

Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica¹

Gilberto Freyre meets Nietzsche: critic dialogue and historical relevance

André Luis Muniz Garcia²

Resumo

O presente artigo objetiva discutir alguns aspectos conceituais da “recepção” de Nietzsche por Gilberto Freyre. Evitando exaustivo recurso a fontes e a história de recepção, esse artigo pretende propriamente reconstituir a atmosfera conceitual mais relevante no que tange a esse extemporâneo encontro. Para tanto, ele é guiado por três tópicos fundamentais: (i) sobre as motivações de Freyre para sua leitura de Nietzsche; (ii) a obra de Henry Mencken, sua relevância histórica e conceitual; (iii) Freyre e a cooptação pela lógica do discurso científico racial dominante.

Palavras-chave: Freyre, Nietzsche, raça, identidade, ciência.

Abstract

This article aims to analyze some conceptual aspects of Nietzsche’s “reception” by Gilberto Freyre. Avoiding exhaustive recourse to sources and the history of reception, this article intends to reconstitute the most relevant conceptual atmosphere regarding this extemporaneous dialogue. In order to fulfill this task, the paper is guided by three fundamental topics: (i) Freyre’s motivations for his reading of Nietzsche; (ii) Henry Mencken’s work, its historical and conceptual relevance; (iii) Freyre’s co-optation by the logic of the dominant racial scientific discourse.

Keywords: Freyre, Nietzsche, race, identity and science.

*Mas era indispensável que nos
persuadíssemos de que os princípios são
tudo e os homens nada.
Machado de Assis, “Evolução”.*

1. Ponto de partida: motivações de Freyre para sua leitura de Nietzsche

Mesmo que ainda à margem do que tradicionalmente se faz e se considera *canônico* na pesquisa-Nietzsche realizada nacionalmente, é notável o crescimento de artigos e trabalhos

¹ Essa pesquisa está sendo realizada com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal / FAP-DF, edital 06/2016.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Brasília, DF, Brasil. Email: andrelmg@unb.br

acadêmicos sobre a recepção da filosofia nietzscheana no Brasil, bem como sobre seus principais impactos. Notadamente de forte acentuação filológica – o que é, certamente, importante para uma pesquisa de fontes quando se trata de estudar a recepção de um autor –, parece-me, depois de alguns meses escarafunchando as produções científicas que exploram essa temática, que esse ainda marginal campo de investigação muito contribuirá para indicar novos rumos da pesquisa-Nietzsche – e não falo apenas daquela realizada no Brasil.³

Um ponto decisivo dessa pesquisa é o que retrata sua própria gênese: pelo que pude constatar, ela vinculava-se, em geral, ao interesse de pesquisadores de outras áreas, mais precisamente, áreas afins ao pensamento social brasileiro, como a Sociologia, a Antropologia, a Ciência Política e a Teoria Literária. O interesse acadêmico da Filosofia por essa temática, ou melhor dizendo, a pesquisa feita com rigorosa base filológica e histórica, acrescida de consistente interpretação filosófica dos autores e temas envolvidos, é, salvo engano, mais recente, e isso mostra o próprio amadurecimento dos pesquisadores, já que o assunto deixou de ser motivado por mero diletantismo. Dentre várias incursões, uma me desperta premente interesse. Trata-se do contexto de recepção do pensamento de Nietzsche por um dos mais importantes nomes da teoria social brasileira, autor responsável por, na década de 1930, apresentar não apenas um global estudo da cultura e identidade brasileiras, mas, sobretudo, por dar início àquilo que Antonio Candido chamou de *formação da experiência intelectual brasileira*⁴: falo aqui de Gilberto Freyre. Se, por um lado, não se encontra em suas obras publicadas referência direta e relevante às obras de Nietzsche, o que para alguns é critério exclusivo para se alegar motivação de uma pesquisa sobre recepção (e já adianto aqui que sou contrário a esse critério), por outro lado, “raízes nietzscheanas”, para aludir a um recém publicado artigo do brasilianista Jeroen Dewulf⁵, parecem incontestáveis no pensamento de Freyre. Como dito, mesmo se considerarmos que a referência a Nietzsche não é explícita em nenhuma das obras gilbertianas, tampouco se pode dizer o mesmo de outras publicações, falo de artigos de jornais, anotações biográficas e cartas. Esse material será decisivo para as minhas pretensões, já que me permitirá, mais ao final, fazer alguns contrapontos entre o contexto dessa recepção e uma das mais relevantes contribuições de Freyre para a reflexão sobre o Brasil,

³ Nesse sentido, como exemplo, menciono aqui o recém-publicado (em 4 números) *Dossiê “Nietzsche no Brasil: núcleo histórico”*, que reúne grande material filológico e filosófico e que foi divulgado pelos *Cadernos Nietzsche* ao longo de dois anos de trabalho. O material se encontra para consulta pública na homepage: <http://gen.fflch.usp.br/numeros>

⁴ CANDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 6a ed. São Paulo, Nacional, 1980.

⁵ DEWULF, J. “New Man in the tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre’s Multiracial Identity Concept”. In. *Luso-Brazilian Review*. Vol. 51. n. 1, 2014.

apresentada em *Casa-grande & senzala* (doravante, CGS), qual seja, a hipótese da miscigenação como interpretação-chave e canônica sobre a identidade pessoal do brasileiro.

Para boa parte dos estudiosos do pensamento social de Freyre, compreender a influência de Nietzsche em seu modo de pensar a estrutura profunda dos laços familiares e sociais, da vida privada e pública do Brasil patriarcal, passa por um elemento mediador fundamental; passa por um autor cujo pífio interesse por parte da pesquisa acadêmica especializada sobre Nietzsche pode ter contribuído também para seu esquecimento.⁶ A aquisição de obras sobre Nietzsche; a leitura cada vez mais interessada de um filósofo tragado por diversas correntes nacionalistas do pós-guerra; o gosto pela acentuação sensualista de suas reflexões; em suma, o encontro de Freyre, já no início dos anos 20, com a obra de Nietzsche é profundamente tributária das leituras e contato pessoal com o jornalista e escritor americano Henry Louis Mencken. Uma admiração intelectual nutrida por longos anos, aliás, motivou Freyre a reconhecer, no prefácio de GCS, a decisiva “palavra de estímulo”⁷ de Mencken na composição daquela que se tornou *magnum opus* do pensamento social brasileiro. E é a partir da influência desse que é o “mais antiacadêmico dos críticos” que a sombra de Nietzsche, quer-me parecer, mais se faz ver em CGS.

Não me pareceu despropositado o acento dado a essa forte e decisiva influência de Mencken sobre a formação de Freyre, quando os organizadores da edição crítica de GCS, Enrique Larreta e Guillermo Giucci, em artigo anexado à edição crítica da obra, sustentaram que

[t]alvez todo o livro [CGS] requeira um acontecimento que cristalice sua concepção. No caso de *Casa-grande & senzala*, este foi seguramente a carta enviada por Henry Mencken. Durante sua estada na Califórnia, Freyre renovou o contato com o famoso crítico cultural americano. Gilberto se ocupou de Mencken em várias ocasiões.⁸

Evitando ao máximo o risco de inflacionar esse ponto de partida em minha análise, penso que esse “marco originário” da obra anotado pelos mencionados organizadores *ilustra* justamente a passagem do prefácio de CGS que acabamos de citar.

⁶ Ressalto que, com exceção das obras publicadas sobre a recepção de Nietzsche nos Estados Unidos, não foi possível encontrar qualquer artigo filosoficamente relevante.

⁷ Mencken teria lido a dissertação de mestrado de Freyre e nela encontrado pontos teóricos a serem aprofundados em oportunidade futura. Em virtude desse contexto, encontram-se as palavras de Freyre: “Trabalho que 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”. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Edição crítica. Ed. Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta and Edson Nery da Fonseca, Madrid: Alca XX, 2002. pp. 25-6.

⁸ LARRETA, E. R. E GIUCCI, G. “*Casa-grande & senzala*: os materiais da imaginação histórica”. In. FREYRE, Gilberto *Casa-grande & senzala*. Edición Crítica GIUCCI, G. Et alli (Coord.). Coleção Arquivos. ALLCA. Barcelona: Conaculta y Fondo de Cultura Económica do México, 2002, p. 729.

Segundo Maria Lúcia Pallares-Burke, o contato pessoal com Mencken se inicia apenas em 1923, com uma importante troca de missivas, que, aliás, esclarece melhor por que Mencken foi agraciado com tão laudatória menção no prefácio à CGS. Em virtude de um convite de Mencken para publicar artigos sobre os costumes culinários brasileiros na revista *Smart Set* (dirigida por Mencken), Freyre aproveitou para enviar-lhe sua dissertação de mestrado, *Social Life in Brazil in the Middle of the 19th Century*, apresentada à Universidade de Columbia em 1922. Justo em virtude disso surge aquela importante palavra de apoio de Mencken, escrita em uma carta de 1923, na qual exorta Freyre a ampliar os estudos sobre a história de formação social do Brasil contemporâneo. Freyre enviara esse texto a Mencken, como comprovam algumas missivas do período, em meados de 1923, cuja resposta, em carta de 18 de agosto de 1923, é cheia de estímulo ao jovem estudante, no sentido de preparar um livro sobre o tema central da dissertação, já que certamente ele possuía extenso material ainda a ser articulado. A carta é lembrada ali no prefácio de CGS, no caso, como “palavra de estímulo”.

Mas a admiração por Mencken é ainda anterior a esse contato por cartas. Sua origem advém de dois anos antes, quando Freyre intensifica justamente suas leituras e anotações das obras de Nietzsche⁹, o que se deve – e não há aqui “mera coincidência” – a um presente: o livro *The philosophy of Friedrich Nietzsche*, escrito por Mencken em 1908 (a edição recebida por Freyre é de 1913), regalo de um amigo, entregue logo ao chegar em Nova Iorque, em 1921. É o próprio Freyre que, em texto publicado no *Diário de Pernambuco*, destaca seu interesse por Nietzsche a partir da leitura daquela interpretação de Mencken.

Eu primeiro o [Mencken] conheci através dum livro – presente de amigo querido – no qual as ideias do profundo Nietzsche são remexidas e vasculhadas com rara inteligência e conhecimento raro das expressas filosofias germânicas.¹⁰

Mencken já era crítico e escritor com certa influência nos Estados Unidos, e data daí, como o próprio Freyre reconhece, o início da amizade, época que, ele reconhece, “influiu consideravelmente sobre minha formação”.¹¹

⁹ PALLARES-BURKE, M. L. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 100. Em *Tempo morto e outros tempos*, reunião de trechos de diário de adolescência e mocidade, nota-se que a leitura de Nietzsche data, pelo menos, de 1915, mesma época em que lia, árdua e conjuntamente, obras de Spencer, Stuart Mill e Comte. Esse é um “detalhe biográfico” que não se pode deixar de lado ao se considerar o argumento que pretendo desenvolver. “Mal sabem que até há dois anos eu brincava com brinquedos de criança. Agora só se espantam de que eu já leia Nietzsche, Spencer, J. S. Mill, Augusto Comte”. In: FREYRE, G. *Tempo morto e outros tempos*. 1ª Edição Digital. São Paulo: Editora Global, 2012, p. 19

¹⁰ APUD. LARRETA et alli, op. cit., p. 729.

¹¹ PALLARES-BURKE, op. cit., p. 92, nota 96.

Acredito que não seria difícil descobrir por que pouco se ouve falar da obra *The philosophy of Friedrich Nietzsche* no âmbito da pesquisa-Nietzsche anglo-saxônica. O motivo não é o simples fato de ela ter sido superada, no contexto imediatamente posterior à Segunda Guerra, por um estudo acadêmico muito conhecido entre os *scholars*, falo do livro *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist* escrito por Walter Kaufmann, em 1950. Antes, entre os anos de 1908 e 1930, pelo menos, a interpretação de Mencken da obra de Nietzsche vigia incólume fora e dentro da academia americana, ela criou, aliás, prosélitos ao se tornar referência na recepção e estudos de Nietzsche na América.¹² Os estudos de Mencken sobre Nietzsche – e adiciona-se aí um outro livro de 1910, *The gist of Nietzsche* e uma tradução, com texto introdutório, d’*O Anticristo*, de 1920 – são seguramente pioneiros, contando com inúmeras reedições naquele período.

2. A obra de Mencken *The philosophy of Friedrich Nietzsche*: um Nietzsche “americanizado”

Nessa segunda parte, gostaria de apresentar um brevíário da obra de Mencken. Não pretendo fazer aqui reconstrução de argumento, muito menos exegese de texto – devo já adiantar. Pretendo destacar algumas passagens e, não tenho dúvida, meu objetivo com essa obra revelar-se-á por si só, não valendo antecipá-lo aqui apenas por razões metodológicas.

Mencken tem a pretensão de fazer uma análise não só da obra de Nietzsche, mas da sua pessoa. Vida e filosofia se confundem ali – aliás, os especialistas sabem o quanto isto é comum na longa história de recepção das obras de Nietzsche, falo da convergência entre aspectos biográficos e aqueles propriamente filosóficos. Mas não é isso que pretendo destacar nessa obra de 1908. Um traço comum que a perpassa do início ao fim é a pretensão de vincular Nietzsche ao darwinismo social, de fazê-lo sucumbir a uma interpretação racista da cultura, algo que também é conhecido amplamente pelos estudiosos no exemplo da apropriação nazista da obra de Nietzsche na Alemanha hitlerista.¹³ Mencken é, nessa vinculação, um pioneiro. Mesmo levando-se em consideração que a América e Alemanha experimentavam momentos muito parecidos, estou a dizer do forte entusiasmo científico e social com a eugenia positiva, essa apropriação de Mencken, pelo ano em que ela ocorre, mereceria mais atenção. Segundo W. Williams, estudioso de Mencken, ao forçar essa interpretação darwinizante de Nietzsche,

¹² Cf. TAYLOR, Quentin. “Mencken’s Nietzsche: a centenary observance”. In. *Modern Age*, Winter, 2014.

¹³ Para mencionar apenas um famoso exemplo, dentre tantos, ver o proto-nacionalista livro de Alfred Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, escrito já em 1931. Um brevíário também pode ser lido em: KUENZLI, R. E., “The Nazi Appropriation of Nietzsche”, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983) pp 428-435.

muito popular na América no início do século XX, o famoso crítico não pretendia outra coisa senão “americanizar Nietzsche”.¹⁴ Assim, *americanização* e *discurso racial* são elementos comuns que tangenciam a recepção de Nietzsche por Mencken. Esse é um diagnóstico fundamental, como veremos a seguir, um daqueles momentos em que o espírito de época se revela “nas memórias involuntárias” de um autor.

Darwinismo social, enquanto um modelo científico de explicação evolutiva do desenvolvimento material e cultural humano a partir da confrontação de dados étnicos e biológicos, foi não apenas influente nas Universidades americanas do oitocentos, como bem já mostrou o historiador R. Hofstadter; mais do que isso, darwinismo social, ocasionado principalmente pelo impacto da obra Herbert Spencer na América¹⁵, enraizou-se profundamente ao modo de pensar da *intelligentsia* estadunidense – e não foi diferente com Mencken. Pode-se dizer que, de certo modo, a América carecia ainda da consolidação efetiva de sua identidade nacional, mesmo tendo iniciado seu *nation-building* com a revolução de 1776. Somente partindo desse pano de fundo é possível compreender a tentativa do “pensador” Mencken de “atualizar” Nietzsche ao contexto americano, fazendo da sua filosofia a justificativa de uma “nova era” – a “era dionisíaca”, como a chamou –, em que se renunciava a supremacia não das conquistas político-sociais mais recentes da *cultura* americana (Mencken era crítico feroz do liberalismo democrático), mas sim da *raça*.¹⁶ Seria preciso analisar mais de perto, portanto, como se deu essa “apropriação” peculiar da filosofia de Nietzsche em termos de uma atualização do darwinismo social. E para mostrar isso, pretendo aqui destacar, em linhas gerais, duas interpretações de Mencken sobre conceitos decisivos da filosofia de Nietzsche:

- (i) A interpretação do par conceitual apolíneo-dionisíaco, na medida em que ele opera, no livro de Mencken, a função de *modelos raciais de cultura superior*, decisivos na constituição dos *ethos* artístico na Grécia;

¹⁴ “Because Nietzsche’s philosophy challenged so many basic American values, Mencken faced a formidable task in trying to make him palatable to an American audience. He needed some familiar frame of reference within which Nietzsche might be fitted. Therefore, Mencken forced the German into the one mode of American popular thought that Mencken himself enthusiastically accepted: social Darwinism. By Darwinizing Nietzsche, Mencken also Americanized him”. WILLIAMS, William H., *H. L. Mencken Revisited*. New York: Twayne, 1998, p. 13.

¹⁵ Cf. HOFSTADTER, R. *Social darwinism in America*. Boston: Beacon Press, 1992. Segundo o autor: “Três décadas após a Guerra Civil, era impossível ser alguém ativo em qualquer esfera do trabalho intelectual sem dominar a obra de Spencer”. Aqui, p. 33. Seu livro, *The Study of Sociology*, complementa Hofstadter, talvez o livro mais lido dentre todos, “teve grande volume de vendas e despertou interesse sobre seu tema do que qualquer outra publicação anterior ou posterior”. Idem, p. 33, nota.

¹⁶ “Em sentido amplo, Mencken via em Nietzsche a voz de uma nova era do individualismo, da investigação científico e do social darwinismo. ‘A era é dionisíaca’, ele escreveu. ‘O mundo civilizado está disposto de modo supernaturalista e está engajado em um criticismo destrutivo do residuum da antiga fé – a moral’”. In. HOBSON, Fred. *Mencken: a life*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1994, p. 90.

(ii) A categoria de “classe dos senhores”, vinculada quase sempre por Mencken aos conceitos nietzscheanos de aristocrata e além-do-homem (*Übermensch*), ambos explorados no mencionado livro enquanto *modelos de uma raça superior*;

Em geral, os argumentos que serão aqui apresentados se encontram na Parte II do livro, especialmente capítulos 6, 7, 9, 13. Permitam-me já adiantar, aliás, que, desde o capítulo 6, se poderá ouvir certa ressonância de um muito conhecido argumento de CGS, falo aqui do fundamento da identidade brasileira pensada por Freyre a partir da “fusão racial” experimentada no Brasil pela miscigenação do europeu com negro e o índio. Essa constituição de uma identidade a partir de mescla racial é também empregada por Mencken ao explicar a origem da tragédia na filosofia de Nietzsche. Mencken sustenta que a tragédia foi o resultado de uma *identidade racial* alcançada pela mais avançada civilização antiga a partir de *infusão* do elemento apolíneo, disciplinador e racional, a um outro “ideal racial”, Dioniso, deus bárbaro tão conhecido de um passado mais remoto da Grécia. Cito Mencken:

São poucos os grandes homens e as grandes ideias que germinam. (...) O que eles precisaram, é claro, foi de um choque de contato com alguns povos primitivos bárbaros - uma infusão de hemácia de alguma raça que ainda estava lutando por seu pão de cada dia e que não tinha tempo para evoluir de modo contemplativo (...) Esta infusão de hemácias veio em bom tempo, mas em vez de vir de fora (como aconteceu anos depois, em Roma, quando os godos desceram do Norte), veio e tomou forma a partir de dentro. Quer dizer, não houve invasão real de hordas bárbaras, mas apenas uma autorreversão para ideias mais simples e primitivas, que espalharam a energia latente dos gregos em chamas e assim lhes permitiram realizar a sua salvação. Este impulso veio na forma de uma mania repentina para um novo deus – Baco Dioniso.¹⁷

Mencken interpreta o fenômeno da constituição da cultura clássica grega, fundada no “contato” entre o elemento apolíneo e dionisíaco, a partir de uma metáfora racial. Não se trata de conquista civilizacional, como dos godos sobre os romanos, mas sim de um processo de retroação, de restituição daquilo que permanecia latente e que, subrepticamente, toma de ataque, invade, “por dentro”, a vida já organizada do povo grego. Talvez aqui Mencken esteja fazendo indireta menção ao fato de os gregos terem sido formados por povos bárbaros orientais que se fundiram, e que por isso as “hemácias” de um sangue bruto e violento (o elemento “primitivo”) retornassem, dando forte e inovador influxo às vivências e experiências daquele povo. Aliás, essa interpretação que apresenta a cultura grega a partir da fusão de duas ideias de raça (a raça do deus Apolo e a raça do deus báquico) é utilizada por Mencken para compreender

¹⁷ MENCKEN, H. L. *The philosophy of Friedrich Nietzsche*. 3ed. See Sharp Press, 2003, p. 39

não apenas a origem da arte mas, sobretudo, a origem da organização social grega. Falo aqui da aproximação, *pari passu*, feita pelo livro *The philosophy of Friedrich Nietzsche* segundo a qual essa fusão de dois muito poderosas ideias de raça teria implicação direta na distinção hierárquica de classes na Grécia, uma distinção muito bem delimitada entre a casta dos senhores e a dos escravos. Haveria, segundo Mencken, um vínculo entre a fusão dos deuses e a produção daquela classe de dominadores, classe esta que, por derivação, deveria também ser analisada em seu lastro racial.¹⁸

A definição daquelas classes não poderia ser mais direta. Segundo Mencken, “[a classe escrava representa] uma ordem de servos a ser explorada e da qual se deve desfrutar” (*idem*, p. 42); Dioniso, em sua fusão com Apolo, teria produzido uma classe de senhores, uma, nas palavras de Mencken, “nova aristocracia da eficiência (...); uma classe empenhada em alcançar não a igualdade entre os homens, mas a produção mais alta do super-homem (*superman*)” (*ibidem*). Mencken é enfático ao dizer que, sem essa fusão de dois ideias de raça (Apolo e Dioniso), a cultura grega não teria alcançado tão sublime poderio artístico e... biológico! – o de eficiência genética.¹⁹

Pretendo explicar melhor esse ponto. A sombra do darwinismo social se torna, nesse contexto, mais evidente. O recurso a essa “miscigenação” - Mencken a pensa de modo unicamente endógeno, não se pode esquecer disso - entre o elemento contemplativo apolíneo e o “irracional”, de Dioniso segue, segundo Mencken, a *lei da seleção natural*, em outras palavras, segue o curso evolutivo-social de produção de uma mais forte raça que pode, de fato e de direito, explorar quaisquer meios para a conservação de sua estirpe. Assim, Mencken enxerga que em Nietzsche o ideal da aristocracia, tão propalado em suas obras, pode ser, sem qualquer problema, um *fio condutor de interpretação global de qualquer manifestação, nas organizações sociais, daquela casta superior*, pois esse ideal é como um gene, está sempre presente tanto no indivíduo quanto na raça.²⁰ O modo como ele ilustra isso é, para dizer o mínimo, chocante: segundo Mencken, o princípio da aristocracia pode, por exemplo, ser percebido no “desejo de obter e manifestar eficiência e superioridade, algo que fez com que

¹⁸ “[Nietzsche] found that all mankind might be divided in two classes: the apollonians [...] and the dionysians [...]. Nietzsche believed that an ideal human society would be one in which these two classes of men were evenly balanced – in which a vast, inert, religious, moral slave class stood beneath a small, alert, iconoclastic, immoral, progressive master class”. *Idem*, p. 41.

¹⁹ “Nietzsche, even more than Schopenhauer, recognized the fact that great mental progress – in the sense that mental progress means an increased capacity for grappling with the conditions of existence – necessarily has to depend upon physical efficiency. (...) it is plain that the first step in the improvement of the race must be the improvement of the body”. *Idem*, p. 67

²⁰ “Every man is either a master or a slave, and the same is true of every race”. *Idem*, p. 48

alguém explorasse os selvagens da África” (*idem*, p. 61). O aristocrata é afetado por um a espécie de individualismo possessivo, característica que, por extensão conceitual, encontrar-se-ia também na raça. A classe dos senhores, os aristocratas, sabe que, escreve Mencken, “seria absurdo argumentar que defender um incapaz, que isso traria algum benefício para a raça” (*idem*, p. 64). E aqui a soberba racial de Mencken alcança seu píncaro: segundo ele, quando uma cultura superior se propõe a não mais explorar as raças inferiores, como é o caso dos africanos, mas, ao invés de disso, se propõe a “ajudá-los”, tal “solícito ato” não pode ser medido pelo princípio da igualdade e fraternidade, resquício da moral de escravos cristã, segundo Mencken. Quando isso ocorre, a classe do senhores simplesmente quer ajudar a si mesma, e ele explica isso com um exemplo marcante:

De fato, há o caso de manter as classes inferiores saudáveis. Elas são por demais preguiçosas e ignorantes para isso, de modo que os melhores devem fazer isso por eles. Quando nós tomamos dinheiro de fundos públicos para pagar a vacinação da horda dos negros, nós não fazemos isso porque temos qualquer simpatia por eles ou porque ansiamos por suas bênçãos, mas simplesmente porque não queremos que adoçam de varíola em nossas cozinhas e estábulos, por sentir perigo quanto à nossa própria saúde e comprometer nossa labuta diária.²¹

Com a filosofia de Nietzsche poder-se-ia justificar, portanto, não apenas a ideia de primazia de uma raça *em detrimento* de outra, mas, sobretudo, poder-se-ia justificar a materialização de um princípio de exploração, isto é, seria possível justificar aquilo que fundou o próprio sistema de organização político, social e econômico da América (Brasil aí incluso!): o sistema escravocrata, que, como diretamente sugere o próprio texto de Mencken, parece ter sido útil para criar, nos Estados Unidos, uma casta de “indivíduos superiores”. Cito, para ilustrar por fim esse pavoroso posicionamento de Mencken, escrito pouco mais de 40 anos depois da Guerra Civil americana.

Enquanto o domínio do homem sobre as forças da natureza for incompleta, disse Nietzsche, será necessário para a grande maioria dos seres humanos passar a vida ou complementando essas forças naturais que estão parcialmente sob controle ou em oposição àquelas que ainda são desencadeada. O ofício do preparo do solo, por exemplo, ainda é em grande parte uma questão de esforço muscular, apesar da grande melhoria dos implementos agrícolas, e provavelmente permanecerá assim durante séculos vindouros. Uma vez que tal trabalho é necessariamente mera labuta e, em consequência, algo desagradável, é claro que ele deve ser entregue a homens cuja realização o desagrado é menos agudo. Indo mais longe, é evidente que este trabalho causará cada vez menos revolta e menos ainda dispêndio quando nós fomentarmos uma classe para a qual a ambição de se envolver em atividades mais convidativas crescer cada vez menos. Em uma palavra, o lavrador ideal é aquele que não tem o pensamento de qualquer coisa maior e melhor do que lavar. Portanto, já havia

²¹ *Idem*, p. 165.

argumentado Nietzsche, o bom desempenho do trabalho manual do mundo torna necessário que tenhamos uma classe trabalhadora, o que significa um tipo de classe para obedecer sem medo e dúvida. Esta doutrina causou contra Nietzsche a ira impiedosa de todos os humanistas do mundo, mas a experiência empírica mais do que uma vez provou a sua verdade. A história do esforço irremediavelmente fútil e tolo para capacitar os negros do sul dos Estados Unidos por meio da educação proporciona uma tal prova. Verifica-se, em breve reflexão, que o negro, não importa o quanto ele é educado, deve permanecer, como uma raça, em uma condição de subserviência; que ele deve permanecer como inferior ao homem branco mais forte e mais inteligente tanto quanto ele mantém uma diferenciação racial.²²

O diagnóstico aqui é tão sombrio quanto irritantemente sóbrio: até o período da Guerra Civil (ou mesmo depois?), o povo americano teria vivido, nas palavras do “mais antiacadêmico de todos os críticos, um decisivo momento de sua história enquanto nação, e isso, no sentido de ter feito prevalecer sua força sobre a de outra raça (o negro); mais ainda: foi um momento decisivo para se fortalecer os pilares da própria identidade pessoal do americano, uma espécie de “povo eleito” à cultura superior. O resultado da Guerra Civil atrapalhou esse processo, mas Mencken não faz qualquer cerimônia em exigir seu ressurgimento imediato. Mas note-se que isso, mais do que escrachante racismo, “fala” sim algo mais “sobre o autor da fala”, algo ainda mais interessante (psicologicamente, no sentido de Nietzsche) do que seu próprio diagnóstico. Essa interpretação é expressa por alguém que corrobora o discurso racial, por um falante que, como “pensador” da cultura, insiste em uma interpretação que precise melhor o caminho para aquisição da autenticidade americana enquanto “classe de senhores”. Mencken é alguém que incorpora o próprio discurso dominante (o darwinismo social), que faz dele o divisor de águas da construção da identidade pessoal, algo sem o que a própria ideia de nação, de pertencimento a uma cultura, não seria tão clara. O “Nietzsche” de Mencken é todo “manipulado” para dar vazão a essa interpretação, e ela não é casual, se considerarmos que ela “revela” algo precioso daquele que a afirma - eis, aliás, um dos mais importantes posicionamentos de Nietzsche sobre a figura do “erudito”²³: o discurso dominante, o discurso da *intelligentsia*, desempenha o mais decisivo papel justo por já ter engendrado, para um grupo ou comunidade valor inquestionável, evidente por si, em uma palavra, valor de verdade. Só o darwinismo social poderia dar unidade discursiva ao ideal racial do povo americano naquele dramático momento da história, pois nele se encontra um modo de realizar sua própria perspectiva, sua própria interpretação de mundo.

²² Idem, pp. 98-9.

²³ Falo aqui de *Para Além de Bem e Mal*, seção 6, especialmente. Esse argumento, infelizmente, não poderia ser aqui aprofundado, haja vista o escopo do artigo. Há de se fazê-lo, a contento da atual pesquisa, em um próximo texto.

Mas o darwinismo social não foi apenas importante instrumento discursivo da *intelligentsia* americana, ele também alcançou a brasileira, e não foi, novamente, por mero acaso.

3. Freyre resignado: lógica do discurso racial e identidade brasileira

Se ao leitor aquele diagnóstico de Mencken, supracitado, sobre a supremacia da cultura americana despertou enorme asco, o que dizer do fato de Gilberto Freyre não ter manifestado qualquer posição contrária às páginas supracitadas? Não haveria um silêncio revoltante nas menções laudatórias feitas por Freyre a Mencken e destacadas no início desse artigo, considerando-se o fato de Freyre ter lido essa obra sobre Nietzsche eivada de posições racistas?²⁴ Não pude verificar uma única linha na qual conste observação crítica às posições de Mencken sobre essa nefasta lógica racial defendida na obra sobre Nietzsche. Com efeito, se a crítica não apontou tais consentimentos *in loco*, o fez pelo menos quanto aos métodos de interpretação manejados pelo próprio Freyre, e que em muitos pontos tem a ver com aquele de Mencken.²⁵

Como aponta Roberto Ventura, apesar de CGS ter tido forte impacto enquanto “manifesto cultural e político por sua contundente crítica ao racismo e pelo enfoque inovador da escravidão”, já que em sua obra capital Freyre teria formulado “sua ruptura com as teorias racistas e relatava sua conversão quase mística à abordagem culturalista”; por outro lado, no entanto, não se pode deixar de notar que ele “se manteve preso, de forma ambígua, às idéias de raça e etnia”.²⁶

²⁴ Curioso observar que a obra foi lida um ano antes do término de sua dissertação de mestrado na Universidade de Columbia, *Social life in Brazil in the middle of the 19th century*, cujo material, como já mencionamos, serviu amplamente de base para a confecção de GCS. Em sua apresentação à dissertação, traduzida para o português, Gustavo Tuna comenta: “A partir das reflexões desenvolvidas nesse seu trabalho para a obtenção do título de *Master of Arts*, Freyre continuaria suas pesquisas e publicaria *Casa-grande & senzala*. Freyre sempre regozijou-se do fato do crítico norte-americano Henry L. Mencken tê-lo aconselhado a expandir o trabalho de mestrado em livro. O jovem pernambucano acabaria por cumprir o que Mencken teria desejado e onze anos depois publicaria *Casa-grande & senzala*”. In: FREYRE, Gilberto. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. São Paulo, Editora Global, 2008, p. 9.

²⁵ Há de se destacar que Freyre gozou de grande fama aqui e no estrangeiro como eminente cientista social brasileiro, não havendo grandes objeções à sua interpretação apresentada em CGS. Sobre isso ver: SILVA, Silvia Cortez. *Tempos de Casa-grande 1930-1940*. São Paulo: Editora Perspectiva / FAPESP, 2010. Em muitos aspectos, o livro de Silva é escrito com certa ojeriza em relação a Freyre, há algo de afetação na argumentação, mas há material importante também. As críticas a Freyre surgem apenas na década de 70, com especial atenção ao método. Destaco outros consultados e muito importantes como: MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974*. São Paulo: Editora 34, 2008. E também: LIMA, Luiz Costa. *Aguarrás do tempo*. São Paulo: Rocco, 1989.

²⁶ VENTURA, Roberto. *Folha explica Casa-grande & senzala*. São Paulo: Publifolha, 2000. Segundo o autor: “A permanência de uma lógica racial em Casa-Grande & Senzala abala a insistente pretensão de originalidade de Freyre, que recorria às lições culturalistas de Franz Boas, contrário a qualquer tipo de evolucionismo, para se distanciar de seus antecessores brasileiros. Ainda que criticando as teorias que atribuíam uma inferioridade

Confesso discípulo de Franz Boas, de quem foi próximo durante sua estadia em Columbia, é sabido que o próprio Freyre se manifestava, por exemplo, contra interpretações racistas defendidas não apenas por autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues e mesmo Euclides da Cunha, mas, principalmente, contra a “elite científica” brasileira dos anos de 1920: falo aqui dos eugenistas.²⁷ No entanto, é ponto consensual entre seus intérpretes isto, a saber: Freyre parece não ter jamais conseguido desfazer a ambiguidade presente em sua própria interpretação acerca da origem e evolução da sociedade brasileira. Que vários estudiosos tenham identificado esse problema, disso não se segue um consenso sobre as razões de um viés racista em sua pioneira interpretação do Brasil. Nesse último tópico, peço licença para aqui arriscar uma hipótese, que, pelo seu próprio valor teórico, tem sentido muito mais heurístico do que intenção conclusiva.

Primeiramente, nota-se que essa ambiguidade entre posição culturalista – uma que buscava, em CGS, inibir o viés estreito dos caracteres biológicos pela pesquisa sobre as determinações econômicas (latifúndio e monocultura) e étnicas (aclimatabilidade, miscibilidade, mobilidade do colonizador) da formação brasileira – e a incontente lógica racial reflete uma complexa imbricação metodológica no pensamento gilbertiano que remonta a duas tendências das ciências sociais na segunda metade do século XIX, a saber, etnografia social (ou antropologia cultural) e o darwinismo (ou evolucionismo) social. Esse contexto exige certa contextualização.

O fato de elementos da lógica do discurso racial encontrarem forte eco no pensamento de Freyre (como mostraremos adiante) torna-o, a meu ver, polêmico signatário do projeto de construção da identidade brasileira, que se inicia, com forte apelo científico, em meados do século XIX, percorrendo todo início do século XX, e cujo clímax é o programa modernista ocasionado pelos intelectuais de São Paulo.²⁸ A ubiquidade do conceito *raça* determinou, com

congênita ao negro, Freyre admitia a influência do meio e a possibilidade de transmissão hereditária dos caracteres adquiridos”. p. 16. Argumento ainda mais contundente pode ser lido em Lima. “(...) em Gilberto Freyre o vetor cultural não vem substituir o velho preconceito que privilegiava a raça senão que se lhe acrescenta como maneira de lhe dar visibilidade”. E a partir disso ele conclui: “(...) a imbricação mesma entre raça, meio e cultura, em Gilberto Freyre, mostra a extrema limitação de sua recepção de Boas. Em consequência, precisa ser revista a separação drástica com que começamos este capítulo, opondo a linhagem racionalista-evolucionista ao historicismo culturalista, que entre nós encontraria em Freyre seu primeiro representante. Temos agora condições de ver que essa oposição é, em muitos pontos, atenuada ou mesmo falsa. O fator étnico continua a ser fortemente destacado por Gilberto Freyre”. LIMA, L. Costa op. cit., p. 205 e 208, respectivamente.

²⁷ Sobre a história da eugenia no Brasil, ver MACIEL, Maria Eunice de S. “A eugenia no Brasil”. In. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, N°11, julho de 1999.

²⁸ Seria interessante, claro, levar em conta aqui os críticos do projeto modernista, nomeadamente, os concretos e neoconcretos. Os textos de Mario Pedrosa são, nesse sentido, decisivos, mas para apontar o ocaso do programa

certo atraso no caso do Brasil²⁹, um amplo debate sobre o futuro da nação, o que também ocasionou, a reboque, um remodelamento da própria atividade científica (e também artística) que era desenvolvida por aqui. No interior das instituições de ensino superior recém-fundadas no Brasil, nossos “homens de scientia”, na expressão de Lilia Schwarcz³⁰, discutiram intensamente, muito influenciados pelos naturalistas europeus e americanos³¹, em que medida a nossa mui peculiar característica racial, símile de mestiçagem – o suposto traço característico do brasileiro –, fomentava ou travava o progresso (material e cultural) do país.³²

Essas duas correntes de interpretação, influentes não só no debate acadêmico, mas também político daquela época, disputavam, assim, o *sentido* da “raça”, da identidade pessoal brasileira, de sua “autenticidade”: para alguns (poucos), razão de orgulho de uma identidade nacional poderosa *porque* híbrida; para outros (muitos), razão de apreensão, *porque* mistura racial, no caso “do homem”, implicava sinônimo de enfraquecimento genético. Em linhas muito gerais, os primeiros, na chave do monogenismo, defendiam que, uma vez que a teoria evolucionista de Darwin não sustentava a existência de “duas espécies” de homem, não faria

estético modernista, não seu empuxo fundamental, isso quer dizer que para os concretos e neoconcretos o tema da legítima “identidade nacional” não é fim em si mesmo, por vários motivos que não caberia agora explicar.

²⁹ “[...] o termo raça é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos. [...] Delineia-se a partir de então certa reorientação intelectual, uma reação ao iluminismo em sua visão unitária da humanidade. Tratava-se de uma investida contra os pressupostos igualitários das revoluções burguesas, cujo novo suporte intelectual concentrava-se na ideia de raça, que em tal contexto cada vez mais se aproximava da noção de povo. O discurso racial surgia, dessa maneira, como variante do debate sobre a cidadania, já que no interior desses novos modelos discorria-se mais sobre as determinações do grupo biológico do que sobre o arbítrio do indivíduo (...)”. In. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p. 63.

³⁰ SCHWARCZ, idem, pp. 15-18.

³¹ O ponta-pé inicial, segundo os estudiosos, teria sido dado pela dissertação do cientista alemão Karl Phillipe von Martius, que arrebanhou o primeiro prêmio acadêmico dado pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, a versão tupiniquim das Academias de Ciências europeias. Em sua influente dissertação, encontra-se a motivação para a pesquisa daquele que se tornou conceito-guia de inúmeras interpretações do Brasil (aliás, decisiva para Freyre), qual seja, o da miscigenação. Von Martius defende que “[...] a formação do homem [brasileiro] convergi[u] de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular”. E complementa: “Tanto a história dos povos quanto a dos indivíduos nos mostram que o gênio da História (do mundo), que conduz o gênero humano por caminhos, cuja sabedoria sempre devemos reconhecer, não poucas vezes lança mão de cruzar as raças para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo. Quem poderá negar que a nação inglesa deve sua energia, sua firmeza e perseverança a essa mescla dos povos céltico, dinamarquês, romano, anglo-saxão e normando. (...) Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da providência predestinou ao Brasil esta mescla”. In. VON MARTIUS, K. “Como se deve escrever a história do Brasil”. In. *O estado do direito entre os autóctones no Brasil*. São Paulo. Editora Itatiaia e Editora da USP, 1982, respectivamente, p 87 e 88, respectivamente.

³² “Teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o social-darwinismo, “um cinematographo em -ismos” [nas palavras de Silvio Romero], começam a se difundir a partir dos anos 70, tendo como horizonte de referência o debate sobre os fundamentos de uma cultura nacional em oposição aos legados metropolitanos e à origem colonial”. SCHWARCZ, idem, p. 38.

qualquer sentido pensar a possibilidade de nossa matriz ancestral (*homo erectus*) ter-se bifurcado em “duas raças”; mais ainda: atualizando uma das principais hipóteses de Darwin, defendiam que a mistura refletiria, no fundo, melhoramento genético, pois teria sido consequência de uma vitoriosa luta por autoconservação. Os “mestiços” seriam assim resultado do tipo mais forte. Os outros – e que eram maioria –, muito influenciados por teorias eugênicas insurgentes no estrangeiro, concebiam o oposto diametral. Os poligenistas, também fundadores e/ou coordenadores dos mais influentes Institutos e Museus Etnográficos brasileiros do oitocentos, interpretavam o hibridismo como esterilização desenfreada de uma suposta raça pura, branca e ocidental, apontando justamente a miscigenação como elemento anticivilizacional por excelência. Nas palavras de Schwarcz:

Retornando a Hipócrates, o poligenismo insistia na ideia de que as diferentes raças humanas constituiriam “espécies diversas”, “tipos” específicos, não redutíveis, seja pela aclimatação, seja pelo cruzamento, a uma única humanidade. Nas palavras de Hannah Arendt, com o poligenismo punha-se fim não só “às leis naturais que previam um elo entre os homens de todos os povos, como à igualdade, à comunicação e à troca”. [O] debate que opõe monogenistas e poligenistas pode ser acompanhado, por outro lado, na delimitação de disciplinas afins. Ou seja, enquanto os *estudos antropológicos* nascem diretamente vinculados às ciências físicas e biológicas, em sua interpretação poligenista, as *análises etnológicas* mantêm-se ligadas a uma orientação humanista e de tradição monogenista.³³

Purismo e mestiçagem implicavam assim duas interpretações – vitrines do secularismo oitocentista – sobre um objeto de pesquisa em franca contenda, um que, até então, sequer autonomia poderia reivindicar: a raça. E foi justo por tornar o conceito de raça *algo autoevidente*³⁴, o que propiciou simultaneamente a inquestionabilidade de *um* sentido, dado por aqueles que detinham o domínio do discurso à época. Tributária das tendências europeias e americanas, a *intelligentsia* brasileira reproduziu por aqui, em muitos aspectos, os equívocos de lá. Havia assim, abscondida na confrontação dessas interpretações, uma clara “disputa por poder” (no sentido de Nietzsche), uma clara disputa por qual interpretação científica predominaria e, dessa forma, ditaria o modo da construção de nossa identidade.

³³ SCHWARCZ, Lilia M. op. cit., p. 65.

³⁴ Essa hipótese carece, claramente, de um aprofundamento. Mas não me parece inoportuno considerar que ela vai justamente na direção daquilo que Nietzsche chamava de “deslocamento de sentido” na *Genealogia da Moral II*, 12. Não haveria recurso, por ora, para explorar essa aproximação, ela ainda há de ser feita por uma pesquisa futura, mas acho que aqui não estamos distantes de um *insight* de Schwarcz, quando afirma: “Não se trata de entender a adoção das teses raciais como mero reflexo, uma cópia desautorizada, mas antes indagar sobre seus novos significados contextuais (...) [grifo nosso]”. SCHWARCZ, Lilia M. op. cit., p. 318.

O conflito mencionado por Schwarcz entre aquelas duas interpretações científicas (monogenista e poligenista) delimita bem a questão com a qual abrimos esse último tópico: por um lado, a influência da nascente antropologia, enviesada pelo social-darwinismo, pelo poligenismo, e, por outro, a etnografia social, de caráter humanista e culturalista. Assim, ao tornar praticamente intercambiáveis ambos os modelos, a pesquisa sobre as origens do “brasileiro”, sobre nossa mais própria “identidade nacional”, perguntas cujas respostas nos permitiriam alcançar, de vez, a modernidade já adulta na Europa e América –; ou dito de outra maneira: ao não tratar como metodologicamente irreconciliáveis essas duas interpretações, ao não mostrar, por exemplo, o abismo entre a perspectiva de um Boas e aquela de Mencken (o prefácio de CGS é prova disso), Freyre incubou, em sua clássica interpretação do Brasil, um interessante paradoxo, qual seja, que a miscigenação ocorrida no país durante seu período de colonização, enquanto valia como sua hipótese global sobre a identidade nacional, justapunha, de forma ambígua, conceitos como raça e etnia. Ou seja: ele teria mantido uma ambiguidade permanente no recurso à noção de hibridismo racial, tão exaltado, e do qual jamais extraiu certo aspecto antropológico-determinista, herança do evolucionismo³⁵, pungente tanto no Brasil (vide o caso da Faculdade de Direito do Recife)³⁶ quanto nos Estados Unidos de Mencken. Com certa licença metafórica, a teoria social gilbertiana, sob esse aspecto, assemelha-se a um uróboro.³⁷

³⁵ “No Brasil, evolucionismo combina com darwinismo social, como se fosse possível falar em ‘evolução humana’, porém diferenciando as raças; negar a civilização aos negros e mestiços, sem citar os efeitos da miscigenação já avançada. Expulsar ‘a parte gangrenada’ e garantir que o futuro da nação era ‘branco e ocidental’.” SCHWARCZ, Lilia M. op. cit., p. 316-7. Segundo Ventura, “[a]inda que criticando as teorias que atribuíam uma inferioridade congênita ao negro, Freyre admitia a influência do meio e a possibilidade de transmissão hereditária dos caracteres adquiridos. Recusava o determinismo étnico, mas continuava a usar o conceito de raça, mesmo privilegiando o de cultura, ao contrário de seu mestre Boas, para quem o conceito de cultura deveria abolir o de raça. Discriminava, conforme afirmou no prefácio de *Casa-Grande & Senzala*, os efeitos da raça e da cultura, mas não anulava as considerações de ordem étnica, ao atribuir um valor psicológico às raças e exaltar o seu cruzamento, o que entrava em conflito com a pretensa superação dos modelos étnicos e biológicos”. VENTURA, R. op. cit. p 17 ss.

³⁶ “Esses jovens estudavam intensamente o positivismo, o evolucionismo e o materialismo. Liam Comte, Darwin e Haeckel, até Taine e Renan”. In. SKIDMORE, T. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. trad. Donaldson Garschagen. São Paulo: Cia. das Letras, 2012, p. 45

³⁷ O mesmo Freyre que afirma, em 1933, ao publicar GCS: “Foi o estudo de Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio.” (FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*, p. 7) – ele mesmo anotou, agora em 1936, com a publicação de *Sobrados e Mucambos*, uma (de novo) ambígua formulação, de clara ressonância spenceriana: “Ninguém ousará negar que várias qualidades e atitudes psicológicas do homem possam ser condicionadas biologicamente pela raça. Condicionadas, porém, e não determinadas de modo exclusivo ou absoluto. Libertando-nos do determinismo étnico, como do geográfico e econômico, e vendo na raça, como no meio físico e na técnica de produção, forças que condicionam o desenvolvimento humano, sem o determinarem de modo rígido e uniforme – ao contrário, influenciando-se reciprocamente e de maneira sempre diversa – ficamos com liberdade para interpretar esse

Com seu posicionamento heterodoxo sobre raça e etnia³⁸, sobre determinismo e culturalismo, o livro de Freyre é uma confissão de suas “memórias involuntárias”, das memórias involuntárias da *intelligentsia* tupiniquim, pois sucumbiu à interpretação dominante justo ali onde achava ter encontrado a pedra de toque da identidade brasileira, isto é, na natureza híbrida de seu povo, algo que ressoou e ainda ressoa como emblema do Brasil, um país ambigualmente visto como periférico, subdesenvolvido, cujo experiência democrática é frágil, país de uma abismal desigualdade social, mas estandarte de discursos que pregam a constituição de culturas globais híbridas (multiculturalismo e afins). Como bem observou Maria Alice R. de Carvalho, “ao falarem de nação, tais intelectuais falam, portanto, de si, na medida em que se instituem como representantes de uma ‘vontade geral’ e portadores de um sentido comum a toda sociedade”.³⁹

Ainda pesa sobre os ombros de cada um de nós a imposição dessa identidade, no entanto, suas mais profundas consequências ainda estão por ser conhecidas. De modo algum nos interessava explorar apenas aspectos “psicológicos” do silêncio de Freyre ante a posição social-darwinista de Mencken; não se tratava de saber por que Freyre, mesmo se manifestando *contra* qualquer tipo de ideologia racista, trazia consigo em seus textos alguns pressupostos que

desenvolvimento, segundo a sua própria dinâmica. Muitas das qualidades ligadas à raça, ou ao meio, vê-se então que se desenvolvem historicamente, ou antes, dinamicamente, pela cultura, no grupo e no homem. Condicionados pela raça e, certamente, pelo meio, mas não criadas por uma ou determinadas pelo outro. A raça dará as predisposições; condicionará as especializações da cultura humana. Mas essas especializações desenvolve-as o ambiente total – o ambiente social mais do que o puramente físico – peculiar à região ou classe a que pertença o indivíduo. Peculiar à sua situação”. FREYRE, G. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Editora Global, 2006, p. 805-6.

³⁸ Defensor desse ponto de vista, Ricardo Benzaquem de Araújo dedica um capítulo de sua famosa interpretação de GCS ao tema. Ele reconhece, primeiramente, que “acusação de que Gilberto esboça em CGS, por intermédio do elogio da miscigenação, um quadro extremamente suave, edulcorado e conseqüentemente mistificador do nosso passado colonial é, realmente, das mais graves e recorrentes”. Mas justifica, em seguida, numa tentativa, a nosso ver, frágil de defender a posição de Freyre, que ela não é totalizante, isto é, que, no fundo, a fusão racial não “cria” algo novo, o mestiço brasileiro, fazendo sucumbir características dos elementos fundidos, mas que a mestiçagem é a unidade dos opostos, o “equilíbrio dos antagônicos” do qual fala o próprio Freyre em GCS. O mestiço carregaria em si a “indelével lembrança das *diferenças*” a partir das quais surgiu. “Essa concepção [miscigenação] envolve, a meu juízo, uma compreensão da mestiçagem como um processo no qual as propriedades singulares de cada um desses povos *não* se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição. Desta maneira, ao contrário do que se sucederia em uma percepção essencialmente *cromática* da miscigenação, na qual, por exemplo, a mistura do azul com o amarelo sempre resulta no verde, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das *diferenças* presentes na sua gestação. É até difícil, diga-se de passagem, exagerar a relevância dessa concepção em CGS”. In. ARAÚJO, Ricardo Benzaquem. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34: 1994, respectivamente, p. 43 e 44. O que me parece faltar à interpretação de Benzaquem é situar e localizar a posição de Freyre na longa história de constituição de uma interpretação sobre o Brasil e o brasileiro, que se inicia na primeira metade do século XIX. A ideia de que o brasileiro seria “algo novo” em relação ao europeu colonizador está ali desde sempre presente, pois o que se visa na construção dessa identidade é justamente uma autonomia, a uma autenticidade.

³⁹ CARVALHO, Maria Alice R. de. “Casa-grande & senzala e o pensamento social brasileiro”. In. FREYRE, Gilberto *Casa-grande & senzala*. Edición Crítica GIUCCI, G. Et alli (Coord.). Coleção Arquivos. ALLCA. Barcelona: Conaculta y Fondo de Cultura Económica do México, 2002, p. 877.

tornavam problemática sua solução; mais ainda: diante dessa ambiguidade, não se tratava de levantar suspeita sobre esse posicionamento titubeante, pois fazê-lo assim, sem devida justificação, seria meramente praticar argumento *ad hominem*. Todavia, deve-se reconhecer que boa parte das críticas sofridas por esse clássico do pensamento social brasileiro incide justamente sobre um alegado “pano de fundo racista” daquela que é a mais basilar tese apresentada pela obra capital de Freyre: a hipótese da miscigenação como elemento estruturante da identidade nacional. Basta mencionar que a interpretação amplamente conhecida de que o Brasil representa um modelo híbrido de cultura, uma vez que o tipo brasileiro retém sua identidade pessoal justamente daquela “fusão racial” – a mestiçagem –; em suma, basta mencionar que justamente essa nova perspectiva sobre a cultura brasileira foi colocada em cheque por inúmeros estudiosos brasileiros que viam, por exemplo, na tese de Freyre, uma justificação ilegítima da assim chamada democracia racial. É o caso de Abdias do Nascimento, famoso ativista dos direitos civis e humanos da população negra, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, de 1978, uma robusta objeção é feita àquela hipótese-guia de CGS. Dito de modo muito resumido aqui, Nascimento vai atacar justo o fundo racista presente na tese da miscigenação, explicando que o contato sexual e social entre negro e branco não expressa senão uma relação de poder arcaica, uma usurpação por parte do homem europeu (português) da mulher negra. Mais ainda: que a insurgente noção de democracia racial, sugerida por Freyre em GCS, era fruto de um projeto com forte lastro europeu (o lusotropicalismo)⁴⁰, o qual mascarou o que de fato ocorria no Brasil pós-abolição, a saber, não uma “fusão harmônica”, referência mítica da identidade pessoal do “brasileiro”, mas sim uma espécie de *escravidão vantajosa*, institucionalizada e enraizada na rotina da cultura brasileira. Nas palavras de Nascimento,

(...) erigiu-se no Brasil o conceito de democracia racial; segundo esta, pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. (...) A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o “maior motivo de orgulho

⁴⁰ “Há alguns ‘cientistas’ que de fato ajudam a construir toda uma carreira com a fabricação de novos eufemismos (...). Um dos exemplos mais convincentes se encontra no internacionalmente famoso historiador Gilberto Freyre, fundador do chamado *lusotropicalismo*, a ideologia que tão efetivos serviços prestou ao colonialismo português. A teoria lusotropicalista de Freyre, partindo da suposição de que a história registrava uma definitiva incapacidade dos seres humanos em erigir civilizações importantes nos trópicos (os “selvagens” da África, os índios do Brasil seriam documentos viventes deste fato), afirma que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma altamente avançada civilização, mas de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América. Significativamente, um dos de autoria de Freyre intitula-se *O mundo que o português criou*. Sua entusiástica glorificação da civilização tropical portuguesa depende em grande parte da teoria de miscigenação, cultural e física, entre negros, índios e brancos, cuja prática revelaria uma sabedoria única, espécie de vocação específica. Mário de Andrade, o poeta angolano, foi um dos primeiros a efetivamente refutar este ardid colonizador”. NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1978, pp. 42-3.

nacional” (...). [No entanto], devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.⁴¹

Mesmo já constando também dos manifestos abolicionistas⁴², o tema da democracia racial, com o qual a *intelligentsia* brasileira acreditou numa “guinada axiológica”, numa extinção de preconceitos raciais na conformação das relações sócio-políticas no Brasil, ganhou certamente maior peso quando da publicação da obra capital de Freyre. Para além de mera resignação por parte de Freyre, Abdias do Nascimento aponta na assunção do argumento que via com bons olhos as diversas formas de “contato” racial entre colonizador e colonizado, ele vi aí um traço claramente racista. No prefácio de CGS, depois de admitir que, “dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação”⁴³, e já tendo também se posicionado contra a pesquisa eugênica crescente no Brasil da década de 1920, Freyre argumenta a favor de certas “zonas de confraternização” entre negros e portugueses, fenômeno

⁴¹ NASCIMENTO, A. op. cit., pp. 41 e 92. APUD. DOMINGUES, Petrônio. “O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)”. In. *Diálogo Latinoamericano* v. 10. nº 10, 2005, epígrafe.

⁴² Como cita Petrônio Domingues, já com Joaquin Nabuco e Célia Marinho de Azevedo. Domingues cita, para corroborar sua tese, um importante trecho do famoso texto de Nabuco, *O abolicionismo*. “A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor - falando coletivamente - nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contacto entre ellas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de cor achou todas as avenidas abertas deante de si”. “A escravidão, entre nós, manteve-se aberta e estendeu os privilégios a todos indistinctamente: brancos ou pretos, ingenuos ou libertos, escravos mesmo, estrangeiros ou nacionaes, ricos ou pobres... Esse systema de egualdade absoluta abriu, por certo, um melhor futuro à raça negra, do que era o seu horizonte na América do Norte”. NABUCO, J. *O abolicionismo*. APUD. DOMINGUES, Petrônio. “O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)”, p.121. O clássico texto de T. Skidmore dá também ampla atenção ao tema. “O que pensavam os abolicionistas a respeito da questão da raça, à parte a escravidão? Era inevitável que tivessem ciências das teorias racistas que vinham da América do Norte e da Europa, conquanto duas plenas implicações ainda não fossem percebidas. Nabuco, por exemplo, não escondia que seu objetivo era um Brasil mais branco. Era bastante honesto para dizer que se vivesse no século XVI, teria se oposto à introdução de escravos negros no país, do mesmo modo como se opunha agora ao plano da ‘escravidão asiática’, referindo-se a uma proposta, então corrente, de importação de trabalhadores chineses para substituir os escravos. Na opinião de Nabuco, era uma pena que os holandeses não tivessem ficado no Brasil no século XVII. Embora tivesse o cuidado de explicar que a grande contribuição holandesa fosse ‘a liberdade do comércio e a liberdade da consciência’, as implicações étnicas pareciam inequívocas. ‘A nossa evolução social foi demorada pela pronta terminação do domínio português’.” p. 60. Ainda para Nabuco, “o Brasil escapara ao preconceito de cor. (...)”. De modo mais geral, “os abolicionistas brasileiros falavam sobre o papel da raça na história. A maioria previa um processo ‘evolucionista’ em que o elemento branco aos poucos triunfaria. Também estavam dispostos a acelerar essa ‘evolução’ promovendo a imigração europeia, que defendiam por dois motivos. Em primeiro lugar, os europeus poderiam contribuir para reduzir a carência de mão de obra decorrente da eliminação do escravo (...) Em segundo lugar, a imigração europeia ajudaria a apressar o processo de branqueamento no Brasil. Foi surpreendente ver Nabuco falar sem rodeios sobre essa questão”. In. SKIDMORE, T. op. cit, p. 60 e 62, respectivamente.

⁴³ FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*, p. 7.

social cuja consequência deveria ser louvada, pois teve como resultado um decisivo fenômeno político para o país, a saber, ocasionou uma benquista “democracia racial”.

A escassez de mulheres brancas criou *zonas de confraternização* entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de ‘superiores’ com ‘inferiores’ e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. *A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social* que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala.⁴⁴

O texto parece dar como “justificável”, me permitam usar esse termo, que a submissão violenta da mulher negra pelo homem branco teria como fato positivo “corrigir uma distância social” que de outro modo não teria sido possível.⁴⁵ Dentre todos os males ocasionados pela colonização exploradora e exterminante dos portugueses, há um “mal menor”, que aliás foi decisivo para a construção tanto da identidade nacional (o legítimo brasileiro é o “mestiçado”) quanto da vida democrática no Brasil (uma nação sem preconceito racial). É o que, pelo menos, parece defender Freyre:

O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com um rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, *foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação*. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização do Brasil.⁴⁶

Eis aqui explicitado o resultado daquele supramencionado “interessante paradoxo”, daquela ambiguidade metodológica de um dos mais eminentes cientistas sociais brasileiros. Que tipo de democratização teria sido essa, senão justamente uma alicerçada em interpretação científica eivada de ambivalência, eivada da lógica perversa do discurso racista? Trata-se de uma interpretação do Brasil – e isso gostaríamos de sublinhar – com enorme dívida às mais diversas iniciativas científicas presentes no evolucionismo e no darwinismo social, justo contra o que Freyre tanto buscou se opor. Talvez por isso mesmo Freyre nunca estranharia posições

⁴⁴ FREYRE, idem, p. 9 (grifo nosso).

⁴⁵ Luiz Costa Lima é também forte crítico da hipótese das “zonas de confraternização”. “(...) concluir-se por menos eventual entre os parceiros. Poderíamos assim dizer que os filhos dos senhores e os filhos do eito confraternizaram nos anos de infância, como José Lins do Rego ainda mostrava no romance memorialístico, Menino de Engenho, até serem separados pela obrigação escolar reservada aos primeiros e pela entrada precoce no regime de trabalho adstrita aos segundos”. LIMA, op. cit., p. 214

⁴⁶ FREYRE, *Casa-grande & senzala*, p. 9 (grifo nosso).

como aquelas de Mencken, acima discutidas. Olhando, assim, retrospectivamente, a hipótese de Freyre torna-se abismal: a vida democrática brasileira, calcada pela hipótese do hibridismo, em muitos momentos parece não esconder ecos de um racismo ancestral. Mas como poderíamos provar que a hipótese da miscigenação, enquanto “história íntima de cada brasileiro”, carrega em si, paradoxalmente, o racismo contra o qual parece se opor? Talvez a resposta esteja não na compreensão mais profunda da nossa identidade pessoal, mas dos *discursos que determinaram sua necessidade e sentido*, como aqui busquei apontar, seguindo, como alguns podem já ter notado, um antigo adágio de Nietzsche⁴⁷, filósofo que, aliás, Freyre certamente leu resignadamente com as lentes de aumento de um racismo ainda persistente nas ciências, como foi o caso também com seu ilustre incentivador, Louis Mencken.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34: 1994.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 6a ed. São Paulo, Nacional, 1980.

CARVALHO, Maria Alice R. de. “Casa-grande & senzala e o pensamento social brasileiro”. In. FREYRE, Gilberto *Casa-grande & senzala*. Edición Crítica GIUCCI, G. Et alli (Coord.). Coleção Arquivos. ALLCA. Barcelona: Conaculta y Fondo de Cultura Económica do México, 2002.

DEWULF, J. “New Man in the tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre’s Multiracial Identity Concept”. In. *Luso-Brazilian Review*. Vol. 51. n. 1, 2014.

DOMINGUES, Petrônio. “O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)”. In. *Diálogo Latinoamericanos* v. 10. nº 10, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Edição crítica. Ed. Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta and Edson Nery da Fonseca, Madrid: Alca XX, 2002.

_____. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Editora Global, 2006.

_____. *Tempo morto e outros tempos*. 1ª Edição Digital. São Paulo: Editora Global, 2012.

⁴⁷ “Ao poucos se destacou para mim o que toda grande filosofia foi até agora: uma espécie de autoconfissão do seu autor e um tipo de *mémoires* involuntárias e despercebidas”. NIETZSCHE, F. *Jeseints von Gut und Böse*, 6. In. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999, aqui, página 19.

_____. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. São Paulo, Editora Global, 2008.

HOBSON, Fred. *Mencken: a life*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1994.

HOFSTADTER, R. *Social darwinism in America*. Boston: Beacon Press, 1992.

LARRETA, E. R. E GIUCCI, G. “*Casa-grande & senzala: os materiais da imaginação histórica*”. In. FREYRE, Gilberto *Casa-grande & senzala*. Edición Crítica GIUCCI, G. Et alli (Coord.). Coleção Arquivos. ALLCA. Barcelona: Conaculta y Fondo de Cultura Económica do México, 2002.

LIMA, Luiz Costa. *Aguarrás do tempo*. São Paulo: Rocco, 1989.

NIETZSCHE, F. *Jeseints von Gut und Böse*. In. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

MACIEL, Maria Eunice de S. “A eugenia no Brasil”. In. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, Nº11, julho de 1999.

MENCKEN, H. L. *The philosophy of Friedrich Nietzsche*. 3ed. See Sharp Press, 2003.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974*. São Paulo: Editora 34, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1978.

PALLARES-BURKE, M. L. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp, 2005.

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

SILVA, Silvia Cortez. *Tempos de Casa-grande 1930-1940*. São Paulo: Editora Perspectiva / FAPESP, 2010.

SKIDMORE, T. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. trad. Donaldson Garschagen. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

TAYLOR, Quentin. “Mencken’s Nietzsche: a centenary observance”. In. *Modern Age*, Winter, 2014.

VENTURA, Roberto. *Folha explica Casa-grande & senzala*. São Paulo: Publifolha, 2000.

VON MARTIUS, K. “Como se deve escrever a história do Brasil”. In. *O estado do direito entre os autóctones no Brasil*. São Paulo. Editora Itatiaia e Editora da USP, 1982.

WILLIAMS, William H., H. L. Mencken Revisited. New York: Twayne, 1998.