em 1928-29, quando os termos raça e cultura foram empregados, em *Ni racismos ni xenofobias*, com um viés diferente do que vinha sendo utilizado em seus trabalhos. Curiosamente, o primeiro livro de Ortiz de cunho sociológico, publicado em 1906, foi prefaciado por outro grande antropólogo de sua época, Cesare Lombroso. O modelo da Antropologia Criminal italiana foi utilizado para estudar os aspectos da "vida criminosa" dos negros em Cuba, considerados os principais responsáveis pela decadência moral do país, e propor medidas que propiciariam a evolução do povo cubano.

De *Los negros brujos* a *Contrapunteo cubano*, de 1906 a 1940, de Lombroso a Malinowski, a trajetória de Fernando Ortiz foi composta por continuidades e mudanças, imprimindo em suas obras as marcas do contexto histórico e de suas escolhas pessoais. Os

grupos étnicos e seus costumes, suas possíveis relações com o progresso nacional e com a ordem republicana em Cuba são elementos que indicam, por exemplo, uma certa continuidade em seus estudos.

O primeiro projeto intelectual a que Fernando Ortiz se vinculou foi aquele assumido por intelectuais da primeira geração republicana, no início do século XX, de *regenerar* a nação. Para tal intento, entendia-se que era necessário compreender os componentes formativos do povo cubano, identificar as causas da degeneração da vida social e promover o "melhoramento" desses elementos, o que tornaria possível o avanço e fortalecimento nacional. Essa discussão em Cuba tinha como pano de fundo os recentes processos de independência e abolição da escravidão, que deixaram em aberto a resolução da questão racial e os posicionamentos na política externa, sobretudo em relação aos Estados Unidos e à Espanha. O objetivo desse projeto de regeneração nacional era impulsionar a evolução moral do país, ou seja, construir um ambiente social propício à modernidade. Como demonstrado, o projeto de regenerar a nação, visto através das obras de Ortiz, sofreu vários ajustes de 1906, *Los negros brujos*, a 1926, *Proyecto de Código Criminal Cubano*. Observa-se nesse projeto, principalmente no primeiro trabalho de Ortiz, que Europa servia como modelo de organização social.

No segundo projeto intelectual de Ortiz, quando estava em curso processos de renovação cultural e reforma social, os contornos específicos do país são mais valorizados ao se pensar a organização da nação. A cultura é entendida como viva, dinâmica e em constante fluência (não apenas como uma sobrevivência). Compreendia-se que o caminho para a modernidade passava necessariamente pela valorização do acervo cultural produzido em Cuba e pelo fortalecimento dos vínculos entre os grupos sociais que compunham a nação. Nesse sentido, procurava-se pensar a articulação da cultura nacional com as mudanças advindas com a modernidade, de forma que o país se relacionasse com os elementos "externos" e, ao mesmo tempo, fosse capaz de manter seus "princípios", ou seja, as características peculiares que garantiriam a autenticidade cubana. Ao definir, em *Antilhas* (1936), a cubanidade como um processo de entrelaçamentos contínuos entre raças e culturas, Ortiz demarca uma ruptura com as interpretações baseadas na Antropologia Criminal, passando a considerar a heterogeneidade racial e a mistura cultural como virtudes da "cultura cubana".

Os dois projetos buscavam aprofundar o conhecimento sobre os elementos constitutivos da nação, no entanto, a mudança na perspectiva de análise significava a proposição de outros objetivos. Isso nos permite considerar que existiram dois "projetos intelectuais" diferentes, apesar das continuidades. Fora mantida a intenção primeira de promover a

modernidade no país, ou seja, garantir os preceitos republicanos e democráticos aos cidadãos, possibilitar um desenrolar autônomo da economia e conquistar a soberania política. Entretanto, o entendimento de como se deveria proceder para alcançar a modernidade e manter a autenticidade cultural, alterara-se em Ortiz durante os anos 30. O estudo dos afrocubanos, que sempre ocupou posição central em Ortiz, passava por uma mudança radical. Até os anos 20, a finalidade das pesquisas era sua correção e adaptação forçada ao ambiente cubano. Nos anos 30, tornaram-se a referência do *ser cubano*, da nacionalidade. O negro e a cultura afrocubana transformaram-se, no olhar de Ortiz, na principal referência para a integração nacional.

Em *Ni racismos ni xenofobias* (1929), a nova concepção dos termos raça e cultura apontam para o começo de uma nova perspectiva analítica em Ortiz, um "*beginning*" intransitivo, surgido com a decepção do projeto de regeneração nacional e com a discussão sobre Espanha como "meridiano intelectual". Em *Antillas* (1936), esse impulso ganha consistência com a metáfora de que Cuba seria um "*ajíaco*" e funcionaria como um caldeirão onde se processou o encontro de vários povos. Além disso, o "caráter cubano" foi apresentado como propenso a uma "sociabilidade cordial e amistosa", que contribui para relações harmônicas entre as diferentes "raças" e culturas. Caracteriza-se, assim, a elaboração consciente e planejada de um novo começo, aspecto transitivo de um novo "*beginning*". Em 1940, percebe-se um avanço com o conceito de transculturação. A sociabilidade cordial e amistosa, tipicamente cubana, faz-se presente nos processos de transculturações, promovendo uma integração nacional capaz de superar os conflitos entre culturas e entre raças. Marca-se a especificidade da cultura cubana e a necessidade de considerá-la para pensar as questões fundamentais a reorganização do país.

As transculturações, ademais, indicavam uma alternativa para se reverter o processo de estrangeirização do país. A leitura da realidade nacional feita pela perspectiva analítica da transculturação abre a possibilidade de se pensar que a dinâmica e tensa relação entre os elementos internos e os elementos externos pode contribuir positivamente para a cultura nacional, desde que os cubanos tivessem "consciência da cubanidade" e agissem no sentido de seu fortalecimento. A virtude das transculturações está em sua capacidade de articular culturas diferentes e constituir uma nova cultura, superando os conflitos sociais sem subjugar um povo ou uma cultura a outrem. Destarte, as transculturações configuram-se em um elemento fundamental para a coesão social, adquirindo o sentido político de possibilitar a integração nacional e contribuir para a diminuição da discriminação racial. Deve-se ressaltar, no entanto, que a confiança de Ortiz nas transculturações como um meio de eliminação dos preconceitos e das discriminações raciais, que aparece de forma explícita em *Por la integración cubana de*

blancos y negros (1943), não considerou que as transformações operadas pelas transculturações poderiam deixar intactas as estruturas sociais arcaicas que sustentavam as desigualdades e os preconceitos.

Em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*[199] há uma interlocução indireta com as discussões sobre a reorganização política e econômica em Cuba, demonstrando que o conceito de transculturação pode ser também entendido como uma "perspectiva de análise", uma "forma de olhar o mundo". Para Ortiz, as mudanças econômicas e políticas em Cuba deveriam ser feitas com base na cultura específica do país, pois era sob ela que se sustentava a coesão social. Nesse sentido, seu projeto intelectual, elaborado na década de 30 e que apresenta sua forma teórica mais bem-acabada em *Contrapunteo cubano*, tinha a *cubanía*, como princípio fundamental para se pensar as mudanças sociais em Cuba e para se elaborar propostas ao país, como uma Constituição, por exemplo. Dessa maneira, era essencial compreender os elementos formativos da cubanidade e o compromisso que ela estabelecia com a cultura nacional.

Definia-se, assim, um projeto intelectual em que os estudos sobre as compenetrações culturais em Cuba demonstravam as vinculações históricas e sociais de seus grupos étnicos fortalecendo o sentimento de *cubanía*, que era propenso a atenuar os conflitos sociais e possibilitar o agenciamento de uma integração nacional. Desse modo, seriam viabilizadas as condições para a realização de uma nação moderna, ou seja, republicana e democrática.

Observa-se, nesse sentido, que o empenho intelectual de Fernando Ortiz nos anos 30 volta-se a apresentar sugestões normativas a questões discutidas e vividas em Cuba, como também no cenário internacional. Suas atividades na *Institución Hispanocubana de Cultura* e sua preocupação com intelectuais exilados devido à guerra civil espanhola comprovam essa preocupação. Ao aprofundar as pesquisas sobre a cultura afrocubana e as tradições folclóricas, como as músicas e danças típicas – consideradas como a "cultura base" de Cuba que resguardava os valores "autenticamente cubanos" (Cf. ORTIZ, 1965 [1950], p. XVI) – Fernando Ortiz tinha como objetivo comprovar que a cultura afrocubana era um componente fundamental da cubanidade, portanto, devia ser integrada à nacionalidade e, sobretudo, nas considerações sobre as reformas políticas e econômicas em curso. Nesse sentido, o empenho

[199] Em outubro de 1940 o livro encontrava-se impresso, como comprova a carta que Fernando Ortiz remetera a Bronislaw Malinowski, de 26 de outubro de 1940, acusando o envio de um exemplar. É provável que Ortiz tenha trabalhado nesse livro até pouco antes de sua publicação, pois comenta, nessa mesma carta, a ampliação dos capítulos complementários. A Introdução que Malinowski escreveu para *Contrapunteo cubano* foi enviada a Ortiz em junho de 1940, conforme atesta a carta de 09 de junho de 1940. As referidas correspondências foram reproduzidas em SANTÍ, 2002, p. 257; 261.

intelectual de Ortiz na *Sociedad de Estudios Afrocubanos,* em 1937, assume posição fundamental na execução de seu projeto intelectual.

5.2. DA PERSPECTIVA ANALÍTICA.

O regionalismo e a transculturação são categorias analíticas que balizam as perspectivas dos projetos intelectuais de Freyre e Ortiz, elaborados nas décadas de 30-40. A transculturação configura-se como a perspectiva de análise na argumentação de Fernando Ortiz. A região, por sua vez, se constitui como elemento fundamental do olhar de Gilberto Freyre sobre o Brasil. Entretanto, para caracterizarmos uma completa perspectiva analítica em Freyre é necessário unir à região um outro elemento: a tradição portuguesa. Isso porque o regionalismo de Freyre tem sua razão de ser no entendimento de que a tradição portuguesa é a base fundamental e proeminente da cultura brasileira.

Nesse sentido, ver o mundo a partir da região, ou ver o mundo considerando as peculiaridades culturais regionais e, consequentemente, cristalizar os aspectos culturais regionais em uma visão de mundo significava para Freyre, em última instância, conservar os valores e padrões transmitidos pela tradição portuguesa. Eram os valores culturais lusos os que importavam a serem conservados, eram eles a unidade cultural básica a ser preservada dos imperialismos culturais. Essa proeminência ou esse primado da tradição lusitana na cultura brasileira fica evidente nos anos 40 em *Brazil, an interpretation* quando Freyre defende o ensino da língua portuguesa em escolas de colônia alemã no sul do país argumentando que mesmo naquela região deveria preponderar os valores portugueses de cultura (Cf. FREYRE, 1945a, p. 76-77). Em *Casa-grande & senzala* é exposto de forma clara que a sociedade brasileira é troncalmente portuguesa ou hispânica e que é essa tradição que deve servir de parâmetro para se avaliar a adaptação cultural de negros e indígenas no Brasil colonial, como apresentado no capítulo anterior.

O regionalismo de Freyre é consequência de uma interpretação da cultura brasileira para a qual a tradição portuguesa é proeminente. Ressalta-se: proeminente, e não exclusiva. Essa proeminência fez com que as pesquisas de Freyre se voltassem substancialmente às tradições portuguesas. Essa tendência, perceptível em 1933, acentuou-se em suas obras posteriores. Observando-se, assim, uma sobrevalorização portuguesa em relação às demais matrizes culturais presentes no Brasil. Destarte, a perspectiva analítica de Freyre parte da região para compreender a articulação da unidade nacional que se dá através de valores e padrões da tradição portuguesa. Estes se manifestam na vida regional, conferindo especificidade à civilização tropical de colonização lusitana. A valorização da região, portanto, configura-se

também como uma proposta normativa de Freyre. Ou seja, a região era, ao mesmo tempo, ponto de partida e ponto de chegada. Pode-se dizer, portanto, que essa perspectiva analítica acaba estreitando o universo de análise da cultura brasileira, fechando-se, privilegiando o que foi transmitido pela cultura portuguesa. Deixando de lado ou para segundo plano as culturas africanas e indígenas, por exemplo.

A transculturação como perspectiva analítica ampliou o horizonte de pesquisa de Fernando Ortiz. Além de fortalecer a valorização da cultura afrocubana – tendência que se esboça no autor desde finais dos anos 20 e assume um outro grau de relevância com a *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, a partir 1937 – mobilizou a cultura indoantilhana e afrocubana a um novo patamar, ao serem consideradas como fornecedoras de elementos fundamentais para se compreender a cubanidade e se construir a *cubanía*. Os exemplos do tabaco e da *clave xilofónica* são ilustrativos a esse respeito. Mesmo entendendo que Cuba é uma sociedade troncalmente espanhola, a transculturação, como categoria e perspectiva analítica, levou Ortiz a aprofundar os estudos a respeito das inter-relações entre as culturas que constituem, em seu entendimento, o "estrato básico" da cultura cubana: a hispânica, a indoantilhana e a africana.

Da transculturação como perspectiva.

A história do tabaco e do açúcar pode ser entendida como uma história comparada entre os elementos endógenos e os elementos exógenos que compõem a "cultura nacional" em Cuba, ou a cubanidade. Em *Contrapunteo cubano*, os afrocubanos são os elementos que na configuração de uma "cultura nacional" equilibram as forças endógenas, direcionadas à coesão social, e as forças exógenas, que teriam uma tendência dissociativa. Destarte, convivem simultaneamente na cultura nacional cubana forças associativas e dissociativas. A base para a coesão social ou para a integração nacional assentava-se, para Fernando Ortiz, no "caráter cubano", que propenso à sociabilidade cordial e amistosa seria capaz de equilibrar os elementos constitutivos da cubanidade e os fatores externos que tencionam as relações sociais em Cuba.

Esse potencial associativo do caráter cubano, que em *Antillas* (1936) foi expresso como uma "sociabilidade cordial", em *Los factores humanos de la cubanidad* (1940) e em *Contrapunteo cubano* (1940) passou a significar a possibilidade de superar os conflitos internos, mediando as relações entre as raças que formavam o povo cubano e contribuindo para a construção de uma "cultura nacional" a partir da fusão de várias culturas.

O aspecto amistoso e cordial presente na sociabilidade entre os cubanos e que harmonizaria as relações sociais, definido em *Antillas* como o "caráter cubano", foi mobilizado

de outra maneira em *Contrapunteo cubano.* Nessa obra, a capacidade de equilibrar as tensões emerge dos comportamentos e valores produzidos pelo "complexo cultural do tabaco", que passa a ser tratado como o núcleo onde se cristaliza as qualidades específicas da cubanidade. O próprio termo "caráter cubano" foi pouco empregado nessa obra de Ortiz, indicando uma preferência argumentativa à forma dinâmica de se pensar a cultura nacional. Vale destacar que essa preferência não significou rejeição às concepções referentes à ideia de uma cultura estática. As noções de estática e dinâmica cultural são complementares e inseparáveis no pensamento de Fernando Ortiz a partir de *Contrapunteo cubano*, questão que desenvolveremos no capítulo seguinte.

O "complexo cultural do tabaco", que na análise de Ortiz concentra as histórias das transculturações em Cuba, funciona como núcleo irradiador da coesão social, ou seja, como espaço social produtor de ações e significados orientados à integração nacional. Em vários momentos Ortiz demonstra que o consumo do tabaco vinculava-se aos valores comunitários e estimulava a socialização. Os afrocubanos teriam sido os agentes que melhor absorveram e redistribuíram esses costumes culturais advindos com o tabaco.

Nesse sentido, verifica-se que a coesão social atribuída ao "caráter cubano" de sociabilidade amistosa e cordial passa a ser entendida, em *Contrapunteo cubano*, como um processo contínuo de transculturações, que promove a integração racial e cultural. Neste processo, o complexo cultural do tabaco era uma de suas fontes mais fortes. A sociabilidade amistosa e cordial estaria, portanto, contida nas transculturações que, em termos históricos, acabariam atuando no sentido de equilibrar e harmonizar as tensões sociais. Une-se, assim, o aspecto dinâmico (as transculturações) ao aspecto estático (o caráter cubano), atribuindo aos processos de transculturações um novo significado. Atuando como um mecanismo que transcendia os conflitos sociais, as transculturações possuiriam a capacidade de operarem uma síntese política, integrando elementos contrapostos em uma unidade funcional, como, por exemplo, uma nação. As transculturações amenizariam os conflitos, possibilitando que culturas diferentes convivessem conjuntamente e constituíssem uma nação a partir de uma nova cultura nacional, formada pelas transformações decorridas do encontro de culturas precedentes.

Dessa forma, o complexo cultural do açúcar, industrial e capitalista, mais propenso à imposição de padrões culturais do que à adaptação cultural, portanto, mais afeito aos processos de "aculturação" do que aos de transculturação, constituiria um obstáculo à integração nacional. Ou seja, o açúcar significa, na interpretação de Ortiz, uma ameaça a essa integração quando seu modo de produção se embrenha, em meados do século XIX, à produção do tabaco (no cultivo, na indústria e no comércio) aproximando seu "regime econômico" do

açucareiro. A produção do tabaco caracterizada, originalmente, como um sistema artesanal no qual todas as etapas de sua elaboração eram atividades manuais, uma produção caseira – que o próprio cultivo da erva não exigia grandes investimentos e podia ser realizado em pequenas propriedades, as *vegas* – foi se transformando em produção industrial nas fábricas de tabaco. O trabalho especializado, cuidadoso e fino requerido na elaboração do tabaco começava a receber influências de um capitalismo industrial, voltado à produção quantitativa, amorfa e padronizada, mas mantinha uma aparência de qualidade e seleção – "¡Milagrería del capital!" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 231). Ortiz chama a atenção para o processo de "descubanização do tabaco", em que o tabaco era produzido fora do país e, em alguns casos, vendidos como "*habanos* puros". A principal consequência social desse processo, segundo Ortiz, seria a "estrangeirização" de Cuba, que mantinha o país subjugado a forças exógenas e na condição de colônia.

> Viene del extranjero hacia adentro, es el mercader del consumo foráneo quien se esfuerza por penetrar en Cuba y fomentar aquí la barata producción; pero el dominador no es cubano y dispondrá del provecho muy lejos de aquí. Y para ello el azúcar presionará hasta la tiranía toda nuestra historia, poniendo en ella una constante angustia de opresión y fuerza, sin traernos robustas instituciones de enseñanza de parlamento y de civilidad. Es el azúcar la que trae los esclavos, la que conquista la Habana en 1762, la que en Londres impone su abandono en 1763, la que fomenta la trata, la que se burla de sus prohibiciones, la que le roba a Cuba sus libertades en todo el siglo decimonono, la que forja y mantiene su estado de coloniaje y de supeditación económica (ORTIZ, 2002 [1940], p. 219-220).
>
> En la historia colonial de Cuba el azúcar fue absolutista español, el tabaco fue libertador mambí. El tabaco ha incluido más a favor de la independencia nacional. El azúcar ha significado siempre intervención extranjera. Pero ya hoy día, por desventura, todo lo va igualando ese capitalismo, que no es cubano, ni por cuna ni por amor (ORTIZ, 2002 [1940], p. 221).
>
> El maquinismo y el capitalismo financeiro, que no son cubanos, lo fuerzan más y más, manteniendo a Cuba en la condición económica colonial, que ha sido la característica de su historia desde que el genovés Cristóbal Colón pensó el primer plan de economía para las Antillas españolas hasta hoy día en que los extranjeros siguen pensando por nosotros los últimos planes que hemos de seguir (ORTIZ, 2002 [1940], p. 234).

A industrialização do processo produtivo do tabaco e sua aproximação ao modo de produção capitalista estaria provocando a "estrangeirização" do tabaco, resultando no envio de riquezas nacionais para o estrangeiro e na sobreposição dos valores e comportamentos estrangeiros e padronizados aos valores culturais autenticamente cubanos. De tal maneira que os próprios elementos internos passavam a contribuir com as forças externas. O complexo do tabaco, que atuava como força endógena, libertadora, revolucionária, ao ser dominado pela

lógica industrial e capitalista colaborava para a continuidade da condição colonial cubana, na esfera econômica e cultural. Ou seja, os componentes endógenos estariam sendo subsumidos aos elementos exógenos, desequilibrando as forças sociais que compunham a nação e diminuindo seu potencial integrativo, consequentemente, dificultando a formação de uma "cubanidade consciente", uma *cubanía*.

Durante o período de formação dessa perspectiva analítica em Fernando Ortiz, uma "forma de olhar" a vida nacional, ocorria um processo de reorganização política e de reformas sociais em Cuba. Entre o período de 1934-1940 o Exército exerceu papel se protagonismo no Estado cubano, executando um programa nacional de reformas no âmbito da agricultura, educação, saúde pública e economia. A gradual recuperação da economia e da normalidade política teriam fortalecido a figura de Fulgêncio Batista, que foi o principal articulador dessas reformas (Cf. BATISTA, 1937). Além disso, as atividades voltadas a organização de uma Assembleia Constituinte foram iniciadas em 1936 e desenvolveram-se até 1940, quando uma nova Constituição foi aprovada (AGUILAR, 2001; PÉREZ Jr, 2001; SUÁREZ DÍAZ, 2011)[200].

Em meados dos anos 30, Fernando Ortiz apontou a existência de três questões fundamentais para a reorganização que se processava em Cuba: uma reforma constitucional, um reajuste nas relações comerciais com os EUA e uma renovação de sua economia interna (Cf. ORTIZ et al, 1936, p.151-152). Essas questões, recorrentes no debate político dos anos 30, dirigiam-se a pensar uma nova estrutura de funcionamento do Estado que viabilizasse, de fato, uma nação republicana e democrática. Essas questões orientaram o empenho de Ortiz nessa década e podemos dizer que sua interpretação sociológica sugere proposições normativas a essas questões.

Em finais da década de 30, tornou-se notória a necessidade de diversificação da produção nacional cubana e a conquista de maior independência econômica frente aos Estados Unidos. Fernando Ortiz, em *Contrapunteo cubano*, mostrou-se favorável a uma distribuição equitativa das terras em Cuba e a políticas que contribuíssem para a produção dos pequenos produtores. De certa maneira, retoma a análise de Ramiro Guerra y Sánchez, em *Azúcar y*

[200] De acordo com Ana Suárez Díaz, os trabalhos de preparação para a Constituinte iniciou-se em 1936, os delegados foram escolhidos em 1939 e a Constituição aprovada em julho de 1940. Assim relata a autora: "La Asamblea tuvo un proceso preparatorio de cerca de tres años (1936-1939); primero, la amnistía que garantizaba el regreso seguro de los representantes de los sectores más radicales hasta entonces en el exilio; luego, la legalización de los partidos de oposición, y la inscripción de las nuevas agrupaciones; el reordenamiento de los sectores políticos; la aprobación del nuevo Código Electoral; la presentación pública de los respectivos proyectos constitucionales por parte de los partidos – el foro más importante fue le organizado por la aristocrática sociedad negra habanera Club Atenas –, y finalmente, las elecciones para delegados a la Convención Constituyente, en noviembre de 1939" (SUÁREZ DÍAZ, 2011, p.5).

población en las Antillas (1927), sobre o latifúndio açucareiro em Cuba. Ambos autores entendiam que a concentração da economia em uma única atividade produtiva, que era dominada por companhias estrangeiras (em sua maioria americanas), representava uma séria ameaça à nacionalidade (Cf. GUERRA, 1935 [1927], p. 139-141)[201].

A proposta de uma reforma agrária que estimulasse os pequenos e médios produtores e uma diversificação na produção rural, o incentivo ao desenvolvimento industrial e a necessidade de se estabelecer uma política econômica com os Estados Unidos que protegesse os pequenos e médios produtores rurais e industriais cubanos tornou-se, segundo Graciela Chailloux (2011), uma posição consensual em Cuba, entendida como uma forma de combater a dependência da economia nacional, assegurando autonomia à nação. De acordo com a autora, essas medidas eram defendidas tanto por intelectuais de uma esquerda mais radical, como Rubén Martínez Villena e Antonio Guiteras, como por porta-vozes da oligarquia nacional, como Gustavo Gutiérrez, formando um projeto econômico que direcionava os preceitos da Constituição de 1940. Essa, através do artigo 90, estabeleceu o fim do latifúndio, fixando limites máximos e mínimos de posse de terra. Restringia a aquisição de terras por pessoas e companhias estrangeiras e apontava medidas para reverter a terra aos cubanos (CHAILLOUX, 2011, p.197). A análise de Ortiz em *Contrapunteo cubano*, ao se contrapor aos latifúndios e ressaltar que, por exemplo, as *vegas* poderiam ocasionar uma verdadeira "revolução social", estava de acordo com essas propostas e com as medidas inseridas na Constituição.

A Constituição de 1940 também proibia a importação de trabalhadores para trabalharem em Cuba. Essa proibição ocorreu devido o imenso fluxo de trabalhadores das colônias inglesas, francesas e holandesas do Caribe, sobretudo Haiti e Jamaica, que migraram a Cuba, cerca de 900.000 trabalhadores entre os anos de 1909-1931. Essa importação era entendida como causadora da depreciação das condições de trabalho, visto que esses trabalhadores eram trazidos pelos proprietários dos grande Centrais açucareiros para

[201] Em muitos pontos a análise de Ortiz sobre a história do açúcar coincide com a elaborada por Ramiro Guerra y Sánchez, a qual se constituiu como uma das bases nas discussões constitucionais em 1939-1940, segundo Chailloux (2011). O elemento inovador na argumentação de Fernando Ortiz consiste em caracterizar o açúcar e sua indústria como elemento estrangeiro e de caráter capitalista – "La economía del azúcar fue desde sus inicios siempre capitalista, no así la del tabaco" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 194) – sugerindo que o capitalismo estrangeiro, com intenções predatórias, representava um risco à nacionalidade cubana. Ortiz, entretanto, não se colocou contra a indústria açucareira ou contra o capital estrangeiro, era sim contrário ao controle absoluto que exerciam sobre as estruturas políticas e econômicas em Cuba. Para Ramiro Guerra, a indústria açucareira em Cuba teria sido promovida por atores nacionais, não se conformava, portanto, como um elemento exógeno (Cf. MATOS, 2002).

trabalharem em condições semelhantes às da escravidão, aumentando o contingente de desempregados no país (CHAILLOUX, 2011). Vale lembrar que essa questão foi enfrentada em meados dos anos 30 pelo presidente Grau San Martín que estabeleceu a obrigatoriedade de que pelo menos 50% dos trabalhadores das empresas em Cuba fossem cubanos.

Para Ortiz, essa importação de trabalhadores era uma consequência da concentração de capital e, como a escravidão, piorava as condições de trabalho no país, prejudicando o equilíbrio dos "componentes raciais" e dificultando a "fusão nacional". A utilização de imigrantes em regime de trabalho análogo ao escravo na produção açucareira significava, para Ortiz, o fortalecimento de um complexo cultural exógeno, inimigo da república em Cuba, por ter uma estreita vinculação com o industrialismo e o capitalismo de tipo exploratório. O autor deixa a entender que a autonomia econômica de pequenos produtores e seu fortalecimento favoreceriam a integração nacional, pois estimulava a vinculação com a terra, como se verifica na passagem seguinte.

> Dentro del sistema territorial del ingenio, la libertad económica experimenta graves restricciones. No hay fincas pequeñas, ni viviendas, que no pertenezcan al dueño del ingenio; ni arboleda de frutales, ni huertas caseras, ni tiendas, ni talleres, que no sean del señorío. El pequeño propietario cubano, independiente y própero, constitutivo de una fuerte burguesía rural, va desapareciendo; el campesino se ha proletarizado, es un obrero más, sin arraigo en el suelo y movedizo de una zona a otra. Toda la vida del latifundio está ya transida de esa adjetividad y dependencia, que son las características de las sociedades coloniales con poblaciones desvinculadas.
>
> En Cuba se han achacado al hecho económico del latifundio consecuencias que no son suyas, como la de la importación de braceros baratos y, especialmente, de color. Antes se trajeron africanos esclavos, después jornaleros haitianos y jamaiquinos. Pero esta inmigración, que envilece el tipo de los jornales para todo el proletariado de Cuba, baja el nivel de vida de la sociedad cubana y desequilibra sus componentes raciales retrasando la fusión nacional, no es consecuencia del latifundio. La trata de negros esclavos o braceros nunca ha sido ni es un fenómeno social subsiguiente al latifundio, una consecuencia del acaparamiento de tierras. Uno y otro fenómeno económico son esencialmente idénticos: concentración de tierras y concentración de braceros, y ambos obedecen a la concentración capitalista derivada de la industria (...). (ORTIZ, 2002 [1940], p. 201).

O preconceito racial foi outro tema muito controverso e discutido em Cuba nos anos 30. O combate à discriminação racial foi uma bandeira política de Ortiz, apoiada pelos estudos científicos desenvolvidos na *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. Pensar o processo histórico de Cuba pela perspectiva da transculturação contribui para "formar um olhar" sobre as relações raciais. A perspectiva das transculturações valoriza as culturas constituintes da "cultura nacional" e demonstra que os afrocubanos desempenharam um papel fundamental no processo de formação nacional, facilitando o convívio social entre os diferentes grupos étnicos e agindo

na intermediação das culturas. Essa função dos afrocubanos era desempenhada quando tinham liberdade para agirem, por exemplo, nas cerimônias religiosas, nos festejos, nas danças e nas músicas, e também em *vegas* e fábricas de tabaco que mantinham a forma tradicional de produção. Entretanto, essa virtude não se manifestava nas ações dos afrocubanos enquanto trabalhadores do complexo cultural do açúcar, pois ali agiam de forma restrita, demarcada e imposta, um modo muito semelhante ao regime escravocrata de trabalho.

Na Constituição de 1940, a discriminação racial foi definida como um delito, estabelecendo medidas de caráter educacional para afastar as falsas noções de inferioridade ou superioridade racial. O cidadão cubano não podia ser objeto de nenhuma discriminação, independente de sua raça, classe, posição política ou crença religiosa. A Constituição determinava que o trabalho fosse distribuído a todos sem que houvesse distinções de raça. Definia que a organização de partidos e associações políticas era livre, mas não se podia formar agrupações políticas de raça, sexo ou classe. Contudo, esses artigos constitucionais, como observa Tomás Fernández Robaina (2011), não saíram do papel, pois dependiam de leis complementares para entrarem em vigor. Como aponta Fuente (2001), a aprovação dessas leis complementares foi objeto de intermináveis disputas políticas durante os anos 40 e início dos 50, sem serem aprovadas.

Esses exemplos demonstram que através de *Contrapunteo cubano* Fernando Ortiz dialogava com as questões discutidas na época e com propostas normativas para o país. Nesse diálogo, Ortiz sugere que a reunião de forças internas, que caracterizavam o "ser cubano", era necessária para se construir uma nação soberana, verdadeiramente autônoma, sobretudo frente aos interesses dos Estados Unidos. A forma pela qual o modo de vida capitalista se inseria em Cuba, eliminando os elementos nativos, constituía-se em uma ameaça à cubanidade, pois destruía todos os aspectos da cultura nacional. Apontava, entretanto, que a integração nacional era possível, pois apesar da heterogeneidade étnica, a cultura nacional cubana seria formada pela mistura de muitas culturas, possuindo a propriedade de viver em contínuo processo de transformação. Ao sugerir que a integração nacional era possível, Fernando Ortiz anunciava a possibilidade de se construir uma síntese política, que poderia equilibrar os interesses de grupos sociais que agiam com orientações diferentes, até mesmo opostas.

Do regionalismo como perspectiva.

Ao inaugurar um novo "*beginning*" em *Casa-grande & senzala*, começando na formação da família aristocrática patriarcal no Brasil e de suas heranças portuguesas, Freyre

ajusta sua interpretação social, que teria uma fundamentação empírica regional, como uma reflexão estendida a toda a nação. Isso, justamente em um momento que a unidade nacional era uma temática em voga.

Ao considerar as famílias patriarcais – constituídas, sobretudo, nos engenhos de açúcar do Nordeste – como o fundamento para a coesão política e social da nação, Freyre sugeria uma alternativa para se pensar o equacionamento político nos anos 30, que como demonstramos, significava uma retomada da herança cultural transmitida pelas famílias patriarcais, que preservando uma tradição conservadora eram capazes de "acomodar" os conflitos, sobretudo os regionais. Como demonstra Elide Rugai Bastos (1986; 2006), a categoria analítica "sistema patriarcal" desempenha papel fundamental nessa argumentação de Freyre, pois leva à generalização conceitual um fenômeno que teve alcance específico, possibilitando ao autor forjar a ideia de unidade nacional. Além disso, o "sistema patriarcal" ou "patriarcalismo" foi entendido como um elemento que atuava na organização social e política do país de forma autônoma às instituições estatais.

É significativo o fato de que a apresentação do patriarcalismo como um sistema "quase perfeito" de equilíbrio dos antagonismos, portanto capaz de manter a unidade nacional, ocorreu em dezembro de 1933 (com a publicação de *Casa-grande & senzala*), quando se desenrolavam os trabalhos da Constituinte, sob fortes tensões regionais e receios de que se consumassem rupturas mais drásticas no país. E em 1936, sob um clima político conturbado, as diferenças entre as regiões são mais explicitadas em *Sobrados e mucambos.* Nesse livro, demonstra-se que as mudanças sociais processadas pela industrialização durante o século XIX originavam conflitos sociais que o sistema patriarcal, menos poderoso que no período colonial (Cf. ARAÚJO, 1994), era impotente para resolvê-los por si só, mas constituía-se como um elemento ou uma parte dessa solução, atuando junto com o Estado e com os intelectuais.

A região volta de forma explícita ao centro de uma análise sistemática de Freyre em *Nordeste* (1937), quando retoma ideias esboçadas em *Livro do Nordeste* e em artigos dos anos 20, incluindo a questão regional na discussão sobre a nação. Freyre salienta os aspectos culturais e geográficos específicos de uma região (ou ecológicos como definiu no livro de 1937), argumentando que essa não poderia ser reduzida a denominações dirigidas às "unidades federativas". Dessa maneira, Freyre destaca os critérios cultural e geográfico frente ao político, o que lhe possibilitava requerer a posição de representante de várias "unidades federativas", e não de um só estado. Destarte, apresentava seu regionalismo não como pernambucano, mas como um "regionalismo do Nordeste". Nesse sentido, procura agrupar as forças intelectuais da

região para se contraporem às outras construções regionais sobre a nacionalidade – como a gaúcha, a paulista, a mineira, por exemplo.

Reproduzia-se, assim, na esfera cultural, a configuração das forças políticas que nas bancadas parlamentares disputaram os programas ou projetos nacionais durante o governo provisório e o governo constitucional, ou seja, no período de 1930-1937. Ou seja, a interpretação sociológica de Freyre buscava apaziguar as disputas regionais e, ao mesmo tempo, fortalecer uma "associação" regional entre os estados menos influentes politicamente, notoriamente os da região Nordeste. Anos mais tarde, ao propor a criação do *Instituto Joaquim Nabuco* como um centro de pesquisas voltado à região Nordeste, Freyre apresentava-se como uma liderança político-cultural regional.

O destaque dado à região Nordeste e o clamor por uma atenção especial – pois era ali que se encontrava "a unidade essencial que nos une" (FREYRE, 1937a, p. 23), os "elementos mais caracteristicos a cultura brasileira" (FREYRE, 1937a, p. 220, grafia original) – ocorreu exatamente quando se acirravam, novamente, as contendas entre as oligarquias estaduais, por estar em andamento a disputa eleitoral para o Executivo nacional. Esta amplificara as rivalidades regionais e políticas. Naquela ocasião, José Américo de Almeida recebeu o apoio de Gilberto Freyre como candidato da região Nordeste. Ganhava força também a candidatura do governador de São Paulo Armando Sales de Oliveira. Enquanto que Plínio Salgado saia como candidato da Ação Integralista Brasileira.

O regionalismo, além de se constituir como a perspectiva analítica de Gilberto Freyre, foi mobilizado enquanto proposta normativa para as questões nacionais. Uma de suas principais virtudes, segundo seu propositor, seria sua capacidade em conservar uma tradição luso-brasileira. Essa ideia pode ser identificada em seus trabalhos dos anos 30, na defesa de Freyre pela continuidade dos mocambos em Recife (FREYRE, 1937b), na valorização da culinária regional (FREYRE, 2007 [1939]) e em sua oposição às usinas e aos usineiros. Ao argumentar que o trabalho nos engenhos banguês era mais digno do que nas usinas (FREYRE; RÊGO, 1936), Freyre demonstrava sua repugnância pelo regime de trabalho implantado pela industrialização capitalista, representado pelas usinas, apontando que era possível uma forma de trabalho melhor para os trabalhadores da cana[202]. A oposição às usinas e aos usineiros

[202] Freyre afirma que propôs aos usineiros, junto com outros amigos, a elaboração de um relatório sobre as condições de trabalhadores nas usinas da região, mas a proposta não foi acatada pelos usineiros, como relata: "Outra passagem da vida de Ulysses que devo recordar é da sugestão que, por iniciativa dêle, fizemos, de público, aos usineiros desta região, Ulysses Pernambucano, eu, Olívio Montenegro e Sìlvio Rabelo: a sugestão de um inquérito que revelasse as exatas condições de vida de alimentação, de habitação, de trabalho dos operários das nossas fábricas, e servisse de base a providências que estavam tardando, no interêsse de

modernos significava não somente uma objeção em relação ao processo de modernização e industrialização capitalistas, mas também sua rivalidade com a nova oligarquia estadual situacionista em Pernambuco. Pois esta tinha substituído o bloco oligárquico que representava as famílias do clássico tradicionalismo aristocrático, ao qual Freyre estava ligado nos anos 20 quando foi chefe de gabinete de Estácio Coimbra. Este, segundo Freyre, foi um autêntico senhor de engenho, que junto com Pedro Paranhos formavam "(...) o tipo ideal de antigo fidalgo pernambucano de casa-grande" (FREYRE, 1941, p. 230).

Os fundamentos e alcance da perspectiva regionalista de Freyre podem ser identificados também em suas obras e ações realizadas em anos posteriores. Em uma conferência em Recife, em 1940, Freyre afirma que a disseminação de ideias nazistas em território nacional era uma perigosa ameaça à "cultura luso-brasileira". Segundo ele, circulava no Brasil um *manifesto antiluso-brasileiro* que se propunha a combater a tradição, a língua e a cultura nacional, colocando também em questão "(...) o lastro e a estrutura da organização nacional brasileira, ou antes, do nosso tipo de democracia social em que as diferenças regionais se conciliam (...)" (FREYRE, 2010 [1940], p. 41).

Além da guerra entre Estados e entre regimes políticos existiria uma guerra entre culturas. Alimentada por agentes culturais de imperialismos etnocêntricos. Para Freyre, essa guerra de culturas deveria ser enfrentada reanimando no Brasil o passado português e as "(...) tradições fundamentais da nossa cultura e sem violência, antes em harmonia, com os valores, as constantes e os sentimentos pelos quais nos temos livrado de revoluções a esmo e da anarquia de culturas no espaço continental (...)" (FREYRE, 2010 [1940], p. 43).

Essa "re-animação" de uma tradição cultural luso-brasileira implicava, para Freyre, em uma "re-conciliação" do Brasil com seu passado e um "re-ajustamento" social da nação com as singularidades regionais. Seria necessário, portanto, "re-considerar" o papel das regiões na configuração do país.

> Tradição que, existindo tambem no Brasil, precisa de ser preservada daquellas tendencias simplistas para o reajustamento social da nação, ou da cultura brasileira, que se baseiam na excessiva centralização politica e economica ou

grande parte da população trabalhadora do Nordeste monocultor e latifundiário e no interêsse dos próprios usineiros. Pois os usineiros viriam a lucrar com a valorização dos homens de trabalho, uma vez verificadas suas deficiências e suas necessidades mais sérias" (FREYRE, 1966, p. 17). De acordo com Joselice Jucá, Freyre e seus amigos publicaram nota em jornais do Recife, em 05 de maio de 1935, colocando em dúvida a declaração dos Sindicatos dos Usineiros de Pernambuco sobre as boas condições dos trabalhadorees rurais no estado. Na ocasião, ofereceram-se a fazerem o inquérito relatado por Freyre. Segundo a autora: "A sugestão foi rechaçada com fúria, e Ulysses Pernambucano, um dos quatro, tornou-se o mais visado, sendo chamado até mesmo de «soviet», pelos latifundiários nordestinos" (JUCÁ, 1991, p. 40).

> numa mystica absorvente de "unidade nacional" ou de exclusividade de cultura (FREYRE, 1941, p.34 – grafia original).

Segundo Freyre, a cultura brasileira tinha a capacidade de desenvolver variedades regionais específicas, que se comunicam e conciliam em uma dimensão nacional. A partir de uma tipificação, elaborada por Angel Ganivet, para explicar a configuração psicológica e histórica dos povos, Freyre afirma que o Brasil se situava em uma condição intermediária entre *ilha* e *continente*, podendo ser considerado como um *arquipélago*[203]. Um conjunto de *ilhas sociológicas* que faria jus à sua diversidade de regiões e à sua extensão territorial. Em uma conferência em Porto Alegre (RS), Freyre utiliza a metáfora entre *continente e ilha* para explicar a relação complementar entre universalismo e regionalismo na cultura brasileira.

O *continente* (representando extensão, iniciativa, progresso, "americanidade", experimentação, aventura) e a *ilha* (profundidade, sedentariedade, rotina, densidade, conservação de valores indígenas, africanos, hispânicos e portugueses) seriam elementos essenciais à cultura brasileira e que se autorregulavam, na medida em que atuando em sentidos opostos, os excessos de cada um eram limitados pelo outro. Ou seja, as tendências ao universalismo e ao regionalismo na cultura brasileira além de se conciliarem, equilibravam-se, possibilitando uma convivência democrática entre as diversas regiões naturais e de cultura.

> Porque a nós, sociedade brasileira, o que convém é o equilíbrio entre aquêles extremos. A nós a harmonia que convém é a que se estabilize entre aquêles antagonismos, desenvolvendo-se numa espécie de política cultural do Brasil: a de inter-relações íntimas e constantes entre a ilha de cada um e o continente de todos. Arquipelágo sociológico. Arquipélago cultural. Arquipélago social: antropológico-social. Política de cultura a um tempo tradicionalista e progressista, personalista e socialista, unionista e regionalista, lusitanista e pluralista, hispanista e americanista, continentalista e provincianista (FREYRE, 1962 [1943], p. 170 – grafia original).

---

[203] Na conferência *Continente e ilha* (1940), publicada em *Problemas brasileiros de Antropologia* (1943), Glberto Freyre destaca que a tipificação dos povos feita por Angel Ganivet entre *continental, peninsular* e *insular*, o inspirou a construir as ideias de *ilha, continente* e *arquipélago* para pensar o Brasil: "Da Espanha escreveu o mais espanhol dos espanhóis, Angel Ganivet, que era quase uma ilha. Uma quase-ilha situada entre dois continentes. Rigorosamente, uma península. E como os povos pertenceriam por sua configuração psicológica e histórica – e não apenas geográfica – a êstes três tipos – o continental, o peninsular e o insular – representados, respectivamente, na Europa, pela França, pela Espanha e pela Inglaterra, de maneira quase ideal, Ganivet considerava a Espanha a expressão ideal de um povo peninsular: com as vantagens e as desvantagens de semelhante condição, é evidente. Do Brasil não se pode dizer que pertença geográfica, histórica ou psicològicamente a qualquer dêsses tipos na sua pureza; nem do brasileiro que seja na América um continental, um peninsular ou um ilhéu. Histórica e psicològicamente a língua portuguêsa e a formação lusitana – e dentro desta a experiência monárquica e o desenvolvimento de maneiras aristocráticas conciliadas com modos democráticos de conveniência – nos separam da América Espanhola, embora não tanto quanto da inglêsa ou da francesa, para nos dar no Novo Mundo a situação de uma *ilha* enorme que fôsse ao mesmo tempo um *continente* ou, antes, um *arquipélago*, tal a sua extensão e tal a sua variedade de regiões naturais e de cultura" (FREYRE, 1962 [1943], p. 171 – grafia original).

Em determinado momento da argumentação Freyre inverte o sentido de ilha e de continente, afirmado que este seria um limite para a cultura brasileira e "(...) o sentido de *ilha* seria o universalismo como uma aventura quase sem limites; e ao mesmo tempo, o hispanismo, o lusitanismo, o regionalismo de origem, como uma permanência essencial à nossa vida e à nossa cultura" (FREYRE, 1962 [1943], p. 151). Essa ampliação do alcance da ideia de "*ilha*" (metáfora para *região*) significa que além dela ser o lugar em que se concentra a cultura e a possibilidade de variedade cultural[204] seria também o "início" da cultura brasileira, o ponto a partir do qual a nação deveria ser pensada. Para Freyre, a formação de uma cultura nova e original que fosse capaz de resguardar, ou harmonizar, as diversidades étnicas e culturais teria seus princípios nas regiões, as quais deveriam se equilibrar para constituírem um todo nacional. Nesse sentido, a região configurava-se como um "*beginning*" para Freyre, o ponto de partida que orienta sua análise, uma perspectiva analítica.

A região como início, ponto de partida para uma análise social – um "*beginning*" – justifica-se, para Freyre, por expressar de forma mais evidente e prática as condições de vida em que determinado grupo humano está submetido. Ao defender o regionalismo como uma perspectiva analítica, Freyre cita como argumento de apoio Joseph E. Baker ("*Regionalism: pro and con. Four arguments for regionalism*", artigo de 1936), Pittman B. Potter ("*Universalism versus regionalism in international reorganization*", artigo de 1943) e a ideia de "ecologia humana" de J.W. Bews (*Human ecology*, de 1935). Este último "(...) define o regionalismo – sob o nome de «ecologia humana» – como «um meio especial de considerar a realidade última da vida»; como «uma filosofia da vida» (...)" (FREYRE, 2011, p.125)[205]. Freyre o complementa dizendo que esse "ponto de vista regional" necessitava de um contraponto com o universalismo.

O regionalismo representa um processo de *contracolonização* em direção contrária aos excessos de centralização e unificação política. Opunha-se, portanto, à tendência de um universalismo imperialista e homogeneizador voltado a ampliar seus domínios coloniais através de imposições econômicas e culturais, como seriam as propostas de pan-americanismo e unidade hispânica. O Brasil deveria resistir aos imperialismos e não imitar outras culturas, mas

[204] Sobre a noção de ilha afirma Freyre: "Sentido, êste, que seria, ao mesmo tempo, de tradição portuguêsa e de oceanidade, a *ilha* significando em nossa paisagem cultural não só a concentração como a variedade – ou a possibilidade de variedade – de contactos humanos de sangue e principalmente de cultura com outras ilhas e com tôdas as partes do mundo" (FREYRE, 1962[1943], p. 151 – grafia original).

[205] A citação em português foi extraída de *Novo mundo nos trópicos*, livro em que Freyre publicou em português os artigos de *Brazil, an interpretation* (1945) e mais outros quatro ensaios. Reproduzo a passagem na publicação de 1945: "He defines regionalism under the name of "human ecology" as "a special way of regarding the ultimate reality of life"; as a "philosophy of life and not merely as a science or a technique" (FREYRE, 1945a, p. 68).

se manter como uma nação criadora de cultura, a partir de "valores e padrões de vida de origem portuguesa", que seriam os originais e predominantes. "It is also a cultural region, a population whose predominating cultural values and standards are of Portuguese origin, in contrast to the Spanish, Dutch, English, and French values and standards of its American neighbours" (FREYRE, 1945a, p.73)[206]. Nesse sentido, Freyre opunha-se às ideias de pan-americanismo ou de unidade hispânica, pois criavam falsas unidades que beneficiariam somente a Espanha e Estados Unidos, e não propunham uma forma efetiva de se combinar diversidade regional com unidade nacional, que para Freyre era a questão ser resolvida[207].

Freyre salienta que entre as várias regiões e sub-regiões brasileiras existia o risco de se processar uma espécie de "castelhanismo" no Brasil, em que as regiões mais poderosas buscavam se sobrepor às demais. Essa dominação refere-se mais ao espaço social, cultural e político do que o ao espaço físico[208]. A especificidade de cada região devia ser mantida, pois mantém a riqueza cultural do país. Entretanto, é necessário, ao mesmo tempo, conservar "um mínimo saudável de uniformidade cultural básica", formado pelos valores tradicionalmente portugueses.

---

[206] Nossa tradução: ""É também uma região cultural, uma população cujos valores e padrões culturais predominantes são de origem portuguesa, em contraste com os valores e padrões espanhóis, holandeses, ingleses e franceses de seus vizinhos americanos" (FREYRE, 1945a, p.73) .

[207] Assim afirmara: "The problem of Brazil as a culturally creative nation has been not only the problem of resisting outside imperialistic attempts to maintain as cultural colonies countries like those of Latin America under various pretexts and so-called reasons or needs for strict unity or unification as a Pan-American unity sometimes used for the sole benefit of the United States or a Hispanic unity meant to be an instrument of domination by Spain over its former colonies of America. It also has been and is the problem of combining sub-regional diversity with national unity" (FREYRE, 1945a, p.73). Nossa tradução: "O problema do Brasil como uma nação culturalmente criativa não foi apenas o problema de resistir a tentativas imperialistas, de manter como colônias culturais países como os da América Latina sob vários pretextos, e as chamadas razões ou necessidades de unidade ou unificação rígida como uma Pan- Americana, usada às vezes para o único benefício dos Estados Unidos, ou uma unidade hispânica, com o significado de ser um instrumento de dominação da Espanha sobre suas colônias anteriores da América. Isso também tem sido e é o problema de combinar a diversidade sub-regional com a unidade nacional" (FREYRE, 1945a, p.73).

[208] Gilberto Freyre referia-se ao que ocorreu na Espanha de Felipe II quando a região de Castela procurou dominar as demais regiões: "(...) I use the name Castile as a symbol of the tendency to over-emphasize unity over diversity"(FREYRE, 1945a, p.74) ["Uso o nome Castela como um símbolo da tendência de super enfatizar a unidade sobre a diversidade" (FREYRE, 1945a, p.74) – tradução nossa]. Durante o período de dominação ortodoxa de Castela buscou-se rejeitar ou reprimir vários elementos de um grupo étnico, de religião e de cultura, sobretudo pela Inquisição, mas não conseguiram neutralizar a acomodação cultural e o amalgamento biológico e étnico (FREYRE, 1945a, p.5). Para o caso brasileiro, esclarece Freyre, "castelhanismo" além de significar o poder imperial de um estado que tenta se sobrepor a todos os demais, como ocorrido na Primeira República, significava também a dominação de maiorias sobre minorias, e a dominação de minorias tecnicamente poderosas que enganam maiorias. Freyre, portanto, não se referia à uma dominação territorial, mas a antagonismos interregionais que ocorrem no espaço social e cultural – e porque não dizer, político – e não os que acontecem no espaço fisico, apesar de reconhecer que em alguns casos os fenômenos de espaço social e cultural estão relacionados ao espaço físico (Cf. FREYRE, 1945a, p.74).

> And that minimum is traditionally composed, in Brazil, of Luso or Hispanic basic values and cultural means of inter-regional and inter-human communication. The most important of these means is the Portuguese language. That minimum is made also of values and even techniques predominantly European, and not Amerindian or African predominantly but not exclusively (FREYRE, 1945a, p.75)[209].

Freyre critica o exagero na "autonomia ou direitos de estado" na Primeira República, causado pelo fato da primeira constituição republicana ter sido uma "imitação" da constituição dos Estados Unidos sem as devidas adaptações locais. Essa autonomia política de estados teria dividido o país em unidades estaduais que só pensavam nos seus próprios interesses, deixando de lado os problemas nacionais, criando um "seccionalismo" e não um regionalismo sadio (FREYRE, 1945a, p.76).

Por outro lado, criticava os excessos de centralização do período imperial e do regime que vigorava desde 1937, o Estado Novo, que por um ideal de uniformidade teriam simplificado em demasia a complexidade brasileira. Ao coibir o excesso de autonomia, Getúlio Vargas teria excedido no centralismo e na uniformidade. Segundo Freyre, o regime político da época (de 1937-1945) precisava de modificações permitindo uma vida local mais livre e criadora, mas não contrária aos interesses gerais, nacionais.

Era uma questão que não se reduzia à esfera política, mas devia ser pensada também em seus aspectos sociais, no sentido de organizar o país como uma comunidade: "O problema de combinar diversidade com unidade – talvez o mais fundamental na organização política em «**comunidade**» (...)" (FREYRE, 2011, p. 135 – grifo nosso)[210]. A organização dessa "comunidade" deveria ser feita integrando as peculiaridades regionais, a diversidade, em uma unidade básica, nacional, predominantemente portuguesa. De acordo com a proposta de Gilberto Freyre, mais normativa do que pragmática, os estados deveriam ser reduzidos em importância e as regiões tratadas a partir de suas realidades específicas, mas interdependentes em seus problemas e aspirações econômicas, sociais e culturais.

> The solution of the problem appears to be not a narrowly political one, but a social one, whereby states are reduced to a minimum of importance and natural and cultural regions are treated as organic realities, each with its own characteristics but all vitally interdependent in their economic interests and

[209] Nossa tradução: "E esse mínimo é tradicionalmente composto, no Brasil, de valores fundamentais luso-hispânicos e meios culturais de comunicação inter-regional e inter-humana. O mais importante destes meios é a língua portuguesa. Esse mínimo é feito também de valores e até de técnicas predominantemente europeias, e não ameríndias ou africanas predominantemente, mas não exclusivamente" (FREYRE, 1945a, p.75).

[210] Nesse trecho, a única alteração da versão em português, apresentada em *Novo mundo nos trópicos*, foi a inserção de aspas na palavra comunidade. Segue a passagem em *Brazil, an interpretation*: "The problem of combining diversity with unity – perhaps the most fundamental problem in organizing Brazil as a community (...)" (FREYRE, 1945a, p.80).

> needs; all vitally interdependent for the solution of their social and cultural problems and aspirations. Diversity will then become creative as never before; and unity will be less of a problem than now, with regions co-ordinated by an inter-regional organism but not oppressed or exploited by the region or sectional group economically or technically most powerful at the moment (FREYRE, 1945a, p. 80)[211].

Há uma motivação semelhante em Freyre e Ortiz ao mobilizarem o regionalismo e a transculturação: arregimentar uma perspectiva analítica capaz de se contrapor às imposições culturais advindas com o avanço do capitalismo. Entretanto, o efeito dessas categorias analíticas em seus respectivos projetos intelectuais foi diferente. O regionalismo de Freyre restringe seu horizonte de pesquisa à tradição portuguesa, enquanto que a transculturação em Ortiz coloca a necessidade de se pensar a cultura a partir de seus intercâmbios contínuos. Entretanto, observa-se em Ortiz uma dificuldade em pensar as transculturações na vida moderna, como demonstrado no capítulo anterior. De tal forma que sua perspectiva analítica, apesar de buscar os fluxos com outras culturas, tem como objetivo principal o fortalecimento da cultura nacional.

Para Mannheim, a relação do "sujeito do conhecimento" com um grupo social específico pode contribuir para se entender seus "pontos de partida" e a forma que trata os fenômenos sociais. Seguindo essa sugestão, talvez possamos dizer que a aproximação de Gilberto Freyre com uma aristocracia tradicional da região Nordeste, aproximação existente pela sua família, teria lhe transmitido a condição de portador de ideias com o sentido de conservar a tradição cultural dessa aristocracia regional. O que seria coerente com seu regionalismo. Em Fernando Ortiz, o fato de ser oriundo de família de imigrantes espanhóis que chegaram em Cuba no século XIX – e salienta-se, imigrantes espanhóis da região da Catalunha, marcada pela marginalidade frente à Madrid e pelas disputas culturais – aguçou seu ímpeto de conhecer as interpenetrações culturais sem atribuir exclusivismo ou preferência a uma delas. Nesse sentido, podemos considerar que Ortiz não seguiu a tendência de grupos imigrantes de se fecharem em sua tradição nativa e buscar fortalecê-la frente as demais. Pelo contrário, assumia a condição de cubano.

---

[211] Nossa tradução: "A solução do problema parece não ser de natureza estritamente política, mas social, na qual os Estados são reduzidos a um mínimo de importância e as regiões naturais e culturais são tratadas como realidades orgânicas, cada uma com suas características próprias, mas todas interdependentes em sua interesses e necessidades econômicas; todos vitalmente interdependentes para a solução de seus problemas e aspirações sociais e culturais. A diversidade será então criativa como nunca antes; e a unidade será menos problemática do que agora, com regiões coordenadas por um organismo inter-regional, mas não oprimidas ou exploradas pela região ou grupo seccional economicamente ou tecnicamente mais poderoso no momento" (FREYRE, 1945a, p.80) .

5.3. SOBRE "RAÇA" E CULTURA

As interpretações sociológicas de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre, como pôde ser notado, são perpassadas pelas discussões raciais e culturais. O pensar a nação nas primeiras décadas do século XX exigiam uma reflexão sobre essas questões. Considerando que os dois autores buscavam "encontrar" elementos na cultura nacional que contribuíssem para a construção de uma sociedade harmônica, buscaremos compreender como o preconceito e a discriminação racial foram enunciados em seus respectivos projetos intelectuais.

Em Fernando Ortiz.

As pesquisas de Fernando Ortiz estiveram, desde seu primeiro "*beginning*", ligadas às questões raciais cubanas. Como demonstramos, sofreram mudanças significativas. Do entendimento que os costumes dos afrocubanos deveriam ser modificados, corrigidos, melhorados, pois contribuíam para a degeneração moral do país, Ortiz passou a considerar os afrocubanos como os principais portadores da *cubanía*, defendendo que a integração dos diversos grupos étnicos presentes no país era condição fundamental para o fortalecimento da cultura nacional. Esse fortalecimento possibilitaria a entrada de Cuba na modernidade mantendo sua autenticidade cultural e buscando maior autonomia econômica.

As modificações teóricas nas produções intelectuais de Fernando Ortiz significaram o abandono de um projeto intelectual para a elaboração de um novo projeto intelectual, pois revelam a construção de uma nova perspectiva analítica, com novas intenções. Nessa parte, apresentaremos as justificativas do autor sobre essas modificações. Ao fazê-las, Ortiz volta a discutir questões a respeito de "raças" e culturas, além disso, reinterpreta sua trajetória intelectual para se reposicionar no campo intelectual.

No artigo *Brujos o santeros*, publicado em *Estudios Afrocubanos* de 1939, encontramos uma "retomada" de sua trajetória intelectual. Nessa oportunidade, Ortiz apresenta sua versão a respeito do uso dos vocábulos "*brujos*" e "*brujería*" em sua obra de 1906, *Los negros brujos.* Isso devia-se ao livro de Rómulo Lachatañeré *¡¡Oh mío Yemayá!!* (com prefácio de Ortiz, inclusive), publicado em 1938, utilizando os termos "*santeros*" e "*santería*". Fernando Ortiz reconhece, nesse artigo, que a palavra "*brujería*" estava envolta em polêmicas e que seria factível o termo *santería* para se referir ao sistema religioso afrocubano. Entretanto, aponta que para antigos clérigos espanhóis "*santero*" tinha uma conotação diferente de "*brujo*". Afirma ainda que, em sua obra de 1906, teria discriminado as diferentes funções desempenhadas pelos "bruxos" buscando elucidar as confusões em torno dessa denominação e apontar para as atividades que realmente estariam revestidas por aspectos criminosos. Entende, portanto, que

teria empregado uma expressão tecnicamente inadequada, mas que era socialmente precisa (ORTIZ, 1939b, p. 88-89).

Essas considerações de Ortiz foram feitas após explicar o começo de seu percurso intelectual nas ciências criminológicas e o contexto dos estudos antropológicos da época, alegando a existência de uma diferença significativa em relação às discussões antropológicas em Cuba na década de 1930.

> Hoy estas cosas se comprenden más fácilmente, después de cuarenta años de bibliografía africana y ya con numerosos museos y revistas de afrología, que abarcan los más diversos aspectos de los pueblos negros. Y, sobre todo, el gran despertar de los humildes en este siglo XX ha difundido mucho los elementales y básicos criterios de la evolución social y del determinismo de sus factores, lo cual favorece las comprensiones objetivas (ORTIZ, 1939b, p. 89-90).

Em conferência pronunciada na Universidade de Havana em 1939 e publicada em *Los factores humanos de la cubanidad* (1940), Ortiz também fez reconsiderações sobre sua trajetória, apontando para uma ruptura entre o período em que foi professor daquela universidade (1908-1916) – em sua primeira juventude, "la más inútil de mis juventudes" (ORTIZ, 1996 [1940], p. 1) – e aquele momento em que voltava a ela, "como estudante", enfatiza. Sugere aos estudantes que se aproximem dele para trabalharem conjuntamente em "nuevas faenas de búsqueda y crítica" (ORTIZ, 1996 [1940], p. 2), ressaltando que sua contribuição não seria como a de um sábio, de uma autoridade do saber, e sim como a de um conhecedor das "velhas teorias" e de suas artimanhas.

> **En otra vida, en otra vida mía**, hace veinte y cinco años, yo fui catedrático de esta Universidad de la Habana, mi Alma Mater. Salí de la cátedra para volver a ser sólo un estudiante en las varias disciplinas que el azar y mi condición de cubano me fueron deparando como "asignaturas" para matricular en ellas mi curiosidad mental (ORTIZ, 1996 [1940], p. 1 – grifo nosso).
>
> Hoy vuelvo a esta Universidad querida como otro estudiante, como un estudiante de investigaciones cubanas, como un novato más entre tantos otros, que espera y pide vuestra benevolencia en este trance de iniciación, en este "rito de pasaje"(...) (ORTIZ, 1996 [1940], p. 2 – grifo nosso).

Ao assumir a posição de estudante, pedir benevolência a seu momento de transição, Ortiz demarca o começo de uma nova fase, uma" nova vida", em que se inicia como estudante. Anuncia um novo posicionamento teórico, uma nova perspectiva analítica, um novo "*beginning*".

Nas duas oportunidades referidas anteriormente, ambas datadas de 1939, Ortiz assumiu a existência de uma inflexão em sua trajetória intelectual. Em textos posteriores –

Martí y las razas (1941) e *Por la integración cubana de blancos y negros* (1943) – o autor procura arregimentar uma explicação lógica e coerente que justificava suas obras pretéritas e valorizava suas contribuições teóricas.

Martí y las razas foi uma conferência de Fernando Ortiz para as homenagens a José Martí organizada pela *Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales* em 1941. A abordagem de Ortiz procura entrelaçar suas experiências pessoais com as questões raciais em Cuba, retomando memórias de sua infância e juventude. Nesse sentido, refere-se a três episódios: sua amizade com o único menino negro que conheceu em sua infância, quando vivera em Maiorca. Sua tentativa, aos 14 anos de idade, em convencer o avô – militar retirado que lutou a favor da Espanha, contra a separação de Cuba – de que as guerras pela independência não foram "guerras entre raças" e que a cor da pele não seria uma "marca" de inferioridade[212]. Alguns anos mais tarde, quando ouviu do presidente Estrada Palma que a época das rivalidades raciais havia terminado e os cubanos eram todos da mesma cor.

Ortiz identificava, assim, duas fases da questão racial em Cuba. Uma primeira em que o racismo atuava como componente ideológico da estrutura social que sustentava o "absolutismo colonial", justificando as hierarquias e as desigualdades. Uma segunda fase, quando a igualdade racial era uma realidade legal e um sonho a ser concretizado. José Martí, de acordo com Ortiz, desempenhou papel fundamental na passagem da primeira para a segunda fase, percebendo que para integrar a nação cubana em uma república democrática e progressista era necessário propor uma solução social aos conflitos racistas.

Martí, relata Ortiz, teve que enfrentar concepções filosóficas e religiosas que disseminavam a ideia de que as raças se dividiam em superiores e inferiores, justificando, dessa maneira, o domínio da "raça branca" e a condição servil dos "homens de cor". O darwinismo e o evolucionismo, no século XIX, corroboravam com essas crenças apresentando-as sob a égide da ciência antropológica, mas que na verdade defendiam, segundo o conferencista, interesses políticos imperialistas. É importante demarcar a crítica de Fernando Ortiz à Antropologia evolucionista. Segundo o autor, essa corrente teórica não conseguiu validar, de forma

[212] Cito um trecho da conferência de Ortiz: "Para mi abuelo todos los para él odiosos cubanos separatistas, héroes de la manigua revolucionaria, no eran sino negros o mulatos. Les decía «los cimarrones de Guillermón, Maceo y Quintín». Yo, que me ufanaba de mi reciente título de bachiller, trataba de convencer a mi racista abuelo de su error. Le citaba nombre de generales de la pasada Guerra de los Diez Años y de la nueva guerra de entonces, que eran de tez blanca. De nada me valía «¡Toditos, toditos tienen su *pestecita*!», decía mi abuelo. Le recordé al ya caído José Martí, el lucero de los mambises, hijo de progenitores españoles y sin asomo de negra oriundez, y me respondió:«Martí no era de color, pero como si lo fuera; ese fue mulato por dentro». Y entonces comprendí que en mi tierra el color oscuro en la piel llevaba implícitamente consigo una prejuiciosa consecuencia de inferioridad y vilipendio social transida de injusticias y dolores. Hasta a las almas se las suponía negra cuando se las quería envilecer" (ORTIZ, 1993 [1941], p. 111).

inequívoca, a noção de "raça". Seria uma ciência feita por antropólogos que inventavam raças (medindo crâneos, narizes, pelos, pigmentos) e as classificavam como superiores e inferiores.

> Tuvo Martí una expresión genial para esas razas inventadas por los antropólogos, midiendo cráneos, narices, pelos y pigmentos, y acopiando datos y juicios en las crónicas apologéticas de las conquistas y en los relatos de los explotadores y los misioneros, siempre anhelosos de resaltar lo transcendente de su blanca empresa civilizadora, tanto más elevada cuanto más baja fuese la condición de los pueblos de color. Tales razas, dijo, son *razas de librería* (ORTIZ, 1993 [1941], p. 117).

Prosseguindo, Ortiz afirma que Martí não estava errado ao utilizar o termo "raça". Além de ser a palavra disponível na época, ele a teria usado para negar sua existência[213]. De acordo com Ortiz, quando Martí mencionou a expressão "*nuestra raza*" não buscava uma definição "antropométrica" de sentido biológico, mas referia-se a um "grupo humano histórico de caráter acumulado". Ou seja, "raça", para Martí, teria o mesmo significado de "cultura".

> En el caso citado, raza quiere expresar *cultura*, como hoy se diría; pero esta acepción del vocablo no estaba todavía en uso hace 60 años, cuando escribía Martí. Éste no solamente reconoce en nuestra América razas diversas, tomando este término en su significado antropológico más amplio, como lo autoriza el uso corriente fuera del rigorismo científico, sino que les dedica a ellas y a sus problemas numerosos pensamientos, disquisiciones y alegatos.
> En todo caso, trata Martí de privar al concepto de raza de una significación genética de carácter psicológico y de una trascendencia social, que excedían del sentido de una mera convencionalidad de clasificación anatómica (ORTIZ, 1993 [1941], p. 121-122).

Apesar de não fazer referência a seus próprios trabalhos do início do século ao justificar o uso do termo "raça" nos escritos de José Martí, Ortiz, de certa maneira, faz alusão a esses trabalhos orientados pela Antropologia criminal de Cesare Lombroso. Referindo-se a Martí, figura ao redor da qual os intelectuais cubanos buscavam consagrar como herói e referência para se pensar a nação, a justificativa de Ortiz adquiria maior poder de convencimento e evitava o constrangimento de ser uma defesa em causa própria, pelos menos não diretamente. Inclusive, é interessante observar que em *Ni racismos ni xenofobias* (1929), Ortiz justifica o uso do termo "raça" em suas obras anteriores com o mesmo argumento que defendia Martí em 1941, dizendo que na época o termo "cultura" não era utilizado[214].

---

[213] Nessa conferência, Ortiz cita a seguinte passagem de Martí: "No hay odio de razas, porque no hay razas." (MARTÍ, 1891, p. 22 citado por ORTIZ, 1993[1941], p. 117).

[214] Assim afirmara em 1929: "Claro está que la voz «raza» ha sido adoptada a falta de otra absolutamente precisa para significar esa comunidad espiritual que nos une y agrupa, a veces aun en contra de nuestra premeditada voluntad, a todos los que hablamos el más bello de los lenguajes; pero ¿es que no hay otra mejor, sin vernos obligados a crear y dar acepciones sociográficas equívocas a palabras que deben ser de pura etnografía? ¿No es preferible el vocablo «cultura»?" (ORTIZ, 1929, p.13).

Além de se reposicionar publicamente frente as teorias antropológicas e apresentar uma justificativa para o emprego pretérito do termo "raça", a partir da autoridade de José Martí, Fernando Ortiz buscou fortalecer seu posicionamento de que os problemas nacionais deveriam ser resolvidos pela via da harmonia social e não da política partidária[215]. A autoridade de Martí foi também reivindicada a corroborar com sua ideia de que o cubano estaria além das disputas raciais e que por propósitos comuns os cubanos, independente da "raça" ou cor, uniam-se de forma fraterna.

> En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas. Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. En los campos de batallas, muriendo por Cuba, han subido juntos por los aires las almas de los blancos y los negros. En la vida diaria de defensa, de lealtad, de hermandad, de astucia, al lado de cada blanco hubo siempre un negro" (MARTÍ, 1883, p. 298 citado por ORTIZ, 1993 [1941], p.133).
>
> A los hombres los reúne el vicio o la virtud – dice. Hay blancos y negros tan juntos por la virtud, que no será posible separarlos sin separarlos antes de sus propias entrañas. No saben lo que dicen los que otra cosa dicen. Uno que otro airado habrá, por disimulada soberbia, o por impaciencia de justicia; pero en los brazos abiertos cae toda esa montaña de odio. Lo dominante es el amor (MARTÍ, 1893, p. 436 citado por ORTIZ, 1993[1941], p.133).

Em *Por la integración cubana de blancos y negros*, palestra realizada no Club Atenas, em 1942 e publicada em 1943, Fernando Ortiz revisita sua trajetória intelectual, dizendo que encontra-se na "**culminación de la parábola de mi vida intelectual**, en lo que ésta pueda tener de humanismo cálido y vivido" (ORTIZ, 1959 [1943], p. 37 – destaque nosso). Convida os ouvintes a refazerem seu percurso intelectual afirmando que demonstraria o que ele

[215] Conforme mencionamos, nos anos 30 Ortiz afastou-se da política partidária apostando em sua contribuição intelectual e cultural aos problemas nacionais, que em sua perspectiva, apresentada em *Contrapunteo cubano*, deveriam ser resolvidos pela via da harmonia social e não do conflito. Na conferência de 1941, Ortiz seleciona algumas passagens de escritos de Martí que reforçam a ideia de que era necessário unir as diferenças para se formar uma nação, e que essa união só seria possível no plano da harmonia social e não da política. Afirma, sem citar a fonte primária, uma suposta definição de política em Martí: "Martí nos dio esta genial definición de la política: «la política es el modo de conducir en la concordia de la justicia para el bienestar total, los elementos diversos»" (ORTIZ, 1993 [1941], p. 126). Ortiz cita também uma passagem da carta de Martí a Antonio Maceo em que dizia: "... a mis ojos no está el problema cubano en la solución política, sino en la social, y cómo ésta no puede lograrse sino con aquel amor y perdón mutuo de una y otra raza (...)" (MARTÍ, 1882, p. 172 citado por ORTIZ, 1993 [1941], p. 126). Para fazer um pequeno contraponto, cito uma outra passagem de José Martí que coloca a relação entre o "social" e o "político" em outros termos, não como esferas distintas, mas como elementos estreitamente imbricados. "Lo social está ya en lo político en nuestra tierra, como en todas partes: yo no le tengo miedo, porque la justicia y el peso de las cosas son remedios que no fallan: es un león que devora en las horas de calentura, pero se le lleva, sin necesidad de cerrarle los ojos con un hilo de cariño" (Carta a Serafín Bello, 16 noviembre de 1889 (MARTÍ, 1991, p. 253). Nesse sentido, a citação de uma passagem isolada pode, em alguns casos, significar simplesmente um recurso a um argumento de autoridade.

representa para a compreensão das relações raciais em Cuba, sugerindo um certo paralelo entre as fases da transculturação e sua própria trajetória intelectual.

De acordo com Ortiz, sua proposta de estudar os negros e suas sociedades secretas foi motivada pela escassez de literatura sobre o " (...) negro como ser humano, de su espíritu, de su historia, de sus antepasados, de sus lenguajes, de sus artes, de sus valores positivos y de sus posibilidades sociales (...)" (ORTIZ, 1959 [1943], p. 37). Nota-se que essa motivação aos primeiros estudos sobre os negros cubanos, apresentada por Ortiz em 1943, difere da enunciada em seus livros de 1906 e 1916 (*Los negros brujos* e *Los negros esclavos*) quando o interesse pelos aspectos positivos da cultura afrocubana não foi mencionada. Naquele momento, apontava-se a necessidade em compreender a "*mala* vida cubana" e os fatores de degeneração moral que foram enunciados como motivadores para o estudo da "*hampa* afrocubana". Esse aspecto é suficiente para se perceber a ressignificação operada por Ortiz em sua trajetória com a intenção de se reposicionar como intelectual. De toda forma, a continuidade da análise desse texto nos revela o seu olhar sobre sua trajetória e traz novos elementos para se pensar a ideia de transculturação.

O livro de 1906, prossegue Ortiz reconstruindo sua trajetória, foi recebido com benevolência e um sorriso complacente pela "gente branca" e por um "silêncio desgostoso" pela "gente de cor", quebrado algumas vezes por uma "hostilidade refreiada" (ORTIZ, 2013 [1943], p.185). Aos primeiros, o trabalho assemelhava-se a anedotas ou contos rústicos de pouca ou nenhuma relevância. Aos negros parecia um trabalho *herético*, recebido com certa desconfiança por revelar costumes que poderiam ser mal interpretados e utilizados para seu menosprezo coletivo.

Ortiz relata que continuava trabalhando e escrevendo, ainda que não gostassem de suas publicações. A desconfiança foi diminuindo aos poucos entre os negros, o "silêncio cauteloso" foi se transformando em cortesia respeitosa e demanda pelo seu trabalho de advogado. Persistia, entretanto, o entendimento de que seus trabalhos etnográficos não passavam de "(...) entretenimiento de historia y de costumbrismo pintoresco" (ORTIZ, 2013 [1943], p. 188). Seus estudos antropológicos só teriam sido levados a sério após sua palestra em Madri de 1928 (publicada em 1929 sob o título *Ni racismos ni xenofobias*): "Entonces ya comprendieron algunos, así blancos como de color, que mi faena de etnografía no era un simple pasatiempo o distracción, como una afición de caza o pesquería, sino que era base para poder fundamentar mejor los criterios firmes de una mayor integración nacional" (ORTIZ, 2013 [1943], p. 190-191). Segundo Ortiz, nos anos 40, quando participava daquela conferência,

identificou uma confiança nos estudos antropológicos e uma consciência, de uma minoria escolhida, da necessidade de se conhecer a realidade para se erradicar os preconceitos.

Esse seu percurso intelectual seria semelhante às fases do processo de transculturação, em que raças e culturas se inter-relacionam e se transformam. Seriam cinco as fases da transculturação. A primeira seria a fase hostil, em que brancos e negros encontravam-se em estado de guerra, quando aqueles atacaram estes em suas terras para escravizá-los. O negro era visto como "*raza maldita*". Escravizado se rebela, se suicida e "Al fin el hombre de color es vencido, pero no resignado. Así ocurría hasta el siglo XIX" (ORTIZ, 2013 [1943], p. 192).

A segunda fase seria a transigente, que consistiria em uma defesa do negro em relação à escravidão, adotando atitudes de acomodação e reajustamento. Apesar da desconfiança entre dominantes e dominados existiria momentos de trégua e a busca de uma convivência. Destaca o autor que nesta fase "El amor sensual va hilvanando las razas con el mestizaje" (ORTIZ, 2013 [1943], p.192). A acomodação vai se transformando em adaptação, o que já seria a terceira fase da transculturação. Nessa, o negro tenta imitar o branco, chegando muitas vezes a negar a si mesmo. Corresponde ao período em que a ideia de branqueamento foi aceita por brancos e negros.

> El blanco dominador les tolera los convencionales blanqueamientos, les acepta ciertas cooperaciones ventajosas, hasta los matrimonios convenientes, y va tratando más de cerca al dominado de color, pero siempre que este "se dé su lugar". Así ocurrió hasta ayer mismo aún ocurre todavía donde se vive con el ritmo pasado (ORTIZ, 2013 [1943], p. 193-194).

A quarta fase é a reivindicatória, em que o negro recupera sua autoestima, afirmando suas tradições e os valores de sua cultura. Nessa fase surge uma atmosfera de respeito mútuo e cooperação, ainda com a presença de preconceitos seculares e discriminação econômica. Segundo Fernando Ortiz, essa seria a fase vivida em Cuba nos anos 40. A fase a ser alcançada, a quinta fase da transculturação, seria a integrativa, quando as culturas se fundem e cessam-se os conflitos, tendo como resultado uma comunidade culturalmente integrada. Nesta fase "(...) está sólo una minoria reducida. En ella estamos nosotros los que aquí nos reunimos" (ORTIZ, 2013 [1943], p. 195). Para Ortiz, portanto, em uma mesma época histórica podem existir grupos sociais ocupando fases diferentes do processo de transculturação.

O fato de observarmos algumas reconsiderações de Ortiz sobre sua trajetória intelectual em um curto espaço de tempo sugerem que nesse período o autor sentia a necessidade de se reaver com suas produções anteriores. Sua produção bibliográfica mais contundente a esse respeito foi o livro *El engaño de las razas* de 1946. Nele, apresenta os

argumentos de diversas teorias raciais e seus equívocos que dividiam os homens em "categorias sociais" e as nações em "hierarquias de império e servidão", buscando contribuir "(...) en lo posible a dilucidar la falsía de las razas y de sus expresiones y la desintegradora función de los racismos contemporáneos" (ORTIZ, 1975 [1946], p. 33). O livro reúne os materiais utilizados por Ortiz durante seu curso de 1944 no *Instituto Universitario de Investigaciones Científicas y Ampliación de Estudios de La Habana*, na cátedra de pesquisa sobre "La formación étnica y social del pueblo cubano".

As misturas genéticas estavam presentes em todos povos, afirma Ortiz, sendo portanto mestiços – "Hay una mestizaje universal" (ORTIZ, 1975 [1946], p. 327). Dessa maneira, para uma compreensão profunda dos povos americanos, em especial, seria necessário considerar seus contínuos e recíprocos processos de transculturações[216]. O estudo de Fernando Ortiz apresenta de forma minuciosa as teorias raciais discutindo-as a partir das referências e dos trabalhos científicos mais relevantes no campo da Biologia, da Psicologia e da Antropologia. Ortiz defende a supressão definitiva do termo "raça", por entender que nos seus mais variados matizes – "raça-histórica", "raça-resultado", "raça-força", "raça-espírito", "raça pura", "raça impura", "raça mista", "raça híbrida" – é um conceito sem comprovação científica, um critério de classificação e de qualificação usado para fins discriminatórios e que pode ser mobilizado como força emotiva e passional em discursos políticos, como o fizeram Hitler e Mussolini. Com o conceito de "raça", dizia, não se classificava com precisão nem se qualificava com ética:

> Ya hemos dicho que el concepto fundamental de raza es esencialmente un criterio de clasificación. Y nada más; pero la palabra raza en el lenguaje general suele llevar siempre consigo a rastras, implícita o explícitamente, un calificativo. Por la raza se clasifica y se califica. Pero ni se clasifica con precisión ni se califica con ética. La voz raza, como si por estigma de ser ella mal nacida, jamás significa en sociedad ni pureza ni justicia (ORTIZ, 1975 [1946], p. 57).

O vocábulo trazia em sua origem uma conotação depreciativa, seria uma palavra "malnascida", afirma Ortiz. Originada na zoologia teria sido transmitida às sociedades humanas por árabes, mouros e hebreus nos "antros" do tráfico de escravos. "Raça" foi termo usado para se referir aos escravos, enquanto que aos nobres empregava-se a palavra "linhagem". Como

[216] Importante observar que Fernando Ortiz enfatiza o sentido de reciprocidade nos processos de transculturações: "La historia americana no puede ser comprendida sin conocer la de todas las esencias étnicas que en este continente se han fundido y sin apreciar cuál ha sido el verdadero resultado de su recíproca transculturación. Decimos recíproca porque hay empeño en hacer creer que no hay tal reciprocidad, y decimos verdadero porque mucho de lo que se tiene por congénito y típicamente racial es sólo supositivo y efecto de sociales reverberaciones" (ORTIZ, 1975 [1946], p. 32).

recurso discursivo, a "raça", segundo Ortiz, servia como argumento religioso por membros de aristocracias ilustres como forma de defender seus privilégios de "classe social" contra burgueses e plebeus.

Observa-se uma transformação radical no sentido da palavra "raça" nos trabalhos de Fernando Ortiz. Mesmo se considerarmos somente as suas produções a partir de 1929, quando começou a reconsiderar as noções da Antropologia Criminal, até essa de 1946, as modificações são relevantes. Em *Ni racismos ni xenofobias* (1929), "raça" era um conceito estático que não permitia perceber as inter-relações entre os grupos sociais. Em *El engaño de las razas* (1946), afirma que a condição biológica do homem é tão dinâmica que torna o termo "raça" um conceito arbitrário. Modifica, portanto, sua compreensão sobre "raça" passando a defender o abandono do termo e empenhando-se em divulgar as teorias antirracistas, pois considerava os racismos um dos problemas mais graves das Américas. Como delegado de Cuba no "*Primer Congreso Demográfico Interamericano*", realizado na Cidade do México em 1943, Ortiz propôs à Comissão de Etnologia que aprovassem uma resolução recomendando que não se utilizasse mais o vocábulo "raça" em documentos oficiais (vide anexo).

Em determinado momento de sua argumentação, quando se contrapunha à ideia, divulgada durante a Segunda Guerra Mundial, de que alemães e japoneses eram povos superiores, russos e chineses inferiores, Ortiz destaca a experiência da União Soviética em "unificar" um mosaico de povos: "Es precisamente la URSS la que ha hecho el meritorio y afortunado experimento de suprimir en su inmenso territorio todas las discriminaciones sociales por pretexto de razas" (ORTIZ, 1975 [1946], p. 367). Essa admiração de Ortiz pela tentativa soviética de integrar diferentes povos em uma nação, provavelmente contribuiu para sua aproximação com aquele país e a criação em 1945 do "*Instituto de Intercambio Cultural Cubano-Soviético*", do qual fora presidente até julho de 1946.

Em Gilberto Freyre.

Gilberto Freyre entende a democracia étnica e social como um princípio da sociedade brasileira, uma herança da tradição portuguesa. Essa ideia foi mobilizada pelo autor para sustentar seu regionalismo. Este, configurava-se como uma perspectiva analítica, na medida em que generalizava as condições regionais para se pensar a nação, e como uma proposição normativa, ao sugerir que as questões nacionais deveriam ser pensadas a partir do plano regional e de suas articulações.

Nos anos 20, Gilberto Freyre "flertou" com as teorias do "branqueamento" nacional, mas logo reconsiderou a questão, depois de ser advertido por Oliveira Lima.

Descartada a noção de inferioridade biológica, foi salientada, em seus principais trabalhos dessa década, a "inadaptação" social de negros e mestiços. Em *Casa-grande & senzala*, polemiza com teorias antropológicas e biológicas da época negando veementemente a existência de superioridade e inferioridade raciais, avaliando-as pelo critério de adaptação ou inadaptação ao meio físico e ao meio social. A cultura, entretanto, era entendida por Freyre como um elemento passível de hierarquização, fazendo-se presente em sua interpretação a noção de "estágios de cultura". E em *Sobrados e mucambos* utiliza a ideia de "momentos de cultura" para ponderar sobre as variações de "nível" de cultura nas diferentes regiões brasileiras.

Nos anos 30, a mestiçagem era vista pelo autor como um processo virtuoso que enriquecia as culturas e aperfeiçoava as raças ao contribuir para seu equilíbrio com o meio físico. Nesse sentido, o novo tipo de homem formado na América tropical a partir da colonização portuguesa, o luso-brasileiro ou o mestiço, foi considerado, em *Sobrados e mucambos*, o tipo melhor adaptado ao ambiente social e físico do Brasil.

Apesar de rejeitar a classificação das raças em superiores e inferiores, Freyre não descarta a existência de diferenças raciais. Diferenças que não influenciariam no acúmulo de cultura. Essa ocorreria mais pelos contatos culturais do que pelo "caráter racial". A desvantagem ao negro africano teria ocorrido no que se refere à situação geográfica desses grupos. Assim afirmara Freyre em *A Propósito de algumas tendências atuais da Antropologia*, conferência pronunciada em setembro de 1935 na Universidade do Distrito Federal, revista pelo autor em 1942 e publicada em *Problemas brasileiros de Antropologia* em 1943:

> Não há raças em sentido absoluto – é opinião da maior parte dos antropólogos modernos; mas não se nega de modo absoluto que possa haver alguma coisa de étnico ou de racial nas diferenças de reação de grupos sociais diversos aos mesmos estímulos de meio ou de situação. Essas diferenças podem ser aceitas, não em têrmos de inferioridade e superioridade, que dependeriam da escala de valores que seguisse o pesquisador, mas como puras diferenças, semelhantes às que hoje aceitamos entre os sexos. São diferenças que não devem ser confundidas com influências de meio que retardam ou aceleram o enriquecemento cultural dos grupos sociais. Sabemos que a situação e as possibilidades do enriquecimento cultural de um grupo variam segundo seu isolamento ou sua facilildade de contactos com outros grupos. E tal enriquecimento se faz mais por empréstimo e por imitação do que por invenção: mais pelo acréscimo de traços de cultura, copiados de outros grupos, do que pela criação de traços (FREYRE, 1962 [1943], p. 7 – grafia original).

Freyre advertia contra as políticas etnocêntricas, entretanto, entendia que em relação ao "determinismo biológico ou étnico" a variável "meio" e "desenvolvimento histórico" estavam sendo sobrevalorizadas por algumas correntes teóricas da Antropologia. Os que consideravam as diferenças entre "raças" como insignificantes eram extremistas do

antropocentrismo, afirma em *Sociologia* (1945). Nesse mesmo livro, diz que entre as "raças" existiam diferenças de temperamento (Cf. FREYRE, 1945c, p. 306), de tendências e capacidades (Cf. FREYRE, 1945c, p. 334), de tal maneira que existiriam motivos e fundamentos para uma "sociologia biológica".

> Bem que há matéria sobre que desenvolver-se uma sociologia especial inteira em sociologia biológica; e dentro dela, outra ainda mais particular dedicada ao estudo das relações dos fatos de organização social e de cultura com os de personalidade étnica, em que as diferenças de temperamento entre as raças e possíveis diferenças mentais entre grupos étnicos (que se contrabalancem ou não) sejam consideradas com atenção especialíssima do ponto de vista não da biologia social mas da sociologia biológica. Tais diferenças, separadas das culturais e de formação histórica, importariam em repercussões, favorecidas ou contrariadas por outros fatores, sobre a plástica social (...). Tudo parece indicar, contra o determinismo cultural absoluto – para não falarmos do *econômico* ou do *geográfico* – que postas sob as mesmas oportunidades de ambiente e de cultura, grupos de "raças" diversas desenvolveriam culturas diferentes, de acordo com diferenças de temperamento e, possivelmente, mentais. Mesmo assim, as sugestões do determinismo cultural ou do econômico, sozinho – ainda as mais simplistas – se apresentam mais aceitáveis que as do biológico ou étnico ou que as do geográfico a quem procure ver o problema das várias expressões de desenvolvimento da energia humana na sua totalidade social (FREYRE, 1945c, p. 305-306).

Os processos de interação social poderiam produzir um conjunto social equilibrado que enriqueceria culturalmente uma sociedade, "(...) mas em geral, esse equilíbrio tem sido obtido pelo processo de *subordinação*; algumas vezes pelo de *acomodação*; submetidos vários grupos diferentes a um dominante, este pode tolerar diferenças e "antimodas" que não lhe comprometam o domínio político e econômico (...)" (FREYRE, 1945c, p. 365). Em *Sociologia*, Freyre afirma que os processos de acomodação, no Brasil, teriam sido preponderantes frente aos de subordinação ou dominação, embora esses também sejam explicativos para a formação social brasileira. Entretanto, conforme argumentamos em capítulo anterior, em sua interpretação sociológica dos anos 30, sobretudo em *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, o sistema patriarcal foi mobilizado como um mecanismo de *seleção racial e cultural* capaz de escolher os tipos mais adaptados, como também de "ajustá-los" ao ambiente físico e ao meio social, sendo este invariavelmente de acordo com os valores e padrões da tradição portuguesa. Essa explicação não me parece ser discordante do que Freyre entende por acomodação.

> Por *acomodação* devemos entender o processo de interação através do qual pessoas e grupos alteram-se, contemporizam, transigem para conseguir vantagens de convivência que, conservando-se eles imutáveis ou diferenciando-se por oposição franca e radical, não conseguiriam. Desenvolve-se sempre, em qualquer época ou espaço, uma **situação social**

> **como que dominante ou básica**, à qual outras situações tendem a acomodar-se, alterando-se, contemporizando, transigindo. Foi o que sucedeu em grande parte do Brasil e em grande parte dos grupos e pessoas sociais que **formaram o Brasil em torno do patriarcado agrário, monocultor e escravocrata** que aquí se desenvolveu desde o século XVI (FREYRE, 1945c, p. 366-367 – grifo nosso).

É interessante observar que nos anos 30 Freyre não explica a situação dos grupos "marginalizados" – ou melhor, dos grupos que não se encaixavam no modelo de sistema aristocrático patriarcal proposto, como os sertanejos – mas em *Sociologia* (1945), afirma que configuravam uma extrema "diferenciação dissociativa" que obstaculizava a integração nacional. Reproduzo o trecho em que Freyre explica a situação desses grupos que não se acomodaram ao processo de seleção racial e social imposto pelo sistema patriarcal:

> As minorias que não se acomodavam como senhores, aderentes ou escravos a essa instituição dominante, em torno da qual o Brasil cresceu de colônia de plantação em subnação e em nação – ou quase nação – , diferenciaram-se em tipos extremos de *caboclos,* de *gauchos*, de *quilombolas* e *sertanejos*, cuja extrema diferenciação dissociativa viria a perturbar mais de uma vez os processos de interação associativa, ou de integração, da comunidade. Sirvam de exemplos as "tapuiadas" e as "balaiadas", os excessos separatistas do movimento chamado "farroupilha", os dos quilombolas ou negros fugidos, concentrados em Palmares, o dos sertanejos de Canudos e, mais recentemente, o dos fanáticos do Constestado, com suas figuras não só pitorescas como, muitas delas, trágicas, de diferenciados dos padrões sociais de civilização dominante nos trechos de território brasileiro dominados pela monocultura e pelas casas-grandes dos engenhos e fazendas patriarcais e escravocratas; pelos sobrados e igrejas de Salvador, Recife, Ouro Preto, Porto Alegre, Belem, Florianópolis, Rio de Janeiro, São Paulo (FREYRE, 1945c, p. 367-368).

A presença dessa explicação em seus ensaios dos anos 30 seria contraproducente em relação à mensagem otimista sobre a unidade nacional que queria transmitir através de suas interpretações. Esse pode ser o motivo da "ausência" de explicações sobre esses movimentos "dissociativos". Deve-se ter em conta que em 1945, afirmar o potencial dissociativo de determinados grupos sociais, provavelmente, não aguçaria tensões sociais como nos anos 30.

Cabe ressaltar que Freyre explica, em *Sociologia*, que os processos de acomodação podem equilibrar as *diferenciações sociais*. No entanto, não elucida o processo pelo qual se constituiria uma "democracia étnica e social" em uma comunidade. A afirmação que mais se aproxima desse esclarecimento está presente em *Casa-grande & senzala* quando diz que a miscigenação teria corrigido a distância social agindo "(...) poderosamente no sentido de democratização social do Brasil" (FREYRE, 2002 [1933], p. 9). Na década de 40, afirma que a democracia social e étnica era "(...) uma bem estabelecida tradição brasileira" (FREYRE, 2003 [1940], p. 51), aponta que a Monarquia teria transformado o Brasil em uma democracia social,

assegurando ao país paz, segurança, justiça e liberdades políticas e civis como não havia na maior parte das repúblicas latino-americanas (FREYRE, 2003 [1940], p. 49). Considera que negros, descendentes de africanos e de escravos tiveram a oportunidade de participarem da política como homens de Estado, no período imperial e também na Primeira República, sem que importasse a origem, a raça ou a cor. Ou seja, Freyre procura enumerar exemplos que comprovariam a tendência do Brasil para uma democracia social e étnica, mas não elabora uma explicação convincente sobre a constituição dessas relações democráticas no país e evita comentar os problemas relativos aos preconceitos e discriminações raciais que persistiam no país.

> At least two of them Rebouças and Saldanha Marinho were almost jet-black and of slave descent; and several were mulattoes, the descendants of slaves. For the Empire in Brazil was remarkable for its combination of politically aristocratic methods with ways and customs as democratic as those of any republic that the continent has had. It was remarkable for its tendency towards an ethnic and social democracy not only a remote Brazilian tradition but a Portuguese tradition as well. I shall later stress this tradition as a characteristic of Brazilian social and cultural development (FREYRE, 1945a, p.79)[217].

Além de existir uma antiga e consolidada tendência a uma democracia social e étnica, as inclinações antidemocráticas seriam novidades na política brasileira. Atuaram nessa direção, aponta Freyre, o sistema aristocrático de plantação e a Coroa, coexistindo como uma espécie de reguladores "republicanos" recíprocos de suas tendências autocráticas. As centralizadoras da Coroa e as feudais dos grandes proprietários. Fato que teria afastado da vida brasileira a experiência do *caudilhismo*, marcada, a seu ver, por ditadores e contínuas revoluções.

> (...) in Brazil **neither the plantation system nor the monarchical system was rigidly closed to social or political democracy; the present anti-democratic tendency is a very recent development** and is contrary not only to our republican avowals but to our monarchical and plantation traditions. Each of the traditions, taken as a whole, was a combination of democratic and aristocratic tendencies rather than a pure expression of immoderately despotic, autocratic, dictatorial trends (FREYRE, 1945a, p.51, grifo nosso)[218].

[217] Nossa tradução: "Pelo menos dois deles Rebouças e Saldanha Marinho eram quase negros e de descendência escrava; vários foram e mulatos, os descendentes de escravos. Para o Império no Brasil foi notável pela sua combinação de métodos politicamente aristocráticos com os costumes e as formas tão democráticas quanto aqueles que qualquer república do continente tem tido. Foi notável por sua tendência para uma democracia social e étnica, que remota não somente a uma tradição brasileira, mas também a uma tradição portuguesa. Posteriormente, enfatizarei esta tradição como uma característica social e cultural brasileira em desenvolvimento" (FREYRE, 1945a, p.79).

[218] Nossa tradução: "(...) no Brasil **nem o sistema de plantação nem o sistema monárquico foi rigidamente fechado para a democracia social ou política; a presente tendência antidemocrática é um desenvolvimento muito recente** e não é apenas contrário às nossas confissões republicanas, mas às nossas

É interessante observar que apesar de afirmar a existência de uma democracia social e política no Brasil, os exemplos de Freyre são sempre pontuais, referindo-se à ascensão social ou a participação na política de alguns indivíduos negros. Argumentação insuficiente para caracterizar um sistema social e político como democrático. É importante também recordar que o próprio Freyre defendeu ideias *antidemocráticas* nos anos 20, dizendo que eram mais compatíveis com a tradição brasileira. Mesmo em suas palestras da década de 40 transpareciam reminiscências antidemocráticas. Por exemplo, em sua afirmação de que para a modernização brasileira não era necessária a alfabetização das massas como foi preciso na Europa Ocidental e nos Estados Unidos (Cf. FREYRE, 1945a, p. 23).

A tentativa de caracterizar o regime monárquico e o sistema latifundiário, aristocrático e escravocrata como democrático pode ser entendida como um ajustamento do discurso de Freyre ao momento histórico que, de certa maneira, impunha os ideais democráticos como forma de se contrapor às ideologias totalitárias da época. Nesse aspecto, inclusive, o esforço de Freyre em caracterizar o direcionamento democrático da formação histórica do Brasil visava demonstrar que existia uma tradição social brasileira que além de ser incompatível com o nazismo, o franquismo e o fascismo possuía a sua própria forma de harmonizar os antagonismos sociais. E por isso, os valores contidos nessa tradição deveriam ser preservados e não substituídos pelos valores advindos das sociedades industriais e burguesas, pois não faziam muito sentido para a realidade social, cultural e humana do Brasil. O que estava em jogo, portanto, era a preservação da peculiaridade regional, advinda da tradição lusitana, que teria formado uma tradição luso-brasileira. No caso brasileiro, sendo esta assegurada, a democracia também seria.

Destarte, a preocupação de Freyre na esfera política era em manter o equilíbrio entre o poder central e os poderes regionais, a conjugação entre unidade nacional e regionalismo. Tanto que mesmo considerando os graves defeitos da Constituição de 1937, a "pouca legitimidade" da forma que se estabeleceu o Estado Novo, Freyre destaca sua virtude de buscar conciliar um governo central forte com as necessidades regionais. De tal forma que o considerava, em termos "sociológicos", " (...) mais legítimo do que o regime de 1930" (FREYRE, 2003 [1940], p. 53), o qual não teria considerado as peculiaridades das situações regionais, exagerando na centralização política. Nem a revogação do Congresso representou

---

tradições monárquicas e agrárias. Cada uma das tradições, tomadas como um todo, foi uma combinação de tendências democráticas e aristocráticas, em vez de pura expressão de tendências imoderadamente despóticas, autocráticas, ditatoriais" (FREYRE,1945a, grifo nosso).

um problema à democracia brasileira, pois considerava que a representação política no país devia ser feita pelo critério regional e econômico.

> Seria inadequado descrever o novo modelo político do Brasil como não democrático, no sentido de rotulá-lo como particularmente favorável à prática dos pecados mortais de desprezo pela personalidade humana e por oportunidades iguais para todos os cidadãos, o que comumente está associado aos regimes totalitários modernos. O fato de o Congresso ter sido abolido no Brasil não deve ser considerado como uma séria violação das tradições democráticas desse país; pois a mera representação política vagamente baseada numa geografia política perdeu o seu significado para os brasileiros mais esclarecidos. O que o Brasil precisa é de um novo tipo de representação baseada tanto nos aspectos de região quanto de atividade econômica; e esse novo tipo de representação pode ser estabelecido sob um regime político como o atual (FREYRE, 2003 [1940], p .53).

A democracia era considerada por Freyre como um aspecto característico da tradição brasileira, que estaria assegurada independente do regime político ou da Constituição, afinal, nem mesmo a Carta de 1937, marcada por tendências totalitárias, teria abalado a essência da democracia social brasileira (FREYRE, 2003[1940], p. 51). Este, inclusive, poderia servir de modelo para América, em especial aos Estados Unidos, para tratar seus problemas raciais, sugere (FREYRE, 2003 [1940], p. 47). A democracia, portanto, não constitui uma proposta normativa para Freyre, pois já seria um dado da realidade. Observa-se, entretanto, que o autor reconhece que não se configurava como uma democracia étnica "perfeita", pois o país não estaria ainda totalmente livre do preconceito racial (FREYRE, 1945c, p. 126). Em sua Introdução a *Novo Mundo nos Trópicos* (1971), afirma:

> O segredo do sucesso do Brasil em construir uma civilização humana, predominantemente cristã e crescentemente moderna, na América tropical, vem da capacidade do brasileiro em transigir. Enquanto os ingleses, mais do que qualquer outro povo, possuem tal capacidade na esfera política – seu sistema político é magistral combinação de valores aparentemente antagônicos –, os brasileiros vêm conseguindo ainda maiores triunfos, aplicando essa capacidade à esfera cultural e social, na maior amplitude. Daí sua relativa democracia étnica: a ampla, embora não perfeita, oportunidade dada no Brasil a todos os homens, independente de raça ou cor, para se afirmarem brasileiros plenos (FREYRE, 2011 [1971], p. 35)
>
> A diferenciação étnica não se impõe, no Brasil, de modo violento. Não que inexista preconceito de cor ou de raça juntamente com preconceitos contra a mistura de classes no Brasil. Existe. Mas ninguém pensaria em ter igrejas somente para brancos, assim como não pensaria em leis contra os casamentos inter-raciais; ou em banir os negros dos teatros ou dos bairros residenciais de uma cidade. O espírito generalizado de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros do que os preconceitos de raça ou de cor, de classe ou de região (FREYRE, 2011 [1971], p. 36).

Vale lembrar que essas explicações de Freyre, colocando a democracia étnica e social em estatuto similar ao de um patrimônio imaterial do país[219], motivou a UNESCO a promover uma série de pesquisas pormenorizadas sobre as relações raciais no Brasil na década de 1950. Esse programa de pesquisas ficou conhecido como projeto UNESCO e movimentou instituições e cientistas sociais em todo o país (Cf. MAIO, 1999; GUIMARÃES, 1999; PEREIRA, SANSONE, 2007).

Interessante pontuar a mudança de ênfase na explicação sobre a constituição de uma democracia étnica e social em Freyre. Nos anos 30 salientava-se as miscigenações e nos anos 40 uma tradição luso-brasileira. Certamente, não existem modificações significativas ou contradições nessas explicações, somente uma diferença de ênfase. Nos anos 40, parece-me mais evidente, a partir de sua proposta de uma "sociologia biológica", afirmando a variável biológica no horizonte dos estudos sociais, uma maneira de aproximar transmissão de caracteres biológicos e transmissão de heranças culturais (dentre elas as psicológicas). Embora, os fatores sociais fossem considerados os predominantes, tanto em 30 como em 40.

Essa maior evidência em *Sociologia* parece se dar pela motivação desse livro em sistematizar ideias sociológicas, enquanto em *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos* o objetivo era realizar uma interpretação social. Aponto os argumentos no livro de 1945 que dão continuidade a defesa de Freyre por uma sociologia biológica. Seguindo as colocações do Professor Hankins afirma "(...) que o maior desenvolvimento possivel das potencialidades de qualquer indivíduo depende de receber ele, mesmo quando indivíduo superior, os necessários estímulos do ambiente: é o ambiente que lhe dá oportunidade de desenvolver aquelas potencialidades" (FREYRE, 1945c, p. 310 – grafia original).

Prosseguia defendendo que caberia à "sociologia biológica" discriminar o que seria capacidade biológica do organismo humano – "plasticidade orgânica" – e a adaptação do indivíduo ao meio – "reação orgânica do indivíduo ao meio". E somente a partir dessa diferenciação seria possível compreender as desigualdades entre as classes sociais.

> Os trabalhos de discriminação entre a plasticidade orgânica e a reação orgânica do indivíduo ao meio só poderão se desenvolver em estudos integralmente científicos se se realizarem pela cooperação dos sociólogos com os biólogos, naquela zona nem puramente sociológica nem exclusivamente biológica em que as pesquisas de biologia humana e social se encontram com as de sociologia biológica. Até que se desenvolvam tais trabalhos em conjunto, a suposta desigualdade constitucional das classes sociais permanece questão aberta em sociologia (FREYRE, 1945c, p. 310-311).

[219] Se na época existisse tal classificação, é possível elocubrarmos que Freyre, como funcionário do IPHAN, reivindacaria esse título à democracia étnica e social brasileira.

> No que diz respeito ao sentido racial-hereditário não nos esqueçamos de que o choque entre as influências de herança e de vida social que tornam dinâmico e de modo nenhum estático o conceito de "raça", parecem colocar o indivíduo étnico em situação de adjetivo com relação à realidade básica para o sociólogo, que é a personalidade humana, formada por uma constelação de situações pura ou predominantes sociais (FREYRE, 1945c, p. 320).

Como se observa, os princípios *neolamarckistas* são reafirmados por Freyre ao considerar que as características raciais são modificadas pelo meio e ao serem transmitidas interferem, até mesmo, na composição da personalidade humana. Ao mobilizar a biologia como ferramenta para a análise social, Freyre credenciava toda uma tradição de pensamento social e seu repertório crítico, inclusive a continuidade do conceito de "raça", como apropriados a contribuírem com os estudos sociológicos. Algo que seria impensável para Fernando Ortiz, discípulo de Lombroso que se tornou um verdadeiro combatente do vocábulo raça, como também dos racismos.

Nesse âmbito, é curioso que em *El engaño de las razas*, Ortiz fizesse referência a *Casa-grande & senzala*, lembrando que Freyre apresentou testes realizados nos Estados Unidos para medir a capacidade mental de indivíduos. Os testes demonstravam que as diferenças não podiam ser explicadas por aspectos biológicos, de tal forma, que seria mais plausível considerar a variável "ambiente cultural", mais adequado ao desenvolvimento das capacidades mentais (ORTIZ, 1975 [1946], p. 263-264). Nesse mesmo livro, Ortiz rechaça as teorias de referências antropológicas capitais nas argumentações de Freyre, como, por exemplo, Lévy-Bruhl – que seria um propagador de teorias racistas (ORTIZ, 1975 [1946], p .338) – e Frank H. Hankins. Este, segundo Ortiz, baseado em ideias evolucionistas defenderia que as raças superiores seriam as mais plásticas, pois seriam as que melhor reagiam ao meio. Entretanto, não haveria comprovações de que uma "raça" se adaptasse melhor ao meio do que outra, contestava o intelectual cubano.

> No se ha demostrado que haya una raza que reaccione más o menos que otra a las solicitaciones del ambiente, ni se ha probado que sus reacciones obedezcan o no a su constitución interna. Y pudiera añadirse que ni siquiera es seguro que haya razas, en el único sentido científico que se le puede dar al concepto fuera de todo convencionalismo social o simbolizante de generalizaciones infundadas.
> Lo que sucede es que, habiéndose desacreditado totalmente ante la ciencia la vieja hipótesis de la inmutabilidad de las razas, los racistas se aferran ahora al anfibológico criterio de que una raza puede ser realmente *una raza*, o sea un grupo humano de caracteres hereditariamente perpetuados, y a la vez puede no serlo, pues constituye un grupo caracterizado sólo transitoriamente, o sea por caracteres variables, plásticos, siempre con respuestas de trasformación a los incesantes requerimientos del ambiente. Es decir que una raza *en flujo*, una

> raza *en equilibrio*, una raza *elástica*, una raza *estadística*. (ORTIZ, 1975 [1946], p. 352-353).

Essas diferentes formas de entender a questões raciais em Ortiz e Freyre, este aceitando o termo raça e propondo uma sociologia biológica, e o primeiro descartando radicalmente o conceito e suas concepções, justificam as diferenças nas propostas normativas em seus respectivos projetos intelectuais. Para o intelectual cubano, a integração de negros, indígenas e suas culturas à comunidade e à cultura nacional era um aspecto fundamental para o fortalecimento da nação e sua participação na modernidade mantendo seus elementos constituintes, que asseguravam sua especificidade. O intelectual brasileiro, apesar de reconhecer que a "igualdade racial" em sua forma plena não era uma realidade no país, também não a postulava dentre suas propostas normativas. Afinal, Gilberto Freyre entendia que a tradição luso-brasileira se encarregava de garantir a democracia social e étnica. A proposta mais incisiva de seu projeto intelectual estava direcionada a reconhecer as especificidades econômicas e culturas das diversas regiões brasileiras e, portanto, de suas necessidades e temporalidades diferentes, o que significava um desenvolvimento diferenciado em cada uma dessas regiões.

Nesse sentido, enquanto Freyre elabora uma interpretação que sustenta a ideia do Brasil como um país onde se efetivava uma democracia racial, Ortiz coloca a igualdade racial como um objetivo a ser alcançado e alerta para a cilada da igualdade. Recorda a exposição de José Martí sobre a estratégia do governo colonial de "dividir para imperar". No caso, dividir a população negra. Concedia favores e distinções políticas a um seleto grupo de negros e mulatos que teoricamente seriam representantes de seus grupos sociais. No entanto, serviam para desmobilizar a população e diluir suas reivindicações. Esse pequeno grupo de negros e mulatos funcionariam como exemplos da existência de uma "igualdade de possibilidades", que estabeleciam uma divisão entre a "gente de cor". Essa seria a estratégia do governo colonial:

> (...) que ya no podía contar con la tradicional división de la gente de color en libres y esclavos, trató de abrir otra nueva entre la masa desvalida y un pequeño número de escogidos entre sus elementos raciales más capacitados, astutos, ambiciosos y acomodaticios.
> Sin duda, existió en Cuba ese selecto grupo de color cuyos intereses personales fueron egoístamente engranados con los altos rodajes de la gobernación colonial. En aquel grupo de hombres de color su mayoría fueron mulatos de progenie, encubierta o manifiestamente, favorecida por los privilegios; mulatos de sangre azuleada por los enlaces amorosos, que pusieron cuarteles de ébano en los nobiliarios blasones castellanos, y mulatos de sangre amarillecida por el abrazo de la hembra de color moreno con el hombre del color de oro de sus dineros. Evocción de aquella época son algunos vástagos supervivientes de la pasada aristocracia colonial, a los cuales todavía

> se les ensortijan los cabellos para rememorarles lo encrespado de sus linajes, y no pocas beldades cubanas de la sociedad más enriquecida, que lucen en su tez la belleza de los matices crepusculares, sombras de la noche huida con arreboladas alburas de la llegada aurora (ORTIZ, 1993 [1941], p. 129-130).

5.4. DAS INSTITUIÇÕES.

A *Sociedad de Estudios Afrocubanos* e o *Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais* podem ser vistos como tentativas de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre levarem a instituições seus respectivos projetos intelectuais. Observa-se que existe uma estreita afinidade, uma quase coincidência, entre os objetivos dessas instituições e as propostas normativas sugeridas nas interpretações sociológicas desses intelectuais. A criação de uma instituição de pesquisa que leve adiante os propósitos de um intelectual é um fato que evidencia um reconhecimento de seus estudos como relevantes a determinada comunidade. Isso porque, em geral, uma instituição de pesquisa depende de um grupo de estudiosos e de alianças que lhes forneçam recursos técnicos e financeiros para seu funcionamento. No caso específico das duas instituições em questão, elas significavam também, ao menos em tese, a continuidade de um projeto intelectual, o de seus criadores.

Sociedad de Estudios Afrocubanos.

Com a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* (SEA), Ortiz assume sua luta contra os racismos como bandeira política e levanta mais um alicerce de seu projeto intelectual. A ata de fundação da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* foi firmada pelos sócios fundadores em 02 de julho de 1936 no *Club Atenas*. Dentre esses sócios fundadores estavam Fernando Ortiz (presidente), Juan Marinello, Gilberto Valdés, Amadeo Roldán, Nicolás Guillén, Emilio Roig, Miguel Angel Céspedes, Elías Entralgo, Lino D'ou, José Antonio Ramos, José Antonio Fernández de Castro, Rómulo Lachatañeré e Israel Castellanos. Em sessão de 26 de dezembro de 1936 foi apresentado seu Regulamento, definindo seu caráter e finalidade. No primeiro parágrafo traça-se o objetivo dessa nova instituição:

> Art. 1 – El objeto de la Sociedad de Estudios Afro-cubanos es el de estudiar, en criterio objetivo, los fenómenos (demográficos, económicos, jurídicos, religiosos, literarios, artísticos linguísticos y sociales en general) producidos en Cuba por la convivencia de razas distintas, particularmente de la llamada negra, de orígen africana, y la llamada blanca o caucásica, con el fin de lograr la inteligencia de los hechos reales, de sus causas y consecuencias, y la mayor

> compenetración igualitaria de los diversos elementos integrantes de la nación cubana hacia la feliz realización de sus comunes destinos históricos[220].

Ao final da sessão Fernando Ortiz fez um pronunciamento (*Contra los racismos. Advertencia, comprensión y designio*) com o objetivo de esclarecer o papel da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. Constatava a existência de adversidades raciais que impediam a "(...) integración nacional definitiva, y entregándonos casi indefensos a la agresión de intereses forasteros, a la continuación de este triste estado de coloniaje espiritual y económico en provecho ajeno, que solo los inconcientes o los perversos pueden preferir" (ORTIZ, 1937a, p.4). Essas dissociações internas, segundo Ortiz, poderiam ser extinguidas através de um conhecimento cultural recíproco e da compreensão dos fenômenos históricos envolvidos na formação do povo cubano. A instituição que se formava deveria ser um instrumento para desenvolver essa compreensão da história, contribuindo para que se processasse "(...) la efectiva estimación de todos los valores cubanos y con ésta la integración de los esfuerzos nacionales para el progreso común y el bienestar de todos" (ORTIZ, 1937a, p. 5).

Com a *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, as pesquisas sobre os afrocubanos passavam a ter um espaço institucionalizado, capaz de fomentar novos estudos e divulgá-los. Nessa mesma época, destacavam-se os estudos de Nicolás Guillén, José Zacarías Tallet, Alberto Peña, Salvador García Agüero, Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré sobre poesias, músicas, danças, contos e religiões africanas em Cuba, com os quais Ortiz manteve diálogo. Na sessão inaugural da *Sociedad...*, ocorrida em 16 de janeiro de 1937 no *Club Atenas*, Ortiz apresenta uma conferência, *La Religión en la poesía mulata*, em que aponta a continuidade de seus estudos e embora não mencione a mudança de perspectiva teórica e metodológica, afirma que uma nova geração seguia melhorando e aperfeiçoando esses estudos.

> Hace más de treinta años que tuve la suerte de iniciar en la América de habla hispana el estudio objetivo de los fenómenos sociales aquí producidos por la convivencia de las razas de Africa. Hoy, una generación después, me cabe la satisfacción de ver cómo aquella obra ha sido seguida, acrecida y mejorada por competentes y entusiastas compatriotas, los cuales aún se aprestan a desenvolverla hasta los posible, más allá de los esfuerzos singulares, mediante la coordinación colectiva de las actividades de todos en una tarea común. Para quien os habla, (de nuevo pido perdones por esta efusión íntima de mi ánimo) la constitución de este instituto de estudios afrocubanos es la coronación de

[220] Em pasta CM 384 – Ortiz. *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. Regulamento da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, 26 de dezembro de 1936. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. Observa-se que no primeiro volume de *Estudios Afrocubanos* (v. 1, n. 1, 1937, pp.7-8) publicou-se o "*Estatuto de la Sociedad de Estudios Afrocubanos*", onde a descrição do objeto dessa instituição aparece no segundo parágrafo e a data de sua formulação como de 1º de julho de 1936.

> una larga tarea, como el logro de un título honorífico tras de una carrera cursada (ORTIZ, 1937b, p.15).

Para publicar trabalhos científicos a respeito das relações raciais em Cuba e divulgar as atividades desenvolvidas pela *Sociedad de Estudios Afrocubanos* criou-se a revista *Estudios Afrocubanos*. Uma comissão formada por Fernando Ortiz, Emilio Roig e José Luciano Franco, solicitou ao Dr. Antonio Beruff Mendieta (prefeito de Havana) uma subvenção trimestral (advinda do tesouro municipal) de 200 pesos para editar *Estudios Afrocubanos*, pensando numa impressão de mil exemplares: 500 seriam distribuídos pela Administração Municipal e 500 pela SEA[221]. Esse apoio foi essencial para a existência da revista. Da mesma forma que procedeu com o periódico *Archivos del Folkore Cubano*, Ortiz procurou distribuir *Estudios Afrocubanos* entre instituições internacionais conceituadas e entre intelectuais renomados da área. Nessa revista eram publicadas resenhas de livros sobre a temática racial em toda a América, de autores como: Arthur Ramos, Jacques Raimundo, Dante de Laytano, Luis Palés Matos, Arthur B. Spingarn, Arturo Clavijo Tisseur, Ildefonso Pereda Valdés, Paul Swartz, Luis da Câmara Cascudo.

As atividades desenvolvidas pela *Sociedad de Estudios Afrocubanos* concentravam-se em torno de palestras a respeito do preconceito racial e sobre a cultura negra, especialmente sobre a música e a poesia. O ano de 1937, o de sua inauguração, foi o que ocorreu o maior número de eventos. Além das palestras, houve uma sessão de honra em homenagem ao espanhol Ramón Menéndez Pidal, a participação de alguns membros da SEA como jurados nos desfiles das *comparsas* populares durante o carnaval de Havana e a realização de alguns concertos de músicas afrocubanas. Ortiz levou a *Orquestra Afrocubana* de Gilberto S. Valdés

[221] Reproduzimos a seguir parte dessa lista. Repare que Gilberto Freyre está presente nela. Instituições: Biblioteca General de Universidade de Coimbra, Instituto de Estudios Superiores del Uruguay, British Museum, Biblioteca Nacional de madrid, The Institute of Jamaica, Biblioteca de Leningrado, Instituto de Antropologia e Etnologia de Varsóvia, Biblioteca Nacional de París, Public Library Museum Austrália Adelaide, Yale University Library, Howard Institute, Bibliotecas Nacionais de Buenos Aires, Caracas, Guayaquil, Rio de Janeiro, Santo Domingo, San José- Costa Rica, Biblioteca da Universidade de Santo Domingo, Biblioteca da Universidade de Porto Rico, The University of Chicago Library, Princeton University Library, Havard College Library, Committee on Latin-American Studies (Cambridge, dirigido por Hanke), Sociedade Cearense de Geografia e História, Eurico Nogueira França (Universidade do Brasil – Ministério Educação e Saúde), Columbia University, The New York Public Library, Library of University of California, The Stanford University Library, Imperial Library de Calcutá, Partido Unión Revolucioária Comunista (Santiago de Cuba). Particulares: José Arrom (US), Miss Irene Diggs (NY), Prof. Melville Herskovits, WEB Du Bois, Eric Williams, Dr. Luiz de Zulueta (Columbia), Jorge Lines (Costa Rica), Dr. Arturo Morales Carrión (Porto Rico), Dr. Tomás Blanco (Porto Rico), Gilberto de Mello Freyre (Recife), Dr. Jean Price-Mars (Haiti), Dr. José Antonio Portuondo (México), D. Gonzalo Aguirre Beltrán (México), Alejo Carpentier (Venezuela), Dr. Raul Roa (Havana), Dr. Manuel Gran (Havana), Prof. Arthur Ramos (Brasil). EM: CM246 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura (comisiones), Arquivos Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

e a *Orquestra de Tambores de Okilapkua* ao Teatro *Campoamor*. Nessa ocasião, apresentou a conferência *La música sagrada de los negros Yoruba en Cuba*, demonstrando que seu objetivo de conhecer e propiciar a integração dos diversos elementos nacionais se daria, sobretudo, através dos estudos da música e da dança afrocubana[222]. Em uma outra ocasião, em evento de congratulação da *Institución Hispanocubana de Cultura*, promoveu a exibição de bailes afrocubanos contando com cantores e dançarinos tradicionais.

O episódio do carnaval de 1937 relacionado às *comparsas* populares afrocubanas, explicado no capítulo 3, é ilustrativo da cristalização do posicionamento de Ortiz, contra os racismos e pela integração da cultura afrocubana. Marcava também a importância da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* em seu projeto intelectual.

É interessante notar que a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* antecede ao que consideramos como a interpretação sociológica fundamental ao segundo projeto intelectual de Ortiz, que se cristaliza em *Contrapunteo cubano* (1940) com o conceito de transculturação. Esse fato, comprova o prestígio de Ortiz frente à intelectualidade cubana na década de 30. Nessa época, Ortiz possuía uma carreira intelectual respeitável: foi professor da Universidade de Havana, dirigia a *Revista Bimestre Cubana*, foi presidente da *Sociedad de Amigos del País*. Dirigiu duas coleções de livros cubanos, a *Sociedad del Folklore Cubana* e seu periódico, a *Institución Hispanocubana de Cultura* e seus periódicos, foi o responsável pelo volume sobre as Antilhas que fez parte de *Geografía Universal*.

Além do prestígio intelectual de Ortiz nos anos 30, conforme argumentamos, um novo projeto intelectual começou a ser elaborado quando retorna de seu exílio nos Estados Unidos. Apesar da ideia de transculturação consistir em um fechamento importante a esse projeto, encaminhando uma nova perspectiva analítica, pode-se considerar que o andamento desse projeto intelectual ocorreu a partir das atividades desenvolvidas na *Institución Hispanocubana de Cultura* e na *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. Ao abandonar o Partido Liberal nos anos 20 e negar-se a assumir cargos políticos, Ortiz demonstrava que a continuidade de suas atividades intelectuais dar-se-iam a partir de instituições culturais e científicas.

O apoio de Ortiz a formação de outras instituições e sua participação em algumas delas demonstram esse seu empenho. Destacam-se seu apoio a *Alianza Cubana por un Mundo Libre*, ao *Instituto de Estudios del Caribe*, ao *Instituto Interamericano de Estadisticas*. Bem

[222] Os estudos de Fernando Ortiz sobre a música, os instrumentos musicais, o teatro e as danças folclóricas afrocubanas atingiram seu auge nos anos 50 com a publicação dos livros: *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951) e os cinco volumes de *Los instrumentos de la música afrocubana* (1952-1955).

como sua participação na *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, no *Instituto Cultural Cubano Soviético* e na tentativa de formar um *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*.

Instituto Joaquim Nabuco.

Gilberto Freyre foi deputado federal pela União Democrática Nacional (UDN) no período de 1946 a 1950. Em 1948, quando se comemorava o centenário de nascimento de Joaquim Nabuco, Freyre propôs a criação de um instituto de pesquisas em Recife que se dedicaria a estudos sociológicos da região. Segundo ele, o Brasil necessitava de uns dois ou três institutos de pesquisa que correspondessem às regiões mais características. O norte agrário seria uma dessas regiões. De acordo com o projeto (nº 819 de 1948), seriam destinados um milhão de cruzeiros para iniciar o Instituto:

> Art 2º. – Fica criado na cidade do Recife, onde nasceu Joaquim Nabuco, um instituto dedicado ao estudo sociológico das condições de vida do trabalhador brasileiro da região agrária do Nordeste e do pequeno lavrador da mesma região, visando ao melhoramento dessas condições, problema que foi a preocupação máxima do grande brasileiro.
>
> Parágrafo único – Do crédito referido no artigo 1º serão destinados CR$1.000.000,00 (um milhão de cruzeiros), para a criação e início do funcionamento do Instituto Joaquim Nabuco (30 ANOS DO INSTITUTO, 1981, p.13).

Após Freyre esclarecer algumas divergências em relação ao Instituto, ele foi sancionado em 21 julho de 1949. Entretanto, passou por modificações em 1951 e 1953, sendo o Regimento aprovado em maio de 1955, quando o Instituto foi vinculado ao Ministério da Educação e Saúde. Nos esclarecimentos prestados por Freyre ao Congresso Nacional, salienta que a contribuição fundamental do Instituto seria em torno de ampliar o conhecimento do homem regional. Considerava, inclusive, a possibilidade de se fazer um museu de etnografia matuta e sertaneja, de arte popular e de indústria caseira. Freyre destacava a necessidade de enaltecer "os valores populares e tradicionais de cultura" para que não fossem diluídos pela estandardização cultural. Freyre defendeu também a necessidade de se democratizar o solo brasileiro em benefício da comunidade como um todo e não apenas a pequenos subgrupos. De todo modo, pontuava que a finalidade do Instituto era prestar um serviço de assistência social, sugerindo soluções pontuais para problemas regionais (30 ANOS DO INSTITUTO, 1981).

De acordo com o Paul Freston, o êxito na criação do Instituto Joaquim Nabuco deveu-se ao prestígio pessoal de Freyre e a uma conjuntura favorável. O Brasil passava por um processo de redemocratização, o pós-Segunda Guerra estimulou agências internacionais a promoverem iniciativas em prol da harmonia racial e da paz, e Gilberto Freyre era reconhecido

internacionalmente "(...) como principal divulgador a nível mundial da harmonia racial brasileira (...)" (FRESTON, 2001, p. 377). Segundo o autor, para viabilizar o Instituto, Freyre ainda contou com a contribuição de amigos como Antonio Novais Filho (senador por Pernambuco e líder da aristocracia açucareira decadente), Odilon Ribeiro Coutinho (usineiro da Paraíba), e de pessoas que intermediassem o apoio do Ministro da Educação e de Getúlio Vargas. José Olympio teria intermediado as relações com Lourival Fontes, chefe do gabinete de Vargas.

O estudo de Freston, como também o de Joselice Jucá (1991), apontam algumas tensões vividas na instituição, as várias mudanças e ampliações vividas pela instituição, inclusive no nome – iniciou como *Instituto Joaquim Nabuco* (IJN), passou para *Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Sociais* (IJNPS) em 1963 e em 1980, transformou-se em *Fundação Joaquim Nabuco* (FUNDAJ), explica Jucá (1991). Freston apresenta algumas críticas ao Instituto/Fundação, feitas por seus próprios integrantes. Chama atenção, por exemplo, a colocação de Clóvis Cavalcanti (superintendente do Instituto de Pesquisas Sociais, órgão do IJNPS, de 1967-1970), sobre a dispersão dos temas pesquisados. Assim a sintetiza Freston: "Às vezes, órgãos externos à instituição parecem ter estimulado a absorção de certos temas (a concorrência da Sudene no caso do desenvolvimento, e a **Aliança para o Progresso, no caso da reforma agrária**)" (FRESTON, 2001, p. 406 – grifo nosso).

Para Freston, Freyre exerceu, de forma suave, uma paternidade intelectual na instituição. O depoimento de Heraldo Souto Maior corrobora com essa percepção:

> "Gilberto nunca criou discípulos à altura dele, sobretudo no Nabuco. Em parte, talvez, porque nunca foi professor de universidade. E também por causa de sua personalidade forte. As pessoas tinham temor de enfrentá-lo. Ele tinha uma perspectiva muito universalista de um lado, e muito provinciana do outro. De controle da vida intelectual da província" (Heraldo Souto Maior – entrevista) (FRESTON, 2001, p. 405).

Além disso, Freston demonstra que Freyre foi o maior colaborador do principal periódico da instituição: o *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, que em 1973 passou a se chamar *Ciência & Trópico*.

Uma das críticas mais incisivas à Fundação, formulada de maneira mais eloquente pelo publicitário Marco Aurélio Alcântara, é de que ela deixou de debater as grandes questões regionais para se transformar em um centro de promoção cultural. Paul Freston concorda com a crítica, embora lembre que ainda eram feitas algumas pesquisas e prestados serviços técnicos.

Cabe salientar que esse estudo de Freston, ao que parece, foi finalizado em 1988. Apesar das críticas, Gilberto Freyre teria imbuído a instituição de um caráter regionalista, afirma Freston.

A pesquisa de Paul Freston permite-nos dizer que a Instituição Joaquim Nabuco representou a institucionalização do projeto intelectual de Gilberto Freyre. Nota-se que o regionalismo não era somente uma temática à instituição. Constituía-se como uma perspectiva analítica para se pensar o Brasil e, ao mesmo tempo, uma proposta normativa. Essa proposta normativa significava a valorização das tradições regionais e, consequentemente, ações diferenciadas do governo federal às diferentes regiões e suas necessidades específicas. Nesse sentido, parece-me que seria necessária uma análise mais apurada a respeito das diferentes situações socio-históricas que envolveram o Instituto Joaquim Nabuco ao longo de seu percurso. Pois estas, certamente, o determinaram ou o condicionaram. Sem uma devida explicação sobre as situações socio-históricas, uma devida contextualização, não se comprova que a trajetória da instituição se assemelha ou ilustra a "(...) de uma elite numa região decadente"; tampouco, que essa região se coloca na posição de mendigo frente ao governo federal, como afirma Freston.

> É um regionalismo que não almeja a separação nem a hegemonia nacional, mas que abraça o saudosismo próprio de um centro regional periférico com grandes tradições históricas, e que hoje aceita, como única saída, a **posição de mendigo constantemente pedindo a intervenção do governo federal.** (...)
>
> Não só para a criação, mas também para a continuidade do projeto, o regionalismo é fundamental. Além de aglutinar a intelectualidade local, ele rende a nível federal através da constante reivindicação de recursos para o Nordeste empobrecido. **É uma ilustração bem sucedida da trajetória de uma elite numa região decadente.** (FRESTON, 2001, p. 411 – grifo nosso).

Os trabalhos de Celso Furtado sobre a economia regional (Cf. FURTADO, 1981) e o estudo elaborado pelo Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste em 1959 – "Uma política de desenvolvimento econômico para o Nordeste" –, por exemplo, sugerem uma outra perspectiva para pensarmos a posição do Nordeste em âmbito nacional. Demonstrando, provavelmente, a possibilidade de se pensar de outra forma o significado e o alcance social da referida instituição.

Não pretendemos, entretanto, adentrarmos nessa discussão. A este trabalho basta a constatação de que Gilberto Freyre criou uma instituição para levar adiante seu projeto intelectual, direcionada por uma mesma perspectiva analítica e que absorveu parte de sua proposta normativa, a que se refere à valorização regional e à conservação da tradição portuguesa. Como vimos, o regionalismo era um princípio orientador para as pesquisas

realizadas pela instituição, que através dos *Seminários de Tropicologia*, promovidos a partir de 1966, conseguia também retomar a valorização das tradições portuguesas no "mundo tropical".

CONCLUSÃO: SENTIDO E ALCANCE DOS PROJETOS INTELECTUAIS.

O SENTIDO

A intensificação da industrialização e da modernização ocorrida em Cuba e Brasil no início do século XX, concomitante a reformulação do Estado processada durante os anos 30 ampliaram a expressão dos conflitos sociais presentes na sociedade cubana e na brasileira. Nesse âmbito, os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre procuravam fortalecer a ideia de "cultura nacional" como meio de ampliar e solidificar uma coesão social entre os grupos sociais que compunham as respectivas nações. Nesse sentido, os referidos projetos intelectuais inserem-se no quadro de invenção das tradições, como formulado por Hobsbawm e Ranger (1984). Entretanto, deve-se apontar as especificidades desses projetos intelectuais enquanto invenções de tradições.

Para Ortiz e Freyre, o fortalecimento da cultura nacional era uma condição necessária para que seus respectivos países ingressassem na vida moderna sem serem esmagados pelos anseios políticos e econômicos de nações imperialistas que difundiam suas culturas. A integração e a unidade nacional conformavam-se, portanto, como elementos fundamentais em seus projetos. Esse aspecto refere-se à busca de se construir uma coesão social, uma comunidade nacional. Os dois projetos procuram construir valores e padrões de comportamento que viabilizassem essa coesão social. Para tal intento, além de *inventarem* a "cultura nacional" buscaram "harmonizar os conflitos sociais". Nas argumentações dos autores o conflito capital-trabalho não foi problematizado como questão inerente às condições de inserção desses países na modernidade. Salienta-se, entretanto, que os dois intelectuais demonstram as mudanças sociais advindas com o desenvolvimento do capitalismo em seus países, sobretudo nas relações sociais, que se tornavam racionalizadas e menos pessoais. Em Ortiz isso fica claro com os contrastes que aponta entre a produção artesanal do tabaco e a industrial do açúcar. Em Freyre, essas mudanças são anotadas, em *Sobrados e mucambos*, como resultado do processo de urbanização e industrialização iniciado no século XIX e a decadência do patriarcalismo rural; e em *Nordeste*, com a substituição dos engenhos banguês pelas usinas.

As semelhanças nesse processo de "inventar tradições" não devem ofuscar as especificidades das formulações argumentativas. Verifica-se as diferenças entre elas nas propostas normativas elaboradas, específicas ao contexto em que se inseriam os referidos projetos intelectuais, como demonstrado no capítulo anterior, e também em suas finalidades, no

alcance desses projetos. Nesse sentido, deve-se ressaltar que Freyre além de afirmar a cultura nacional como base de orientação para os valores e comportamentos, como também o fez Ortiz, buscava, diferentemente do intelectual cubano que se restringiu a "inventar tradições" naquela categoria, legitimar a autoridade da família tradicional brasileira na vida política do país, como demonstrado por Elide Rugai Bastos (1986; 2006).

Destarte, nos projetos intelectuais referidos há uma diferença nas categorias onde operam a "invenção da tradição" (Cf. HOBSBAWM, RANGER, 1984, p. 18). Os dois buscam estabelecer uma coesão social através da "cultura nacional". Entretanto, enquanto o de Fernando Ortiz restringe-se a construir valores e padrões de comportamento, o de Gilberto Freyre também faz isso, mas vai além, procurando legitimar a autoridade da família tradicional na vida política moderna. Nesse sentido, entende a herança portuguesa como um modelo de orientação da conduta, o passado como um guia para o presente. Observa-se, portanto, que os dois projetos procuram atuar sobre a "coesão social" e os "valores e padrões de comportamento", mas somente em Freyre existe uma tentativa de intervir na legitimação da autoridade de uma instituição social, no caso, a família tradicional brasileira ou "família patriarcal".

A busca em legitimar a autoridade dessa família assume, no projeto intelectual de Freyre, o sentido de validar a especificidades regionais do Nordeste como orientadores para a cultura, a política e a economia nacional. Nesse sentido, contribuiu para inventar o Nordeste como região – com uma cultura, uma história, uma tradição e uma ecologia próprias, com bem demonstrou Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2009). Uma região que foi mobilizada, por Freyre, como o princípio da nação.

Em Cuba, como nos lembra Arcadio Díaz Quiñones (2006), quem buscou legitimar a família como elemento e modelo formador da nacionalidade foi Ramiro Guerra y Sánchez. Para esse intelectual, o sentido da comunidade nacional cubana vinculava-se à terra e aos proprietários rurais. Os fazendeiros *criollos* seriam os "protagonistas privilegiados" da nação, que a partir de suas propriedades teriam construído a civilização em Cuba, enquanto os africanos eram deixados "fora da história" (DÍAZ QUIÑONES, 2006, p. 337). Vale ressaltar que a visão de Freyre sobre a herança portuguesa, conforme nos adverte Elide Bastos (2005), era diferente da de outros intelectuais, como Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda, justamente pela maneira que posicionaram a tradição em suas argumentações[223]. É interessante

[223] Para o primeiro, o "sentido da colonização", em seu caráter fundamental, consistia em ter feito da empreitada tropical "uma vasta empresa comercial" (PRADO JÚNIOR, 2007[1942], p. 31). Para Sérgio

perceber que existe uma aproximação de Freyre e Guerra y Sánchez em relação a posição das famílias tradicionais na formação social de seus países, enquanto que Fernando Ortiz se afasta desses intelectuais nesse quesito, pois em seu argumento uma suposta tradição familial não é relevante para a constituição da cubanidade. Uma outra proximidade entre Freyre e Ramiro Guerra reside na negação dos conflitos raciais. Enquanto Guerra desconsidera a contribuição africana na formação da nacionalidade, Freyre aponta a importância do negro na formação social brasileira e constrói a ideia de um "paraíso tropical" (COSTA LIMA, 1989; ARAÚJO, 1994), um passado em que os antagonismos em nenhum momento desembocara em rupturas radicais. Isso devido a uma tradição luso-brasileira que fizera do Brasil uma democracia étnica e social.

Esses aspectos das argumentações de Freyre e Ramiro Guerra demonstram uma confluência discursiva nas argumentações desses intelectuais com o "hispanismo" da virada do século XIX para o XX. Esse "hispanismo" refere-se ao projeto restaurador de Espanha que tinha como objetivo recuperar, através de uma "autoridade espiritual", sua posição central frente as ex-colônias americanas. Como explica Arcadio Díaz Quiñones (2006), Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) desempenhou papel fundamental nesse processo de dominação espiritual que buscava fazer frente ao avanço da cultura anglo-saxã, norte-americana e francesa na região. Nesse sentido, propôs os princípios do hispanismo em seu livro *História de la poesía hispano-americana* (1892), realizando um movimento triplo: reconstruía o desenvolvimento das literaturas e dos intelectuais como se a história dos países hispano-americanos não passassem de variações da história espanhola; colocava a ex-metrópole europeia como o centro legitimador das elites nacionais hispano-americanas; contribuía para consolidar um modelo de política estatal de aproximação entre Espanha e América Latina.

As estratégias utilizadas por Menéndez Pelayo consistiam em atualizar a tradição da unidade religiosa e linguística e silenciar as memórias "desagradáveis" para construir um "passado monumental" que permitia reconstituir o presente. Dessa maneira, *História de la poesía hispano-americana* não faz referência ao aniquilamento dos indígenas e das lutas desses povos; deixa à margem os críticos ao imperialismo espanhol, a escravidão e a cultura africana; não menciona a censura editorial e a circulação clandestina em Cuba e Porto Rico (nesse ponto devemos lembrar que os textos de José Martí em Cuba durante as guerras de independência se faziam presentes somente nas vias ilegais); a presença de outros povos europeus no Caribe é

Buarque, a cultura da personalidade transmitida pelos portugueses dificultava a entrada do país na modernidade, pautada por normas racionais e democráticas (Cf. HOLANDA, 1995 [1936]).

ocultada, assim como, a existência de bilinguismos (as criações de línguas *criollas*), a forte presença da cultura norte-americana e da língua inglesa (DÍAZ QUIÑONES, 2006).

O hispanismo de Menéndez Pelayo foi uma forte fonte de inspiração para os estudos e propostas de reformas sociais gestadas em alguns institutos de pesquisas, como o *Centro de Estudios Históricos*, a *Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de Madrid* (JAE), dirigida por Ramón Menéndez Pidal, o *Instituto Hispánico*, dirigido por Federico de Onís em Nova York, e o Departamento de *Estudios Hipánicos* em Porto Rico. A obra de muitos intelectuais dos países latino-americanos, no entendimento de Díaz Quiñones, guardariam alguma convergência com as ideias desse hispanismo, por exemplo: Ruben Darío, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Tomás Blanco, Antonio S. Pedreira, Pedro Henríquez Ureña, Ramón Guerra y Sánchez, Fernando Ortiz. Gilberto Freyre pode ser incluído nessa lista.

Apesar das adaptações às realidades locais, das modificações e muitas vezes uma adesão incompleta às colocações de Menéndez Pelayo (sobretudo no que diz respeito à sua defesa da tradição católica), permaneceriam alguns preceitos fundamentais, tais como: a centralidade de Espanha na formação desses países; a noção de uma unidade hispânica; a percepção de que os males nacionais seriam causados pela mistura racial, por uma raça inferior que ameaçava a constituição de nações civilizadas na América Latina e no Caribe. De acordo com Arcadio Díaz Quiñones (2006), Menéndez Pelayo construiu um *beginnings* que se transformara em uma tradição, a qual não poderia ser desconsiderada por aqueles que se propunham em pensar as nações formadas a partir do colonialismo ibérico, mesmo os que se opunham às concepções desse hispanismo.

Em termos teóricos, os trabalhos de Fernando Ortiz sustentados na Antropologia Criminal mantinham uma afinidade discursiva com o hispanismo de Menéndez Pelayo, enquanto apontavam para a cultura afrocubana como um empecilho ao progresso nacional. Entretanto, conforme demonstramos nos capítulos anteriores, essa ideia foi perdendo força e a criminologia deixando de ser seu eixo argumentativo. De tal forma, que em finais dos anos 30 os afrocubanos eram considerados os elementos centrais da cubanidade e os primeiros a expressarem de forma consciente, ou seja, demonstrarem *cubanía*. Outro elemento na argumentação de Ortiz que demonstra uma proximidade com o hispanismo é o fato dele considerar Cuba como uma sociedade "troncalmente espanhola", concepção que permaneceu nos seus estudos dos anos 50[224]. Além disso, em termos institucionais, Ortiz manteve, pelo

[224] Em *La africanía de la música afrocubana*, por exemplo, encontra-se algumas valorações sobre as culturas como a que afirma que a literatuta hispânica de Cuba "(...) es su expresión troncal y mejor, pero no la única

menos até o final dos anos 30, relações frequentes com a *Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de Madrid* (JAE), com o *Centro de Estudios Históricos* (de Madri) e com o *Instituto Hispânico,* em grande medida para viabilizar a presença de intelectuais europeus e americanos nas conferências da *Institución Hispanocubana de Cultura*. As correspondências entre Federico De Onís e Fernando Ortiz do período de 1927 a 1937 eram todas nesse sentido[225].

No entanto, desde 1911, em *La reconquista de América*, Ortiz colocava-se contra uma submissão oficial, em termos culturais, de Cuba aos Estados Unidos ou à Espanha, sugerindo o estabelecimento de relações paritárias com esses países[226]. Esse posicionamento de Ortiz se manteve em 1928 quando se pronunciou frente à intelectualidade espanhola contrapondo-se à ideia de Madri como meridiano intelectual da América Latina. Os pronunciamentos foram lidos também em Havana e publicados em 1929 no texto *Ni racismos, ni xenofobias*. Ao pensar em uma aproximação com Espanha evocando uma cultura hispânica, Fernando Ortiz recorria a uma nova Espanha, sem os ranços colonialistas do passado. Propunha novas relações entre os países, baseada na reciprocidade de nações modernas. De forma semelhante, referia-se aos Estados Unidos exigindo que cumprisse o papel de nação republicana e democrática, reformulando os tratados comerciais e atentando-se para o fortalecimento de Cuba como uma república verdadeiramente democrática e autônoma em termos econômicos e políticos, ou seja, um país moderno.

Gilberto Freyre, como demonstramos no capítulo 2, mostrava-se concordante com o hispanismo de Menéndez Pelayo. Justificava a ideia de uma cultura hispânica dizendo que o estudo de Portugal seria incompleto se desconsiderarmos que é parte da Espanha. O ritmo europeu do progresso técnico ou mecânico de "trabalhar para consumir" não compraz com o sentido de vida hispânico, em que a criação seria a motivadora da vida.

---

del pueblo cubano", de tal forma que não se deveria suprimir os *areítos* indoantilhanos ou a riqueza folclórica herdada de várias culturas africanas (ORTIZ, 1965 [1950], p. 54).

[225] Encontrei 15 correspondências entres os dois intelectuais, todas sobre possíveis visitas à Cuba de intelectuais que estavam nos Estados Unidos. Em pasta CM 322 – Ortiz. Hispano Cubana de Cultura XXXVI. Correspon – O; pasta CM 360 – Ortiz. Correspondencia variada. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[226] No encerramento da visita de Rafael Altamira a Cuba, intelectual que segundo Ortiz encarnara o projeto restaurador espanhol, afirmara o cubano: "(…) y cuando habléis de Cuba a vuestros compañeros de la Cátedra y a nuestros hermanos de la España nueva, decidles en nombre de los Lanuza, de los Sanguily, de los Cabrera, de los Cancio, de los Castellanos, de los hijos todos de la también nueva Cuba que aún no ha muerto el nacionalismo cubano, que aún se agita el separatismo en los maniguales de la idea para libertar al alma cubana de las zarzas del coloniaje espiritual que la aprisiona (…) que si no queremos ver absorbida nuestra modesta personalidad por los norteamericanos tampoco queremos ser mental ni políticamente españoles, que como dijo Lanuza, queremos ser modernos y americanos, o como decimos todos, queremos ser cubanos" (ORTIZ, 1911, p.97 citado por GONZÁLEZ AROSTEGUI, 2003, p. 11).

> Sentiu-o agudamente o maior historiador da cultura hispânica, Menendez y Pelayo, ao empreender sua obra formidável de reabilitação dos valores peninsulares. Para tão largo esforço, ao qual se juntou o do seu discípulo português e meu querido amigo Fidelino de Figueiredo, adotou Menendez y Pelayo o critério hispânico. O qual é hoje o critério das melhores e mais vivas correntes de erudição criadora, tanto na Espanha como em Portugal (FREYRE, 1979b, v.II, p. 258)[227].

Em outro artigo, elogiava o "gênio hispânico" de Francisco Franco, que seria motivo de orgulho para os povos hispano-americanos e de estímulo a um patriotismo pan-hispânico[228]. Esse posicionamento de Freyre fora, talvez, facilitado por não existir uma pressão espanhola, em termos de dominação espiritual, sobre o Brasil como em Cuba. Nota-se, entretanto, que não se restringiu aos anos 20. Em *Casa-grande & senzala* reivindica o caráter hispânico da formação social brasileira. Em *Tempo morto e outros tempos*, diário publicado em 1975, afirma ter surpreendido o diretor do *Instituto Hispânico*, Federico de Onís, dizendo-lhe que, em seu ponto de vista, Portugal e Brasil faziam parte do conjunto hispânico de nações, conformando um mesmo conjunto cultural (Cf. FREYRE, 2006, p. 88; 96).

A relação mais incisiva entre o hispanismo de Menéndez Pelayo e os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre residem no fato de suas interpretações sociológicas abordarem as transformações sociais como movimentos orgânicos do sistema social. Nesse sentido, as mudanças não se configuram como momentos em que os contrastes sociais e as tensões políticas são expostas e disputam as diferentes esferas de poder em uma sociedade. A "anulação" do conflito, que ocorre de maneira diferente em Freyre e em Ortiz, significou uma "atenuação" das tensões políticas em suas interpretações sobre a história de Cuba e Brasil. Apesar de se referirem a esses conflitos, eles não integram suas respectivas análises sociológicas, permitindo, assim, que enfatizassem suas propostas normativas em torno da harmonização social. Esses processos ocorreram de forma e em grau distintos em seus projetos intelectuais, inclusive porque em Freyre a harmonização dos conflitos visava apaziguar os conflitos regionais para constituir uma unidade nacional. Em Ortiz, a amenização dos

---

[227] Tierra! 29/01/1926.

[228] Reproduzo a passagem em que Freyre demonstra grande admiração por Franco e seu projeto, deixando clara sua concordância com a ideia de que os países americanos deveriam fortalecer essa "personalidade hispânica": O Major Franco continua amanhã o seu vôo. Arrojado Vôo. Glorioso vôo. (...). Para nós, hispano-americanos, existe, porém, certo sentido íntimo na glória do feito espanhol. À nossa imaginação de filhos distantes da Madre Espanha o vôo de Franco alonga pelo Atlântico o vulto enormemente anguloso – e tão moderno como se o tivesse recriado Picasso – de Don Quixote de la Mancha. E traz à América a própria alma matriarcal da Espanha, a cuja larga sombra se há-de animar e engrandecer o patriotismo pan-hispânico entre os países americanos de origem hispânica" (FREYRE, 1979b, v.II, p. 262. Do íntimo sentido de um grande vôo, 03/02/1926).

conflitos sociais dirigia-se a integrar as diferentes "raças" e culturas em uma cultura nacional. Os embates regionais não foram tematizados por Ortiz como foram por Freyre, apesar de mostrar-se atento a essas questões em *Antillas*[229].

Passemos, assim, à análise dos procedimentos empregados por esses intelectuais para amenizar a presença dos conflitos sociais em suas interpretações sociológicas.

A forma sociológica em Gilberto Freyre.

Partindo de uma perspectiva regionalista, Freyre busca as raízes da cultura nacional em tradições portuguesas, que teriam alicerçado a formação da sociedade brasileira. A unidade da nação se arregimentaria em uma mesma base de tradição cultural, a luso-brasileira. Além de se sobressair frente as demais tradições culturais, ela teria transmitido ao Brasil uma de suas propriedades peculiares, própria da plasticidade portuguesa: a capacidade de estabelecer uma democracia étnica e social no país. Dessa maneira, Freyre deixa a entender que a cultura nacional – preservada sua diretriz fundamental: a tradição luso-brasileira – era étnica e socialmente democrática. Isso significava que os elementos culturais indígenas e africanos adaptáveis à tradição luso-brasileira foram absorvidos e da mesma forma o seriam, os negros, indígenas e mestiços. Ou seja, a integração racial no Brasil não era um problema, desde que fosse conservada sua tradição cultural preponderante e não se buscasse alternativas artificiais e estranhas a essa tradição. As regiões seriam os redutos primários dessa tradição, portanto, o respeito a suas especificidades, consequentemente à continuidade das tradições "luso-brasileiras", constituía o objetivo principal do projeto intelectual de Gilberto Freyre. A permanência dessa tradição estaria, segundo Freyre, na continuidade temporal e espacial da forma de organização social, a patriarcal. A argumentação da "forma sociológica" em sua interpretação nos revela a maneira pela qual "silencia" os conflitos sociais.

Na Introdução à segunda edição de *Sobrados e mucambos*, datada de 1949, Freyre responde às críticas, sobretudo de Sérgio Buarque de Holanda, que contestavam sua ideia de que o sistema patriarcal esteve presente em todas as regiões do Brasil, configurando uma

[229] De acordo com Ortiz, as províncias em Cuba teriam funções reduzidas, excesso de centralização, que estaria sendo corrigido pela revolução de 1933: "Las funciones de las provincias son escasas, dada la centralización del gobierno de la república y obedecen a causas tradicionales y políticas. La revolución de 1933 ha iniciado la reorganización radical del régimen provinciano (ORTIZ et la., 1936, p. 158). "La vida administrativa municipal está muy influída por el centralismo del gobierno presidencial" (ORTIZ et la., 1936, p. 160).

uniformidade à família brasileira e à colonização[230]. Freyre explica que seus estudos possuíam um caráter sociológico, e não etnográfico, e de uma Sociologia Genética que considera a origem e o desenvolvimento dos elementos "mais representativos ou mais significativos" de uma sociedade, que no caso da formação brasileira seria o sistema patriarcal. Este, justifica Freyre, teve um desenvolvimento desigual nas diversas regiões do país com algumas variações na substância (no conteúdo) mantendo, entretanto, a mesma **forma**, o mesmo **processo** e **função** (FREYRE, 2000, p. 776). Segundo o autor, para a interpretação sociológica da formação ou desenvolvimento brasileiro relevante seria:

> (...) descobrir e revelar sob que predominâncias de forma ou de processo se realizou tal desenvolvimento; e não, que diferenças de substâncias econômica ou de composição étnica ou de conteúdo cultural separam uns grupos dos outros para efeito de outros estudos ou de outras considerações de ordem prática, administrativa ou estatística (FREYRE, 2000, p.751-752).

Segundo Freyre, caso fizesse estudo etnográfico deveria estudar todos os tipos de famílias e de habitações no Brasil, mas seguindo seu critério sociológico de estudo focalizava nos tipos e nos contrastes mais representativos. Nesse âmbito, poderiam ser negligenciadas o desenvolvimento das classes intermediárias e os tipos intermediários de casas, pois não compunham o fundamento mais expressivo da história social da família brasileira (FREYRE, 2000, p. 743). A casa-grande e a senzala, o sobrado e o "mucambo" seriam os tipos mais significativos, expressando a excelente adaptação ao ambiente físico e social do sistema patriarcal.

> Donde nos sentirmos obrigado a acentuar mais uma vez o critério sob que procuramos há anos desenvolver nossa tentativa de reconstituição e de interpretação da sociedade patriarcal ou da família tutelar brasileira: o de estudá-la dentro dos seus principais contrastes de tipo e estilos de habitação, principais reflexos de tipos e estilos diversos de vida e de cultura tanto quanto expressões e, ao mesmo tempo, condições, da convivência, da interpenetração e até da sintetização de valores. Interpenetração e sintetização que se processaram, entre nós, sob o sistema ou a organização patriarcal, embora com sacrifício da sua pureza e, afinal, de sua integridade (FREYRE, 2000, p. 744-745).

Apesar de diferenças no conteúdo a forma do domínio social teria permanecido com o domínio da família patriarcal. Freyre admite o surgimento de outras formas de organização – Palmares, o sistema jesuítico, organizações coletivistas, e movimentos antipatriarcalistas: a Balaiada e a Revolta Praieira – as quais teriam sido vencidas pelo sistema patriarcal (FREYRE, 2000, p. 750). Vale salientar que Freyre não apresenta uma análise mais pormenorizada a

[230] Elide Rugai Bastos (2005) analisa o diálogo entre *Raízes do Brasil* e a segunda edição de *Sobrados e mucambos*, salientando as críticas de Sérgio Buarque de Holanda, feita através de artigos, à interpretação de Freyre.

respeito dessas "formas vencidas". Para seu projeto intelectual, bastava a explicação do sistema "vencedor", o patriarcal. Este, constituía o principal elemento de unidade do país e, para Gilberto Freyre, funciona como uma categoria analítica capaz de sintetizar os "passados regionais brasileiros":

> Mais do que a própria Igreja, considerada elemento independente da Família e do Estado, foi a família patriarcal ou tutelar o principal elemento sociológico de unidade brasileira. Daí nos parecer aquele complexo, de todas as chaves de interpretação com que possa um sociólogo aproximar-se do passado ou do caráter brasileiro, a capaz de abrir maior número de portas; a capaz de articular maior número de passados regionais brasileiros num passado compreensivamente nacional: caracteristicamente luso-afro-ameríndio em seus traços principais – e não únicos – de composição cultural e de expressão social (FREYRE, 2000, p. 752).

O sistema patriarcal constituía-se como uma organização social com uma certa autonomia frente à metrópole – "(...) do fim do século XVI em diante o Brasil autocolonizou-se, defendendo-se por si das agressões estrangeiras" (FREYRE, 2002 [1933], p. 275) – que além de facultar relevância econômica e política ao Brasil teria sido o responsável por alicerçar uma "cultura brasileira" reunindo valores e costumes diferentes do português metropolitano (FREYRE, 2000, p. 755-756). Este sistema teria propiciado a acumulação dos elementos necessários para a formação de um conjunto nacional. Salienta-se que no entendimento de Freyre, esse conjunto nacional significava a "assimilação" de elementos indígenas e africanos à cultura predominantemente portuguesa, apesar de modificada ou adaptada às condições tropicais.

> No Brasil Central e no Setentrional também se encontram "idéias e gostos" que não são "puramente nacionais" – os de indígenas ainda mal assimilados ao atual sistema brasileiro de convivência e de cultura, por exemplo – compreendido por "nacional" aquele complexo de gostos e idéias predominantemente lusitanos, ou mestiços de lusitano e ameríndio ou de lusitano e africano, também chamado "brasileiro" (FREYRE, 2000, p. 758).

Gilberto Freyre refere-se a uma cultura nacional, enfatizando que o patriarcalismo consiste em um sistema homogêneo na forma. Homogeneidade que se exprime no espaço e no tempo. De tal maneira que suas variações nas diversas regiões do Brasil eram de conteúdo e, portanto, menos relevantes ou até desprezíveis.

> Confundia-se assim, nas exterioridades, o patriarca de cidade com o do campo. E veremos no ensaio que se segue que a transferência de poder de um a outro se fez, muitas vezes, pelo casamento e, por conseguinte, tão suavemente que, à distância de um século ou dois, quase não se distinguem diferenças de forma, de estilo de vida ou de função patriarcal entre tais patriarcas, diversos apenas nas substâncias. Como as diferenças de forma é que são as sociologicamente significativas repetimos que as de substância se tornam, sob critério sociológico ou histórico-sociológico, desprezíveis (FREYRE, 2000, p.777-778).

Nesses termos, o nacional se sobressai ao regional. O espaço social em detrimento do espaço físico. A Sociologia frente à Etnografia. Ou seja, o geral prevalece frente ao particular. Nota-se que o "critério sociológico" de considerar os "mais significativos" e privilegiar a forma em detrimento do conteúdo apresenta uma orientação diferente daquela presente em sua proposta de uma sociologia regional e impressionista Pois esta, busca aprofundar a compreensão dos valores e padrões de vida de uma região aproximando-se da rotina de vida de homens situados em determinados espaços físicos e sociais, necessitando, ao que parece, de uma imersão no conteúdo e não só na forma. Como o próprio Freyre afirma: "O estudo da história íntima de um povo tem alguma coisa de introspecção proustiana (...)" (FREYRE, 2002 [1933], p. 22). Uma introspecção que exige a análise do conteúdo, pois não poderia ser compreendida ou interpretada somente pela forma. Como a própria obra de Freyre revela, forma e conteúdo são termos complementares. Sua análise da vida íntima ocupa-se do conteúdo, que é regional e específicodas famílias patriarcais. A partir desse conteúdo, Freyre contruiu uma "forma", a qual buscou generalizar ao todo nacional.

Tentando demonstrar a viabilidade entre seu "critério sociológico" e sua sociologia regional, Freyre afirma que o estudo do sistema patriarcal consiste em "um estudo antes de espaços físicos" (FREYRE, 2000, p. 760), contradizendo suas argumentações anteriores que apontavam a análise da casa-grande como um estudo do espaço social. O próprio Freyre mostra-se incomodado com essa compatibilização e ao tentar explicá-la demonstra uma dificuldade ou ambiguidade na definição dos critérios sociológicos quando conjugados com sua perspectiva regionalista.

> Que existem no Brasil consideráveis diferenças de região para região e até de sub-região para sub-região ou de província para província, nenhum estudioso de Ciência Social familiarizado com a situação do nosso país é capaz de negar. Somos, há anos, dos que vêm procurando pôr em destaque não só tais diferenças como a conveniência de as conservarmos, em vez de nos submetermos a qualquer espécie de nacionalismo anti-regional que tenda a esmagá-las ou anulá-las. Mas os estudo das diferenças não nos deve fazer esquecer o das semelhanças. Nem o critério do espaço físico nos deve fazer abandonar, em estudos sociais, o do espaço social, dentro do qual podem estender-se complexos sociais, ou de cultura, de configuração própria e até caprichosa (FREYRE, 2000, p. 760).
>
> Se algumas das generalizações conseguidas sob tal critério de estudo não são válidas, no Brasil, senão para certos espaços físicos, podem outras generalizações alcançar, em sua transregionalidade, áreas do próprio Paraná, cuja configuração exótica no meio da sociedade brasileira de formação basicamente patriarcal, o Sr. Wilson Martins parece, às vezes, exagerar (FREYRE, 2000, p. 761).

A tentativa de Gilberto Freyre em responder a seus críticos revela-se problemática pela ausência de uma explicação clara e coerente sobre os "procedimentos metodológicos"

utilizados em *Casa-grande & senzala* (1933) e em *Sobrados e mucambos* (1936) para analisar a estrutura social brasileira (ou sua "forma sociológica") a partir de uma sociologia regional. Estudos que teriam possibilitado a conclusão de que o sistema patriarcal foi o sistema social mais representativo e significativo para se compreender o processo de formação e desenvolvimento da sociedade brasileira. Ao invés de demonstrar as pesquisas realizadas sobre os tipos de sistemas sociais presentes no Brasil, os critérios de seleção, análise e comparação que levaram a determinado resultado, Freyre ocupa-se em defender sua tese de que o sistema patriarcal (aristocrático, escravocrata e monocultor) constitui a diretriz fundamental para a formação social do Brasil e do caráter do homem brasileiro. Dessa forma, suas explicações tornam-se vagas, restringindo-se a negar as críticas que lhe foram feitas. Como a de que teria pesquisado a formação e o desenvolvimento da estrutura social de um espaço físico limitado e o teria generalizado a todo o país, ou seja, um estudo do espaço social de uma região teria sido considerado como válido para todas as regiões do país. Nesse caso, por exemplo, Freyre responde dizendo que viajou por muitas regiões do país e que seu conhecimento não se restringia somente a uma área, mas que era realmente necessário um estudo mais aprofundado para confirmar as generalizações.

> Nossas viagens de estudo pelo Brasil, para efeito de comparação sociológica de regiões, ou sub-regiões, diversas, estão longe de nos satisfazer: muito nos falta ainda conhecer, ou simplesmente ver, do nosso país. Não nos sentimos, ainda, autorizado a atribuir a todas as nossas sugestões, com pretensões a transregionais, a desejada generalidade. Mas se os bons aristarcos que nos acusam de conhecer só a área "Recife-Olinda" se dessem ao trabalho de nos acompanhar a vida de estudo, desde a publicação daqueles nossos primeiros trabalhos, moderariam, talvez, a ênfase com que nos acusam de conhecer apenas o Nordeste agrário – centro do sistema patriarcal-escravocrático em cuja análise e interpretação procuramos, é certo, desde moço nos especializar (....) (FREYRE, 2000, p. 756-757).

Destarte, Freyre, de certa maneira, reconhece que possuía uma hipótese, uma sugestão, provavelmente intuída de seus estudos sobre a região de Pernambuco, a qual demonstra possuir maior conhecimento e grande admiração. A falta de uma justificativa metodológica coerente e a afinidade do autor com as tradições luso-brasileiras que estariam presentes nas "famílias brasileiras", sobretudo nas pernambucanas, leva-nos a intuir que o que seria uma hipótese foi tomado por Freyre como tese.

Observa-se, assim, que a centralidade do sistema patriarcal, oriundo do "Nordeste agrário", na formação social do Brasil não se constitui nem mesmo uma hipótese, mas uma premissa de seus estudos. Estes teriam como objetivo demonstrar a permanência do passado nos valores morais e na organização social do Brasil. Permanência que demonstra a prioridade dos aspectos culturais frente aos políticos e aponta para a relevância da região Nordeste e das

famílias aristocráticas na ordenação do país. Essa sugestão presente na obra de Freyre teria um objetivo de arregimentar um espaço político para as famílias oligárquicas da região nordeste na reformulação do Estado que se processava nos anos 30, como demonstra Elide Rugai Bastos (1986, 2006). Sendo assim, Freyre se veria impossibilitado em admitir ou revelar o procedimento que guiou seus estudos.

Enfim, a ênfase no patriarcalismo das famílias tradicionais permite a Freyre desconsiderar os elementos "dissociativos" – como os caboclos, gaúchos, quilombolas e sertanejos (Cf. FREYRE, 1945, p. 367-368) – que perturbariam a associação comunitária dos grupos e das regiões brasileiras. Além disso, conformava-se como peça de articulação entre passado, presente e futuro. Expressava-se, assim, como fator fundamental para a coesão social do país.

Transculturações e evolução.

As transculturações são entendidas por Fernando Ortiz como processos contínuos que a partir da interação entre povos e culturas diferentes modifica as formas culturais existentes para construir novos fenômenos culturais. Como explicamos no capítulo 3, a ideia de transculturação conferiu um aspecto dinâmico ao "caráter nacional cubano", ao mesmo tempo, manteve aspectos estáticos dessa definição.

Em *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), Ortiz explica o significado dinâmico e estático da cultura para a Antropologia, dizendo que fará uso do conceito de cultura em seu sentido estático, mas demonstrando seu dinamismo, ou seja, seu progresso no tempo histórico.

> Las humanísticas contemporáneas usan el vocablo *cultura* en dos acepciones diversas. «Cultura» es voz que viene de «cultivos», tiene un sentido «dinámico» y significa el cultivo del ser humano en todas sus facultades. En esta acepción equivale a «educación» en su más amplio sentido, y en cuanto a la perennidad de su dinamía implica generalmente un concepto de «**progreso**». «Cultura» tiene también un sentido «estático» en cuanto significa el conjunto de las capacitaciones de un grupo humano en un tiempo y un espacio dados, o sea el complejo característico de su educación. Estas páginas están destinadas a llegar a lectores no familiarizados con la terminología contemporánea de las ciencias antropológico-sociales y por este motivo consignamos aquí que, por lo general, usaremos la palabra «cultura» en su sentido «estático»; sin dejar de reconocer su esencial dinamismo, antes al contrario, trataremos de exponerlo a través de su desarrollo histórico en cuanto al tema artístico nacional que aquí nos interesa (ORTIZ, 1965 [1950], p. 99 – grifo nosso).

Vale ressaltar nessa passagem a afirmação de que a dinâmica cultural tem como efeito o progresso. Demonstrando a permanência de uma concepção evolucionista no que tange

à sequência histórica. O próprio conceito de transculturação estava envolvido por preceitos evolucionistas.

Em *Contrapunteo cubano* afirma que sem conhecer as "transmutações" de culturas "(...) es imposible entender la **evolución del pueblo cubano** así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 254 – grifo nosso). Ao longo de todo o capítulo em que explica e justifica o conceito de transculturação, Ortiz descreve os grupos étnicos que formaram o povo cubano classificando-os em uma *escala cultural* que corresponderia a fenômenos econômicos específicos. Cria, assim, um arranjo classificatório ordenado em uma escala evolutiva, onde os níveis dessa escala foram definidos por sua maior ou menor proximidade com os elementos presentes nas sociedades ocidentais, entendidas como civilizadas. Nesse arranjo classificatório, as "raças" foram dispostas em uma sequência progressiva, representando um "tipo de cultura" e um "tipo de economia". Assim, as culturas eram definidas como selvagens, primitivas, bárbaras, intermediárias e civilizadas. Observa-se, portanto, uma correlação entre "raça", cultura e economia, mediada por uma concepção evolucionista da história.

> Los mismos fenómenos económicos, los más básicos de la vida social, en Cuba se confunden casi siempre con las expresiones de las diversas culturas. En Cuba decir ciboney, taíno, español, judio, inglês, francês, anglo-americanos, negro, yucateco, chino y criollo, no significa indicar solamente los diversos elementos formativos de la nación cubana, espresados por sus sendos apelativos gentilicios.
>
> Cada uno de éstos viene a ser también la sintética e histórica denominación de una economía y de una cultura de las varias que en Cuba se han manifestado sucesiva y hasta coetáneamente, produciéndose a veces los más terribles impactos. Recordemos aquel de la «destrucción de las Indias», que reseñó Bartolomé de las Casas.
>
> Toda la escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios, en Cuba se pasó en menos de cuatro siglos. Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos. Primero fue la cultura de los *ciboneyes* y *guanajabibes*, la cultura paleolítica. Nuestra edad de piedra. (...)
>
> Después, la cultura de los indios *taínos*, que eran neolíticos. (...) Y llegan por conquista e imponen la *transculturación*. (...) Luego, un huracán de cultura; es Europa. (...) Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la edad muy despertada del Renacimiento. En un día se pasaron en Cuba varias edades, se diría que miles de «años-cultura» si fuere admisible una tal métrica para la cronología de los pueblos (ORTIZ, 2002 [1940], p. 255-257).

Salienta-se que a correspondência entre grupo étnico e economia não se limitava à época da colonização, Ortiz nota que os trabalhadores do açúcar eram em sua maioria negros e os do tabaco brancos[231].

Observa-se, portanto, que o caráter dinâmico das transculturações, considerando seu transcurso histórico, ocorria de forma evolutiva. Sua concepção de mudança social estava atrelada a um viés organicista, como havia se referido em 1934 ao equiparar as revoluções sociais com os processos biológicos (vide capítulo 3). A dinâmica da cultura, portanto, tinha o sentido de evolução. Destarte, pensar na formação do povo cubano em perspectiva histórica, ou seja, considerando os ininterruptos processos de transculturações, significa pensar na "evolução do povo cubano", em um escalonamento racial, que guarda correspondência a "tipos econômicos" e a "tipos culturais" dispostos em uma sequência histórica progressiva.

A dinâmica histórica, vista como um processo de contínuas transculturações, funciona, na argumentação de Fernando Ortiz, como um mecanismo capaz de transcender os conflitos sociais e promover a integração nacional. Apesar dos inúmeros contrastes entre o tabaco e o açúcar (vide quadro 1 no apêndice), que pareciam caracterizar um processo de formação social constituído a partir de ordens sociais antagônicas – de um lado, o tabaco, artesanal e cubano; do outro, o açúcar, industrial-capitalista e estrangeiro – eles não teriam se constituído como processos conflituosos.

De acordo com Ortiz, o fortalecimento da cultura nacional e a "consciência da cubanidade" (a *cubanía*) poderiam fazer com que o intercurso cultural em Cuba ocorresse em um sentido virtuoso, articulando elementos nacionais e estrangeiros, aumentando a coesão social e contribuindo para a integração nacional, de modo que os elementos exógenos não sufocassem os endógenos. Assim, seria possível a realização de todas as fases da transculturação, que não ocorre quando as relações entre as culturas acontecem no sentido da dominação cultural. Nesse sentido, o processo de padronização cultural obstaculizava essa integração, pois reprimia as características originalmente cubanas para substituí-las por elementos estrangeiros.

---

[231] Reproduzo uma passagem de *Contrapunteo cubano*: "En el actual reparto de la población de color por el territorio cubano, puede observarse la mayor densidad negra en las viejas comarcas azucareras; no en las tabacaleras, las cuales fueron pobladas con preferencia por blancos inmigrantes canarios y antiguos guajiros. Para el tabaco se atrajo la población blanca y libre mientras para la caña se importó la negra y esclavizada. Y de ahí también que no se den en el cultivo del tabaco las invasiones inmigratorias de simples jornaleros, y, menos aún, las de los haitianos y jamaiquinos que fueron promovidas para abaratar el corte de los cañales". (ORTIZ, 2002 [1940], p. 207).

As transculturações, portanto, conformavam-se como um antídoto aos contrastes entre elementos internos e externos. As relações raciais, apesar de Ortiz admitir a existência de preconceitos, não se configuravam como conflitos. Essas relações, se adequadamente acomodadas, seriam fundamentais à integração nacional. Ou seja, as transculturações operariam o "melhoramento" cultural e moral necessário a Cuba. Destarte, é possível perceber uma continuidade entre o projeto de regeneração nacional e o projeto de transculturação. Entretanto, como argumentando nos capítulos anteriores, esses projetos, apesar de serem inspirados pelo mesmo sentido de harmonização dos conflitos para a promoção do progressso, carregam finalidades diferentes. O primeiro propõe o "sanemento da nação", o segundo, a integração dos diferentes grupos étnicos e culturais.

No intento de minimizar os conflitos Ortiz não analisa, por exemplo, os efeitos e as potencialidades políticas das tensões entre senhores e escravos, entre pequenos e grande proprietários, entre *vegueiros* e as companhias estrangeiras, entre trabalhadores cubanos e trabalhadores "importados" de outros países caribenhos. Dessa maneira, tem-se a impressão que à capacidade dos cubanos em estabelecer relações cordiais é atribuída uma elasticidade demasiada, capaz de assimilar e acomodar os mais diferentes antagonismos ou "contrastes".

Tal capacidade seria um elemento invariante da cubanidade. Não por acaso, Ortiz afirma que a cubanidade seria uma "condição da alma", uma característica comum a cada cubano. Essa habilidade em se relacionar e evitar os conflitos seria uma característica que não se alterava, definia o "ser cubano" e possibilitava que a cultura nacional existisse em permanente fluxo de mudanças. Ou seja, seu aspecto estático viabilizava sua dinâmica, o caráter cubano funciona como elemento que permite os constantes intercâmbios culturais no país. A interpretação de Ortiz sobre a cubanidade sugere que a essência do ser nacional deve ser apreendida no intercurso dos processos históricos, sua permanência se encontraria em um processo fluído, em suas constantes transculturações. Nesse sentido, a "invariante" tendência dos cubanos às relações cordiais e o caráter dinâmico dessa cultura facilitariam, de acordo com a interpretação de Fernando Ortiz, a integração entre os "tipos raciais" e os "tipos de cultura".

TRAJETÓRIA E ALCANCE DOS PROJETOS INTELECTUAIS

De Fernando Ortiz

Em Fernando Ortiz, a recuperação do passado através das transculturações demonstra uma perspectiva prospectiva, que olha para frente acreditando no progresso. No entanto, por ser uma perspectiva fundada em preceitos evolucionistas retém um certo essencialismo da cultura. Dessa maneira, ainda que admita o intercâmbio cultural, entende que

a "cultura" precisa ser preservada da ameaça de dissolução advinda de culturas imperialistas que impõem um processo de homogeneização. Os contrastes entre açúcar e tabaco sugerindo uma formação social conflituosa, e a subsequente amenização dos antagonismos no final do ensaio expõem as tensões de um intelectual que observava os conflitos sociais, mas queria normatizar a harmonização social. Essa mesma tensão pode ser notada quando percebe os preconceitos e discriminações raciais, os expunha e lutava contra eles, mas mantinha a concepção de que a sociabilidade entre os cubanos era pautada por relações cordiais.

As mudanças sociais processadas em Cuba nas décadas de 1910 e 1920 que resultaram na organização dos trabalhadores e construção de um movimento operário, em uma afirmação da cultura afrocubana pelas vanguardas artísticas, no questionamento de ideias e propostas fundamentadas em teorias eugênicas e da Antropologia Criminal, na acentuação do descontentamento com o governos e os governantes, que culminou com a ditadura de Gerardo Machado (que em seu primeiro mandato teve o apoio de Ortiz), provocaram o desmantelamento do projeto republicano de regeneração nacional. Isso, certamente, foi uma desilusão para Fernando Ortiz, pois via que seu empenho em regenerar a nação não alcançara o resultado almejado. A visão de mundo da primeira geração republicana foi suplantada nos anos 30, quando a situação sócio-histórica confluía para a acentuação dos conflitos, consequentemente a uma radicalização política.

Situações como essa são propícias ao surgimento do ceticismo, como explica Mannheim[232]. É provável que Ortiz o experimentou nos anos 30. Via o definhamento de um projeto e o surgimento de novos grupos, projetos e propostas que não se alinhavam a seu republicanismo. Essa pode ser a explicação para seu abandono da política partidária e a escolha por uma participação na vida política fora da política ordinária. Através de instituições de pesquisa e de cultura, dirigidas por ele, debatia temas relevantes para a política nacional. Esse suposto ceticismo que tem algumas semelhanças com a situação de Fernando Ortiz seria aquele sentimento nos intelectuais que a "(...) desilusão não se torna radical nem completa, e não atingem o ponto de duplo ceticismo. Não renunciam completamente à sua fé inicial no

[232] Na explicação de Mannheim, o surgimento do ceticismo guarda algumas semelhanças com a situação vivenciada por Fernando Ortiz. "Em geral, uma reação não sobrevive a uma geração, e sua desintegração começa com indivíduos que não perderam a liberdade de escolha. Seu desligamento do próprio estrato usualmente é seguido pelos sintomas típicos da dissociação: uma crítica introspectiva e um ceticismo em relação aos velhos expoentes de seu grupo. Tais indivíduos atravessam dois estágios de dúvida. Primeiro desprezam o credo e as promessas dos revolucionários, mas acabam também por perder a fé em seus próprios ideais pré-revolucionários. Esse é o estado cético de uma ideologia reacionária e assinala a gênese do ceticismo" (MANNHEIM, 1974, p. 119).

«progresso» (...)" (MANNHEIM, 1974, p. 123). Não chegou, portanto, à radicalidade de uma "segunda fé" afirmativa e categórica – comum entre intelectuais desenraizados que buscariam uma nova afiliação (MANNHEIM, 1974, p. 122) – mas o levou a construir um novo projeto intelectual, através do qual, em interlocução com a política, elaborava propostas normativas à sociedade cubana.

Esse novo projeto intelectual de Ortiz encontra sua síntese na ideia de transculturação. Arregimenta-se, portanto, no propósito de integrar a nação, o que implicava em uma luta contra os racismos e xenofobias. Ao mesmo tempo, evitava os conflitos, pois partia de uma concepção evolucionista de progresso, entendendo as mudanças sociais como processos orgânicos. O objetivo de melhorar ou aperfeiçoar as relações sociais expressa uma continuidade do projeto de transculturação com o projeto de regeneração nacional da primeira geração republicana. Se a luta contra os racismos é o ponto que aproxima Ortiz de intelectuais cubanos, como Roberto Agramonte, Raúl Roa, Emilio Roig, Jorge Mañach, Juan Marinello, Rubén Martínez Villena, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Salvador García Agüero, por exemplo, a negação do conflito o afasta dessa geração. Os debates intelectuais em Cuba nos anos de 1930, 1940, 1950 foram marcados por um elevado grau de politização, emergindo de forma incisiva os conflitos da sociedade cubana. Mesmo não comungando uma afiliação profunda com um grupo de intelectuais, o prestígio de Fernando Ortiz o permitiu desempenhar uma atividade intelectual profícua e conseguir recursos para manter suas instituições, publicar periódicos e livros, participar de conferências fora do país.

O projeto intelectual de Fernando Ortiz foi delineado a partir da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* e de seu livro *Contrapunteo cubano* apontando os estudos das transculturações como foco das pesquisas e a integração nacional, através da supressão das discriminações raciais, como principal proposta normativa. Vale salientar que na Constituição cubana de 1940 dois artigos determinavam a discriminação racial como atos criminosos. Fernando Ortiz, provavelmente, sentia-se responsável por essa contribuição à Constituição, ainda que esses artigos não vigoraram, pois dependiam de leis complementares, fonte de intensas disputas políticas e que não foram votadas, como atestam Robaina (2011) e Fuente (2001). No volume IV de *Estudios afrocubanos* – referente a 1940, mas publicado com atraso[233]

[233] A publicação de *Estudios Afrocubanos* dependia de recursos do governo municipal de Havana. Em todos os números do periódico Ortiz publicava nota de agradecimento ao prefeito, Antonio Beruff Mendieta (volumes I e II de 1937 e 1938) e Raúl García Menocal (volumes III e IV de 1939 e 1940). O volume III referente a 1939 fora publicado em 1941, conforme observação publicada na seção "Notas y noticias", página 127 da própria revista. O volume IV não se sabe ao certo o ano de sua publicação. É provável que tenha saído em 1943, quando Fulgêncio Batista concedera subvenção à *Sociedad de Estudios Afrocubanos* (INDICE, 1971, p.10).

– relatatou-se a participação de Fernando Ortiz no *VIII Congresso Científico Panamericano*, em Washington, em prol de publicar nota de repúdio contra a discriminação racial. Na mesma seção da revista, encontra-se referências aos artigos da nova Constituição contrários à discriminação racial, deixando a entender que Ortiz desempenhou papel importante para isso[234].

Em Cuba, Fernando Ortiz dirigia, na década de 1940, a *Institución Hispanocubana de Cultura* e a *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. A primeira – que contava com ajuda de associações comerciais, de comunidades de espanhóis em Havana e da *Sociedad de Amigos del País* – teve uma sensível diminuição em suas atividades no ano de 1946, encerrando suas atividade em 1947[235]. A *Sociedad de Estudios Afrocubanos* desde seu início dependia do apoio do governo municipal. O atraso nas publicações parece indicar uma escassez de recursos também para o desenvolvimento de suas atividades, haja vista que a partir do volume III não se publicou mais os eventos realizados pela instituição. O fato do volume V referir-se aos anos de 1940-1946, publicado em 1947, e ser composto exclusivamente por artigos de Fernando Ortiz denunciam a debilidade da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*.

Em 1943, Ortiz dirigiu-se ao presidente Fulgêncio Batista comentando a necessidade financeira da *Sociedad* para prosseguir em seus esforços de pesquisa. Em 13 de novembro de 1943, Batista decretou que a arrecadação do sorteio da Loteria Nacional daquela semana seria revertida à *Sociedad de Estudios Afrocubanos.* De acordo com a ata de 1º de março de 1944, foi depositado o valor de $ 2.619,71 pesos na conta da instituição[236].

O prestígio de Fernando Ortiz como estudioso da cultura cubana é atestado por suas participações em vários congressos internacionais como delegado oficial do governo cubano. Para citar alguns: *VIII Congresso Científico Panamericano* (Estados Unidos, 1940); *Congresso Etnográfico Panamericano* (México, 1943)[237]; *Congresso Demográfico Interamericano* (México, 1943) quando se fundou a *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, no

[234] Reproduzo em Anexo essa nota de *Estudios Afrocubanos*.
[235] Vide tabela em Anexo sobre atividades na IHCC.
[236] Ata da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* do dia 1º de março de 1944. As outras atas, posteriores a essa data, foram registradas em 30 de janeiro de 1945 (Ortiz comunicava a divulgação do documentário sobre a música afrocubana: *Una fiesta de santería*) e em 15 de maio de 1947 (quando se prestava contas sobre a publicação do volume V de Estudios Afrocubanos e sobre a contribuição da revista *Afroamérica* do *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, editada no México). Em pasta CM 384 – Ortiz. Sociedad de Estudios Afrocubanos. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.
[237] Carta de Fernando Ortiz a Manuel P. Gonzalez, 24 de marzo de 1945. CM289 – Ortiz. Correspondencia. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

qual Fernando Ortiz foi presidente[238]; *Congresso Internacional de Folclore* (Brasil, 1954)[239]. Era também o representante da UNESCO em Cuba[240]. Além disso, por diversas vezes Ortiz solicitou aportes financeiros para custear as pesquisas e publicações das instituições em que participava.

Em 1949, Fernando Ortiz recorreu a Raúl Roa, diretor de Cultura ligado ao Ministério da Educação, com o intuito de conseguir subvenção para retomar a publicação da revista *Archivos del Folklore Cubano*. Apesar do repasse de 2000 pesos a Ortiz (em nome da *Sociedad del Folklore*), o periódico não foi relançado[241]. Ortiz solicitou que Raúl Roa lhe entregasse a subvenção pessoalmente pois a Junta dessa Sociedade não se reunia há tempo e seria "quase impossível", reuni-la. Assim, Ortiz afirmava que daria prosseguimento mais rápido às publicações: "(...) me permito solicitar que la subvención acordada me sea entregada personalmente para satisfacer los propósitos de continuar las publicaciones que yo mismo inicié."[242]

Talvez o valor recebido tenha sido empregado para publicação de *La africanía de la música folklórica de Cuba* e *Los bailes y el teatro del folklore afrocubano*, visto que em carta de 1950, Ortiz comunicou a Raúl Roa que os dois livros sairiam sob o patrocínio da *Dirección de Cultura* e da *Sociedad de Amigos del País*, que também contribuiu para o lançamento dos livros. Nessa mesma correspondência, Ortiz comunicava que trabalhava na produção de dois volumes de *Los instrumentos de la música afrocubana* (livro que acabou tendo 5 volumes) e um outro que se chamaria *História Social de la Música Afrocubana*.

> El primero será un inventario detallado desde los puntos de mira etnográfico, geográfico, histórico y organográfico de todos los instrumentos que los negros

[238] Carta da Junta de Economia de Guerra, de 01 de outubro de 1943. CM133 – Ortiz. Congreso Demografico Interamericano (Corresp.). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. A ata da fundação consta em *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948), v.7, n.1/3, ene.,1943-dic. 1944, pp.13-15.

[239] Congresso vinculado ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), à UNESCO, e mais diretamente à Comissão Nacional do Folklore, quando se comemorava o IV Centenário de São Paulo. O principal responsável pela organização do Congresso era o professor Renato Almeida, diretor do IBECC e secretário geral da Comissão Nacional do Folklore. Em CM128 – Ortiz (Archivo): Instituto del Folklore São Paulo – 1954. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[240] Em: CM122 – Ortiz. UNESCO – Asociación Cubana de las Naciones Unidas (correspondencia oficial). Também em carta de Alfredo del Valle, Director General de Relaciones Culturales, 07 de marzo de 1949, informando que o presidente da República designou Fernando Ortiz como "Miembro Individual de la Comisión Nacional de la UNESCO". Em pasta CM 289 – Ortiz. Correspondencia. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[241] Resolução do Ministério da Educação, 22 de setembro de 1949. Em CM12 – Ortiz. Sociedad de Estudios Afrocubanos (correspondencias). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. Interesssante notar que a resolução saiu em nome da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*.

[242] Carta de Fernando Ortiz a Raúl Roa, 05 de dezembro de 1949. Em pasta CM72 – Ortiz. Sociedad del Folklore Cubano (bolletines – corresp.). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

> africanos introdujeron en la música de Cuba y de los que por ellos o por su influencia se han inventado en este país.
>
> (...) supondrá para su edición un presupuesto oscilable entre 3.000 y 3.500 según cálculo.
>
> E sobre *Historia Social de la Música Afrocubana* dizia "(...) que comprenderá el estudio del influjo del negro en la música desde su presencia en la España anterior a Cólon hasta nuestros días. Tendrá unas 500 páginas ó más, pero sin grabados o sólo con unos pocos, y habrá que calcularse un costo de unos $2000" [243].

É interessante mencionar que Fernando Ortiz atuou na seleção de bolsas de estudos para a fundação Guggheim. Em correspondência com Henry A. Moe de 1944 indicou Raúl Roa como seu candidato preferido para a bolsa, a qual lhe foi atribuída para estudar o *New Deal*, de 1945 a 1946, nos Estados Unidos[244].

A partir de meados dos anos 40 as atividades de Fernando Ortiz em torno de suas instituições foram diminuindo e seu empenho voltava-se a suas publicações e a participações em congressos e conferências. Certamente, algumas questões pessoais estão relacionadas a esse redirecionamento. Nos últimos meses de 1941 (novembro- dezembro) Ortiz sofreu um descolamento de retina do olho direito e acabou perdendo a visão desse olho[245]. Em algumas de suas correspondências comenta que além do problema na visão, viveu intensos problemas familiares e financeiros que o levou a uma crise nervosa " (...) que por poco me lleva a una definitiva" [246].

Apesar dessas dificuldades a produção de Ortiz de 1945 a 1955 foi bastante proveitosa: *El engaño de las razas* (1946), *El huracán: su mitología y sus símbolos* (1947), *La Africanía de la Música Folklórica de Cuba* (1950), *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba* (1951), *Los instrumentos de la música afrocubana*, 5 volumes (1952-55). Além dos artigos e conferências, Ortiz organizou o quinto volume da revista *Estudios Afrocubanos*, com quatro artigos substantivos de sua própria autoria.

Ortiz dava continuidade a seu projeto intelectual publicando seus trabalhos sobre a transculturação em Cuba, procurando demonstrar como era profunda a mestiçagem étnica na arte e na cultura cubana. Ao mesmo tempo, denunciava as discriminações raciais, em *La*

---

[243] Carta de Fernando Ortiz a Raúl Roa, 18 de julio de 1950. Em pasta CM72 – Ortiz. Sociedad del Folklore Cubano (bolletines – corresp.). Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.
[244] Carta de Fernando Ortiz a Henry A. Moe, 04/04/1944. Pasta CM95. John Simon Guggheim Memorial Foundation (corresp.). Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.
[245] Conchita Fernádez, sua secretaria, comunicava o incidente a Malinowski em Carta de Fernando Ortiz a Bronislaw Malinowski, 19 de dezembro de 1941 (SANTÍ, 2002, p. 279).
[246]Carta de Fernando Ortiz a Manuel P. Gonzalez, 24 de março de 1945. Em pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

sinrazón de los racismos (1949), por exemplo. Reforçava a necessidade do país se manter atento às investidas do imperialismo econômico e cultural dos Estados Unidos, pontuando as ameaças à democracia, especialmente na América Latina. Em *Momento actual de América* (1948) aponta que apesar de finalizada a Segunda Guerra, as disputas mundiais continuariam e a região entraria em sua terceira guerra de independência. Caberia aos intelectuais o papel de dar significação histórica a esse momento, apontando a necessidade de "**recomeçar**", apesar de ter dado sinais que não tinha tanta energia para isso.

> No nos engañemos, compañeros, ya estamos en otra gran contienda. Unos dicen que guerra entre Oriente y Occidente, otros creen que de Norte y Sur; algunos, con menos geografía, piensan que será de arriba y abajo. Probablemente es guerra por los siete puntos cardinales. De todos modos, estamos ya en la tercera guerra de independencia americana. Y ya tenemos otra «Santa Alianza», de santidad blasfema, en manifiesta militancia contra los pueblos infelices de América, formada como la del siglo décimonono por las mismas oligarquías de antaño que pretenden rebarbarizar al mundo.
>
> En cierto modo, con diferentes dimensiones, medios, formas y perspectivas, hemos retornado a los tiempos de Bolívar y de las enciclopédicas y económicas Sociedades Patrióticas. ¿Qué hacer? Lo que hizo Bolívar varias vezes, mientras tubo energías: **«volver a empezar»** (ORTIZ, 1948, p. 32 – grifo nosso).

A participação como presidente do *Instituto de Intercambio Cultural Cubano-Soviético* de 1945 a 1946 demonstra o empenho de Ortiz diante de atividades e instituições que promoviam o intercâmbio cultural e poderiam contribuir para o "progresso" cubano. Terminada a Segunda Guerra Mundial era notório o fortalecimento dos Estados Unidos e da União Soviética. Esta ainda desconhecida de muitos, começava a ser admirada pelo seu progresso científico e por sua capacidade em articular povos e culturas distintas.

No primeiro número de *Cuba y la U.R.S.S.*, periódico desse instituto (publicado mensalmente de 1945 a 1952), Ortiz salienta a necessidade do cubano sair "(...) de su provincianismo colonialista y aislador y de su tradicionalismo soñarrero y retardatario (...)" (ORTIZ, 1945, p. 27), e beber também de outras culturas, não só da norte-americana: "Ahora nos falta conocer mejor, sin neblinas de propaganda deformadora de las realidades objetivas, los experimentos y valores acendrados en los pueblos de la U.R.S.S., los cuales, por sernos más lejanos e expresados en lenguaje más exótico, están apartados de nuestra atención y nos son poco conocidos" (ORTIZ, 1945, p. 27). Os propósitos do *Instituto de Intercambio Cultural Cubanosoviético* eram análogos aos da *Institución Hispanocubana de Cultura*, afirmava Ortiz. Por isso aceitou em cooperar com seu estabelecimento em Cuba, demonstrando que a concepção do instituto não fora ideia sua, mas aliava-se a sua concepção de que a cultura era o principal elemento para o progresso científico e moral do país (ORTIZ, 1945).

A escolha de Ortiz como presidente do *Instituto...* foi uma estratégia para afastar suspeitas de possíveis intenções políticas da instituição. Todavia, as matérias de *Cuba y la U.R.S.S.* além de divulgarem a cultura russa e soviética, apresentavam também o potencial científico e militar desenvolvido naquele país, bem como sua organização econômica e social. A planificação das cidades, a democracia soviética, o sistema eleitoral soviético, o ensino da música, as ciências soviéticas, granjas coletivas, a arte russa, a família soviética, a agricultura e a indústria soviética, a música e a poesia russa, a comemoração do aniversário de Stálin, o funcionamento dos *Soviets*, objetivos do 4º plano quinquenal e a ordem jurídica foram alguns dos assuntos de artigos do periódico. Ao completar um ano de publicação, as contestações à revista e ao instituto transpareciam no próprio editorial de *Cuba y la U.R.S.S.*[247].

Apesar de Fernando Ortiz demonstrar um certo desgate físico nos anos 50, dizendo: "Ya he cumplido lo 70 años y tengo material para todos los años que me faltan"[248]; e "«Lo negro africano en el arte de Cuba» está aún por escribir. Pero todos esos temas, para mí marginales, ya quedan fuera de mis rutas y esperan la faena de otros cubanos que quieran investigar los nuestro..."[249], ainda teve fôlego para retomar as pesquisas[250] e publicar em 1959, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Nesse período, também demonstrou sinais de abatimento pelos seus problemas de saúde.

> Yo sigo muy enfermo de la vista, con mi ojo derecho perdido y el izquierdo claudicando, lo cual me somete forzosamente a un tratamiento bastante rígido.

[247] "Hace un año quedo trazado, por la mano de Dr. Fernando Ortiz, nuestro programa. Hemos procurado cumplirlo. *Cuba y la U.R.S.S.* se ha mantenido en la zona de la cultura. Nada que traspase sus fronteras ha vendio a nuestras páginas. No obstante ello, hemos cosechado el ataque intolerante. Confesamos que no nos preocupa y hasta que nos envanece. No hay obra los que trabajan por la cultura universal, que la de impedir se interrumpa la vida del intelecto y del arte, por obra de una nueva guerra. Y nada contribuirá tanto a la paz como mostrar a los pueblos lo que hay de común entre ellos, por encima de la diferencia entre los sistemas políticos y los hábitos de vida nacional.
Esa es la misión que nos trazamos al inicio de nuestra revista. La gran obra de renovación emprendida en la U.R.S.S. merece el cuidadoso examen aun de sus más enconados detractores. En ella se transparenta una nueva civilización. Conociéndola y calorándola se disiparán muchas incomprensiones que opacan hoy el panorama del mundo" (NUESTRO PRIMER AÑO, 1946, p. 1).

[248] E prosseguira: "Lo tendré en todo caso al tanto de lo que vaya publicando. Ud. es de los pocos que en ese campo hacen trabajos realmente científicos y serios como ajenos a todo impresionismo periodístico". Carta de Fernando Ortiz a Roger Bastide, 06 de setembro de 1951. Em pasta CM167 – Ortiz. Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

[249] Carta de Fernando Ortiz a Santiago Abascal, 04 de março de 1957. Em pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Variadas. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional José Martí.

[250] Em correspondência, pedia informações sobre a festividade de San Cristóbal em Havana, sobre a lenda de que esse santo teria abençoado o pão da Santa Ceia, sobre a autorização da Igreja para a devoção de Santo Expedito e sobre uma carta de São Paulo sobre a liturgia do casamento. EM: Carta de Fernando Ortiz a Reverendo Padre Sr. A. Arencebia, Iglesia de Santa Bárbara, bairro de Arroyo Apolo, 28 de dezembro de 1955; Carta de Fernando Ortiz a Reverendo Padre Armando M. Arencibia, 17 de agosto de 1959. Em pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Variadas. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.

> Esto me tiene separado del mundo en que yo acostumbraba recrearme, y me ha nublado bastante los días. A mis años, y dados mis costumbres y aficiones, me es realmente gravoso tener que obscurecer mis días, y no poder dedicarme, como antes a largas lecturas[251].

> Yo ya he cumplido 80 años y estoy enfermo de varias enfermedades propias de la vejez: diábetis, arterioesclerosis, úlcerasintestinales y me inutiliza sobre todo para el trabajo mi afección creciente sobre la vista. Me falta hace años el ojo derecho y está debilitándose y nublándose el ojo izquierdo. Todo esto, unido a una debilidad creciente me incapacita para escribir y leer mucho. La poca vista que me queda se me cansa enseguida[252].

Nos anos 50, Fernando Ortiz representou o governo de Fulgêncio Batista, que se tornara presidente após um golpe de Estado operado em março de 1952, em vários congressos científicos internacionais. Nesse mesmo ano, participou de três congressos na Europa como membro oficial do governo cubano[253]. Em 1954 foi designado delegado oficial do governo, no *Congresso Internacional do Folclore em São Paulo*, no *III Congresso Indigenista* (Bolívia, La Paz), *VII Conferência Internacional da Música Popular* (Brasil, São Paulo) e no *Congresso Internacional de Americanistas* (Brasil, São Paulo)[254].

As boas relações com Fulgêncio Batista existiram desde seu primeiro governo (1940-1944), quando foi eleito logo após a promulgação da nova Constituição. As expectativas eram grandes em torno de melhorar a situação do país. Ortiz e Batista trocaram agradecimentos em 1943, pelo fato do primeiro ter feito elogios ao governo do General cubano em conferências nos Estados Unidos, e pela ajuda que o então presidente deu à *Sociedad Económica de Amigos del País* dedicando o sorteio da Loteria à instituição[255]. Essas relações persistiram nos anos 50, após o golpe de Estado. Além de ter sido delegado oficial do governo em alguns congressos no exterior, Fernando Ortiz, aparentemente, tinha acesso fácil a Batista. Em 1953, enviou carta direta ao presidente para cobrar providências a respeito de atos de violência impetrados contra a *Sociedad Económica de Amigos del País* e para reclamar sobre a subvenção financeira

---

[251] Carta de Fernando Ortiz a Santiago Abascal, 04 de março de 1957, pasta CM289. Coresspondencia variada. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional José Martí.

[252] Carta de Fernando Ortiz ao Sr. I.Z. Alender. Moscou, 31 de outubro de 1961, pasta CM289. Coresspondencia variada.

[253] Em correspondência com Fulgêncio Batista, Ortiz agradece a oportunidade e a bondade pela distinção em representar Cuba em três congressos. Finaliza dizendo: "Ruégole se sirva aceptar mis expresiones de alta estima y consideración personal."Carta de Fernando Ortiz a Fulgêncio Batista, 18 de outubro de 1952. Pasta CM167 – Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

[254] Decreto sem número: Do Palácio da Presidência, La Habana de 24/06/1954. EM pasta CM128 - Ortiz. Instituto del Folklore São Paulo – 1954. Arquivo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional José Martí.

[255] Carta de Fulgencio Batista a Fernando Ortiz, 14 de junio de 1943; Carta de Fernando Ortiz a Fulgencio Batista, 18 de junho de 1943. Pasta CM167 – Ortiz. Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

repassada à instituição[256]. Em 1955, Ortiz congratulava a Batista por sua eleição como presidente:

> «Sr. Mayor General Fulgencio Batista»
> «Muy Honorable Presidente y amigo:
> Ruégole se sirva aceptar con estas líneas mi felicitación por su alto cargo y mis augurios por su éxito, por Ud. y por Cuba.
> Cordialmente,
> Fernando Ortiz»[257]

Vale salientar que nos anos 50 preponderava em Cuba um clima de grande decepção com os governos dos Autênticos – Ramón Grau San Martín (1944-1948) e Carlos Prío Socarrás (1948-1952) – que nos anos 30 lideraram as agitações populares e as propostas de reformas políticas, mas não conseguiram aprovar as leis complementares que fariam vigorar por completo a Constituição de 1940. Além disso, estiveram envolvidos em vários escândalos de corrupção. O descrédito e a desmoralização desses governos teriam facilitado o golpe militar de 1952, liderado por Fulgêncio Batista. Para muitos cubanos, sobretudo a classe média, o golpe significava uma mudança que precisava ser feita no país (PÉREZ Jr., 2001, p. 158). A escassa oposição e as tentativas de derrubar Batista – tendo surgido dentro do próprio exército ou em movimentos fora dos partidos, como o liderado por Fidel Castro contra o quartel Moncada em 1953 – fracassaram (Cf. CASTRO, 2008). As tensões políticas intensificaram-se na ilha, sobretudo a partir dos episódios relacionados às eleições de 1954, quando Batista arquitetou um jogo político para sua eleição como candidato único, após abolir os direitos políticos em 1953 (PEÑA BARRIOS, 2014, p. 291). A partir de 1955, vários movimentos insurgentes

---

[256] "Esperaba pedirle una breve audiencia como primer Vice-Presidente de la *Sociedad Económica de Amigos del País* para tratar con Ud. acerca de la violencia y delictuosa actitud que contra ella tomaron recientemente ciertos elementos de la Escuela de San Alejandro, azuzando injustamente a unos estudiantes. Pero ayer tarde tuve el gusto de tratar el asunto con el Sr. Ministro de Educación, quién me informó de conocer perfectamente lo ocurrido y de la intriga que se formó para llevar a las autoridades de Educación a da un peso erróneo. (...) Creo que pronto habrá de llegarse a una solución práctica y definitiva de completo acuerdo entre el Ministério de Educación y la Sociedad Económica. Por lo tanto creo que no tendré que molestarlo para suplicarle se sirva resolver en sentido favorable un recurso que hemos establecido en la Sociedad Económica contra la resolución ministerial consabida.
De todos modos me he permitido enviarle estas líneas para rogarle que sea activada en lo posible la solución de ese problema. Por otra parte, en la conversación de ayer con el Sr. Ministro de Educación hube de interesar de él se sirviera reparar la injusticia con que el Ministro Sr. Sánchez Arango trató a Sociedad Económica consignando en el Presupuesto de Gastos de la República com subvención ordinaria anual a la Sociedad Económica una cantidad disminuída en $2.000,00 de las que reciben anualmente las demás academías de la República, como la de Artes y Letras, Historia, etc.
Aprovecho estas líneas para rogarle el favor de su apoyo a esa equitativa petición". Carta de Fernando Ortiz ao Sr. General Fulgencio Batista, Presidente de la República, 29 de maio de 1953. Pasta CM167 – Ortiz. Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

[257] Carta de Fernando Ortiz a Fulgencio Batista, 25 de fevereiro de 1955. Pasta CM167 – Ortiz. Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

intensificaram as manifestações e rebeliões contra o governo de Fulgêncio Batista provocando uma série de conflitos armados e a formação de organizações clandestinas e guerrilheiras nas cidades e nas áreas rurais (PÉREZ Jr., 2001, p. 159).

A proximidade de Fernando Ortiz com Fulgêncio Batista não é suficiente para caracterizar um comprometimento com suas políticas. Entretanto, indicam um certo consentimento com seu governo e talvez uma crença, comum à classe média cubana da época (Cf. PÉREZ Jr., 2001, p. 163), de que o melhor caminho para se sair da crise seria com Batista[258]. De acordo com Alejandro de la Fuente (2001), as associações afrocubanas também nutriam grandes expectativas frente ao governo de Fulgêncio Batista, que nomeou membros dessas associações para cargos governamentais, concedeu bolsas de estudos, fez doações para que clubes Afrocubanos construíssem uma "praia particular" (fato que por si só demonstra a segregação ainda presente em Cuba nos anos 50), e prometeu regulamentar a lei contra a discriminação racial (o que não cumpriu) (FUENTE, 2001, p. 243-245). O autor salienta que das 42 instituições que pediam a saída de Batista em 1958, nenhuma era uma sociedade afrocubana (FUENTE, 2001, p. 252).

Objetivamente, o que pode ser dito é que a aproximação de Fernando Ortiz com Fulgêncio Batista ocorria com o intuito de conseguir recursos para manter um projeto intelectual que ele próprio (Ortiz) havia construído. Em correspondência a Manuel Pedro González de março 1952, exatamente quando Batista operou um golpe de Estado, comentava sobre a incerteza da publicação de *Los instrumentos de la música afrocubana*, pois a edição estava a cargo do governo e as mudanças ministeriais não garantiam o cumprimento do contrato selado antes do golpe[259].

---

[258] "La crisis cubana de los años cincuenta era mucho más que un conflicto entre Batista y sus adversarios políticos. Sin duda muchos de los participantes en la lucha contra Batista definían el conflicto en términos principalmente políticos, una lucha en la cual los asuntos centrales giraban por completo en torno a la eliminicaión del inicuo Batista y la restauración de la Constitución de 1940. Pero el descontento durante el decenio se debió tanto a la frustración socioeconómica como a las demandas políticas. En los años cincuenta el azúcar había dejado de ser una fuente de crecimiento económico y no podía sostener el desarollo económico continuado. Sin embargo, todos los sectores de la economía cubana seguían siendo vulnerables a los efectos de las fluctuaciones de los precios en el mercado internacional del azúcar. El descenso de dichos precios entre 1953 y 1954 precipitó la primera de una serie de recesiones que la economía cubana durante el decenio. Al mismo tiempo, los efectos del tratado de reciprocidad de 1934 se habína cobrado su tributo e impedido en Cuba el desarollo industrial que fue característico de otros países latinoamericanos durante el período de posguerra. La poca industria local que existía tuvo que hacer frente a una fuerte competencia extranjera con escasa o nula protección arancelaria y había pocos incentivos para ampliar el sector manufacturero más allá de los bienes de consumo ligero, principalmente alimentos y textiles. Con la población cubana creciendo en un 2,5 po 100 anual y 50.000 hombres jóvenes alcanzando la edad de trabajar todos los años entre 1955 y 1958 en la industria únicamente se crearon 8.000 empleos nuevos" (PÉREZ Jr., 2001, p. 161).

[259] Carta de Fernando Ortiz a Manuel Pedro González, marzo, 13 de 1952. Pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

O discurso que Fernando Ortiz proferiu no Capitólio da República, com a presença de Fulgêncio Batista, em janeiro de 1953 – quando este governava Cuba após o golpe de 52, sem ter ainda convocado eleições – demonstra um olhar pouco esperançoso com a vida política e uma autonomia intelectual que lhe permitiu tocar em pontos sensíveis a um governo que não contava com a legitimidade da soberania popular.

Nesse discurso, Ortiz deixa a entender que o fato da história republicana de Cuba ser permeada por casos de corrupções eleitorais, por constantes rupturas governamentais e por políticas e políticos que buscavam atender a interesses pessoais e mesquinhos, deixando de lado as questões públicas e coletivas, eram fatores que favoreciam o desrespeito à legitimidade da soberania popular. Ou seja, a história política republicana teria arregimentado as condições para a existência de governos demagógicos, sem serem nomeados pela escolha eleitoral. Na ocasião, comemorava-se o centenário de nascimento de José Martí, Ortiz aproveitava a oportunidade para retomar alguns posicionamentos do "Apóstolo" que aludiam à situação daquele momento.

> (...) glosando Martí otro episodio de la guerra de los diez años, él saludaba «en la república nueva el poder de someter la ambición, aun la más noble, a la voluntad general y acallar ante el voto de la patria la convicción misma del modo de salvarla». Sin embargo, en los pasados cincuenta años varias veces, y casi siempre por obra de los mismos gobernantes, se quebrantó en nuestra República la continuidad constitucional. Es innegable que la tercera parte de ese medio siglo hemos estado los cubanos sin gobiernos nombrados por virtud de mandatos electorales verdaderos (ORTIZ, 1953, p. 17).

As críticas de Ortiz dirigiam-se à história política cubana, às condutas de uma elite política institucionalizada e a uma estrutura deficiente para decretar o abandono definitivo do "espírito colonial" e promover a consolidação de "democracia republicana" e de "liberdade ilustrada" – ideais de Martí, segundo Ortiz (1953, p. 7-8). Nesse sentido, apesar de tocar em pontos delicados ao governo de Batista, não se dirigia diretamente a ele, o que lhe possibilitou manter relações com seu governo durante a década de 50.

A ausência de um posicionamento mais efetivo de Ortiz sobre os acontecimentos políticos em Cuba, a partir de 1955 quando se radicalizou os movimentos políticos de oposição e a repressão do governo, não podem ser caracterizados como um afastamento de Ortiz da vida política nacional. Nesse sentido, não cabe caracterizá-lo como um "intelectual descompromissado", aquele que não desempenha seu papel num contexto mais imediato. Isso porque, a possibilidade de manter uma postura crítica era extremamente limitada (o exílio ou a guerrilha) pela ausência de garantias em relação aos direitos políticos.

Em *Oración a Martí* (1953), Ortiz evidencia uma certa descrença com a política e com os grandes ideais humanitários, não só em Cuba mas em todo o mundo. Segundo Ortiz, operava no mundo forças contrárias às luzes e à liberdade. Além de um exame de consciência, Ortiz aponta para a necessidade de se manter os ideais de Martí e buscar uma política grandiosa.

A condição de Fernando Ortiz à época – desvinculado de partidos, sem obrigações ou alianças institucionais estritas, acumulando várias desilusões com a política, em condição física debilitada, deparando-se com uma situação social com restrições às expressões políticas – o impediram ou o levaram a escolher o anonimato do que uma suposta elaboração de um novo "*beginning*". É interessante como um de seus correspondentes intuiu que a posição de Ortiz não se modificaria mesmo com a queda de Batista e o triunfo da revolução: "Supongo que el viraje radical que han dado las cosas en Cuba no lo habría afectar a Ud. en nada"[260].

A Ricardo Alegría demonstrava uma certa desilusão com a situação política anterior e comentava com pesar a situação política do país, logo após a Revolução Cubana, declarada exitosa em 01 de janeiro de 1959.

> Hemos salido de una situación insoportable y estamos ahora en otra fase muy nebulosa de la crísis. El problema es complejísimo y las fuerzas sociales que se agitan en el fondo siguen en conflicto, esperando cada una aprovechar las oportunidades contras las otras[261].

A persistência de problemas econômicos, sociais, políticos e morais (em relação a estes me refiro à continuidade de práticas corruptas no Estado) nos anos 50 e a continuidade das intervenções americanas em Cuba[262] indicavam um cenário pouco promissor. Percebe-se uma dose de frustração em Ortiz, que preferiu se concentrar em seus estudos e se aproximar dos intelectuais da região do Caribe. Em 1949, Ortiz ainda tentava operacionalizar o *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, criado oficialmente em 1943, como se pode

---

[260] Carta de Manuel Pedro González a Fernando Ortiz. Los Angeles, 21 de março de 1959. Pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

[261] Carta de Fernando Ortiz a Ricardo E. Alegría, 23 de fevereiro de 1959. Pasta CM289 – Ortiz. Correspondencia. Variadas. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

[262] A continuidade das intervenções americanas na vida política cubana é atestada por Louis A. Pérez Jr.: "De hecho, Washington ya había decidido que Batista debía abandonar el poder. La crisis de 1958 se parecía a la de 1933 en que la presidencia de un líder impopular amenazaba con sumir la isla en al confusión política y provocar un cataclismo social. Una vez más Washington quería eliminar la fuente de las tensiones cubanas para quitarle peligrosidad a la situación revolucionaria. (...) El 9 de diciembre Pawley mantuvo una entrevista de tres horas con Batista, a quin ofreció la oportunidad de retirarse sin ser molestado a Florida con su familia. El enviado estadounidense hizo saber al presidente que Estados Unidos «harían un esfuerzo por impedir que Fidel Castro subiera al poder como comunista, pero que el gobierno de transición lo integrarían hombres que eran enemigos suyos, pues de lo contrario no daría buen resultado, y Fidel Castro tendría que deponer las armas o reconocer que era un revolucionario que luchaba contra todo el mundo sólo porque quería el poder, no porque estuviera contra Batista». Batista se negó" (PÉREZ Jr., 2001, p. 166).

constatar em correspondência com Roger Bastide[263]. Além disso, observa-se a estima dos intelectuais caribenhos por Ortiz nas correspondências trocadas com Doris Stone que ao presidir a Comissão do *33º Congresso de Americanistas* (Costa Rica, 1958) solicitava orientações ao intelectual cubano[264].

De Gilberto Freyre

Para Gilberto Freyre, as mudanças sociais eram processos que poderiam desarticular a ordem e a autoridade que normatizavam a vida social no Brasil. A perspectiva de pensamento através da "forma sociológica" conforma-se como uma estratégia para demonstrar que uma tradição luso-brasileira continuava normatizando a "sociabilidade brasileira". Tradição que equilibrava os antagonismos sociais, apesar das transformações processadas pela modernização. Essas colocações de Freyre, como sugere Elide Bastos (1997, p. 196), contribuiu para conciliar interesses e forças sociais divergentes no Estado que se reconfiguravam nos anos de 1930. Além de sugerir a possibilidade de se compatibilizar os interesses agrários e industriais – o tradicional com o moderno – a cultura nacional era um elemento que articulava as raças e etnias, bem como as regiões.

Nesse sentido, as propostas normativas de considerar as peculiaridades regionais dentro de uma unidade nacional e conservar as tradições luso-brasileiras mostrava-se útil para a situação histórica de transição política e social vivenciada pelo país. Transição política pois ocorria uma alteração no jogo entre os blocos de poder que preponderavam na direção do Estado, ao mesmo tempo, que se construía uma burocracia estatal. Consolidava-se, também, a transição de uma sociedade rural-agrária para uma sociedade urbana-industrial.

A compatibilização da interpretação sociológica e das propostas normativas de Gilberto Freyre com a situação histórico-social vigente possibilitou que seu projeto intelectual

---

[263] "En cuanto al Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, sigue en suspenso por la dificultad de encontrar apoyo económico. Nos lo habían ofrecido en Venezuela pero ya Ud. sabe lo ocurrido con el gobierno de Presidente Gallegos. Parece que los norte-americanos no tienen interés en apoyar ese Instituto para que no se traten en él las repercusiones económico-sociales de los prejuicios racistas en su país. Dudo que en la antigua Pan American Union, hoy transformada, pueda hacer nada práctico. En Septiembre se celebrará en Nueva York un Congreso Internacional de Americanistas, quizás entonces pueda ser tratado el asunto, por lo menos podrá hacerse un esfuerzo. ¿Concurrirá Ud. a dicho Congreso? ¿Podría Ud. en todo caso, plantear la conveniencia del funcionamiento de dicho Instituto dada la especialidad e importancia de su campo para el conocimiento de toda la América durante los últimos cuatro siglos?" Carta de Fernando Ortiz a Roger Bastide, 01 de fevereiro de 1949. Pasta CM167 – Ortiz. Correspondencias B. Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

[264] Pasta CM129– Ortiz. 33º Congreso Internacional de Americanistas (Programas - Corresp.). Arquivo Fernando Ortiz. Biblioteca Nacional José Martí.

fosse levado adiante, encontrando respaldo na intelectualidade nacional e no próprio Estado varguista[265]. O cargo no SPHAN, onde trabalhou de 1937 a 1955, contou com a indicação de seu amigo Rodrigo Melo Franco de Andrade[266]. Em 1937, viajou a Europa em missão oficial para pesquisar documentos brasileiros em arquivos portugueses e ministrar conferências sobre a tradição luso-brasileira[267]. Em 1942, foi para o Uruguai e Argentina em missão diplomática oficial, articulada e monitorada por Gustavo Capanema, então ministro da Educação e Saúde[268].

Após ter sido "deposto" junto com Estácio Coimbra do governo de Pernambuco durante a Revolução de 1930, ter demonstrado oposição aos interventores pernambucanos indicados por Getúlio Vargas – no período de Carlos de Lima Cavalcânti fez campanha contra as usinas e foi preso em 1942 durante o governo de Agamenon Magalhães, ao qual era crítico – Freyre se aproximou de intelectuais do Estado Novo[269], propiciando-lhe a execução de seu projeto intelectual. Isso sem deixar de lado suas convicções, como deixa a entender Djacir Menezes em correspondência a Freyre comentando a publicação de *Nordeste*.

---

[265] A proximidade entre as ideias de Freyre dos anos 30 e o Estado Novo fora sugerida por Simone Meucci (2006). Gustavo Mesquita (2012) busca demonstrar possíveis vínculos entre um "projeto regionalista" de Freyre e a política estadonovista.

[266] Em correspondência a Freyre, aconselhava a não aceitar convite para dirigir um jornal em Recife: "A noticia que V. me dá sobre a proposta que lhe fizeram de tomar conta de um jornal da tarde ahi não me enthusiasmou. Acho essa historia de imprensa no Brasil uma porcaria sob todos os pontos de vista. Antes de mais nada a atividade jornalística terá o incoveniente de prejudicar o trabalho que V. emprehendeu e o de envolve-lo de novo no côcô da politica estadual. Não obstante, como urge para V. arranjar meios de ganhar a vida, talvez não seja desprezivel a proposta. Mas é o diabo". Carta de Rodrigo Melo Frando de Andrade a Gilberto Freyre. Rio de Janeiro, maio de 1934. CRB98 p1doc12. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[267] Essas conferências foram publicadas em 1940 no livro *O mundo que o português criou*. Na Introdução, explica Freyre: "Tendo seguido para a Europa em julho de 1937, em missão do presidente da República á qual se juntou a tarefa, que me confiou o Instituto Luso-Brasileiro de Alta Cultura, de realizar conferencias em universidades portuguesas e de investigar o problema dos documentos relativos ao Brasil existentes nos archivos de Lisboa, doença subita em pessoa de minha familia obrigou-me a antecipar o regresso ao Rio de Janeiro. (...) *O mundo que o Português criou*. Mundo que, como conjunto de valores essenciaes de cultura, como realidade psyco-social, continua a existir. Sobrevive á desarticulação do imperio simplesmente politico. Resiste á pressão de outros imperialismos meramente economicos ou politicos" (FREYRE, 1940, p.31-32-grafia original).

"O presidente Getulio Vargas mostrou recentemente comprehender a necessidade de defesa daquelle tronco, não tanto racial, quanto cultural, da nossa sociedade e da propria organização politica do Brasil: o tronco português. O velho elemento lusitano, cuja importancia cedo se tornou clara para mim, não através de enthusiasmo literario ou de preoccupação politica mas em consequencia do estudo: o estudo da nossa formação social libertado do preconceito antiportuguês que por tanto tempo dominou a muitos dos estudiosos brasileiros de assumptos de colonização e de historia nacional" (FREYRE, 1940, p. 40-41).

[268] Em carta a Gilberto Freyre durante sua viagem, Capanema afirmava que sobre a atuação no Uruguai "Tudo me parece bem conduzido", e alertava ao intelectual brasileiro que em Buenos Aires sua ação seria mais profícua juntos a chanceleres americanos no sentido de buscar unir as Américas: "A sua viagem representa um esforço sincero que empreendemos para contribuir para esta obras de unidade espiritual". Carta de Gustavo Capanema a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 22/01/1942, p1doc6, CRB 144, Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[269] De acordo com Simone Meucci, existe uma estreita afinidade entre o discurso oficial do Estado Novo e o "método" utilizado pela interpretação sociológica de Gilberto Freyre (MEUCCI, 2006, p. 175).

> Você acaba de compensar brilhantemente a *Casa-grande & senzala* com seu *Nordeste*. Li-o ainda ontem – e já estou prevendo o grande sucesso e o grande rumor que despertará pelo Rio. Quer V. queira, quer não, já se torna o orientador e o mestre dos que modernamente se empenharam nesses estudos, chefiando a reação contra a velha sociologia literária e superficial [*ilegível*] de moralismos e superficialidades teóricas. Marcam a nova direção em pujança: objetividade e imortalidade. Estamos mais uma vez de acordo: **a sociologia não marcha a reboque do partido político, na sujeição subalterníssima de justificadora das pretensões facciosas**[270].

Ao que parece, Gilberto Freyre gozava de boas relações não só com intelectuais do governo, mas com o próprio Vargas. Conforme relata em *De menino a homem*, seu prestígio teria valido promoções a um de seus cunhados no Banco do Brasil e a nomeação de outro para fiscal de consumo (FREYRE, 2010, p. 85-86). Uma correspondência de Aníbal Fernandes corrobora com esse suposto prestígio de Freyre frente a Getúlio Vargas. Dizendo que foi tratado com impiedade pelo "ditador" (Vargas), Aníbal Fernandes solicita ajuda a Freyre, utilizando seu prestígio com o "amigo professor ministro":

> (...) em que pé vão as suas relações com o amigo presidente? Esta questão tem toda importancia para o meu caso. Saber si o presidente continua lhe "admirando" e mostrando-se ainda com preocupações a Pedro II. (...)
>
> V. não imagina que necessidade eu sinto de sair do Recife. Estou me sentindo como um indivíduo desterrado com a obrigação de não sair da cidade pra onde foi. Si com a "moral" que estou não houver nenhuma saída, vai ser uma tragedia. V. me escreve logo. Não quero viver de esperança. Nisso sou "grego". Que tal o seu prestigio com o amigo professor ministro. Tudo seria tão facil si Deus tivesse dado realmente um pouco de inteligenica a Getulio. Vamos ver si a parte da Constituição dele que fala de cultura é mera hypocrisia[271]

Em 1946, Freyre foi eleito deputado federal por Pernambuco. Sua participação na Constituinte demonstra uma continuidade com sua perspectiva e propostas normativas presentes em seu projeto intelectual. A presença de Freyre na "política ordinária" deveu-se em grande parte a seu envolvimento com a retomada do processo democrático e com o movimento estudantil, contestando os interventores estaduais nomeados por Vargas[272]. Para a criação do

---

[270] Carta de Djacir Menezes a Gilberto Freyre, sem data, p1 doc4, CR 34. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre. Grifo nosso.

[271] Carta de Aníbal Fernandes a Gilberto Freyre. Recife, 16 de novembro de 1937, p1 doc9, CR29. Arquivo da Fundação Gilberto Freyre. Em carta de 26 de dezembro de 1940, Aníbal Fernandes solicitou a Freyre que intercedesse por sua transferência do Maranhão a Pernambuco, p1 doc29 CR29. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[272] Empolgado com o discurso de Gilberto Freyre, Antiógenes Chaves escrevia a Freyre comunicando que almoçara com Olívio, Silvio Guimarães e: "Ficamos, todos, de acordo no papel que lhe vae caber, na política brasileiras, nestes novos tempos: o de um lider da mocidade, do estudantismo, dos espíritos moços e renovadores do Brasil". Carta de Antiógenes Chaves a Gilberto Freyre. Recife, 17 de maio de 1946, p.2 doc32, CR23. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

Instituto Joaquim Nabuco, como demonstramos, também foi importante seus contatos pessoais e seu prestígio como intelectual. Vale lembrar que desde 1935, como revelou a Fernando de Azevedo, Freyre pensou em um instituto de pesquisa social.

Em 1951, sob o segundo governo Vargas, Freyre viajou a África e Portugal dando prosseguimento a suas pesquisas sobre a expansão portuguesa e à ideia de que uma tradição lusa conformava uma "unidade espiritual" entre suas ex-colônias. Propunha, assim, o conceito de lusotropicalismo, entendendo que:

> (...) o trópico é espaço fisicamente adequado ao desenvolvimento de civilizações predominantemente europeias em suas formas ou equivalentes das europeias, em sua capacidade de desenvolvimento técnico e intelectual. De que do trópico pode a civilização europeia, hoje em crise, assimilar valores de cultura e de raça que a revigorem para, em novas combinações de formas – tanto formas de homens como de convivência humana – e através de novos portadores dessas combinações, continuar a ser civilização hibridamente vigorosa, viva e criadora; e não curiosidade de museu (FREYRE, 2010c [1952], p. 113).

Nos anos 50, Freyre se dedicou à intrigante missão de releituras e reinterpretações de suas próprias produções. Retoma suas obras anteriores com o intuito de marcar sua posição no espaço intelectual brasileiro e posicionar sua produção intelectual dentre as temáticas da área. Trata-se, portanto, de uma estratégia de posicionamento de autor e obra, que daria legitimidade a seu projeto intelectual. Faz parte dessa proposta a publicação do *Manifesto regionalista* (1952); a versão em português de sua tese de mestrado, *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*, reelaborada e publicada em 1964; seu diário de adolescência e mocidade, *Tempo morto e outros tempos*. A busca por legitimidade de um projeto intelectual pode ser notada na tentativa de Freyre em fazer parte da Academia Brasileira de Letras. Em meio às polêmicas discussões sobre o *Manifesto Regionalista*[273], Joaquim Inojosa (1968) afirmou que Freyre tinha a intenção de se consagrar como iniciador do regionalismo nordestino e ser reconhecido como tal pela Academia Brasileira de Letras. O referido manifesto seria um documento que atestaria essa posição de destaque e liderança de Gilberto Freyre entre os

[273] De acordo com Gilberto Freyre, o Manifesto Regionalista, publicado em 1952, teria sido elaborado e lido durante o Primeiro Congresso Regionalista, em 1926. Nas notas sobre o Centro Regionalista do Nordeste no Diário de Pernambuco, nos artigos de Freyre de 1918-1926 publicados no mesmo jornal e reunidos em *Tempo de aprendiz* (volumes I e II), assim como, em suas correspondências com Oliveira Lima, o referido manifesto não é mencionado. Wilson Martins e Joaquim Inojosa, nos anos 60, afirmaram que o documento, apesar de ter sido escrito por Freyre, não fora lido durante o Congresso Regionalista e nem elaborado nos 20. Joaquim Inojosa, contemporâneo de Freyre nos anos 20, participou do Primeiro Congresso Regionalista e foi divulgador e incentivador do movimento modernista em Pernambuco, tornando-se, portanto, interessado em ser reconhecido como patrono do modernismo na região. O tom conflituoso é perceptível em seus textos de denúncia a Freyre, que segundo Antonio Dimas ultrapassava a análise científica configurando-se como "peças acusatórias, de indisfarçável desordem e alta promiscuidade documental" (DIMAS, 1996).

intelectuais do Nordeste. Em algumas correspondências trocadas com Levi Fernandes Carneiro entre os anos de 1958-1963 verifica-se o interesse de Gilberto Freyre em fazer parte da Academia Brasileira de Letras. Levi Carneiro demonstrava-se favorável à inclusão de Freyre na ABL e procurou explicar como ocorriam as indicações. Além disso, Carneiro indicou o nome de Gilberto Freyre para receber o prêmio Machado de Assis de 1963[274].

Nessa busca de se posicionar e ser identificado como escritor, Freyre, em 1952, disse em um de seus textos que não era um antiacadêmico, como muitos o consideravam, mas um "inacadêmico". A sua principal atividade não era a de professor, mas a de escritor: "O que sempre quis ser foi escritor. E escritor é hoje a palavra que me define a condição principal na vida. (...) Escritor quanto possível independente. Independente de compromissos com instituições, partidos, credos, academias e mesmo universidades (...)" (FREYRE, 2010c [1952], p. 105). Essas palavras de Freyre direcionavam-se à construção de sua imagem como escritor e também como tentativa de se mostrar desvinculados de projetos políticos. Sobretudo em relação ao Estado Novo português (1933-1974), haja vista que: "A visita de Gilberto Freyre a Portugal e às colônias portuguesas suscitou posições de desagrado no Brasil e, em geral, no seio do movimento anticolonial internacional, pois foi encarada como instrumento de legitimação do salazarismo e do colonialismo português" (CASTELO, 2010, p. 24). Como afirma Cláudia Castelo, as obras de Gilberto Freyre desempenharam papel fundamental na legitimação do *status quo* nas colônias portuguesas após a Declaração Universal dos Direitos do Homem pela ONU, em 1948. A autora apresenta a vinculação de Freyre com intelectuais portugueses pró-Estado Novo português, com suas instituições e autoridades (Cf. CASTELO, 2010, p. 13;16).

Em 1965, um ano após ao golpe civil-militar e quando Freyre reorganizava a nova publicação de *Quase política* acrescentando novos textos, afirmara que o intelectual, naquele momento, não podia desconsiderar as lutas políticas e os embates que se travavam[275]. Apontava,

---

[274] Carta de Levi Carneiro a Gilberto Freyre, Petrópolis, 03 de março de 1958, p1 doc5, CRB49. Carta de Levi Carneiro a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 23 de abril de 1958, p1 doc6 CRB49. Carta de Levi Carneiro a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 17 de janeiro 1963, p2 doc15, CRB49. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[275] No prefácio ao apenso *Forças Armadas e outras forças*, colocava Freyre: "Não pretendo, porém, guardar, no ensaio que se segue, em face de assunto que tenho procurado estudar com objetividade (...) mas que é problema intensamente brasileiro, aquela absoluta neutralidade que faria do cientista social um quase inumano habitante da tôrre de marfim, sem «*au dessus de la melée*». Não foi sendo assim rìgidamente neutro que Massarick levou seu saber sociológico à ação política. Nem de outro modo agiu Nehru. O tempo em que atualmente vivemos é demasiado pungente para que o intelectual, seja qual fôr a sua forma de ser intelectual, pretenda dar-se ao luxo de pensar ou de sentir ou de escrever, de todo "«*au dessus de la melée*». Bizantinamente. Abstratamente" (FREYRE, 1966, p. 258 – grafia original).

portanto, para o papel político do intelectual e o compromisso que deveria ter com a vida pública. Em *Forças Armadas e outras forças*, apenso que incluiu naquele livro, considerou a situação de militares no poder como anormal, entendia que no Brasil ela correspondia a uma situação de "supranormalidade" e não de "subanormalidade", como:

> (...) teria sido, talvez, entre nós o Bacharel Jânio Quadros, se se tivesse constituído um ditador, como parece a alguns haver sido o seu propósito; que está sendo agora, em Cuba, a ditadura sinistra do também Bacharel Fidel Castro, ao lado da qual o domínio autoritário do Doutor Oliveira Salazar, em Portugal, assume o aspecto do de um austero devoto de Santo Antônio de Lisboa que se tivesse extremado em detentor perpétuo de poder político, em contraste com um endemoninhado de Exu tornado ditador (FREYRE, 1966, p. 257).

As Forças Armadas eram vistas como uma força que contribuíam para a unidade nacional, defendendo os elementos nacionais e combatendo os antinacionais. De acordo com Freyre, o papel dessa instituição estava acima da política, dos partidos e das ideologias. Prosseguia sua argumentação dizendo que as Forças Armadas cumpriam de forma adequada essa função.

> Êsse papel elas o têm desempenhado de um modo de fato honroso não só para elas, Fôrças Armadas, como para a cultura brasileira, – uma cultura dentro da qual tem sido possível um processo revolucionário que, desde dias remotos, busca para as relações entre brasileiros, quer no plano social, que no econômico, e não apenas no político, um ajustamento que certamente nunca será plenamente atingido (...) É próprio dos homens e próprio das nações estarem sempre em busca de novas soluções para as suas inquietações, que não cessam nunca. O que é preciso é que nessa busca não se sacrifiquem valôres de sempre a miragens messiânicas, mas se concilie o respeito por êsses valôres com o gôsto pelas inovações e pelos experimentos. De onde os grandes líderes de um povo serem antes os revolucionários conservadores que os conservadores absolutos ou os revolucionários radicais. Raramente os sectários mais estreitos (FREYRE, 1966, p. 271-272).

Interessante notar que, em 1961, Freyre tentou constituir "(...) um centro de pesquisas e estudos que levassem à sistematização da Tropicologia (...)" (JUCÁ, 1991, p. 190), que seria o Instituto de Antropologia Tropical, segundo a autora. Entretanto, naquela ocasião não logrou êxito. A implementação de um centro similar, o *Seminário de Tropicologia*, ocorreu em 1966 com o apoio da Universidade Federal de Pernambuco, logo após as elogiosas colocações feitas ao governo militar.

Em 1972, Freyre e um grupo de pesquisadores do *Instituto Joaquim Nabuco* elaboraram à ARENA um programa de ação política voltado a aspectos sociais e culturais. Nele, Freyre consegue sintetizar seu projeto intelectual e adaptá-lo a uma agenda política, que em muitos pontos ultrapassa a normatividade e se converte em sugestões pragmáticas. *Para um*

programa da ARENA foi encomendado pelo senador Filinto Müller, amigo de Freyre, contando com a intermediação do deputado Marco Antonio Maciel[276].

Freyre sentia-se honrado com a missão de contribuir na elaboração de "(...) programa de um partido político de novo feitio, em apoio à ação prudente mas corajosamente renovadora que o govêrno nacional do Brasil vem desenvolvendo desde 1964 (...)", ofereceria, assim, "(...) subsídios para um programa de ação construtivamente partidário (...)" (FREYRE, 1972a, p.5; 6 – grafia original). Demarca a necessidade de se particularizar o tratamento às regiões e adequar as soluções às suas condições, pois possuíam características ecológicas específicas. Lembrava ainda, que a conservação dos valores próprios do país, advindos de uma formação histórica lusitana, contribuiriam para a superação das diferenças raciais e o predomínio da *morenidade*, não fazendo sentido os ideais do arianismo ou da negritude (FREYRE, 1972a, p.11). De tal forma que, a democracia no Brasil não deveria se prender a regime e modelos ortodoxos, elaborados no estrangeiro.

> Sob esse critério é que nos parece caber a um partido político brasileiro construtivamente revolucionário procurar influir, junto aos órgãos governamentais adequados, no sentido de afirmar-se o Brasil, perante si mesmo e perante as demais nações, ativamente consciente de valores que são próprios, entre os quais, sua crescente superação de diferenças raciais pela crescente tendência para se afirmar o seu povo uma além-raça. Essa afirmação através de métodos e de formas de ação política e de política econômica que correspondam às suas peculiaridades. Através de técnicas de desenvolvimento em harmonia, quer com sua ecologia, de pais em grande parte tropical, e ainda desigual na distribuição de sua população em espaço, que para ser, quer física, quer socialmente uno, deve ser atendido nas suas diferentes características e necessidades regionais. Atendido, procurando-se articular tais diferenças através de justo e dinâmico equilíbrio interregional. Acresce que em sua formação histórica, predominantemente, mas não exclusivamente, lusitana ou ibérica, ou luso-católica nos seus germes e na sua língua nacional, já abrasileirada, como língua persistentemente lusotropical sem prejuízo de suas origens latinas, combinaram-se diferenças com unidade (FREYRE, 1972a, p. 6-7).

Sugere à ARENA a busca por construir "instituições brasileiramente democráticas" e suas próprias formas de organização social e política[277], afastadas das falsidades liberais, de

[276] Desde a década de 1920, a participação de Filinto Müller foi frequente na vida política do país. Participou da Coluna Prestes e é acusado, segundo Boris Fausto (2006), de ter levado recursos financeiros do movimento quando dele desertou. Na década de 30, além de ter contribuído no combate à "Revolução de 1932", foi chefe da Delegacia Especial de Segurança Política e Social, "a polícia política do Distrito Federal" (NETO, 2013, p. 196) participando da caçada contra Prestes e aos agentes de Moscou em 1936 (FAUSTO, 2006, p. 76-77). Pela ARENA, foi presidente nacional do partido e, em 1973, presidente do Senado (DICIONÁRIO HISTÓRICO, 2001).

[277] Freyre mantém posição semelhante a que defendeu nos anos 20 de que os modelos de organização política, social e econômica ocidentais não devem ser reproduzidos acriticamente no Brasil: "Deixou-nos o Barão do

modelos demagógicos e transplantados, mas "(...) baseadas no respeito àquele sentimento de liberdade, àquele apreço à diversidade, àquele pendor para a tolerância, tão das nossas tradições ou das nossas constantes" (FREYRE, 1972a, p. 11). Apesar de fundamentar a especificidade de uma "democracia brasileira" em ideias generalizadoras, de alcance explicativo restrito e incapazes de indicar uma direção pragmática, mostrava-se sensível à realização de um novo processo eleitoral. Entretanto, não esboça sequer um encaminhamento de dito processo. Sua preocupação não era com a democracia em si e a participação popular na vida política, mas com a formação de uma "casta de dominadores" distanciada dos problemas reais do povo (FREYRE, 1972a, p. 12).

Salientava que o desequilíbrio socioeconômico entre as regiões do país devia ser superado, mas mantendo o equilíbrio inter-regional, para não colocar em risco a unidade nacional. Sugere a implantação de uma política de "rurbanização". Para não se fomentar uma urbanização descontrolada, propunha a descentralização industrial no território e a "(...) transferência de valores urbanos transferíveis, de seus focos apenas urbanos, para ambientes rurais, onde formem simbioses rurbanas" (FREYRE, 1972a, p.9). Observava que um desenvolvimento inter-regional diferenciado poderia contribuir com relações transnacionais com populações ecologicamente semelhantes às diversas regiões brasileiras. Nesse sentido, seria vantajoso acelerar o processo de autocolonização, como na área amazônica, e promover reformas agrárias, pensadas regionalmente.

> Como favorecidos pela ARENA, neste particular, devem ser, no nosso entender, as Reformas Agrárias no plural: de acordo com diferentes situações regionais -que o país reclama. Reformas Agrárias visando harmonizar desequilíbrios de caráter sócio-econômico e impedir a crescente marginalização de populações rurais. Orientada por pensadores e cientistas sociais que não desprezem as várias realidades ecológicas que formam o conjunto brasileiro, poderão essas reformas, atravessados; períodos críticos de transição, contribuir grandemente para o desenvolvimento brasileiro e para a própria segurança nacional no seu sentido mais amplo. Pois sabemos quanto as situações atuais, neste particular, se prestam a explorações e agitações capazes de afetar essa segurança e comprometer aquele desenvolvimento. (FREYRE, 1972a, p. 13).

Rio Branco o exemplo, de um inteligente começo de diplomacia além de cultural, informativa, que os dias atuais tornam não só oportuna como essencial a um pais, como o Brasil de agora, decidido a desenvolver suas próprias formas inclusive as políticas - de organização social, independente de qualquer cópia ou arremedo de organizações estrangeiras desse tipo. Organizações que se consideram, nesse setor, elos absolutos ou perfeitos e, pela sua imprensa e por outros meios, pretendam ver em desvios arrojados desses modelos, originalidades, como atualmente as brasileiras, aberrações quanto a regimens «democráticos» ou ao que seja «respeito aos direitos humanos»" (FREYRE, 1972, p. 7-8).

Deve-se observar que desde início dos anos 60 a *Aliança para o progresso* propunha a reforma agrária, nos parâmetros da livre iniciativa, como medida política para conter o avanço de movimentos sociais contestatórios na América Latina, como aponta Ricardo Alaggio Ribeiro (2006). A colocação de Freyre de que as reformas agrárias se configuravam também como uma política de segurança nacional, seus posicionamentos contrários ao movimento comunista e à revolução cubana (que priorizou a reforma agrária) apontam uma maior proximidade de suas ideias com a política preconizada pela *Aliança para o progresso* do que com as ideias das Ligas Camponesas e seu principal articulador, Francisco Julião[278], admirador de Fidel Castro. Além disso, vale lembrar a colocação de Clóvis Cavalcanti, referida no capítulo anterior, de que a temática da reforma agrária no Instituto Joaquim Nabuco representava uma absorção da agenda preconizada pela *Aliança para o progresso*. De acordo com Carlos Guilherme Mota, as posições conservadoras de Gilberto Freyre expressaram-se de forma muito clara nos anos 60:

> (...) em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, acusa Francisco Julião de ser agitador remunerado do Exterior e... afirma suas convicções na "Aliança para o Progresso", programa de ajuda norte-americano.
>
> Em 1963 analisa o significado da palavra "esquerda", para o mesmo periódico, afirmando que o comunismo no Brasil atrai as massas, de vez que corresponde às aspirações messiânicas da população. No ano seguinte, 1964, escreve para a *Time*, indicando que o comunismo na sua forma mais arcaica estava tomando conta do Brasil.
>
> Após o golpe militar de 1964, recebeu convite do presidente Castelo Branco para ser Ministro da Educação. Como colocou, para que aceitasse, a condição de que todos os reitores e conselhos universitários deveriam ser demitidos, não chegou a ocupar o posto. Foi igualmente convidado para Embaixador do Brasil junto à França, mas recusou o convite para não sair de Apipucos (MOTA, 2008 [1977], p.111).

Ainda no programa para a ARENA, encontra-se a sugestão – desenvolvida mais tarde por Freyre em *Homens, engenharias e rumos sociais* (1987) – de que os cientistas sociais deveriam desempenhar a função de "engenheiros sociais" atuando na reconstrução do país,

[278] A luta camponesa pela terra, de acordo com Elide Rugai Bastos (1984), além de resgatar as discussões sobre a reforma fundiária e os direitos dos trabalhadores rurais, também se configurou como uma luta pela própria sobrevivência do camponês enquanto categoria social. Para Bastos, no mesmo sentido de Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito*, a questão agrária no Brasil não se constitui unicamente como simples divisão de terras, mas passa por um redimensionamento intenso das relações sociais, onde estão em jogo não só a existência social do camponês e as condições para sua reprodução como também o confrontamento de lógicas diferentes de organização social: "(...) as Ligas Camponesas formularam uma resposta baseada nas condições de trabalho e vida do trabalhador rural. O movimento das 'ligas' implicava numa proposta nova, partindo de baixo pra cima. Nesse sentido, representam uma importante conquista para os trabalhadores rurais, denunciando a restrição na aplicação dos direitos de cidadania" (BASTOS, 1984, p. 116).

compatibilizando as medidas políticas aos aspectos culturais. Buscando, assim, "soluções brasileiras para problemas brasileiros". Observa-se um entusiasmo com uma modernização que não modificava as estruturas sociais e com os projetos de integração inter-regional desenvolvidos pelo governo militar[279].

Ao mesmo tempo, uma desilusão com o modelo de democracia tradicional – "No Brasil de hoje, como noutras democracias do mundo de agora, não são mais as eleições a forma definitiva de se fazer valer o sistema democrático" (FREYRE, 1972a, p. 16) –, ao que se propunha pensar em novas formas de participação na vida política e social. Entretanto, como em outros momentos desse programa, sugestões concretas do que poderia ser feito são ausentes. A crítica ao modelo democrático usual sem ao menos delinear uma alternativa, expressa uma conivência de Freyre com a ditadura militar. Entendimento que se associa com suas colocações contrárias à democracia política no Brasil, país composto, segundo Freyre, por tipos sociais afeitos ao mando ou a obediência, como explicado nos capítulos anteriores deste trabalho.

Apesar do apoio aos militares – "Eu tenho simpatia pela Arena porque apóio o governo e acho que o presidente Emílio Garrastazu Médici está conduzindo os destinos do país com arrojo e dignidade (...)" (FREYRE, 1972b, 50) –, dizia-se favorável, em 1972, à abertura do regime:

> A opressão é desnecessária. É tempo para uma reabertura. O AI-5 foi necessário porque as forças que caíram em 1964 estavam se reagrupando. Agora eu acho que ele está se prolongando demais (FREYRE, 1972b, p. 40).

Entretanto, não se mostrava tolerante aos opositores da ditadura:

> O senhor concorda com a aposentadoria compulsória do sociólogo Florestan Fernandes, que hoje leciona no Canadá?, pergunta VEJA. «Essa pergunta é muito difícil de ser respondida. O intelectual não deve ser um privilegiado. Eu mesmo fui preso três vezes durante a ditadura de Vargas. Minha casa foi literalmente saqueada em 1930. Se o intelectual tentou atingir o regime e se

[279] "O processo brasileiro de procura, desde 1964, de soluções brasileiras para situações brasileiras, se não se caracteriza pela reforma das estruturas, comprova a modernização do país. O aparelho industrial, a organização bancária, a comercialização, a infra-estrutura, as comunicações, os meios governamentais de ação administrativa, as universidades, enfim, a nação, vem se modernizando. Moderniza-se.
Inclue essa modernização maior uso de tecnologia, de *know how* brasileiro, de novos; métodos de gestão, produtividade, emprêsa privada. Provoca-se e incentiva-se o crescimento das unidades econômicas, fomentando-se as incorporações e as fusões. As empresas vem se sentindo obrigadas, para crescerem na medida da necessidade nacional, a abrirern seus capitais num processo de democratização. O país vem criando uma extraordinária rêde de comunicações, com a explosão dos meios: de informação coletiva e à custa de maciços investimentos em energia elétrica, em estradas, na infra-estrutura.
O que é agora preciso, principalmente, ao nosso, ver, é que o meio rural brasileiro, em certas regiões dominado ainda por estruturas anacrônicas, receba - voltemos a este ponto, acentuando nele novo aspecto - o impacto da modernização pelos grandes investimentos infra-estruturais e pela melhoria da comercialização e das comunicações" (FREYRE, 1972a, p.15-16).

> isso ficar provado, como não sei se é o caso de Florestan Fernandes, nada mais justo que houvesse uma reação de defesa» (FREYRE, 1972b, p. 46)

A capacidade de Freyre em articular alianças políticas e intelectuais demonstra que mesmo mantendo um certo afastamento do processo de institucionalização científica, haja vista que suas pesquisas sociológicas não estavam diretamente atreladas a instituições políticas ou científicas (e no Instituto Joaquim Nabuco gozava de certa autonomia para definir sua agenda de pesquisa), conseguia capturar apoio para sua produção intelectual, a qual, inclusive, fazia-se em interlocução com o contexto histórico e sociopolítico. Salienta-se, entretanto, que esse apoio e essa interlocução ocorriam a partir de sua região, Pernambuco, e voltava-se a ela. Ou seja, eram alianças regionais e uma perspectiva também regional que permitiam a Freyre fazer proposições nacionais[280]. Nesse sentido, pode-se considerar que Freyre assemelha-se ao intelectual de *habitat* local, conforme definição de Mannheim:

> O cenário do *habitat* local é formado pelas comunidades pequenas e médias. Sua cultura deve seu caráter persuasivo e sua durabilidade e suas firmes raízes nas preocupações e entendimentos contínuos dos grupos de vizinhança. As gerações mais velhas desempenham seu papel para a sobrevivência dessas tradições locais. Os grupos de sustentação usualmente estão ligados aos organismos locais de autogestão e se mantêm coesos através dos laços de amizade, patronagem e sociabilidade. Em certas ocasiões, a elite local pode tornar-se um centro de cultura regional de proporções respeitáveis (...) (MANNHEIM, 1974, p. 125).

No caso de Gilberto Freyre seria mais adequado pensarmos esse *habitat* local como um espaço social, e não propriamente físico, em que os laços de amizade, a camaradagem e as trocas de favores ocorriam. Alianças existentes entre elites locais, situadas em posições semelhantes na disputa política nacional, formando assim um "espaço social local". Menciono aqui alguns exemplos. Nos anos 40, Freyre solicitou ajuda de Gustavo Capanema, então ministro de Vargas, para apreciar as condições de aposentadoria de seu pai, que a partir de mudanças legais em 1939 não considerava parte do tempo de serviço estadual prestado por Alfredo Freyre. Capanema, apesar de negar qualquer tipo de concessão, mostrou-se sensibilizado com a questão[281]. Em 1952, então no segundo governo de Vargas, Capanema

[280] Como coloca Carlos Guilherme Mota: "O regionalismo, enquanto ideologia, por outro lado, não ocorre necessariamente em detrimento ou em contraposição a projeto nacional. Afinal, as diversas oligarquias propunham, e propõem, na luta política, uma perspectiva nacional" (MOTA, 2008, p. 112).

[281] Carta de Gustavo Capanema a Gilberto Freyre, 31 de março de 1943, p1doc10, CRB144. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

comunica que conseguiu contrato satisfatório junto ao Conselho Nacional de Pesquisa e que aprovaram a comissão de pesquisa para Freyre[282].

Além da amizade com Filinto Müller, Freyre também manteve contato com outras lideranças do governo militar. As visitas de Castelo Branco eram frequentes em Apipucos, comenta jornalista que entrevistou Freyre (Cf. O FIEL, 1972). Paul Freston lembra que sua amizade com o General Golbery e o "apoio bipartidário dos políticos pernambucanos" (FRESTON, 2001, p. 391) contribuíram para a transformação do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais em Fundação Joaquim Nabuco. Em algumas correspondências entre 1973-74, Jarbas Passarinho, então Ministro da Educação e Cultura, demonstra-se muito cuidadoso em atender os pedidos de Freyre e receoso ao repassar o pedido do presidente Emilio Garrastazu Médici para que continuasse no *Conselho Federal de Cultura*[283]. Fatos que sugerem um respeito à autoridade intelectual de Freyre no governo ditatorial dos militares. Vale apontar ainda, o telegrama recebido de José Sarney, último presidente do regime militar, dizendo que tinha determinado urgência nos assuntos da Fundação Joaquim Nabuco[284].

Como intelectual, Gilberto Freyre possuía algumas características que orientavam seu pensamento: situava-se em um espaço social local, mantinha uma certa dose de "escolasticismo" e uma "utopia do passado" – produzida por um realismo ultrapassado, " (...) um falso tradicionalismo cujas normas não mais se aplicam à situação existente" (MANNHEIM, 1974, p. 93). De acordo com Mannheim, o pensamento formulado a partir de um realismo exacerbado e da experiência cotidiana, comum ao pensamento conservador, corre o risco de se tornar "utópico do passado" ao não perceber as mudanças sociais e se apegar a ideias que deixaram de ter lastro social. Assim coloca o autor:

> O perigo desse realismo, entretanto, está na possibilidade de ele ser ultrapassado por mudanças imperceptíveis, aferrando-se às máximas de uma árdua experiência mesmo depois que os fatos tenham deixado de sustentá-las. Esta é frequentemente a origem de um falso tradicionalismo cujas normas não mais se aplicam à situação existente. O paradoxo que uma mudança súbita pode ocasionar consiste no fato de que o realista sóbrio e assentado perde o

[282] Carta de Gustavo Capanema a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 31 de março de 1943, p1 doc 10 CRB144; Telegrama de Gustavo Capanema a Gilberto Freyre, Rio de Janeiro, 19 de agosto de 1952, p2 doc13 CRB144. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[283] Em 1974, mostrava-se muito cuidadoso em desfazer o mal-entendido sobre Marcus Vinícius Villaça, dizendo que fizera de tudo para que o mesmo fosse reconduzido ao Instituto Joaquim Nabuco. Entretanto, a ordem de veto teria vindo de órgão da Segurança Nacional de Informação. EM: Telegrama de Jarbas Passarinho a Gilberto Freyre, 17 de agosto de 1973, p1 doc9 CR52. Carta de Jarbas Passarinho a Gilberto Freyre, Brasília, 1º de julho de 1974, p1 doc16 CR52. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

[284] Telegrama de José Sarney a Gilberto Freyre, 31 de março de 1986, p1doc7, CRB212. Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

> contato com a realidade e se torna utópico – um utópico do passado, na expressão de G. Salomon (MANNHEIM, 1974, p. 93).

Parece-me que Freyre, movia-se entre a intelectualidade brasileira, a despeito das mudanças sociais que operavam nesse campo (Cf. MICELI, 2001), como se as regras de conduta que regiam o círculo intelectual fossem muito próximas do tipo de *intelligentsia* aristocrático. Nesse tipo social de intelectualidade, de acordo com a definição de Mannheim, a educação, a posição social e a renda operam como "princípios intercambiáveis de seleção", baseada "(...) em grande escala na etiqueta social similar, no estilo de vida similar e num senso comum de decoro. Esta simbiose produz uma cultura homogênea, isto é, uma forma convencional de refinamento social seletivo" (MANNHEIM, 1974, p. 88). Apesar do processo de institucionalização científica pela qual passava as Ciências Sociais no Brasil, é possível conjecturarmos que as relações que o regime militar manteve com parte da intelectualidade brasileira que o apoiava, favoreceu a manutenção desse tipo de *intelligentsia* aristocrática.

Além disso, Freyre assemelhava-se, ao que parece, com o perfil escolástico de intelectual que, ao contrário do intelectual moderno: "Só levantou questões para as quais já tinha respostas. Expressou dúvidas apenas para dissipá-las, e não se sensibilizou aos fatos que não confirmariam suas convicções" (MANNHEIM, 1974, p. 92). É importante enfatizar que estamos sugerindo uma afinidade com esse *tipo social*, e não uma correspondência cabal. Certamente, Freyre identificava as tensões e polaridades de sua sociedade e participou delas, o que o distingue de um intelectual escolástico estrito senso. Entretanto, não postulou as tensões e os conflitos sociais como problemas sociológicos a serem enfrentados. A vinculação a um *habitat* local e a fixação do passado como utopia são condições que se ligam ao fazer intelectual de Gilberto Freyre, orientando seu projeto intelectual. É essa a orientação que preceitua sua perspectiva regionalista apaziguadora dos conflitos sociais.

Em Fernando Ortiz, as frustrações com a política foram alterando a maneira de sua atuação intelectual. Nos anos 30, rejeita a participação direta na vida política partidária, dando maior importância à sua função crítica. No segundo quinquênio dos anos 50, essa função crítica foi ofuscada pelas restrições impostas a Ortiz naquela situação sócio-histórica: opressão da ditadura de Batista; debilidade física; e um certo distanciamento da nova geração, que sustentava posições políticas mais radicais. Apesar das amizades que nutria com a nova geração de intelectuais, seus "pontos de partida" eram distintos. Para Ortiz, pensar a sociedade ou a nação significa compreender sua **organização social** e ajustá-la aos valores democráticos e republicanos, atuando, portanto, no sentido de amenizar os conflitos sociais. Entretanto, a

constatação desencantadora de que apesar do potencial para as mudanças elas não se efetivavam na prática, pode ter fortalecido um sentimento de impotência em Ortiz, suplantando-lhe aquela "(...) espécie de imperativo ético, que reveste o «sentido da missão» que as intelligentsias geralmente se atribuem" (MARTINS, 1987, p. 67).

O distanciamento de Ortiz das novas gerações encontra explicações, também, no fato de ter predominado em Cuba uma racionalidade moral emancipatória (propensa a soluções revolucionárias mais radicais) em detrimento de uma racionalidade instrumental (mais próxima de um projeto liberal e democrático) do qual Fernando Ortiz estaria mais próximo, conforme explicação de Rafael Rojas (1998). De toda forma, cabe pontuar que mesmo preferindo a organização social frente à revolução, a harmonização frente ao conflito, em algumas ocasiões, a interpretação de Ortiz sugere, talvez sem ser sua intenção, que as vias radicais se conformam como soluções adequadas a Cuba. Nota-se essa sugestão quando destaca em *Contrapunteo cubano* a importância das pequenas propriedades e dos "*tabacaleros*", trabalhadores do tabaco, para se pensar o país.

Os trabalhadores do tabaco teriam sido, no século XIX, os "doutores do proletariado cubano", os primeiros a se associarem com fins classistas, formaram centros de organização rebelde durante a guerra de independência e organizaram várias greves. Isso devia-se, segundo Ortiz, pelo regime artesanal de trabalho e por cultivarem o hábito de leituras coletivas.

> Trabajadores de hojas de tabaco y de hojas de libro. Así era el tabaquero. (...) Discutidor y polemista. Algunos creen que por su intelectualismo y tradición romántica, **"no acaba de comprender las nuevas ideas de la lucha de clases"**, o si la comprende no se acomoda a la disciplina requerida por su estrategia. Pero es seguro que en el tabaquero hay siempre un inconforme, que razona y pide renuevo del modo de vivir (ORTIZ, 2002 [1940], p. 248-249 – grifo nosso).

As *vegas*, as pequenas propriedades de tabaco, foram constantemente combatidas atacadas pelos grandes fazendeiros de gado e do açúcar[285]. Ortiz contesta a explicação do historiador Miguel Rodríguez Ferrer de que as vegas eram uma base para a "delinquência" no campo, para o banditismo e o roubo de gados. O problema, aponta Ortiz, era a ocupação de "terras desocupadas" pelos *vegueros* que constituíam pequenas propriedades rurais. O conflito se dava porque "(...) la vega venía a romper el absoluto monopolio de las tierras «despobladas»

[285] "El más temible enemigo del tabaco cubano fue interno; complicado a veces con la inepcia y la corrupción de los gobiernos. Estudiar ese conflicto es penetrar en uno de los más profundos problemas sociales de Cuba, el de la propriedad de la tierra, en una fase muy trascendente de su historia. Apenas la vega comienza a ser foco de producción económica, la combate el gran hacendado" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 692).

o rurales, que aquéllos de hecho tenían acaparadas para sus ganados desde el llamado «poblamiento»" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 693).

Ademais, continua Ortiz, o *veguero* não era somente um concorrente das fazendas de gado, era um dissolvente do regime escravista, pois desenvolvia um produto valorizado no mercado externo e possibilitava a formação de uma "burguesia rural de pequenos produtores", visto que a *vega* não demandava um investimento muito alto. Nesse sentido, destaca Ortiz que "(...) la vega era una célula de la revolución agraria" (ORTIZ, 2002 [1940], p. 706).

Além dessas colocações no livro de 1940, na conferência em homenagem a José Martí, em 1953, logo após o golpe de 1952, Ortiz busca transmitir à nova geração alguns ideais do revolucionário da independência e uma força para "volver a empezar". A mensagem transmitida, sobretudo na época em que foi proferida e cara-a-cara com Fulgêncio Batista, pode soar como um chamado a posicionamentos mais radicais:

> Es cierto y evidente que los supremos ideales, los de Martí como los de Cristo o de Bolívar, o de otros grandes reformadores de la Historia, no han sido logrados plenamente en parte alguna; ni habrá de verlos alcanzados en sus días este anciano que hoy os habla con emoción de años y desengaños y fuera de ilusiones y enconos banderizos; ni tampoco los verán quienes lo están escuchando, porque acaso aquellos ideales jamás se han de cumplir. Hoy en la mayor parte del mundo los derechos del hombre son desconocidos o burlados y la libertad padece congojas de agonía o está yerta, o jamás llegó a nacer. Pero **no deben amilanarse los cubanos realmente martistas que, como el Maestro, sepan aunar en sus empeños de política grandeza para el avance del ideal, los latidos del corazón y los destellos del cerebro; el subjetivo valor, ardiente y puro hasta «el placer del sacrificio», que es la única fuerza capaz de vencer, y la objetiva estrategia de la razón fría y serena, única que conduce a la victoria** (ORTIZ, 1953, p. 18 – grifo nosso).

Essas colocações podem ter soado como uma convocação a vias de soluções mais radicais e violentas. Indicando, talvez, uma ruptura de Ortiz com a aposta nas vias de "harmonia social". Esboçava-se uma ruptura com seu segundo projeto intelectual, desenvolvido a partir dos anos 30. De toda forma, essa "ruptura" não passou de um esboço não levado adiante pelo intelectual cubano. O significativo nesse esboço radical, parece-me, é o fato de Fernando Ortiz ter suspeitado que o caminho da "harmonia social", da "amenização dos conflitos" não estava funcionando. Ou seja, percebeu, de certa forma, a falência do sentido de seu projeto intelectual em um período que os conflitos sociais acirravam-se em Cuba.

Os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre carregam um sentido semelhante: o de amenizar os conflitos sociais. Observa-se esse *sentido* em seus *beginnings*, em seus princípios. Estes continuaram orientando e inspirando suas perspectivas analíticas, apesar dos ajustamentos e mudanças processadas em seus estudos. Conforme

demonstramos, as finalidades de seus projetos intelectuais não são coincidentes, bem como seus efeitos. Ademais, foram sendo modificadas ao longo do tempo na medida em que se ajustavam às situações sócio-históricas e motivações específicas. De toda forma, é possível apontar finalidades gerais desses projetos intelectuais. Em Ortiz, a construção de uma nação republicana, para a qual seriam fundamentais a integração de raças e culturas e o fortalecimento nacional nas relações externas (ou seja, maior coesão interna). No projeto de Freyre, o reconhecimento da tradição portuguesa como fundamento específico da organização social brasileira, regionalista e democrática em termos étnicos e sociais.

O sentido semelhante de seus projetos intelectuais (a harmonia social), a despeito das finalidades, demonstrava sinais de saturação, nos anos de 1950-60, pela dificuldade em enfrentar os problemas colocados pelas sociedades modernas e industriais, onde os conflitos se acentuavam e se radicalizavam. Nesse âmbito, exauria-se o potencial de seus projetos intelectuais cumprirem a missão social e a função crítica proposta pelos seus próprios autores. A ditadura militar no Brasil foi "tábua de salvação" para Freyre, pois, para se legitimar, tal regime necessitava se mostrar como promotor da harmonia nacional, em contraposição às forças desintegradoras da nação. As ideias de Gilberto Freyre, dessa forma, encontrariam espaço nesse terreno.

Deve-se notar, entretanto, que a continuidade de uma perspectiva de apaziguamento dos conflitos fez com que Gilberto Freyre, em muitas circunstâncias, se aproximasse de uma atitude cínica, revelando pouca empatia a questões sensíveis à época, tais como: a situação de precariedade dos trabalhadores rurais[286] e de se fazer uma reforma agrária que atendesse suas necessidades; àqueles que durante a ditadura militar reivindicavam maior participação política e o pleno gozo das liberdades (como definidas, por exemplo, pela ONU em 1948) – a forma como relatou o episódio da aposentadoria compulsória de Florestan Fernandes é emblemática, nesse sentido; às comunidades indígenas, que no processo de autocolonização, estimulado por Freyre, sofreram sucessivas violações aos direitos humanos, o que demonstra a continuidade dos efeitos "deletérios" da colonização ou da autocolonização às suas culturas[287].

No caso de Fernando Ortiz, o esgotamento do sentido do seu projeto intelectual (ou seja, o esgotamento de um projeto intelectual que tem como sentido a harmonia social) teve

[286] Nesse caso, vale lembrar as colocações de Elide Rugai Bastos (1986; 2006) a esse respeito, demonstrando que aquém da intenção do autor, sua intepretação sociológica teria favorecido que a CLT (Consolidação da Leis Trabalhista), promulgada nos anos 40, não atingisse aos trabalhores rurais.

[287] Em Relatório da Comissão da Verdade, observa-se inúmeros casos de violações aos direitos humanos dos indígenas e relatórios, não somente da época da ditadura militar, mas desde 1930, que apontavam os efeitos corrosivos aos indígenas (BRASIL, 2014).

como consequências em sua atuação como intelectual um silenciamento frente a situações político-sociais relevantes em Cuba: como a demora para se votar as leis complementares da Constituição de 1940, sobretudo as relativas à questão fundiária e racial que acirravam os conflitos sociais; o golpe de Fulgêncio Batista e a violência pela qual reprimia os movimentos políticos de contestação.

A possibilidade de formulação de projetos intelectuais, como os tratados neste trabalho, deve-se a um momento específico das Ciências Sociais em Cuba e Brasil quando seu grau de institucionalização era baixo e iniciava-se o processo de sistematização desse conhecimento, refiro-me à década de 1930 (Cf. BASTOS, 1987; MEUCCI, 2000). O fato de Freyre e Ortiz terem iniciado suas pesquisas sociológicas nessas condições e terem permanecido distantes desses processos propiciou-lhes espaço para o desenvolvimento de projetos intelectuais autônomos. Esse espaço de autonomia foi se restringindo, principalmente no pós-guerra, o que foi perceptível em suas próprias pesquisas. Permitiu-lhes também levarem adiante um modo próprio, diferente em cada um deles, de ser intelectual e de se relacionar com a realidade sócio-histórica, ou seja, de levar adiante sua missão social, sua função crítica, ao mesmo tempo, que precisavam angariar recursos técnicos e financeiros, em grande medida, com o Estado.

O termo *projeto intelectual* deve ser entendido como uma categoria analítica específica, com validade em situações históricas e sociais particulares que balizam as condições do trabalho intelectual. A reflexão sobre o papel dos intelectuais, seu "modo de ser" e sua forma de se relacionar com a realidade social envolvida na ideia de projeto intelectual suscita indagações sobre o desenvolvimento das intituições e das pesquisas nas Ciências Sociais em situações sóciohistóricas onde, talvez, o termo projeto intelectual não seja mais adequado. Haja vista o processo de formalização da pesquisa acadêmica nas Ciências Sociais – ocorrido no Brasil, por exemplo, a partir dos anos 70 –; a aproximação de agências e fundações de fomento ligadas ao Estado ou aos países centrais que passaram a intervir no direcionamento das investigações. Aqui, entretanto, trata-se de hipótese a ser verificada por outras pesquisas, a qual caberia também investigar os "novos" sujeitos e lugares que condensam princípios e valores de determinados grupos e os transformam em significações normativas, emergindo na cena histórica ou sendo silenciados por ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

30 ANOS DO INSTITUTO Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife: Editora Massangana, 1981.

AGUILAR, Luis E.. Cuba, c. 1860-1934. In: MOYA PONS, Frank et al.. *Historia del Caribe*. Barcelona: Crítica, 2001.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 4.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

ÁLVAREZ, B.. La crise des anées 30 à Cuba et les alternatives proposées par le divers secteurs politique. In: *LES ANÉES TRENTE A CUBA*: actes du colloque international organise a Paris en novembre 1980. Paris: L'Harmattan, 1982.

ÁLVAREZ, Berta. Representaciones de la sociedad civil en la Constituyente de 1940. In: SUÁREZ DÍAZ, Ana. (coord.) *Retrospección crítica de la Asamblea Constituyente de 1940*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

ARAQUISTAIN, Luis. *La agonia Antillana.* El imperialismo yanqui en el mar Caribe (impresiones de un viaje a Puerto Rico, Santo Domingo, Haití y Cuba). Madrid: Espasa-Calpe, 1928.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz*: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro.* 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AZEVÊDO, Neroaldo Pontes. *Modernismo e regionalismo*: os anos 20 em Pernambuco. João Pessoa, Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

BALBOA NAVARRO, Imiley. Latifundio y pequeña propiedad: la reapertura del debate en los años 1920. In: OPATRNÝ, Josef. (Edit.) *Pensamiento caribeño*: siglos XIX y XX. Praga: Editorial Karolinum – Universidad Carolina de Praga, 2007.

BARNET, Miguel. Don Fernando, no me trate de usted. *Casa de las Américas*, La Habana, año X, n. 55, jul.-ago., 1969.

BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Pontíficia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 1986.

_____. A Sociologia como sistema. *Ciência & Trópico*, Recife, v.15, n.2, jul.-dez. 1987.

_____. *O pensamento sociológico no Brasil*: consenso ou crítica? – Livre docência. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1997.

_____. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. Bauru: EDUSC; São Paulo: ANPOCS, 2003.

_____. Raízes do Brasil – Sobrados e mocambos: um diálogo. *Perspectivas*, São Paulo, nº 28, pp. 19-36, 2005.

_____. *As criaturas de Prometeu*: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Global, 2006.

_____. Gilberto Freyre: a cidade como personagem. *Sociologia & Antropologia* – Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, jun. 2012.

BASTOS, Elide Rugai; BOTELHO, André. Para uma sociologia dos intelectuais. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, nº 4, 2010, pp. 889-919.

BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquiria D. Leão. *Intelectuais e Política*. A Moralidade do Compromisso. São Paulo, Olho Dágua, 1999.

BATISTA, Fulgêncio. Palabras del coronel Batista. *Ciudad Militar*, 28 de setembro de 1937.

BOAS, Franz. *Race, language and culture.* The Macmillan Company: New York, 1940.

BOBBIO, Noberto. *Os intelectuais e o poder*: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Ed. da Unesp, 1997.

BOTELHO, André. O poder ideológico: Bobbio e os intelectuais. *Lua Nova*: Revista de cultura e política, São Paulo, n. 62, 2004.

_____. Pasado futuro de los ensayos de interpretación del Brasil. *Prismas*, Revista de historia intelectual, Quilmes, nº 13, 2009, pp. 183-196.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas:* sobre a teoria da ação. 9. ed. Campinas: Papirus, 1996.

_____. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 145, n. 5, déc., 2002.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade.* Relatório: textos temáticos, v. 2. Brasília: CNV, 2014.

BRONFMAN, Alejandra. *Measures of Equality*: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940. Chapel Hill, NC, USA: University of North Carolina Press, 2004.

_____. Poetry in the presidio. In: FONT, M.A.; QUIROZ, A.W.. (ed.) *Cuban Counterpoints*: the legacy of Fernando Ortiz. New York: Lexington books, 2005.

CAIRO, Ana. *El Grupo Minorista y su tiempo.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1979.

_____. Nicolás Guillén y las polémicas sobre la cultura mulata. IN: BARCHINO PÉREZ, Matías; RUBIO MARTÍN, María. (Coord.). *Nicolás Guillén, hispanidad, vanguardia y compromiso social.* Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos. 6.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. 2v.

_____. *Os Parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida. 9. ed. São Paulo: Editora 34/Livraria Duas Cidades, 2001.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. São Paulo: Difel, 1962.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTELLANOS Jorge; CASTELLANOS, Isabel. *Cultura Afrocubana*. Miami: Universal, t.3, 1992.

CASTELO, Cláudia. Prefácio à presente edição. In: FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*. São Paulo: É Realizações, 2010.

CASTRO, Fidel. *A história me absolverá*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

CASTRO FERNÁNDEZ, Silvio. *La masacre de los Independientes de Color*: la guerra de 1912 en Cuba. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2002.

CATOIRA, Patricia. Transculturatión à la ajiaco. In: FONT, M.A.; QUIROZ, A.W.. (ed.) *Cuban Counterpoints*: the legacy of Fernando Ortiz. New York: Lexington books, 2005.

CHAILLOUX, Graciela. Políticas económicas en el diseño de una nueva sociedad. In: SUÁREZ DÍAZ, Ana. (coord.) *Retrospección crítica de la Asamblea Constituyente de 1940*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

CHAGURI, Mariana M.. *As escritas do lugar:* regiões e regionalismo em José Lins do Rego e Erico Veríssimo. Campinas, SP: Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) – UNICAMP, 2012.

CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil). In: _____. (org.) *Colcha de Retalhos.* São Paulo, Brasiliense, 1982.

COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

CUBAS HERNÁNDEZ, Pedro Alexander. *O Brasil e Cuba, 1889/1902 – 1929.* O debate intelectual sobre as relações raciais. 2011. 213 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. *Sobre los princípios:* los intelectuales caribenhos y la tradición. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2006.

_____. Fernando Ortiz e Allan Kardec: espiritismo e transculturação. *Lua Nova*: Revista de cultura e política, São Paulo, n. 82, 2011.

DÍAZ RODRÍGUEZ, María del Rosario. Ethnography at the University of Havana. In: FONT, M.A.; QUIROZ, A.W.. (ed.) *Cuban Counterpoints:* the legacy of Fernando Ortiz. New York: Lexington books, 2005.

_____. De *ciutadellenc* desconocido a descubridor de Cuba: Fernando Ortiz entre dos mundos: Menorca-Cataluña y Cuba. *Librínsula*, La Habana, nº 284, 2011.

DICIONÁRIO HISTÓRICO Biográfico Brasileiro pós 1930. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001

DIMAS, Antônio. Manifesto guloso. IN: FREYRE, G.. *Manifesto regionalista*. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

DURRUTHY HECHAVARRÍA, Olga. Roberto Agramonte Pichardo. In: GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (Org.). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012, v. II.

EDITOR, Página del. *El Estudiante Latino-Americano*, Página del Editor, vol.III, nº 10, New York, jun. 1921.

EL COMMITTEE on Cultural Relations with America oyó graves a Machado, La Prensa (NY), 09 de janeiro de 1931.

EL ESTUDIANTE Latino-Americano, vol. III, nº 6, Nova York, feb. 1921.

FAORO, Raimundo. *Os donos do poder:* formação do patronato político brasileiro. 5.ed. São Paulo: Globo, 2012.

FAUSTO, Boris. *Pequenos ensaios de história da República*: (1889 – 1945). São Paulo, DIFEL, 1972.

_____. *A revolução de 1930*: historiografia e história. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1976.

_____. *Getúlio Vargas*: o poder e o sorisso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FERNANDES, Florestan. *Elementos de sociologia teórica.* 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1974.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*: o legado da "raça branca". 5. ed. São Paulo: Globo, v.1, 2008.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*: no limiar de uma nova era. São Paulo: Globo, v. 2, 2008.

FERREIRA, Gabriela Nunes. A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 37, 1996, pp. 229-247.

FRAGINALS, Manuel Moreno. El anexionismo. In: FRAGINALS, Manuel Moreno et al.. *Cien años de história de Cuba (1898-1998).* Madrid: Verbum, 2000.

FRESTON, Paul. Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife. IN: MICELI, Sergio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré, 2001, v.1.

FREYRE, Gilberto. (1922) Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 5, nº 4, nov. 1922, pp. 597-630. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2506062 . Acessado em 03/11/2014.

_____. (1924) Do bom e do mau regionalismo. *Revista do Norte*. Recife, ano 2, n.5, 2ª quinzena out. 1924. IN: AZEVÊDO, Neroaldo Pontes. *Modernismo e regionalismo*: os anos 20 em Pernambuco. João Pessoa, Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

_____. (org.) (1925) *Livro do Nordeste* (comemorativo do 1º centenário do Diário de Pernambuco). Recife: Arquivo Público Estadual, 1979a.

_____. (1933) *Casa-grande & senzala.* (edição crítica. Orgs. Guillermo Giucci, Enrique R. Larreta, Edson Nery da Fonseca). Madri; Barcelona; La Habana; Lisboa; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José: ALLCA XX (Coleção Archivos: 1.ed.; 55), 2002.

_____. (1936) *Sobrados e mucambos*. Decadencia do Patriarchado Rural no Brasil. São Paulo: Companhia Editoria Nacional (Brasiliana, v. 64), 1936.

_____. (1936) *Sobrados e mucambos:* decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano – introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil II. 12.ed. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2000.

_____. (1937) *Nordeste* – aspectos da influencia da canna sobre a vida e a paizagem do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio Editora (Coleção Documentos Brasileiros, n. 4), 1937a.

_____. (1937) *Mucambos do Nordeste*: algumas notas sobre o typo de casa popular mais primitivo do Brasil. Rio de Janeiro: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Ministério da Educação e Saúde, 1937b.

_____. (1937) *Nordeste* – aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. 7.ed. São Paulo: Global, 2004.

_____. (1937) O que foi o 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife. In: FREYRE et al. *Novos Estudos Afro-brasileiros.* Rio de Janeiro: Ariel, Civilização Brasileira, 1937.

_____. (1939) *Açúcar*: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. 5.ed. São Paulo: Gloval, 2007.

_____. (1940) *O mundo que o português criou*: aspectos das relações sociaes e de cultura do Brasil com Portugal e as colonias portuguesas. (prefácio de António Sérgio). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940.

_____. (1940) Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira. In: _____. *Uma cultura ameaçada e outros ensaios.* São Paulo: É Realizações Editora, 2010a.

_____. (1940) Democracia social e política na América. In:_____. *Palavras repatriadas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. (1943) *Problemas brasileiros de Antropologia*. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

_____. (1941) *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1941.

_____. (1945) *Brazil, an interpretation*. New York: Alfred A. Knopf, 1945a.

_____. (1945) *Sociologia*: introdução ao estudo dos seus Princípios. Primeira parte: Limites e posição da Sociologia. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, v.I, 1945b.

_____. (1945) *Sociologia*: introdução ao estudo dos seus Princípios. Segunda parte: Sociologias e Sociologia. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, v.II, 1945c.

_____. (1948) Região e ciência. *O Cruzeiro.* 25 de setembro de 1948 In: Biblioteca Nacional Digital, Hemeroteca. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/003581/60659 . Acesso em 06/09/2016.

_____. (1952) *Manifesto regionalista*. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

_____. (1952) Em torno de um novo conceito de tropicalismo. In: _____. *Uma cultura ameaçada e outros ensaios.* São Paulo: É Realizações Editora, 2010c.

_____. (1953) *Aventura e rotina:* sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguêsas de caráter e ação. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953.

_____. (1959) *Ordem e progresso*. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

_____. (1963) *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Tradução de Waldemar Valente. 4.ed. São Paulo: Global, 2008.

_____. (1966) *Quase política*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1966.

_____. (1971) *Novo mundo nos trópicos*. 3.ed. São Paulo: Global, 2011.

_____. (1972) *Para um programa da ARENA* (sugestões do Prof. Gilberto Freyre). Aliança Renovadora Nacional, Diretório Nacional, Secretária-geral: Brasília, 1972a.

_____. O fiel do poder moderador. Matéria com Gilberto Freyre. *Veja*, edição 198, 21 de junho de 1972b, pp.40-50.

_____. (1975) *Tempo morto e outros tempos*: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade 1915-1930. São Paulo: Global; Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2006.

_____. *Cartas de próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro*. (Seleção e organização Sylvio Rabello). MEC, 1978.

_____. *Tempo de aprendiz*: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926). Organizado por José Antônio Gonsalves de Mello. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1979b. 2 v.

_____. (1987) *Homens, engenharia e rumos sociais*. (organizado por Edson Nery da Fonseca). Rio de Janeiro: Record, 1987.

_____. *De menino a homem*: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confindencial semelhante ao de diários. São Paulo: Global, 2010b.

FREYRE, Gilberto; RÊGO, José Lins. (1936) No Brasil também se morre de fome. *Diário de Pernambuco*, 09 de fevereiro de 1936. (copyright dos "Diarios Associados"). In: Biblioteca Nacional Digital, Hemeroteca. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_11&pasta=ano%20193&pesq=Regresso%20%C3%A1%20provincia Acesso: 06/09/2016.

FUENTE, Alejandro de la. *Nation for All*: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba. Chapel Hill, NC, USA: University of North Carolina Press, 2001.

FURTADO, Celso. O significado real do Nordeste no atual quadro do país. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 1, n. 1, p.12-19, dez. 1981.

GARCÍA-CARRANZA Araceli; SUÁREZ SUÁREZ, Norma; QUESADA MORALES Alberto. (Eds.) *Cronología Fernando Ortiz*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1996.

GARCÍA MOLINA, José Antonio. Hallazgo revelador: visión política de Fernando Ortiz desterrado. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Havana, año 96, n.1-2, ene.-jun. 2005.

GOMES, Ângela de Castro (Coord.). *Regionalismo e centralização política*: partidos e constituinte nos anos 30. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. (Org.) *Em família:* a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre. Campinas: Mercado de letras, 2005.

GONZÁLEZ AROSTEGUI, Mely del Rosario. Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo em los albores del siglo XX en Cuba. *Revista de Hispanismo Filosófico,* núm. 8 (Octubre 2003), pp. 5-18.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (Org.). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012, v. I e II.

GUERRA Y SÁNCHEZ, Ramiro. De Monroe a Platt. *Cuba contemporánea*, t. XLIII, n. 172, La Habana, abril de 1927.

_____. (1927) *Azúcar y población en las Antillas*. 2.ed. Cultural, 1935.

GUILLÉN, N.. Sones y soneros. El País, 12 de junio de 1930. Reproduzido em *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, v.V, nº 3, 1930, pp. 231-233.

_____. Ortiz: Misión cumplida. *Casa de las Américas*, La Habana, año X, n. 55, jul.-ago., 1969.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A.. *Racismo e anti-racismo no Brasil.* São Paulo: Editora 34, 1999.

GUTIÉRREZ-VEGA, Zenaida. *Fernando Ortiz en sus cartas a Jose M. Chacon (1914-1936, 1956).* Madrid: Fundación Universitaria Esapñola, 1982.

HELG, Aline. La masacre de los Independientes de Color en Cuba en la historiografía cubana (1912-2012). IN: SIMPÓSIO ACERCA DEL CENTENARIO DE LA MASACRE DE LOS INDEPENDIENTES DE COLOR EN CUBA, 1912 – 2012, Gênova, 2012. *Bulletin* (Revista de la Société Suisse des Américanistes) n.74, 2012.

_____. Os afro-cubanos, protagonistas silenciados da história cubana. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas.* Brasília, v. 8, n.1, 2014.

HERSKOVITS, Melville. The significance of the study of acculturation for anthropology. *American Anthropologist*, vol. 39, nº2, apr.- jun., 1937a.

_____. African gods and catholic saints in new world negro belief. *American Anthropologist*, vol. 39, nº4, oct.- dec., 1937b.

_____. *Acculturation*: the study of culture contact. J.J. Augustin, New York, 1938.

_____. Some comments on the study of cultural contact. *American Anthropologist*, vol. 43, nº1, jan.- mar.1941.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque. (1936) *Raízes do Brasil.* 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: DIFEL, 1962.

INDICE Revistas Folkloricas Cubanas. La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1971.

INOJOSA, Joaquim. *No pomar vizinho...* Rio de Janeiro: Guanabara, 1968.

IZNAGA, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1989.

JAY, Martin. La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización. *Prismas*, Revista de historia intelectual, Quilmes, nº 16, 2012, pp. 145-157

JUCÁ, Joselice. *Joaquim Nabuco:* uma instituição de pesquisa e cultura na perspectiva do tempo. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1991.

LAMOUNIER, Bolivar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. Uma interpretação. In: FAUSTO, Boris (Org.). *O Brasil Republicano*: sociedade e instituições (1889-1930). 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 (História Geral da Civilização Brasileira; t. 3; v. 9).

LARRETA, Enrique Rodríguez; GIUCCI, Guillermo. *Gilberto Freyre*: uma biografia cultural. (trad. Josely Vianna Baptista). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*: o município e o regime representativo no Brasil. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LE RIVEREND, Julio. Prólogo. In: ORTIZ, Fernando. *Entre cubanos:* psicología tropical. 2. ed. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

LIMA, Luiz Costa. A Versão Solar do Patriarcalismo: *Casa Grande & Senzala*. In: *Aguarrás do Tempo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

LÓPES XIMENO, David. *Fernando Ortiz ante el enigma de la criminalidad cubana.* La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2011.

LORINI, Alessandra. Social scientists wrestling with race and nation: a transnational perspective on african-american W.E.B. Du Bois and cuban Fernando Ortiz. In: _____ (Org.) *An intimate and contested relation*: the United States and Cuba in the late nineteenth and early twentyeth. Firenze: Firenze University, 2005.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Ao Sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Revista Sociedade e Estado* – Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, vol. 26, n. 2, pp.71-94, mai.-ago., 2011.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto Unesco. *Tempo Social* – Revista de Sociologia da USP, São Paulo, n. 11, v. 1, maio 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1940) Introducción. In: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía e y su transculturación). Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2002.

_____. *The dynamics of culture change*: an inquiry into race relations in Africa. Edited by Phyllis m. Kaberry. New Haven: Yale University Press, 1945.

MAÑACH, Jorge. *La crisis de la alta cultura en Cuba*. E-book. Red, 2011.

MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía:* introducción a la sociología del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

_____. O problema da "intelligentsia": um estudo de seu papel no passado e no presente. In: _____. *Sociologia da cultura.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza. *Introdução crítica à sociologia rural.* 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. El problema sociológico de las generaciones. [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera]. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), n. 62, 1993, pp. 193-242.

MANZONI, Celina. La polémica del meridiano intelectual. *Estudios* – Revista de Investigaciones Literarias, Caracas, año 4, n.7, ene.-jun. 1996.

MAGANO, Octávio Bueno. Washington Luís e a questão social. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v.90, 1995, pp.49-65.

MARABLE, Manning. *Malcom X*: uma vida de reinvenções. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MARINELLO, Juan. Fernando Ortiz (1881-1969). *Casa de las Américas*, La Habana, año X, n. 55, jul.-ago., 1969.

MARTÍ, José. *Obras completas*. Cuba: Política y Revolución I, 1869-1892. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, v.I.

MARTÍNEZ, Ana Teresa. Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico. *Prismas*, Revista de historia intelectual, Quilmes, nº 17, 2013, pp. 169-180.

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. *La revolución cubana del 30:* ensayos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

MARTINS, Luciano. A revolução de 1930 e seu significado político. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). *A revolução de 30* – seminário realizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, setembro de 1980. Brasília: Universidade de Brasília, c1983.

_____. A gênese de uma intelligentsia: os intelectuais e a política no Brasil, 1920-1940. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.4, v.2, jun. 1987.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira.* São Paulo: Cultrix: Ed. Universidade de São Paulo, 1978, v. VI.

MATOS, José Antonio. Ramiro Guerra y Fernando Ortiz: una polémica entre historiadores:. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 93, n.1-2, ene.-jun. 2002.

_____. Economic historian and editor of cuban classics. In: FONT, M.A.; QUIROZ, A.W.. (ed.) *Cuban Counterpoints:* the legacy of Fernando Ortiz. New York: Lexington books, 2005.

_____. Fernando Ortiz. La Virgen de la Claridad del Cobre: una interpretación desde el Caribe. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, v. VIII, n. 16, 2008.

_____. Un "tambor" para Fernando Ortiz. *Casa de las Américas*, La Habana, n. 266, ene.-mar, 2012.

MELLO, J.A.G.. Nota do Organizador. IN: FREYRE, G.. *Tempo de aprendiz*: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926). Organizado por José Antônio Gonsalves de Mello. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, vol. I, 1979b.

MESQUITA, Gustavo Rodrigues. *O projeto regionalista de Gilberto Freyre e o Estado Novo:* da crise do pacto oligárquico à modernização contemporizadora das disparidades regionais do Brasil. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2012.

MEUCCI, Simone. *A institucionalização da Sociologia no Brasil:* os primeiros manuais e cursos. Campinas, SP: Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) – UNICAMP, 2000.

_____. *Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil:* da sistematização à constituição do campo científico. Campinas, SP: Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) – UNICAMP, 2006.

_____. O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs.). *Revisão do pensamento conservador*: ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

MISCELANEA II of studies dedicated to Fernando Ortiz (1881-1969): an online transcription. Nova York: InterAmericas, 1998.

MORAES COUTINHO, Alfredo. Pernambuco e o regionalismo nordestino. *Ilustração brasileira*, Rio de Janeiro/ Recide, Ano 5, n. 46, jun. 1924. IN: AZEVÊDO, Neroaldo Pontes. *Modernismo e regionalismo*: os anos 20 em Pernambuco. João Pessoa, Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*: pontos de partida para uma revisão histórica. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

MERQUIOR, José Guilherme. A casa grande dos oitenta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 de abril de 1980, p. 12.

MICELI, Sergio. Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1940). In: _____. *Intelectuais à brasileira.* São Paulo: Companhia das letras, 2001.

MYERS, Jorge. Uma "Atlantic history" *avant la lettre*. Transculturações atlânticas e caribenhas em Fernando Ortiz. *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, dez. 2015.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974):* pontos de partida para uma revisão histórica. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

MOULIN-CIVIL, Françoise. Les voix croisées de Gilberto Freyre et Fernando Ortiz. In : FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala.* (edição crítica. Orgs. Guillermo Giucci, Enrique R. Larreta, Edson Nery da Fonseca). Madri; Barcelona; La Habana; Lisboa; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José: ALLCA XX (Coleção Archivos: 1.ed.; 55), 2002.

NARANJO, Consuelo Orovio. En el camino hacia una nación soberana: cultura e identidad en Cuba, 1898-1920. In: RODRIGO Y ALHARIA, Martin. (Org.) *Cuba:* de colonia a republica, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

_____. El peso de la esclavitud en Cuba: miedo y recelos contra una población. In: OPATRNÝ, Josef. (Edit.) *Pensamiento caribeño*: siglos XIX y XX. Praga: Editorial Karolinum – Universidad Carolina de Praga, 2007.

NARANJO, Consuelo Orovio; PUIG-SAMPER, Miguel Ángel. Fernando Ortiz y las relaciones científicas hispano-cubanas, 1900-1940. *Revista de Indias*, Madrid, v. 60, n. 219, 2000.

_____. Spanish intellectuals and Fernando Ortiz (1900-1941). In: FONT, M.A.; QUIROZ, A.W.. (ed.) *Cuban Counterpoints:* the legacy of Fernando Ortiz. New York: Lexington books, 2005.

NETO, Lira. *Getúlio*: do governo provisório à ditadura do Estado Novo (1930-1945). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NUESTRO PRIMER AÑO. *Cuba y la U.R.S.S.*. La Habana, nº 13, año II, ago. de 1946.

O FIEL do poder moderador. Matéria com Gilberto Freyre. *Veja*, edição 198, 21 de junho de 1972, pp.40-50.

OLIVEIRA, Emerson Divino Ribeiro de. *Gilberto Freyre e Fernando Ortiz*: cultura, identidade nacional e história (1906-1950). Goiânia, GO: Tese de doutorado, Faculdade de História – Universidade Federal de Goiás, 2012.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira. Negrismo, afrocubanismo e transculturação nas trajetórias de Fernando Ortiz, Nicolas Guillén e Gustavo Urrutia. GT 26 – Pensamento Social Latino-Americano, *36º Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia, SP, 21 a 25 de outubro de 2012.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990.

ORTEGA Y GASSET, José. Patología nacional. *El Sol*, Madrid, año VI, n.1402, feb. 1922.

ORTIZ, Fernando. (1906) *Hampa afro-cubana: Los negros brujos* (apuntes para un estudio de etnología criminal). Madrid: Editorial Nuevo Mundo, 2011.

_____. (1906) El fundador de una ciencia. (publicado em *Cuba y America*, 29 de abril de 1906). In: _____. *Italia y Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1998.

_____. (1911) "La despedida al señor Altamira" en *La reconquista de América. Reflexiones sobre el Panhispanismo.* Librería de Paul Ollendorf, París, 1911.

_____. (1913) *Entre cubanos:* psicología tropical. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

_____. (1915) *A filosofia penal dos espíritas*: estudo de filosofia jurídica. 2ª ed.. São Paulo: Lake, 1998.

_____. (1916) *Hampa afro-cubana*: los negros esclavos (estudio sociológico y de derecho publico). La Habana: La Universal, 1916.

_____. (1917). Regulación de las ventas de azúcares al extranjero. In: SANTÍ, Enrico Mario. *Fernando Ortiz:* contrapunteo y transculturación. Madrid: Editorial Colibri, 2002.

_____. (1919a) *Las actuales responsabilidades políticas y la "nota" americana*. Habana: La Universal. (Séries: Latin American pamphlet digital project at Harvard University - Collection Development Department, Widener Library, HCL).

_____. (1919b). *La crisis política cubana (sus causas y remedios).* Habana: La Universal. (Séries: Latin American pamphlet digital project at Harvard University - Collection Development Department, Widener Library, HCL).

_____. (1920) *Cuba en la paz de Versalles.* Discurso pronunciado en la Camara de Representantes en la sesion del 4 de febrero de 1920. La Habana: La Universal, 1920.

_____. (1921). Los cabildos afrocubanos. (Artigo originalmente publicado em *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, v. XVI, n. 1, ene.-feb. 1921) In: BARREAL, Isaac (Org.) *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993.

_____. (1924) *La decadencia cubana.* Habana: La Universal. (Séries: Latin American pamphlet digital project at Harvard University - Collection Development Department, Widener Library, HCL).

_____. (1924-1925) La fiesta afrocubana del "día de Reyes". *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, v.I n.1-2, 1924; v.II, n. 3-4, 1925.

_____. (1926) *Proyecto de código criminal cubano*. La Habana: Cervantes, 1926.

_____. (1926-1928) Los negros curros. *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, v.II, n.3, 1926b; v.II, n.4, 1927b; v.III, n.1, 1928a; v.III, n.2, 1928b; v.III, n.3, 1928c; v.III, n.4, 1928d.

_____. (1927) *Las relaciones economicas entre los Estados Unidos y Cuba.* La Habana: La Universal, 1927.

_____. (1929) Ni racismos ni xenofobias. *Revista Bimestre Cubana*, v. XXIV, n.1, La Habana, ene.-feb. 1929.

_____. (1930) Motivos del son. *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, v.V, n.3, 1930a.

_____. (1930). Bases para una efectiva solución cubana. La Habana, 10 de dezembro, 1930b. In: LE RIVEREND, Julio. (org.). *Órbita de Fernando Ortiz*. La Habana: UNEAC, 1973.

_____. (1931) Carta del destierro. In: SANTÍ, Enrico Mario. *Fernando Ortiz:* contrapunteo y transculturación. Madrid: Colibri, 2002.

_____. (1931) *Las responsabilidades de los Estados Unidos en los males de Cuba.* (Traducción al castellano del discurso en inglés, dicho en la sesión extraordinaria de *The Committee on Cultural Relations with Latin America*, tenida em Town Hall, New York, el 08 de noviembre de 1931). Washington D.C.: Cuban Information Bureau, 1932a.

_____. (1932) *Lo que Cuba desea de los Estados Unidos***.** (Discurso pronunciado no *Institute of Cuban-American Affairs*, Washington D.C., dezembro, 1932b.

_____. (1934) *Una nueva forma de gobierno para Cuba* (manera de terminar con la serie de dictaduras) – Conferência pronunciada em 20 de junho de 1934 no "Colegio Provincial de Arquitectos de la Habana", organizada pela "Confederación de Profesionales Universitarios de Cuba". Havana: P. Fernandez, 1934.

_____. (1937) Contra los racismos. Advertencia, comprensión y designio. *Estudios Afrocubanos*, La Habana, v.I, n.1, 1937a.

_____. (1937) La religión en la poesía mulata. *Estudios Afrocubanos*, La Habana, v.I, n.1, 1937b.

_____. (1939) La cubanidad y los negros. *Estudios Afrocubanos*, v. III, n. 1-4; 1939a.

_____. (1939) Brujos o santeros. *Estudios Afrocubanos*, v. III, n. 1-4; 1939b.

_____. (1940) Los factores humanos de la cubanidad. In: SUÁREZ, Norma (org.). *Fernando Ortiz y la cubanidad*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1996.

_____. (1940) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía e y su transculturación). Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2002.

_____. (1941) *Martí y las razas.* (Palácio Municipal de La Habana, 09 de julho de 1941). In: BARREAL, Isaac (Org.) *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993.

_____. (1943) Por la integración cubana de blancos y negros. In: BUENO, Salvator. (ed.). *Los mejores ensayistas cubanos*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1959.

_____. (1943) Por la integración cubana de blancos y negros. In: GUANCHE, Jesús; MATOS, José. (Org.). *Fernando Ortiz contra la raza y los racismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

_____. (1945) Más contactos de las culturas. *Cuba y la U.R.S.S.*. La Habana, año 1, n. 1, ago. 1945.

_____. (1945-1946) La clave xilofónica de la música cubana. *Estudios Afrocubanos*, La Habana, v.V, 1945-46.

_____. (1946) *El engaño de las razas*. 2. ed. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

_____. (1948) *Momento actual de América.* Matanzas: Ateneo, 1948.

_____. (1949) La sinrazón de los racismos. (Club Atenas, 19 de maio de 1949). In: GUANCHE, Jesús; MATOS, José. (Org.). *Fernando Ortiz contra la raza y los racismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.

_____. (1950) *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Editora Universitaria, 1965.

_____. (1951) El quinto jinete del Apocalipsis. (*Lyceum* de la Habana, 09 de janeiro de 1951). *Revista Bimestre Cubana*, v. LXVII, n. 3, La Habana, may.-jun., de 1951.

_____. (1953) *Oración a Martí.* La Habana: Comision nacional organizadora de los actros y ediciones del centenario y del monumento de Martí, 28 de janeiro de 1953.

_____. (1955) La comparsa habanera. (Artigo originalmente publicado em *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, v. LXX, n. 1, ene.-dic. 1955) In: BARREAL, Isaac (Org.) *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993.

_____. (1959) Tranquilo espero mi ultima partida de Cuba. *Bohemia*, La Habana, año 51, n. 34, 23 ago. de 1959.

ORTIZ, Fernando et al. (1923) *El manifiesto a los cubanos.* Junta de Renovación Nacional a los Cubanos, 02 de abril de 1923. Disponível em: http://www.autentico.org/oa09008.php.

ORTIZ, F. et al.. (1936) Antillas. In: VIDAL DE LA BLANCHE, P.; GALLOIS, L.. *Geografía Universal*. 2. ed. Barcelona: Montaner y Simon, vol. XIX, 1948.

ORTIZ, Fernando; ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio. Acta de la "Sociedad del Folklore Cubano". *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, v.I, n.1, 1924.

ORTIZ GARCÍA, Carmen. Cultura popular y construcción nacional: la institucionalización de los estudios de folklore en Cuba. *Revista de Indias*, Madrid, v. LXIII, n.229, 2003.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e diversidade*: contradições da modernidade-mundo. São Paulo: Boitempo, 2015.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G.. *Gilberto Freyre*: um vitoriano dos trópicos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PANDOLFI, Dulce Chaves. A trajetória do Norte: uma tentativa de ascenso político. In: GOMES, Ângela de Castro (Coord.). *Regionalismo e centralização política*: partidos e constituinte nos anos 30. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PAVEZ OJEDA, Jorge. El retrato de los "negros brujos": Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920). *Aisthesis* [online]. 2009, n.46, pp. 83-110. ISSN 0718-7181.

PEÑA BARRIOS, Raudiel. El registro electoral en la historia constitucional cubana (1901-1958). *Revista Derecho Electoral. Tribunal Supremo de Elecciones*, Costa Rica, n. 18, jul.-dic., 2014.

PENNA, Lincoln de Abreu. *República brasileira*. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1999.

PEREIRA, Cláudio Luiz; SANSONE, Livio. (org.) *Projeto UNESCO no Brasil:* textos críticos. Salvador: EDUFBA, 2007.

PÉREZ Jr, Louis A. Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 `Race War' in Cuba Reconsidered, *Hispanic American Historical Review* 66, ago. de 1986.

_____. Cuba, c. 1930-1959. In: MOYA PONS, Frank et al.. *Historia del Caribe*. Barcelona: Crítica, 2001.

PETTINÀ, Vianni. El nacionalismo reformador de las clases medias cubanas durante la revolución del 33. In: OPATRNÝ, Josef. (Edit.) *Pensamiento caribeño*: siglos XIX y XX. Praga: Karolinum – Universidad Carolina de Praga, 2007.

POCOCK, J.G.A.. Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas* – Revista de historia intelectual, Buenos Aires, n. 5, 2001.

PRADO JÚNIOR, Caio. (1933) *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1957.

_____. (1942) *Formação do Brasil contemporâneo:* colônia. São Paulo: Brasiliense, 2007.

PRIETO BENAVENT, José Luís. La guerra larga y lãs consecuencias de la paz del Zanjón. In: FRAGINALS, Manuel Moreno et al.. *Cien años de história de Cuba (1898-1998).* Madrid: Verbum, 2000.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville J.. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, vol. 38, nº1, jan.- mar.1936.

REXACH, Rosario. La segunda generación republicana en Cuba y sus figuras principales. *Revista Iberoamericana*, v. LVI, n. 152-153, jul.-dic., 1990.

RICUPERO, Bernardo. *O romantismo e a idéia de nação no Brasil (1830-1870).* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Da formação à forma. Ainda as "idéias fora do lugar". *Lua Nova*. *Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 73, pp. 59-69, 2008.

_____. O conservadorismo difícil. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs.). *Revisão do pensamento conservador*: ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

RIVERO CARO, Adolfo. El período republicano intermédio y la crisis de la democracia (1920-1933). In: FRAGINALS, Manuel Moreno et al.. *Cien años de história de Cuba (1898-1998).* Madrid: Verbum, 2000.

ROBAINA, Tomás Fernández. La cuestión racial en la Constitución de 1940 sesenta años después. In: SUÁREZ DÍAZ, Ana. (coord.) *Retrospección crítica de la Asamblea Constituyente de 1940*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio. (1935) *Historia de la enmienda Platt*: una interpretación de la realidad cubana. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973.

ROJAS, Rafael. *Isla sin fin*: contribución a la crítica del nacionalismo cubano. Universal: Miami, 1998.

_____. *Essays in cuban intellectual history.* New York: Palgrave Macmillan, 2008.

ROSETTI, Mariana. La polémica del Meridiano Intelectual de 1927: La lucha por el cauce de las corrientes intelectuales. Lexis (Revista do Departamento de Humanidades da Pontificia Universidad Católica del Perú), Lima, v. XXXVI, n.1, 2012.

SÁENZ, José Manuel. Las comparsas. Su trayectoria histórica. *Actas del Folklore*: boletín mensual del Centro de Estudios del Folklore del TNC, La Habana, año1, n. 4, abr. 1961.

SAID, Edward W.. *Beginnings:* intentions and method. Nova York: Basic Books, 1975.

_____. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTA ROSA, Virgínio. *O sentido do tenentismo*. 3.ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

SANTÍ, Enrico Mario. *Fernando Ortiz:* contrapunteo y transculturación. Madrid: Editorial Colibri, 2002.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Introdução ao estudo das contradições sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1963.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 82, pp. 139-159, 2011.

SCHWARTZMAN Simon; BOMENY, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. (org.). *Tempos de Capanema.* São Paulo: Paz e Terra: Fundação GetúlioVargas, 2000.

SILVA, Fernanda Xavier. As Constituições da Era Vargas: uma abordagem à luz do pensamento autoritário dos ano 30. *Política & Sociedade* - revista de Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v.9, n.17, 2010.

SILVA, Mário Augusto Medeiros. *A descoberta do insólito:* literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). Tese de doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2011.

SIMMEL, Georg. (1903) As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro. v.11, n.2, pp.577-591, oct., 2005.

SIMÕES, João Francisco de Oliveira. *Casa-grande & senzala e Radiografía de la pampa:* ensaios de interpretação nacional na América Latina. Dissertação de mestrado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2007.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. In: _____. (org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001.

SUÁREZ DÍAZ, Ana. La Asamblea Constituyente de 1940: retrospección crítica de un mito cubano. In: _____. (coord.) *Retrospección crítica de la Asamblea Constituyente de 1940*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O Luso-tropicalismo: paisagens, sentidos, identidades. In: *Em torno do Seminário de Tropicologia, 1966-2001*: o Brasil e o século XXI: desafios e perspectivas, 2001, Recife. *Anais...*

_____. "Raça", nação e *status*: histórias de guerras e "relações raciais" em Moçambique. *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, pp. 252-268, dez.-fev., 2005-2006.

TORO GONZÁLEZ, Carlos. *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1996.

_____. Fernando Ortiz y las relaciones Cuba-Estados Unidos. *Santiago*, Santiago de Cuba, n. 92, 2001.

TORRE, Guillermo. Madrid: meridiano intelectual de Hispanoamerica. *La Gaceta Literaria*, Madrid, 15 de abril de 1927, año 1, n.8.

VILLAS BÔAS, Glaucia. *Mudança provocada*: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

WEIBERG, Liliana. Ensayo y transculturación. *Cuadernos Americanos* - UNAM, México, n.96, v. 6, nv.-dec., 2002, pp. 31-47.

APÊNDICE

Quadro 1: Características comparativas do tabaco e do açúcar.

Tabaco	Açúcar
Escuro	Claro
Apreciado pela visão, pelo tato, pelo paladar e pelo olfato.	Sentido somente pelo paladar.
Parte é exalada.	É todo assimilado.
Sobe ao cérebro, ao pensamento, ao espírito.	Desce ao corpo, é digerido e dá força muscular.
Supérfluo	Necessário para o organismo humano
Tóxico (possui nicotina).	Nutriente (possui carboidratos).
Liberal-reformista	Conservador
Macho.	Fêmea.
Coisa de gente grande.	Coisa de criança.
Don Juan	Doña Inés
Don Quijote	Sancho Panza
Apolíneo	Dionisíaco
Erótico	Narcisico
Amor/reprodução	Comida/subsistência
Polimorfismo	Uniformidade
Pureza	Mestiçagem
Artesanato	Indústria capitalista
Selvagem	Civilizado
Liberdade	Escravidão
Cubano	Estrangeiro
Ervas tropicais.	
Viciam facilmente	
Generosas: para que reproduzam não é preciso se privar de seu consumo. Como no caso do milho, que ou o comemos ou o plantamos.	
São plantas pagãs. As duas chegaram à Europa através de povos infiéis: muçulmanos, no caso do açúcar; indígenas do Novo Mundo, no caso do tabaco.	

FONTE: Elaboração própria a partir do livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*.

ANEXOS

Atividades da *Institución Hispanocubana de Cultura*.

Tabela 1: Conferencistas e conferências.

Período	Conferencistas	Conferências
1927-1932	92	215
1936-1941	178	269
1942-1947	127	150
total	397	634

Fonte: Reproduzido de TORO GONZÁLEZ, 1996, p. 48.

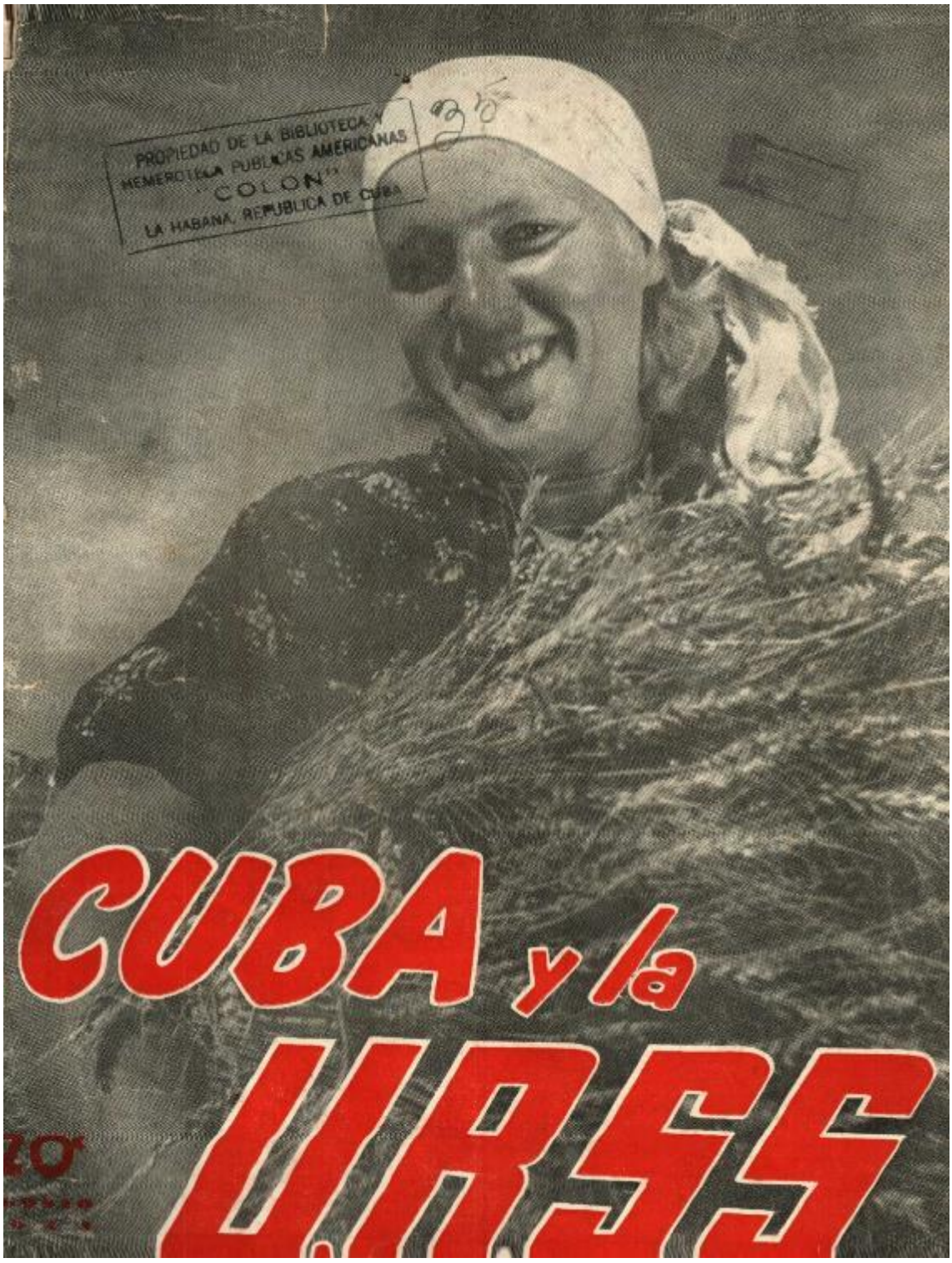
Tabela 2: Atividades da IHCC: 1936-1947.

	1936	**1937**	**1938**	**1939**	**1940**	**1941**	**1942**	**1943**	**1944**	**1945**	**1946**	**1947**	**Total**
conferências	26	46	49	56	45	47	34	36	40	29	10	1	419
cine	8	23	23	1	-	-	11	11	36	36	35	2	186
música	1	3	1	-	-	6	7	9	11	11	2	-	51
teatro	2	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
Artes plásticas	-	-	-	0	-	-	-	3	2	1	-	-	6
Literatura	-	1	-	-	-	1	2	1	1	1	1	1	9
Ultra-escolar*	-	-	-	-	3	1	2	-	1	-	-	-	7
Total	37	73	74	57	48	55	56	60	91	78	48	4	681

*cursos de: biblioteconomia, fotografia, paleografia e arquivologia (1940); museografia (1941); História da Arte e Inglês (1942); Francês (1944).

Fonte: Reproduzido de TORO GONZÁLEZ, 1996, p. 77.

CUBA Y LA U.R.S.S., n. 1, año 1, La Habana, agosto de 1945.



CUBA Y LA U.R.S.S., n. 1, año 1, La Habana, agosto de 1945.

Instituto de Intercambio Cultural Cubano-Soviético

MESA DIRECTIVA

PRESIDENTE:
DR. FERNANDO ORTIZ

VICE:
DR. MANUEL GRAN

TESORERO:
DR. BALDOMERO GRAU

SECRETARIA:
EDITH GARCIA BUCHACA

VICE:
DR. ALBERTO DELGADO MONTEJO

★

SECCIONES

S. Ciencias Sociales y Económicas: Dr. Fernando Ortiz.
S. Música y Baile: Sr. Antonio Quevedo.
S. Artes Plásticas: Sr. Juan José Sicre.
S. Artes Dramáticas y Cine: Sr. José M. Valdés Rodríguez.
S. Medicina y sus Anexos: Dr. Gustavo Aldereguía.
S. Ciencias Físico-Matemáticas: Dr. Manuel Gran.
S. Educación: Dra. Ana Etchegoyen.
S. Literaria: Dr. José Antonio Ramos.
S. Prensa y Publicidad: Sr. Luis G. Wangüemert.
S. Historia: Dr. Emilio Roig de Leuchsenring.
S. Urbanismo: Sr. José Luciano Franco.

★

DIRECTIVA ORGANIZADORA

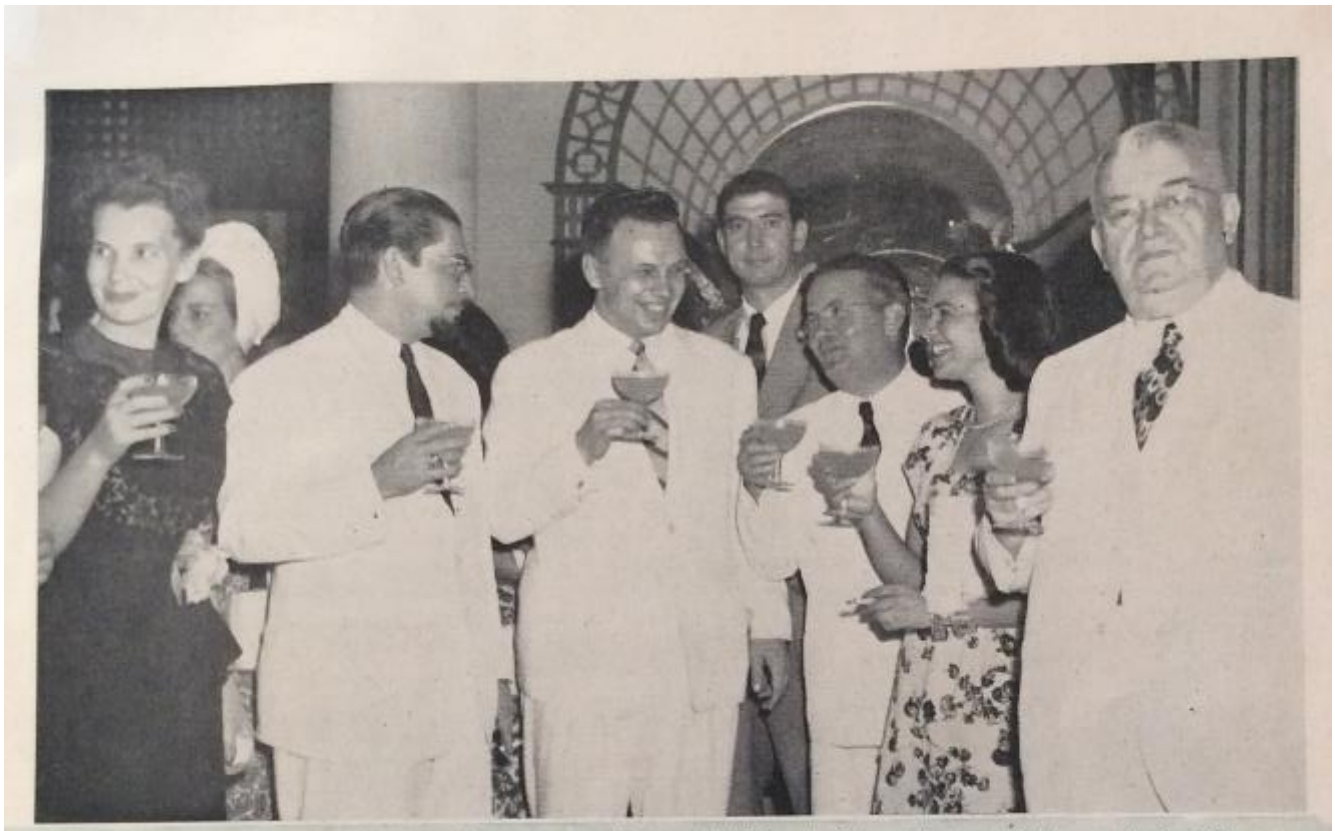
Dr. Fernando Ortiz.
Dr. Manuel Gran.
Dr. Oscar García Montes.
Dr. Alfredo Antonetti.
Dr. Carlos Felipe Armenteros.
Sr. Juan José Sicre.
Sr. José López Fernández.
Dr. Baldomero Grau.
Sr. Juan David.
Dr. Gustavo Gutiérrez.
Sr. Antonio Quevedo.
Dr. Guillermo Martínez Márquez.
Dr. Masuel Bisbé.
Dra. Ana Etchegoyen.
Dr. Pablo Lavín.
Dr. Jorge Roa.
Sra. Delia Echevarría.
Sr. Alejo Carpentier.
Dr. Gustavo Aldereguía
Dr. José E. Entralgo.
Dr. Emilio Roig de Leuchsenring.
Dr. Agustín Cruz.
Sr. Diego Bonilla.
Sr. Alberto Bolet.
Dr. Alberto Delgado Montejo.
Sr. Wilfredo Lam.
Sr. Domingo Ravenet.
Sra. Margarita Montero.
Dra. Dulce María Escalona.
Sr. Luis Gómez Wangüemert.
Sr. Enrique Labrador Ruiz.
Dr. José Antonio Ramos.
Sra. María Teresa Freire de Andrade.
Srta. Gisela Hernández.
Sr. José Manuel Valdés Rodríguez.
Sr. Antonio Aguilar Jiménez.
Srta. Sará Catá.
Dr. Juan Marinello.
Sr. Francois Baguer.
Dra. Vicentina Antuña.
Sra. Zoila Gálvez.
Sr. J. Luciano Franco.
Sr. Nicolás Guillén
Dr. Emilio del Junco.
Sr. L. Schajowicz.
Dr. José Antonio Fernández.
Sr. Julián Alienes
Dra. Ofelia Domínguez.
Dra. Mirta Aguirre.
Dr. José María Zayas.
Dr. José Bisbé.
Dr. Edgardo L. Martín.
Dr. José Fresneda.
Dr. Ricardo Riaño Jauma.

SUMARIO

Más Contactos de las Culturas. — Fernando Ortiz..... 1
Pintura Cubana en Moscú. — N. Yaborskaia..... 2
El Cantor del Ejército Rojo. — D. Rabinovich..... 4
La Ciencia Médica Soviética. — Nikolai Burdenko..... 5
Los Exitos de la Ciencia Astronómica. — Constantin Gregoriev..... 7
Las Granjas Colectivas..... 9
El Museo de Arte Occidental Moderno de Moscú. — A. Altujova..... 10
La Academia de Ciencias Pedagógicas de la E.S.F.R.S. — Evcueni Medinski 12
Ilya Ehrenburg. — Ovady Savich..... 13
El Teatro para los Niños en la U.R.S.S. — J. M. Valdés Rodríguez..... 14
Un Nuevo Fenómeno Físico. — Vladimir Arkadev..... 18
La Zootecnia Soviética..... 19
Las Bibliotecas Infantiles en la U.R.S.S. — I. Ostrovski..... 20
Los Arqueólogos Durante la Guerra. — Boris Grekov..... 22
Actividades del Instituto..... 24
Saludo de los Intelectuales de la U.R.S.S...... 25

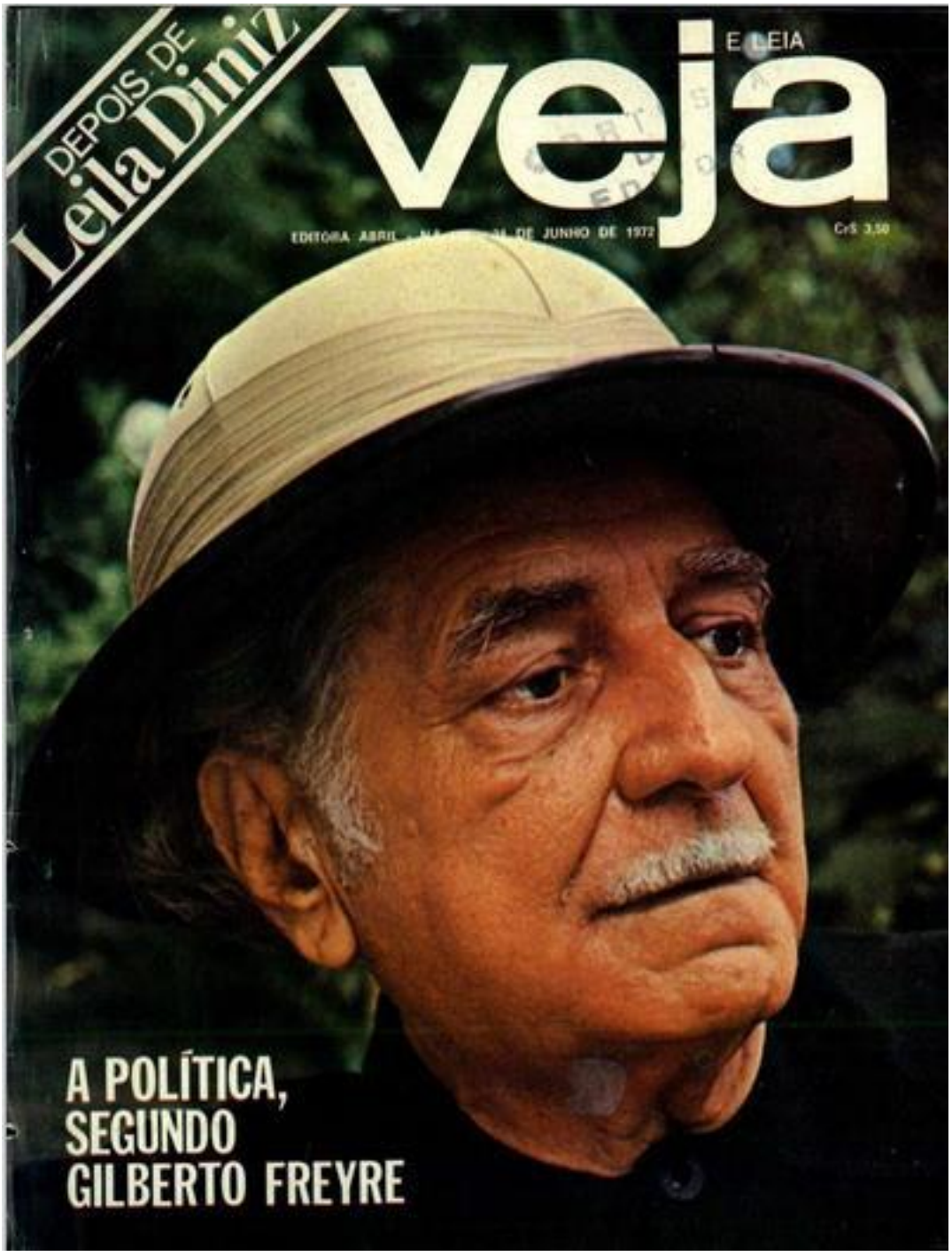
CUBA Y LA U.R.S.S. es el órgano del Instituto de Intercambio Cultural Cubano-Soviético. Se publica mensualmente. — Consejo de Dirección: LUIS F. GOMEZ WANGUEMERT, DOMINGO RAVENET, RICARDO RIAÑO JAUMA, ANTONIO QUEVEDO y EMILIO DEL JUNCO. Oficinas: Bernaza Nº 7, La Habana, Cuba. — Teléfono A-4573. — Editada por Arrow Press, Inc., Luyanó Nº 13. — Precios de suscripción: mensual $0.20, anual $2.25. — Solicitada la franquicia postal e inscripción como correspondencia de segunda clase en la Administración de Correos de La Habana, Cuba.

CUBA Y LA U.R.S.S., n. 13, año 2, La Habana, agosto de 1946.

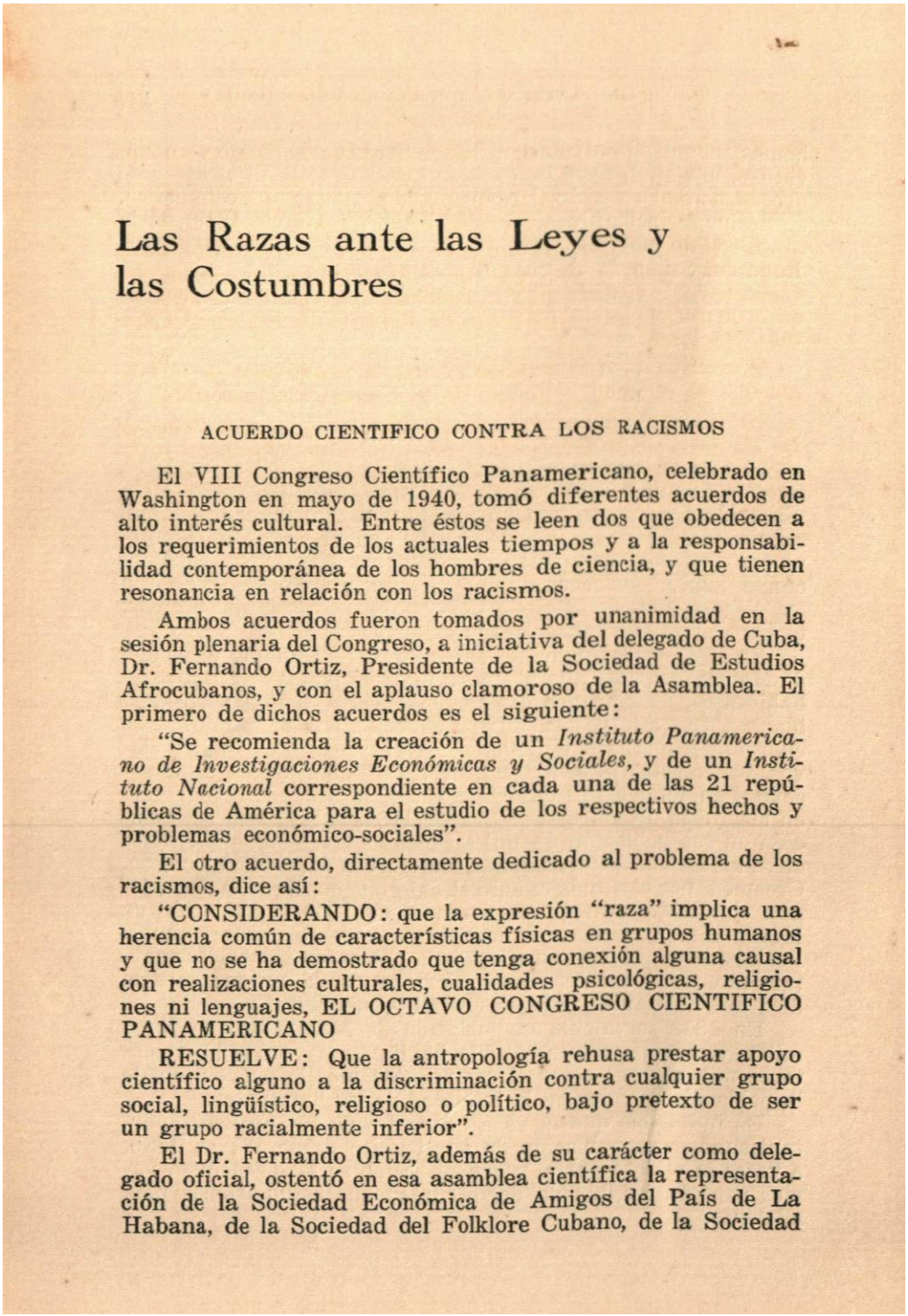


El Encargado de Negocios de la U.R.S.S., Sr. Yastrebov, nuestro Presidente Dr. Fernando Ortiz, el Director de Cultura, escultor Jesús Casagrán, el Presidente de la Sección de Artes Plásticas de este Instituto, escultor J. J. Sicre y varios concurrentes al cocktail party en la Legación soviética.

O FIEL do poder moderador. Matéria com Gilberto Freyre. Veja, edição 198, 21 de junho de 1972, pp.40-50.



Las razas ante las leyes y las costumbres. *Estudios Afrocubanos*, v. IV, 1940, pp.128-129.



Las Razas ante las Leyes y las Costumbres

ACUERDO CIENTIFICO CONTRA LOS RACISMOS

El VIII Congreso Científico Panamericano, celebrado en Washington en mayo de 1940, tomó diferentes acuerdos de alto interés cultural. Entre éstos se leen dos que obedecen a los requerimientos de los actuales tiempos y a la responsabilidad contemporánea de los hombres de ciencia, y que tienen resonancia en relación con los racismos.

Ambos acuerdos fueron tomados por unanimidad en la sesión plenaria del Congreso, a iniciativa del delegado de Cuba, Dr. Fernando Ortiz, Presidente de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, y con el aplauso clamoroso de la Asamblea. El primero de dichos acuerdos es el siguiente:

"Se recomienda la creación de un *Instituto Panamericano de Investigaciones Económicas y Sociales*, y de un *Instituto Nacional* correspondiente en cada una de las 21 repúblicas de América para el estudio de los respectivos hechos y problemas económico-sociales".

El otro acuerdo, directamente dedicado al problema de los racismos, dice así:

"CONSIDERANDO: que la expresión "raza" implica una herencia común de características físicas en grupos humanos y que no se ha demostrado que tenga conexión alguna causal con realizaciones culturales, cualidades psicológicas, religiones ni lenguajes, EL OCTAVO CONGRESO CIENTIFICO PANAMERICANO

RESUELVE: Que la antropología rehusa prestar apoyo científico alguno a la discriminación contra cualquier grupo social, lingüístico, religioso o político, bajo pretexto de ser un grupo racialmente inferior".

El Dr. Fernando Ortiz, además de su carácter como delegado oficial, ostentó en esa asamblea científica la representación de la Sociedad Económica de Amigos del País de La Habana, de la Sociedad del Folklore Cubano, de la Sociedad

de Estudios Afrocubanos y de la Institución Hispanocubana de Cultura.

LAS RAZAS Y LA NUEVA CONSTITUCION POLITICA DE CUBA

En 1940 ha sido promulgada la nueva Constitución de la República, después de amplias deliberaciones de la Asamblea Constituyente elegida por el pueblo, y que realizó sus sesiones en el hemiciclo de la Cámara de Representantes, en el Capitolio Nacional.

A continuación reproducimos aquellos artículos de la misma que se refieren al delito de la discriminación racial:

"*Título IV.—Derechos fundamentales. Sección Primera. De los derechos individuales. 20.*—...Se declara ilegal y punible toda discriminación por motivo de sexo, raza, color o clase y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana. La Ley establecerá las sanciones en que incurran los infractores de este precepto."

"*Título VI.—Del trabajo y de la propiedad. Sección primera. Trabajo. 74.*—El Ministerio del Trabajo cuidará, como parte esencial entre otras, de su política social permanente, de que en la distribución de oportunidades de trabajo en la industria y en el comercio, no prevalezcan prácticas discriminatorias de ninguna clase. En las remociones de personal y en la creación de nuevas plazas, así como en las nuevas fábricas, industrias o comercios que se establecieren, será obligatorio distribuir las oportunidades de trabajo sin distingos de raza o color, siempre que se satisfagan los requisitos de idoneidad. La Ley establecerá que toda otra práctica será punible y perseguible de oficio o a instancia de parte afectada."

Carta de Fernando Ortiz à revista Bohemia, 23 de agosto de 1959.

Viejo, pero no "Desjuvenecido"

"TRANQUILO ESPERO MI ULTIMA PARTIDA DE CUBA"

Una Conmovedora Carta del Dr. Fernando Ortiz

Sr. Director de BOHEMIA
Habana.

Apreciado colega:

RUEGOLE me complazca publicando en su popular revista estas líneas para que conste mi personal gratitud por varias menciones que en aquélla se han hecho de mí en estos números pasados ¡Le anticipo las gracias!

La primera y última fueron del joven Agustín Tamargo; antes para regañarme rudamente atribuyéndome una descortesía, luego para excusarse conmigo muy amable y correctamente. En uno y otro caso, aparte de sus respectivos envases, ambos hiperbólicos e inmerecidos, encontré una fineza que agradecer. La segunda mención fue un artículo excesivamente generoso para mí del valioso y serio historiador cubano doctor Herminio Portell Vilá, desde hace más de treinta años mi viejo y buen amigo no obstante, y quizás precisamente por eso, nuestras vidas en distintos rumbos, apartadas y a veces algo discrepantes en estos últimos lustros. Ya hablé con él hace días sobre mis afectos y no tengo por qué ensartarle en estas líneas más lustrosos adjetivos. La tercera mensión es de un señor Hilario Molina Vega, de quien mi ya flaca y **haragansúa** memoria no quiere traerme al día su vivo recuerdo. De todos modos su espontánea y emotiva carta es para mí de mucha estima y me será grato darle un abrazo si me dice dónde puedo hallarlo en una de mis pocas salidas.

Lamento no poder extenderme como me ha sido siempre tan grato a lo largo de mi vida, dedicada, no por sacrificio, sino gratis y por puro gustazo y necesidad de trabajo, a estudiar las cosas de nuestro pueblo, esas que los cubanos no estudiamos como se debe: la esclavitud, los engañosos prejuicios racistas, el gran tesoro de la música popular de Cuba con su desbordante vitalidad afroide que ha conquistado el mundo; el contrapunteo económico y social del tabaco y del azúcar, etcétera.

Ahora mis achaques, que van por dentro, me obligan a quietud y holganza **"cum dignitate"**. Tranquilo espero mi última partida de Cuba, que según me dicen, será cualquier día, de repente, ya con el pasaporte visado. Un amigo me asegura que ha hecho por mí buenas reservaciones en el otro Mundo, quizás en una "esquinita de fraile". Pero si soy un bisabuelo, viejo de años y de arterias, no soy **reviejío**. Estoy desde hace tiempo plantado en la juventud definitiva. Para decirlo como me decía en el siglo pasado un sabio italiano dado a los sorprendentes neologismos: "Viejo, pero no **"desjuvenecido"**. Como aconsejaba otro pensador nada bobo, Langevín, aspiro a "morir joven, pero lo más tarde posible".

Dr. Fernando Ortiz.

Por lo demás, ¿qué quería el joven Tamargo, según su primera alusión. ¿Que le hablara unas palabras de la **reforma agraria**, de la que hoy hablan todos? Pues ahí le van unas breves y volanderas líneas. La idea de la **reforma agraria** llega a su tiempo debido, si Cuba, como el resto de América, tiene que entrar en la historia moderna del mundo con viveza de civilización. La idea-fuerza de la **reforma agraria** ya no puede asombrar a nadie. Al fin y al cabo toda nuestra historia es un sucesivo encadenamiento de **reformas agrarias**. Ya desde antes de Cristábal Colón.

La primera fue la usurpación de las tierras a los siboneyes, que tuvieron que refugiarse en la Sierra Maestra o Gran Piedra, en lengua arauca o **Cibaona**, y por eso los taínos invasores los llamaron **ciboney**, (que quiere decir "habitantes de la **Gran Sierra**"). Tras de esa pre-histórica **reforma agraria**, la usurpación de los conquistadores hizo su **reforma**. Luego los **remedios** que pedía aquel cristiano fray Bartolomé de las Casas fueron también programa para una **reforma agraria**, de reivindicaciones. Y lo fueron las **Ordenanzas de Cáceres** en el siglo VXI y XVII para regular los abusos de aquellas **haciendas circulares**, "únicas en el mundo", por las cuales los pobladores advenedizos se repartieron la tierra como a tarrayazos, y gratis, aunque con cierto leve servicio social obligatorio. **Reforma agraria** fue la muy polémica controversia entre los **hatos** ganaderos y las **vegas** tabacaleras, que culminaron en el siglo XVIII en tres revoluciones de campesinos vegueros, capitaneados por frailes de La Habana. **Reforma agraria** fue, aunque parcial, la expulsión de los jesuítas ya mediado el siglo XVIII y la consiguiente confiscación de sus ingenios, haciendas, casas e iglesias. **Reforma agraria**, pero aún de mayor intensidad, porque no sólo al agro se refería, fue la ley de **desarmotización eclesiástica**, promulgada en España y Cuba por un gobierno, católico pero anticlerical, que expropió todos los bienes de los conventos, por la ley denominados con razón **manos muertas**, porque en sus manos se morían la circulación de la riqueza y su económica productividad. El mismo problema de la esclavitud y la trata, su incremento y su abolición, que fue vital para Cuba durante los cuatro siglos de la dominación hispana, en rigor era también un tema de **reforma agraria**. Los primeros gobernantes interventores de los Estados Unidos, al ocupar a Cuba, tuvieron que legislar y hacer **reforma agraria** para limpiar los viejos fundos rurales del país de ciertas anacrónicas malezas jurídicas... Hoy todo el mundo clama por **reforma agraria**, en América como en Europa, en Asia como en Africa.

Creo que la **reforma agraria** en Cuba, ya indispensable, será ante todo **"la desamortización de las actuales manos muertas"**, o sea la amorosa vivificación de las **tierras solteronas**, que necesitan ser fecundadas y producir.

Claro está que en cada país significa distinto el término **reforma agraria**, que puede ser sólo una expresión pomposa pero hueca si no se la rellena con realidades económicas y jurídicas.

(Continúa en la Pág. 146)

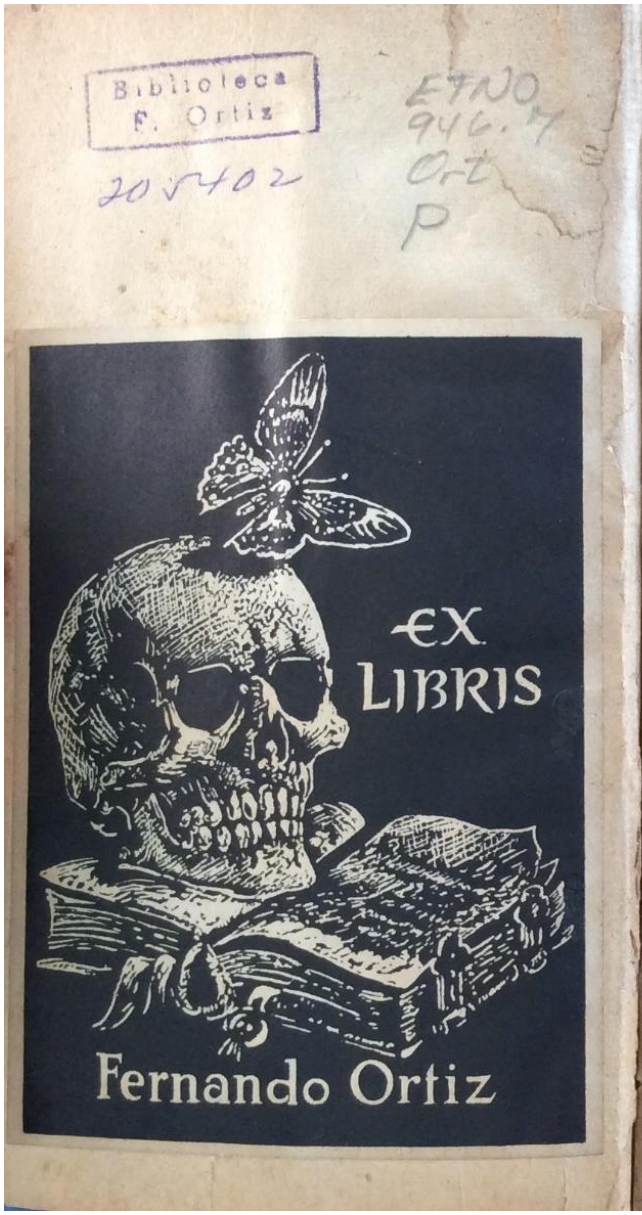
Bohemia
Año 51 — No. 34
La Habana, Cuba.
Agosto 23 de 1959
Impreso en La Habana, Cuba.

Cuban ebolition.

FIGURA X. - Manera elegante de fumar y echar el humo, denominada *Cuban ebollition.* (Lámina inglesa de 1641.)

FONTE: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía e y su transculturación). Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas, 2002, p. 673.

Ex libris de Fernando Ortiz.



BIBLIOTECA NACIONAL
JOSE MARTI
HABANA, CUBA

POR LAS LIBERTADES DE CATALUÑA Y DE CUBA

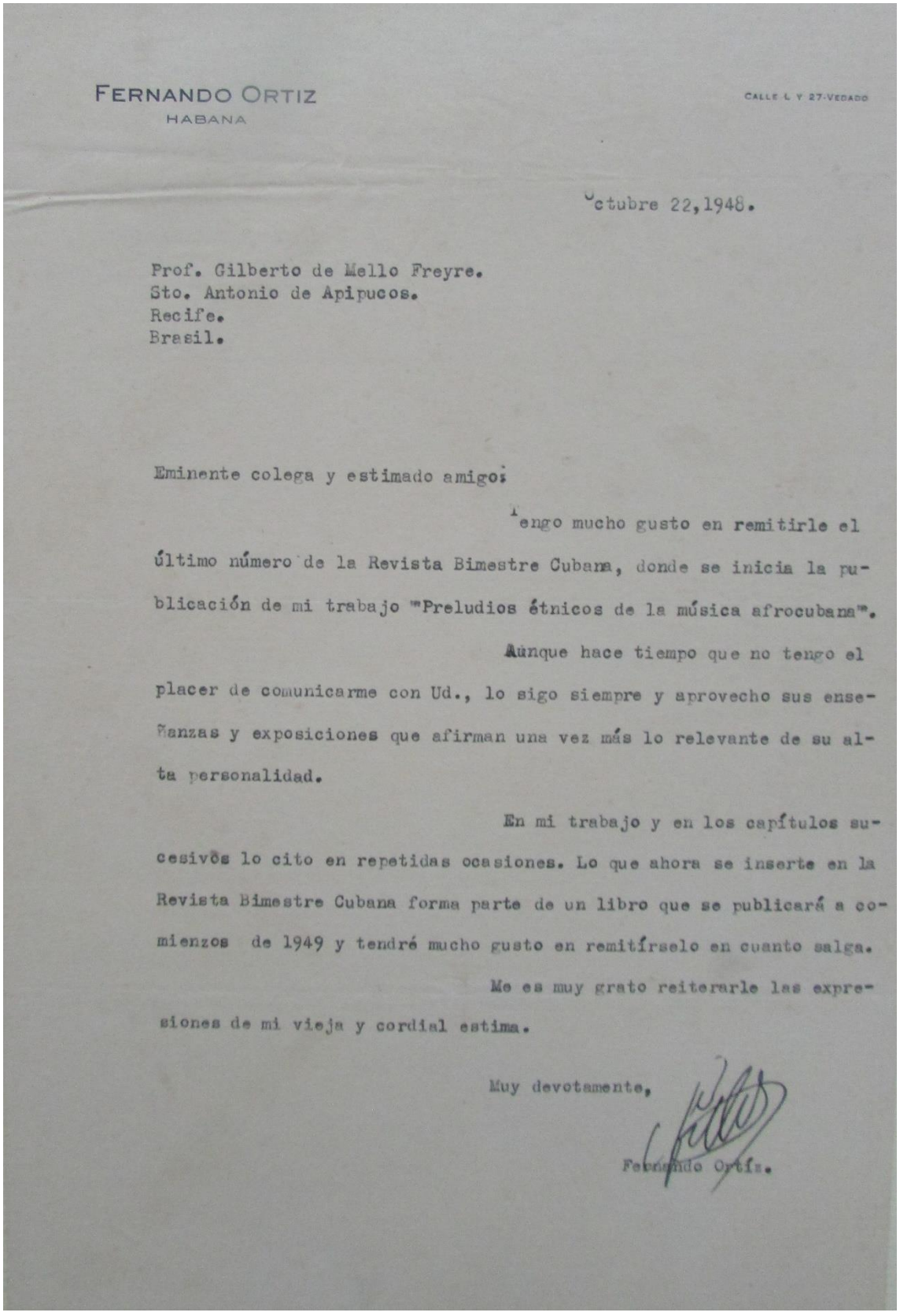
POR EL TRIUNFO DE LA DEMOCRACIA UNIVERSAL

Discurso del insigne intelectual cubano, doctor Fernando Ortiz, en el **CENTRE CATALÁ** de La Habana, la noche del 11 de Septiembre de 1941.

Senyor President del Centre Catalá,
Catalans lliures,
Cubanos, compatriotas míos:

No es la primera vez en mi vida que vengo a ocupar esta tribuna catalana, a compartir con vosotros una hora de conmemoración patriótica en momentos de profunda y sentida meditación nacionalista. Hace años que vine a esta casa a recordar con vosotros vuestros héroes ancestrales; y vengo de nuevo a la casa de Cataluña en Cuba, emocionado y esperanzado como nunca, pues en medio de las negruras del ambiente internacional

Carta de Fernando Ortiz a Gilberto Freyre.



FERNANDO ORTIZ
HABANA

CALLE L Y 27-VEDADO

Octubre 22,1948.

Prof. Gilberto de Mello Freyre.
Sto. Antonio de Apipucos.
Recife.
Brasil.

Eminente colega y estimado amigo:

Tengo mucho gusto en remitirle el último número de la Revista Bimestre Cubana, donde se inicia la publicación de mi trabajo "Preludios étnicos de la música afrocubana".

Aunque hace tiempo que no tengo el placer de comunicarme con Ud., lo sigo siempre y aprovecho sus enseñanzas y exposiciones que afirman una vez más lo relevante de su alta personalidad.

En mi trabajo y en los capítulos sucesivos lo cito en repetidas ocasiones. Lo que ahora se inserte en la Revista Bimestre Cubana forma parte de un libro que se publicará a comienzos de 1949 y tendré mucho gusto en remitírselo en cuanto salga.

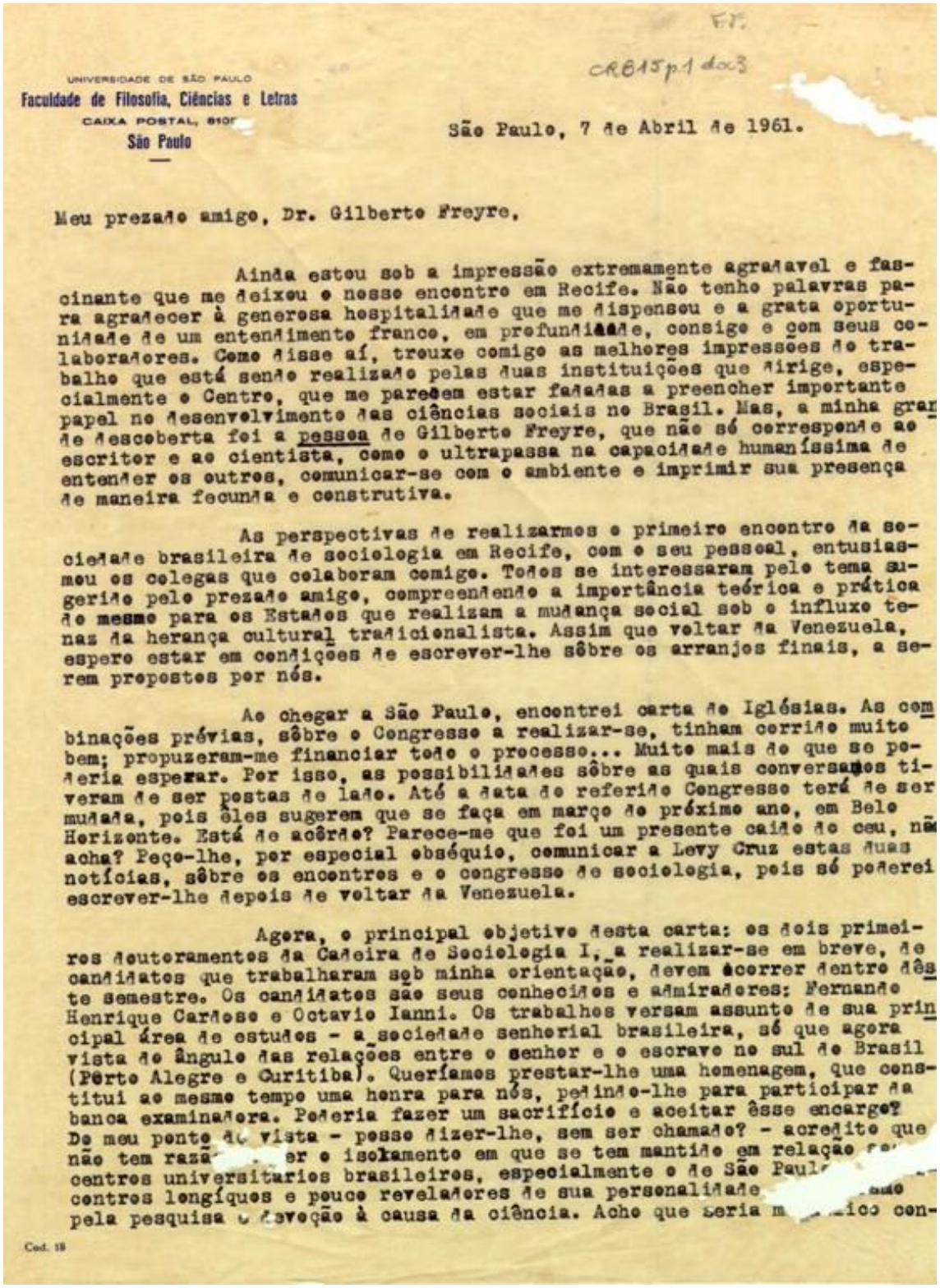
Me es muy grato reiterarle las expresiones de mi vieja y cordial estima.

Muy devotamente,

Fernando Ortiz.

Fonte: Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.

Carta de Florestan Fernandes a Gilberto Freyre.



FF.
CRB15p1 doc3

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
CAIXA POSTAL, 8105
São Paulo

São Paulo, 7 de Abril de 1961.

Meu prezado amigo, Dr. Gilberto Freyre,

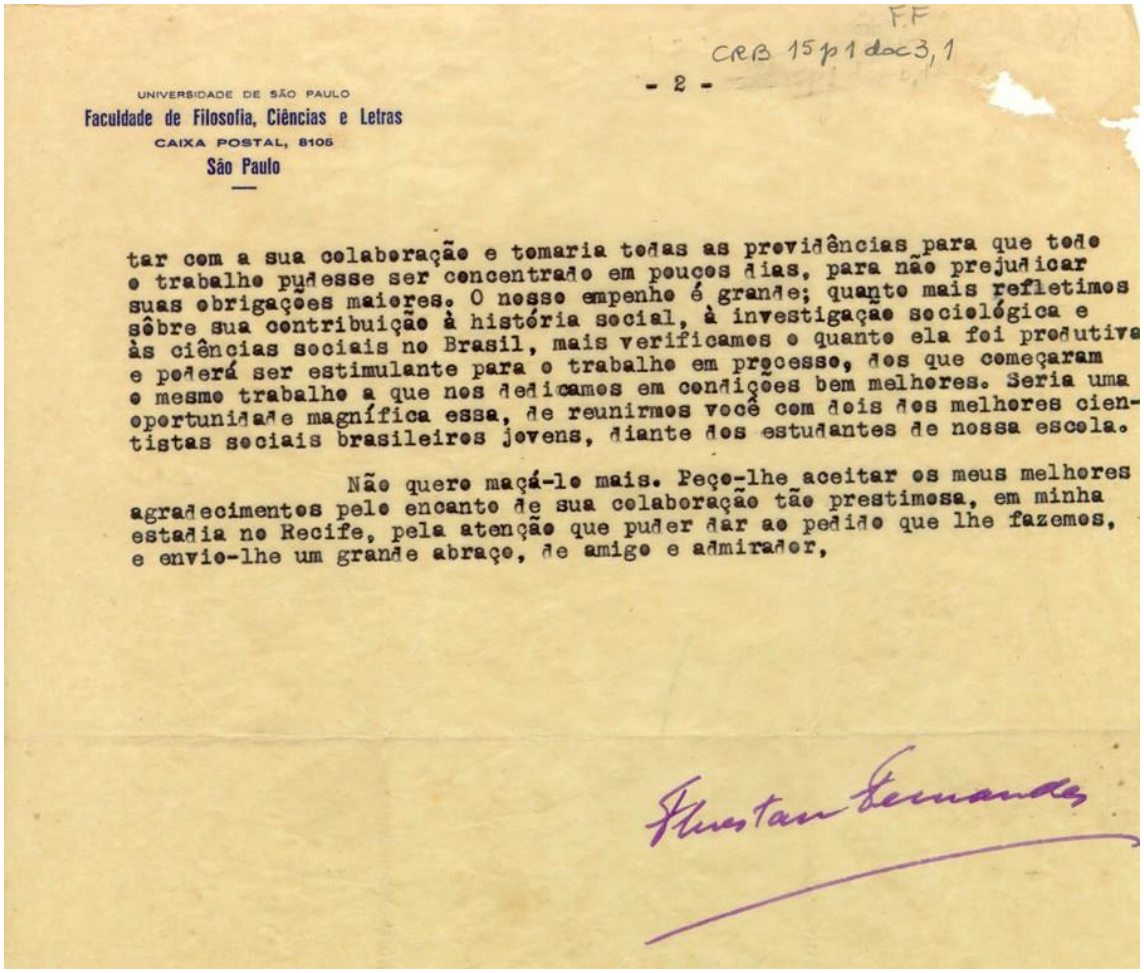
Ainda estou sob a impressão extremamente agradavel e fascinante que me deixou o nosso encontro em Recife. Não tenho palavras para agradecer à generosa hospitalidade que me dispensou e a grata oportunidade de um entendimento franco, em profundidade, consigo e com seus colaboradores. Como disse aí, trouxe comigo as melhores impressões do trabalho que está sendo realizado pelas duas instituições que dirige, especialmente o Centro, que me parecem estar fadadas a preencher importante papel no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. Mas, a minha grande descoberta foi a pessoa de Gilberto Freyre, que não só corresponde ao escritor e ao cientista, como o ultrapassa na capacidade humaníssima de entender os outros, comunicar-se com o ambiente e imprimir sua presença de maneira fecunda e construtiva.

As perspectivas de realizarmos o primeiro encontro da sociedade brasileira de sociologia em Recife, com o seu pessoal, entusiasmou os colegas que colaboram comigo. Todos se interessaram pelo tema sugerido pelo prezado amigo, compreendendo a importância teórica e prática do mesmo para os Estados que realizam a mudança social sob o influxo tenaz da herança cultural tradicionalista. Assim que voltar da Venezuela, espero estar em condições de escrever-lhe sôbre os arranjos finais, a serem propostos por nós.

Ao chegar a São Paulo, encontrei carta de Iglésias. As combinações prévias, sôbre o Congresso a realizar-se, tinham corrido muito bem; propuzeram-me financiar todo o processo... Muito mais do que se poderia esperar. Por isso, as possibilidades sôbre as quais conversamos tiveram de ser postas de lado. Até a data do referido Congresso terá de ser mudada, pois êles sugerem que se faça em março do próximo ano, em Belo Horizonte. Está de acôrdo? Parece-me que foi um presente caído do ceu, não acha? Peço-lhe, por especial obséquio, comunicar a Levy Cruz estas duas notícias, sôbre os encontros e o congresso de sociologia, pois só poderei escrever-lhe depois de voltar da Venezuela.

Agora, o principal objetivo desta carta: os dois primeiros doutoramentos da Cadeira de Sociologia I, a realizar-se em breve, de candidatos que trabalharam sob minha orientação, devem ocorrer dentro dêste semestre. Os candidatos são seus conhecidos e admiradores: Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni. Os trabalhos versam assunto de sua principal área de estudos - a sociedade senhorial brasileira, só que agora vista do ângulo das relações entre o senhor e o escravo no sul do Brasil (Pôrto Alegre e Curitiba). Queríamos prestar-lhe uma homenagem, que constitui ao mesmo tempo uma honra para nós, pedindo-lhe para participar da banca examinadora. Poderia fazer um sacrifício e aceitar êsse encargo? De meu ponto de vista - posso dizer-lhe, sem ser chamado? - acredito que não tem razão [illegible] er o isolamento em que se tem mantido em relação [illegible] centros universitarios brasileiros, especialmente o de São Paul[illegible] centros longíquos e pouco reveladores de sua personalidade [illegible] pela pesquisa e devoção à causa da ciência. Acho que seria m[illegible]ico con-

Cod. 18



F.F
CRB 15p1doc3,1

- 2 -

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
CAIXA POSTAL, 8105
São Paulo

tar com a sua colaboração e tomaria todas as providências para que todo o trabalho pudesse ser concentrado em poucos dias, para não prejudicar suas obrigações maiores. O nosso empenho é grande; quanto mais refletimos sôbre sua contribuição à história social, à investigação sociológica e às ciências sociais no Brasil, mais verificamos o quanto ela foi produtiva e poderá ser estimulante para o trabalho em processo, dos que começaram o mesmo trabalho a que nos dedicamos em condições bem melhores. Seria uma oportunidade magnífica essa, de reunirmos você com dois dos melhores cientistas sociais brasileiros jovens, diante dos estudantes de nossa escola.

Não quero maçá-lo mais. Peço-lhe aceitar os meus melhores agradecimentos pelo encanto de sua colaboração tão prestimosa, em minha estadia no Recife, pela atenção que puder dar ao pedido que lhe fazemos, e envio-lhe um grande abraço, de amigo e admirador,

Florestan Fernandes

Fonte: CRB15p1doc3, Centro de documentação da Fundação Gilberto Freyre.