

Gilberto Freyre,
1950



ELIDE RUGAI BASTOS é professora do Departamento de Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

**Iberismo na
obra de Gilberto
Freyre**

É uma constante, nos trabalhos sobre a formação da sociedade brasileira, a afirmação de sua especificidade via reiteração das raízes não tipicamente europeias de nossa cultura, tese que se repete para a América Latina. Componente da argumentação é a indicação do não europeísmo da sociedade ibérica. Essa tese está presente em vários textos espanhóis desde o final do século passado, leitura que muito impressionou os intelectuais latino-americanos, e mostra a Península Ibérica como ponto de transição entre Oriente e Ocidente, constatação que serve de suporte para demonstrar a outra transição – Europa/América. Assim, segundo algumas interpretações, a dupla gênese oriental/ocidental presente na Espanha e em Portugal repete-se na América Latina respeitadas as características locais.

Vale lembrar alguns autores que desde o final do século passado seguem esse mote: Sarmiento, na Argentina; José Enrique Rodó, no Uruguai; Lezama Lima, em Cuba; Mário de Andrade, Paulo Prado, Gilberto Freyre, no Brasil; e, mais recentemente, Richart Morse, em seu texto *O Espelho de Próspero*. As teses sobre o relacionamento desenvolvido ou o relacionamento possível entre Próspero e Caliban – retomando o mito shakespeariano – têm sido uma constante provocação para os escritores. Mais ainda, a figura de Ariel, representando “a parte nobre e alada do espírito [...] o império da razão e o sentimento sobre os baixos estímulos da irracionalidade” para repetir expressão de Rodó (Rodó, 1956, p. 162), figura como um desafio em suas reflexões.

Nessa direção, os trabalhos de Gilberto Freyre, principalmente aqueles escritos nas décadas de 30 e 40, representam uma contribuição inegável ao debate, uma vez que não se dedicam apenas a formular hipóteses e considerações gerais sobre o tema, mas ancoram-se em sólida pesquisa sobre as formações ibéricas e brasileira. A questão das raízes ibéricas de nossa cultura o leva a refletir sobre as consequências sociais e políticas da situação não tipicamente europeia de Portugal e Espanha, indagando-se sobre as marcas trazidas à formação

brasileira. O livro *Interpretação do Brasil* (1947) representa uma síntese das teses desenvolvidas pelo autor na obra de 30 – *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Nordeste* (1937). São conferências pronunciadas em 1944 na Universidade de Indiana que objetivam discutir “aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas”, aliás, subtítulo do livro. Talvez pelo esforço da síntese, nesse texto a tese do iberismo aparece de modo explícito, e muito mais clara que nos outros livros citados. Percebe-se nos textos a influência de autores espanhóis, tanto da geração de 98 quanto da de 14, intelectuais que têm como preocupação central a questão europeísmo/iberismo, destacando-se, principalmente, Ganivet, Unamuno e Ortega y Gasset.

Buscando as raízes da formação nacional, Gilberto Freyre afirma a especificidade da sociedade brasileira, dizendo: “[...] nem essas origens nitidamente portuguesas ou hispânicas, nem suas raízes católico-latinas fizeram do Brasil simples e pura extensão da Europa [...] E isto pelo fato universalmente conhecido de que a Espanha e Portugal, embora convencionalmente estados europeus, não foram nunca ortodoxos em todas as suas qualidades, experiências e condições de vida europeias ou cristãs – antes, por muitos e importantes aspectos, parecendo um misto de Europa e África, de cristianismo e maometismo” (Freyre, 1947, pp. 41-2). Assim, apontar a especificidade da sociedade brasileira significa, principalmente, afirmar o *não europeísmo* da sociedade ibérica. Para tanto, invoca autores que “como Ganivet, sustentam que é procurando o sul, a África, que Portugal e Espanha encontram a chave do seu futuro e a explicação do seu *ethos*” (idem, p. 42).

Vários trabalhos desses intelectuais espanhóis apontam a Península Ibérica como ponto de *transição* entre Oriente e Ocidente, tese cara a Gilberto Freyre, que a toma para demonstrar a outra transição – Europa/América. Essa transição representa bem mais do que a ligação entre dois

continentes; trata-se de uma articulação “entre dois climas, dois tipos de solo e de vegetação, duas raças, duas culturas, duas concepções de vida, dois complexos ecológicos – enfim, entre Euro-África e a América hispânica” (idem, p. 43). Essa dupla gênese oriental/ocidental presente na Península Ibérica repete-se no Brasil, respeitados os traços locais. Assim “a experiência de bi-continentalismo étnico e cultural começada há séculos em Portugal tomou nova dimensão no Brasil: três raças e três culturas se fundem em condições que, de modo geral, são socialmente democráticas, ainda que até agora permitindo apenas um tipo ainda imperfeito de democracia social; imperfeito tanto na sua base econômica como nas suas formas políticas de expressão” (idem, pp. 189-90).

No centro da argumentação freyriana sobre a ordem da sociedade estão as características resultantes desse encontro entre culturas tão diferenciadas. Esse encontro traça o caráter do povo, sendo que “as concepções e condições de vida dos espanhóis e portugueses não chegam nunca a um ponto de equilíbrio sem enorme conflito. Mas sempre o processo de fusão, de acomodação, de assimilação, mostrando-se com o poder maior”. É por esse motivo que “por mais de um aspecto da sua vida social e cultural, revelam-se com a dupla personalidade do Dr. Jekyll-Mr. Hyde”. Ainda, é isso que leva os hispanos a serem “não somente mais dramáticos, porém psicologicamente mais ricos e culturalmente mais complexos do que os povos sem aquela duplicidade de alma, que lhes desenvolve uma capacidade especial não apenas para suportar contradições mas para harmonizá-las” (idem, pp. 43-4).

Para o autor, a capacidade de harmonização de contrastes transfere-se à sociedade brasileira. Por esse motivo, elementos que poderiam, nos anglo-saxões, tornar-se fundamento de separações intransponíveis, no Brasil acabam por ganhar harmonização. Exemplo típico é o da relação senhores/escravos que se inverte de modo a permitir ao africano/escravo assumir o papel de *civilizador* na socieda-

de patriarcal, porque “alguns dos milhões de negros importados para as plantações do Brasil vieram das regiões mais avançadas da cultura negro-africana. Isso explica porque houve escravos africanos do Brasil – homens de fé maometana e de instrução intelectual – que foram culturalmente superiores a alguns de seus senhores, brancos e católicos” (idem, pp. 184-5). A indicação tem importância central na análise freyriana, não só porque diz respeito às formas de organização da sociedade brasileira, mas também porque lhe permite a construção da tese do *negro como civilizador* na sociedade formada pelos portugueses, indígenas e africanos, afirmação defendida em *Casa Grande & Senzala*, o que o leva a questionar as proposições racistas e a ancorar a tese da *democracia racial*.

Porém, o ponto mais marcante da reflexão é o que diz respeito à ausência, tanto entre hispanos como, por herança entre os brasileiros, de uma racionalidade tipicamente burguesa. Para construir a argumentação, Gilberto Freyre parte de um traço aparentemente ingênuo dos portugueses vindos ao Brasil: a rusticidade. Elemento muitas vezes desprezado pelos analistas, é indicativo, segundo o autor, da resistência à homogeneização burguesa, o que abre amplo espectro à aceitação de inúmeras formas culturais dificilmente assimiláveis dentro do gabarito estrito da civilização, conforme definida pelas sociedades industriais. “Desde o século XVI que os camponeses de Portugal vêm trazendo para o Brasil uma riqueza de lendas, de encantações, de cantigas, de literatura popular em verso e prosa, de artes populares; e através deles – desses camponeses e trabalhadores rústicos – mais do que através dos eruditos ou dos homens de educação muito fina, é que os valores místicos ou populares dos índios e dos negros foram assimilados pelos portugueses da América, e tornaram-se, afinal, fonte para uma nova cultura: a cultura brasileira de origem principalmente lusitana, com fortes elementos ameríndios e africanos” (idem, p. 72).

A rusticidade é um elemento a ser preservado, o que o leva a negar a validade universal de algumas das exigências da sociedade burguesa. “Certos autores, dos que se ocupam superficialmente dos problemas de cultura, mostram especial tendência para exagerar a importância da alfabetização, como sinal de superioridade absoluta dos povos considerados civilizados sobre os rústicos. Na verdade, ler e escrever são meios de comunicação muito úteis para as civilizações industriais e para formas políticas de organização democrática. [...] Em países como a China, Índia, México e o Brasil, as massas não têm hoje, provavelmente, a mesma necessidade de saber ler e escrever como meio de se modernizarem que tiveram as massas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos durante o século XIX e mesmo as da Rússia soviética no começo deste século” (idem, pp. 72-3). Em artigo para o *Diário de Pernambuco* na década de 20, a propósito de texto de Agripino Grieco, o autor assinala: “Neste *Diário*... defendi o ideal da alta cultura ao serviço do analfabetismo plástico e ingênuo do grande número, dos que por natureza são mais felizes obedecendo sem esforço. [...] Do ideal de alfabetismo escrevi que o resultado era a mediania de cultura. Em vez dos desejáveis contrastes de puro branco e puro preto – tudo generalizado em cinzento. [...] Da instrução universal resultam as Suíças, as Finlândias e o muito que têm de ‘bon enfant’ os Estados Unidos. Democracias de cidadãos lavados, barbeados e bem penteados, irritantemente parecidos uns aos outros, medianos em tudo. [...] No artigo do Sr. Agripino Grieco... vêm idéias parecidas a estas. [...] Muito justo me parece o íntimo parentesco que entre os daninhos ideais de ‘sufrágio universal’ e ‘instrução universal’ estabelece o Sr. Grieco” (idem, 1979, T.I, pp. 305-6). As idéias expostas nesse momento ressoam aquelas de Ganivet, autor muito lido por Freyre naquela década.

Assinale-se que à argumentação da não necessidade da alfabetização se associam pelo menos duas idéias: a de não necessidade de democracia política, facilmente

substituída pela democracia social, produto do encontro racial e cultural; a de desconfiança da modernização, destruidora de formas culturais mais ricas. Os resultados dessas colocações serão: se não de desqualificação das bases necessárias à democracia, pelo menos, a formulação de outra saída política considerada perfeitamente legítima, prescindindo da direta participação popular na política; a de não aceitação da modernidade como um processo global, envolvendo as esferas econômicas, política, social e cultural. Citando Aubrey Bell, diz: “Pode-se dizer sem exagero que o povo português, com toda a sua colossal ignorância e ausência de instrução, é um dos mais civilizados e inteligentes da Europa” (Freyre, 1947, p. 73).

Trata-se de formulação sobre a questão do atraso, que aparece de forma complexa e muitas vezes ambígua na reflexão freyriana, tema do qual não me ocuparei neste texto. De todo modo, as idéias de adequação e de equilíbrio que perpassam sua explicação definem-se como a “resolução” de um impasse que poderia ter conduzido a sociedade brasileira à ruptura. A *facies* ibérica de nossa cultura e organização social impediu esse rompimento levando-nos à conciliação dos contrários. (Lembre-se o exemplo de *Casa Grande & Senzala*, em que o & indica acomodação, quando o natural teria sido a oposição e a ruptura.) A sensação de *dualidade*, tema que se constitui em eixo dos estudos nos anos 20, é afastada da reflexão freyriana a partir da tese da acomodação, resultado imediato da tese iberista. Muitas vezes, ao verificar a forma específica pela qual essa questão parece afetar a vida intelectual – principalmente quando se direciona a movimentos de caráter revolucionário – busca uma explicação de caráter psicológico à questão. Por exemplo, ao apontar as características que teriam levado Pedroso a influir nos acontecimentos de 1823 em Pernambuco: “Pedroso fôra expressão social e talvez psicológica do mulato ainda mal ajustado aos brancos, tão frequente na antiga sociedade brasileira [...]. Querendo o seu reajustamento quase individual. Mas utilizan-

do-se do negro, da classe oprimida ou da região animada de sentimentos autonomistas e até separatistas como de um elemento revolucionário correspondente à sua insatisfação” (Freyre, 1951, p. 187). A mesma argumentação usará a respeito de Antonio Pedro Figueiredo e suas idéias relacionadas ao movimento de 1848 (idem, pp. 198-206).

Parece que a tese do iberismo apresenta-se para Gilberto como o anteparo que lhe permite afastar a tensão dual: não percebe o intelectual brasileiro como um indivíduo situado entre duas realidades, oscilando sempre entre dois níveis de cultura. É claro que a posição suscita controvérsias, mas não desenvolverei aqui o tema (1). No entanto, quero lembrar que as consequências das teses sobre o iberismo dizem respeito diretamente ao desenvolvimento das idéias no Brasil.

Cruz Costa, em *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, ao buscar a gênese da reflexão filosófica brasileira retomando suas raízes ibéricas, invoca “o notável trabalho de Freyre”, para mostrar que “nunca a especulação pura foi a qualidade essencial do português”. E ainda que “do século XIII ao século XVI verificamos sempre que o pensamento português se acha intimamente ligado à ação” e que assim não sendo seria uma “fantasia sem proveito”, lembrando a afirmação de D. Duarte no *Leal Conselheiro* (Costa, 1956, pp. 32, 41 e 44). Essa tendência antes à ação do que à especulação expressa-se na política, havendo profunda relação entre essa esfera e a vida social e, portanto, entre as idéias e sua base social. Novamente o autor busca em Gilberto fundamentos para sua argumentação: “Seria absurdo pretender que as formas políticas não se relacionam com uma instituição e com um processo de vida social e de vida econômica da força e da amplitude do patriarcado agrário e escravocrata” (Costa, 1956, p. 336). Essa relação aparentemente difícil se faz com tranquilidade no Brasil, mesmo após a proclamação da República, graças à herança ibérica que permite que prevaleça a sabedoria da ação às teorias abstratas.

Nessa direção é possível a compreensão da importância, na década de 30, da discussão das teses sobre o patriarcalismo. Gilberto, ao lembrar a sobrevivência das velhas formas de organização do social, põe no centro do debate o papel daqueles setores que teriam perdido sua importância econômica e política, mas que preservavam fundamental função social: a manutenção da ordem – ordem secularmente garantida pelas relações fundadas, desenvolvidas e consolidadas pelas oligarquias familistas. Trata-se de um encaminhamento antiliberal (2) – opondo-se a várias das teses que serviram de base à revolução de 30. Estas soluções se exprimem, num desdobramento da tese iberista, na formulação das relações entre o privado e o público – reflexões desenvolvidas principalmente em *Sobrados e Mucambos*, mas já presentes em *Casa Grande & Senzala*: o domínio privado estende-se em círculos concêntricos até atingir o público; não existe solução de continuidade entre o privado e o público; a família ao estender seu domínio substitui o Estado, não havendo diferenças de natureza entre um e outro.

Novamente, a questão gera controvérsias, surgindo trabalhos que se definem diretamente em confronto com suas teses principais. Assinalo principalmente *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

IBERISMO: UM DESDOBRAMENTO DO DEBATE SOBRE EUROPEÍSMO

Um dos resultados da tese iberista, conforme assinalamos, é a definição do país formado por um povo voltado para a ação e não à especulação. Traço muitas vezes invocado pelos analistas brasileiros anteriores a Gilberto – lembro especialmente a epígrafe de *Retrato do Brasil* de Paulo Prado (3) – é associado, na obra freyriana, ao problema da modernização. Essa associação é lugar-comum no debate dos intelectuais espanhóis do fim do século XIX e início do século XX. Usarei, para ilustrar, o pensamento de Ortega y Gasset.

1 Nessa direção está a crítica de Paulo Arantes: “É curioso notar que Gilberto Freyre, mais interessado em destacar a acomodação propiciada pelo antigo regime patriarcal do que o antagonismo entre os dois mundos, não sentiu o drama e muito menos sua resolução literária, enxergando apenas no desconsolo dos árcades mineiros a futura traição dos bacharéis à nossa aristocracia rural”. Paulo Arantes, *Sentimento da Dialética na Experiência Intelectual Brasileira: Dialética e Dualidade Segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 16.

2 Em entrevista com Gilberto Freyre, em 1985, usei a expressão “antiliberal” para assinalar algumas de suas teses. Com bastante perspicácia o autor atalhou: “Não precisa definir como antiliberal minha posição. Pode dizer que sou conservador, o que é inteira verdade. Só não admito que me chamem reacionário”. Tinha, então, 85 anos.

3 “O jaburu... a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma pema cruzada na outra, triste, triste daquela 'austera e vil tristeza'”. Carta de Capistrano de Abreu a João Lúcio D'Azevedo, epígrafe de: Paulo Prado, *Retrato do Brasil, Ensaio sobre a Tristeza Brasileira*. São Paulo, Duprat-Maeyença, 2ª ed., 1928.

Nesse autor a tese sobre não ter o racionalismo burguês marcado a formação espanhola aparece em seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote* (1914), em que traça os grandes temas que presidirão sua obra posterior, dos quais se ressalta *o homem e suas circunstâncias*. O grande desafio espanhol, segundo o autor, é ser um país onde se dá o encontro das culturas oriental e ocidental. Existe uma especificidade na cultura mediterrânea que escapa à análise dos estudiosos em geral. Uma vez aceita a diferença essencial entre as culturas germânica e latina, classificou-se erroneamente a Espanha como informada por esta última. No entanto, o que está presente é “não uma cultura latina, senão uma cultura mediterrânea” (Ortega, 1987, p. 49). Isso explicaria as semelhanças institucionais entre os povos norte-africanos e os europeus do sul. A cultura mediterrânea é herdeira de Creta e não da cultura helênica: “Para mim, o ponto em que nasce este conceito de cultura mediterrânea – isto é, não latina – é o problema histórico delineado pelas relações entre a cultura cretense e a grega. Em Creta desemboca a civilização oriental e se inicia outra que não é a grega” (idem, *ibidem*).

Esse enfoque sobre a cultura mediterrânea leva a que se desdobrem questões fundamentais sobre a formação do povo. A noção ilustra a ruptura entre herança racial e herança cultural. Trata-se de momento importante da reflexão orteguiana, uma vez que avança teses que rompem com a tradição da sociobiologia, então vigente, que articula as questões racial e cultural, levando, conseqüentemente, à classificação de raças/culturas superiores e inferiores. Ortega, embora sem aprofundar a reflexão, não apenas rejeita a relação, como aponta para a falta de fundamento científico da mesma: “Hoje nos faltam por completo os meios para fixar entre relações de causa/efeito entre as raças como constituições orgânicas e as raças como maneiras de ser históricas, como tendências intelectuais, emotivas, artísticas, jurídicas, etc. Temos que nos contentar, e não é pouco, com a operação meramente descritiva de classifi-

car os fatos ou produtos históricos segundo o estilo ou marca geral que encontramos manifestos neles. [...] A expressão ‘cultura mediterrânea’ deixa, pois, completamente intacto o problema de parentesco étnico entre os homens que viveram e vivem nas praias do mar interior” (idem, p. 52).

Ortega não desdobra a questão das relações raça/cultura; porém, é certo que desconfia da afirmação da existência de uma articulação mecânica entre ambas e, conseqüentemente, da qualidade de uma explicação fundada na mesma. Assim, embora considerada esta limitação, trata-se de um novo patamar para a discussão do problema da formação do povo. Freyre tomará a questão e a levará muito mais adiante; apoiado em Boas apontará para a não cientificidade de uma explicação que coloque como prevacente na diferenciação entre os povos o elemento racial. Porém, a centralização na questão cultural para a compreensão do perfil dos povos ibéricos é comum aos dois autores.

A origem simultaneamente oriental e ocidental permite a Ortega desenvolver caracterização dos traços que marcam a sociedade espanhola, conseqüência dessa “mediterraneidade”. Assim, o *sensualismo* ganha centralidade em sua reflexão. A reflexão sobre o sensualismo como traço do povo mediterrâneo constitui-se, simultaneamente, como análise e como crítica, fundando teses com desdobramentos políticos importantes. A mistura racial e o ecletismo cultural que marcam o mediterrâneo, resultado de configurações históricas, definem uma forma específica de apreensão do mundo: o sensualismo. A arte expressa bem esse traço; a arte grega, ao chegar às regiões romanas do Mediterrâneo, ganha um rumo totalmente diverso ao encontrar-se com a inspiração etrusca. “A inspiração grega, não obstante sua poderosa estética e sua autoridade, quebra-se ao chegar à Itália contra um instinto artístico de aspiração oposta [...]. Para o grego, o que vemos é governado e corrigido pelo que pensamos e tem valor somente quando ascende a símbolo do ideal. Para nós, esta ascensão é antes um descenso: o sensual rompe suas cadeias

de escravo da idéia e declara-se independente. O Mediterrâneo é uma ardente e perpétua justificação da sensualidade, da aparência, das superfícies, das impressões fugazes que deixam as coisas sobre nossos nervos comovidos...” (idem, pp. 54-5).

Essa diferença do mediterrâneo em relação ao europeu típico tem consequência nas diferentes de formas percepção das coisas, sejam expressas em termos de pensamento, ou em arte. Isso define traços especiais para cada um dos povos. O germânico tem como instrumento o conceito; o mediterrâneo, a impressão; cada qual apresenta vantagens e desvantagens. “A mesma distância que encontramos entre um pensador mediterrâneo e um pensador germânico voltamos a encontrar se compararmos uma retina mediterrânea com uma retina germânica. Porém, desta vez a comparação decide em nosso favor. *Los mediterráneos, que no pensamos claro, vemos claro*” (idem, p. 55 – o grifo é meu). Cervantes ilustra, de forma exemplar, essa qualidade. Expressa, à diferença do germano, aquela tendência mediterrânea de não considerar “*lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas*” (idem, p. 56). Segundo o autor é essa a forma possível de apreensão da Espanha multifacetária...

Assim, o que marca a percepção mediterrânea do mundo é o *sensualismo*: “Somos meros suportes dos órgãos dos sentidos: vemos, ouvimos, cheiramos, apalparamos, gostamos, sentimos o prazer e a dor orgânicos... Com certo orgulho repetimos a expressão de Gautier: *el mundo exterior existe para nosotros*” (idem, p. 57). Mas, não se trata de um realismo. Trata-se, antes, de um *impressionismo*. É marca do abandono do *conceito* pela acentuação da impressão, com as consequências aportadas por essa atitude à condução política da sociedade. Muitas vezes ao explicar sua forma de apreensão da realidade Gilberto Freyre, tomando essa idéia orteguiana, aponta o impressionismo como método.

Em Ortega a combinação *sensualismo/impressionismo* explica a tese – os medi-

terrâneos não são voltados à especulação, mas à ação – que preside a reflexão e funda a crítica ao caráter nacional espanhol. E aqui se inicia a crítica orteguiana. A cultura impressionista não é uma cultura progressiva; oferece grandes figuras e obras isoladas, sem continuidade. Isso porque, a partir da impressão, cada artista, cada pensador, desconhecendo o pensamento anterior, parte sempre do nada. “Não é esta a história da cultura espanhola? Todo gênio espanhol volta a partir do caos, como se nada houvesse existido antes. É inegável que a isto se deve o caráter rude, originário, áspero de nossos grandes artistas e homens de ação. Seria incompreensível desdenhar esta virtude: seria tão néscio como crer que basta esta virtude e que esta virtude é toda a virtude” (idem, p. 64). É a psicologia de Adão; cada homem se vê como um primeiro homem.

Isso faz da cultura espanhola uma *cultura fronteira*, uma forma paradoxal da cultura, uma “*cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupam sus plantas*” (idem, pp. 64-5). Não se trata de uma valorização, mas de uma *compreensão*. A *missão do intelectual* é encontrar a exata medida entre o arcabouço do pensamento e a sensibilidade. Encontrar a exata medida entre as duas virtudes – o sentido e a razão – é fundamental para o desenvolvimento da cultura espanhola, e garantia de um lugar para a Espanha no concerto geral das nações.

A partir dessa sumarizada exposição das idéias orteguianas sobre cultura, podemos retirar alguns pontos para o desenvolvimento de nosso tema. Principalmente, ressaltar a presença de uma particular visão sobre *missão*, se compararmos suas idéias com a dos autores que o precederam, particularmente com aqueles que compõem a denominada *generación del 98*. A formulação de Ortega sobre o papel a ser desempenhado pelos intelectuais em relação ao problema de Espanha não se restringe a uma formulação de caráter genérico, como naque-

les autores, mas está claramente direcionada ao estabelecimento de um equilíbrio entre o específico, representado pela cultura espanhola, e o universal, representado pela contribuição cultural européia. Trata-se não apenas de uma opinião, mas de formulação substantiva, uma vez que componente de sua proposta mais geral. Desse modo, a polêmica que manteve com Unamuno não pode ser vista apenas como o enfrentamento episódico entre duas genialidades, mas como uma tomada de posição decisiva para a condução dos destinos políticos da Espanha. Nessa direção ganha sentido a profissão de fé orteguiana feita em 1914: “*Mi pensamiento –!y no sólo mi pensamiento! – tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos; yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable*” (Ortega, 1987, p. 66). É uma profissão de fé que encontra ecos, direta ou indiretamente provocados, na reflexão latino-americana. Lembro apenas o Brasil: nada mais próximo do que o grito marioandradiano – sou um tupy tangendo um alaúde.

Voltando ao contraponto freyriano podemos levantar alguns pontos comuns: a formulação sobre o homem mediterrâneo de Ortega repete-se nos traços do íbero de Gilberto Freyre, tão bem expressos no texto *Interpretação do Brasil*, mas também presentes em *Casa Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e em *Nordeste*. O sensualismo como traço superando a racionalidade é, para ambos os autores, a marca do encontro Oriente/Ocidente. Mais ainda, a formulação freyriana – um povo voltado para a ação – é também afirmação de Ortega. Porém, a resolução política levando-se em consideração esse caráter, é diferente para cada um deles. No caso de manutenção de uma cultura aberta e sujeita à transformação de seu caráter, Gilberto não aceita a tese orteguiana. Antes aproxima-se de Unamuno, afirmando que a cultura brasileira encontrará o alimento

para seu crescimento, consolidação e manutenção nos seus próprios elementos internos: a intra-história.

Não cabe aqui desenvolver o tema, mas é importante apontar que essa diferença afeta diretamente a formulação sobre democracia – Ortega acredita numa direta intervenção na política e o faz participando da constituição da denominada República dos Intelectuais. Gilberto nunca formulou a idéia de missão associada diretamente à atuação política, embora tenha participado da Constituinte de 46. Além disso, a definição de um caráter específico para os povos ibéricos funda, em Ortega, a possibilidade de defesa de uma democracia relativa, uma vez que aceita a desigualdade como base das relações sociais. Em Gilberto Freyre, esse caráter, responsável pela harmonia social, leva a que a democracia política passe a segundo plano, uma vez substituída pela democracia racial/social. Mais ainda, justifica a não adoção, no Brasil, de medidas sociais e políticas universais, pois as mesmas não caberiam em uma sociedade marcada pela heterogeneidade, caracterizada por uma formação não tipicamente ocidental.

Embora próximo à solução de Unamuno, conforme já apontamos, Gilberto se afasta em um ponto importante. Para aquele autor, a especificidade da formação espanhola passa pelo misticismo. Se lhe aproximarmos dessa perspectiva o pensamento freyriano, percebemos um nítido afastamento, pois o pensamento do autor brasileiro é marcado por um tradicionalismo secularizador. No entanto, a influência daquele sobre este é o grande peso dado por ambos, na análise da sociedade, do intra-histórico. Esse elemento, que se coloca sob a história aparente, torna-se condição fundamental para a compreensão da sociedade. É o povo que encarna a intra-história. Para Unamuno, que formula a explicação, é do povo que se pode esperar a salvação da sociedade. Para Gilberto Freyre, que se inspira no autor, compreender a formação social brasileira passa necessariamente pela busca no povo, das raízes que fundam a cultura e a sociedade nacionais. É este ponto de partida que lhe permite operar uma

alteração fundamental na formulação sobre os sujeitos da história: aqueles que aparentemente situam-se “fora da história” são os verdadeiros construtores da civilização brasileira. Assim, o pensamento freyriano confere anterioridade histórica às figuras órficas face às prometéticas: embora o patriarca seja a figura que assegura a ordem social no Brasil colônia, seu modo de ver o mundo está permeado por elementos culturais “impostos” pelos personagens supostamente marginais – o escravo, a mulher, o menino e o “amarelinho”.

Esse passo lhe impõe a necessidade da utilização de um específico método para o exame das relações que se estabelecem entre essas figuras: a análise do cotidiano de suas vidas. É desse modo que capta a relação entre sociedade e história. Retoma aqui, novamente, as propostas de Ganiwet e, principalmente, Pio Baroja, autor pelo qual

várias vezes declara sua admiração.

Pode-se dizer que a tese do iberismo em Freyre traz em seu seio uma quase desqualificação das bases da democracia, engendrando uma saída política que prescinde da direta participação popular na política. A tese sobre o trópico, articulada a ela, também tem conseqüências políticas importantes uma vez que através desse tema aborda as questões do *regionalismo* e da *tradição*. Mais ainda, é a ponta de lança da idéia de *conciliação* que perpassa sua análise sobre a formação nacional. Mais ainda, trata-se da outra *facies* do tema iberismo, uma vez que através da denominada Tropicologia Gilberto propõe uma resposta à indagação sobre a possibilidade de desenvolvimento, nas regiões tropicais, de formas avançadas de civilização. No entanto trata-se de outro problema que não cabe abordar neste artigo.

BIBLIOGRAFIA

- 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.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste. Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951 (a primeira edição é de 1937).
- . *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1943.
- . *Interpretação do Brasil. Aspectos da Formação Social Brasileira como Processo de Amalgamento de Raças e Culturas*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1947.
- . *Sociologia: Introdução ao Estudo de seus Princípios*. 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1957.
- . *Tempos de Aprendiz*. São Paulo, Irsa/MEC/INL, 1979.
- . “O Período Republicano” (I), in *O Estado de S. Paulo*, 30 de setembro de 1943.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- RODÓ, José Enrique. “Ariel”, in *Obras Completas*. 2ª ed. Buenos Aires, Zamora, 1956.