

Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO

Roberto Motta*

Introdução

A realização do projeto UNESCO sobre relações raciais no Brasil, nos primeiros anos da década dos 50 do século XX, veio, como se sabe, a representar uma revolução nos estudos sobre o tema. O paradigma da “democracia racial”, associado a Gilberto Freyre, por algum tempo valorizado inclusive por causa de sua oposição acintosa às teses do nacional-socialismo, é contestado nas bases epistemológicas, na filosofia da história e no programa social e político nele implícitos. Entretanto, ainda num momento de transição, Gilberto Freyre é convidado a participar do projeto em Pernambuco, delegando sua realização ao antropólogo recifense René Ribeiro. Essa participação resulta no livro *Religião e Relações Raciais*.¹ Ligado a Gilberto por laços de caráter pessoal e institucional, René, apesar do uso ocasional de uma metodologia indutivista, que não combina com o estilo do mestre, retoma suas teses fundamentais, associadas ao caráter nacional português e ao Catolicismo colonial, aplicando-as ao Nordeste de meados do século XX sob a forma do conceito de **etiqueta racial**.² Como cientista social, no sentido mais estrito e mais “positivista” da expressão, René Ribeiro denota também afinidade, na ênfase, por exemplo, atribuída aos conceitos de **ajustamento e alternativas culturais**³, com Donald Pierson, do qual, como

diz em seu discurso autobiográfico, travou conhecimento na década de 40.⁴ Mas René é também ligado a Melville Herskovits, de quem foi aluno nos Estados Unidos, utilizando, em *Religião e Relações Raciais*, a noção de **foco cultural**, através da qual reinterpreta o papel atribuído à religião. René sofre ainda a influência de Roger Bastide, do qual adota a teoria da **romanização** do Catolicismo brasileiro. Embora, em certos trechos, próximo de Florestan Fernandes, salientando a ligação entre o sistema de classes sociais e seu reflexo nas relações raciais, René não adere à revolução paradigmática que se configura na maior parte dos ensaios resultantes do Projeto UNESCO.

Observe-se que a este comentador interessa essencialmente o “*re-passe das teses e observações de Gilberto Freyre sobre nossa história social*” (nas palavras já citadas de René) e não tratará dos resultados do teste de Bogardus, utilizado pelo nosso autor para medição da distância social. Na verdade, é Gilberto Freyre que é objeto principal desta comunicação, passando e ultrapassando o uso que dele faz René Ribeiro.⁵

René, Gilberto, Herskovits

René Ribeiro fazia parte dos primeiros intelectuais que se articularam no Instituto Joaquim Nabuco, em torno de Gilberto Freyre. A esse grupo —que, dentro da política de Pernambuco, tinha perfil nitidamente “udenista”, oposto a Agamenon Magalhães e seus herdeiros “pessedistas” imediatos⁶— também pertenciam José Antônio Gonsalves de Mello Neto⁷, Paulo Maciel, Antônio Carolino Gonçalves e talvez outros⁸. René começa sua carreira como médico (desde 1934 “doutor em medicina”, como dizia em seu currículo, pela Faculdade que depois viria a fazer parte da Universidade Federal de Pernambuco). Completa sua conversão à pesquisa metodicamente científica sob a influência, em primeiro lugar, de Ulysses Pernambucano,⁹ ele também médico-psiquiatra atento aos condicionamentos sociais das doenças mentais, que faz de René, desde 1936, seu assistente no **Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas**, de que é diretor. Nosso autor registra que

Na biblioteca central dessa instituição, então das mais completas, sobre psicopatologia, psicologia geral e experimental, serviço so-

cial, sociologia, antropologia e método de pesquisa (científica e social), [... **tinha** ...] à disposição o *Tratado de Psicologia* de Georges Dumas [...] a coleção em tradução espanhola, das obras de Havelock Ellis [...] e *Regras e Conselhos para a Investigação Científica*, por Ramón y Cajal, o livro normativo, por excelência, para todos quantos quisessem a essa época se dedicar à investigação científica séria¹⁰.

René também atribuía ao **Congresso Afro-Brasileiro**, realizado no Recife em 1934, por iniciativa de Gilberto, estímulo adicional para que se dedicasse aos estudos afro-brasileiros.¹¹ E, em mais de uma ocasião, recordou que seu “*interesse pela antropologia*” havia sido aguçado “*pela convivência com Gilberto Freyre*”, que chegou a emprestar-lhe *The Mind of Primitive Man*, de Franz Boas, mas tomando cuidado de acrescentar que “*não acompanhávamos os intelectuais e escritores que constituíam seu círculo íntimo de amigos*”.¹²

Embora convivessem bem¹³, não se pode dizer que René Ribeiro tivesse sido discípulo de Gilberto Freyre, no sentido estritamente acadêmico da expressão.¹⁴ Mesmo no que se refere à pesquisa da UNESCO, não é sempre o pensamento de Gilberto que se exprime nas páginas de René. Na maior parte de seus trabalhos, René volta-se sobretudo para problemas concretos de aculturação e ajustamento social, nas fronteiras da Psiquiatria, da Psicologia e da Antropologia. Gilberto orienta-se para o delineamento de grandes sínteses sócio-históricas. Porém *Religião e Relações Raciais* constitui exceção a essa regra, pois aí o objetivo de René é a interpretação de nosso sistema de relações raciais à luz de uma teoria geral da formação do Brasil, largamente baseada nos ensaios de Gilberto.

Raças e Religiões

Vou o mais possível deixar que René se exprima com suas palavras. A seguinte citação indica a influência das idéias, típicas de Gilberto, sobre o Catolicismo festivo, “pagão”, a seu modo tolerante e informal, matizadas pelos conceitos mais herskovitsianos de reinterpretação e foco cultural:¹⁵

O catolicismo que havia de vingar entre nós perderia muito da sua

rigidez, permitindo a incorporação de elementos das crenças dos índios e negros na sua reinterpretação em termos da religião do grupo dominante. Com muita perspicácia, já assinalou Gilberto Freyre que a religião foi o ponto de encontro entre a cultura negra e a branca no Brasil. [...] A religião, segundo toda a evidência, era o elemento capital, dominando e subordinando todos os aspectos da cultura. Em torno da religião giravam as preocupações de todo dia de seus membros; a ela deviam estar relacionados os atos principais da vida dos indivíduos; em suas sanções se apoiavam os sistemas políticos e sociais e mantinha ela a unidade interna dessas culturas. Era conseqüentemente a religião o seu foco cultural.¹⁶

Vamos agora atingir um conceito central da filosofia da história de Freyre e de Ribeiro. Tolerância, miscigenação, contacto e confraternização não resultam de uma atitude “progressista”, tal como esse termo se entende no pensamento ocidental, de um modo ou de outro influenciada pela Ilustração, nem possuem afinidades com a igualdade abstrata ou com a racionalidade, tal como as entendem as interpretações marxista e weberiana da modernidade, mas antes representam atitudes essencialmente arcaicas, dependentes de uma espécie de pensamento mágico:

Em Portugal [...] a ignorância do povo sobre a ortodoxia católica [...] e a tolerância dos párocos para com muitas retenções de crenças pagãs, superstições e abusões em que é pródigo o catolicismo [...] os contactos e [...] a aculturação dos portugueses, desde os primeiros tempos históricos, com os vários povos que invadiram a península e entraram em sua formação social [resultaram n]uma religião mestiçada, como igualmente mestiço resultou o português do descobrimento. [...] Era [...] uma religião de tolerância, [...] eivada de práticas pouco ortodoxas e até pagãs que facilitariam¹⁷ [...] a incorporação de negros “fetichistas” e índios pagãos e o contacto e confraternização do português do descobrimento com as duas raças que lhe iriam ficar sujeitas no Novo Mundo.¹⁸

O conceito de tolerância tem de ser cautelosamente interpretado, não tendo, neste contexto, praticamente nada a ver com a **tolerância** enquanto programa do pensamento progressista, à qual a Igreja Católica manifestou forte oposição, ao menos no plano teórico, até bem entrado o século XX. A tolerância com relação a “*retenções de crenças pagãs*,”

superstições e abusões” é perfeitamente compatível com a forte intolerância da Igreja com relação à dissidência, ao Judaísmo, ao Islã e à Reforma, que se configura inclusive no estabelecimento da Inquisição e dos estatutos de “limpeza do sangue”. A **tolerância** de que falam Gilberto e René ocorre no nível dos ritos ou cultos populares, na medida em que tais ritos ou cultos, reconhecendo, ao menos de modo implícito, a primazia da instituição eclesiástica com sua hierarquia, não pretendam dar origem a igrejas ou religiões alternativas¹⁹. Mesmo nesse nível, tal **tolerância**, no período colonial, esteve longe de ser absoluta²⁰.

O trecho seguinte de *Casa-Grande & Senzala* exprime a quintessência da concepção freyreana, retomada por René:

A festa de São Gonçalo do Amarante a que La Barbinais assistiu na Bahia no século XVIII surge-nos das páginas do viajante francês com todos os traços dos antigos festivais pagãos. Festivais não só de amor, mas de fecundidade. Danças desenfreadas em redor da imagem do santo. Danças em que o viajante viu tomar parte o próprio vice-rei, homem já de idade, cercado de frades, fidalgos, negros. E de todas as marafonas da Bahia. Uma promiscuidade até hoje característica das nossas festas de igreja. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desadorno — por três dias no meio da mata. De vez em quando, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca de um lado para outro. Exatamente — notou La Barbinais — ‘o que outrora faziam os pagãos num sacrificio especial anualmente oferecido a Hércules, cerimônia na qual fustigavam e cobriam de injúria a imagem do semideus’. Festa evidentemente já influenciada, essa de São Gonçalo, na Bahia, por elementos orgiásticos africanos que teria absorvido no Brasil. Mas o resíduo pagão característico, trouxera-o de Portugal o colonizador branco.²¹

A esta citação de Gilberto parece deliberadamente ecoar o trecho em que René se refere a “*esse catolicismo [que] compreendia procissões como aquela descrita pelo autor anônimo das Revoluções do Brasil [...] dos meninos penitentes, organizada pelos mulatos de Olinda, em 1806, ‘para edificar e mover à compunção o povo do Recife, e turba inglesa, já ali estabelecida’ [...] assim descrita:*”²²

Quase duzentos rapazes de nove a dezesseis anos com cabeça e pés descalços, mas vestidos de saco ou cassa branca, desfilavam em duas compassadas alas. Em distâncias medidas iam no centro vinte ou trinta figuras alegóricas, ou homens vestidos com os símbolos de todas as virtudes cristãs. Toda esta encamisada [sic] era precedida de uma devota cruz, adiante da qual marchava um medonho espectro, figurando a morte, com arqueada e longa fouce na mão esquerda e feroz matraca na direita. sobressaia a toda esta penitente chusma um duendo [sic], sob a forma do Demônio, ou um diabo em carne, o qual, dançando continuamente o desonestíssimo lundum, com todas as mudanças da mais lúbrica torpeza, acometia a todos indistintamente. Ora as graves e figuradas virtudes, ora os indivíduos penitentes; ora a plebe espectadora, ora as mulheres e inocentes donzelas nas rótulas de suas casas térreas, tudo sem exceção era acometido pelo tal diabo. Por fim nas ruas mais solenes e diante das galerias mais povoadas de senhoras, aqui se desafiava com o espectro da morte e dançavam à competência do qual mais torpe, mais lúbrico, mais desonesto se ostentaria nos seus detestáveis e ignominiosos movimentos²²³

Já é possível esboçar a seguinte conclusão, que se mostrará fundamental para a comparação entre o paradigma adotado de religião e relações raciais, adotado por René Ribeiro na seqüência de Gilberto Freyre, e aquele que, com modulações próprias a cada autor, prevalece nos demais participantes do projeto UNESCO. Do mesmo modo que *“tolerância, miscigenação, contacto e confraternização”*, no contexto dos dois autores recifenses, muito pouco têm a ver com o ideal de igualdade e democracia da modernidade, a chamada “democracia racial”, tal como por eles entendida (quer utilizem o termo “democracia” ou outro equivalente), não resulta da adesão ao projeto igualitário do pensamento progressista. E aqui se situa uma dificuldade fundamental para a interpretação e aceitação de Gilberto Freyre pelos que, de uma maneira ou de outra, aderem a esse ideário. A igualdade racial, que, como a igualdade em geral, deveria resultar do progressismo ideológico e político, apresenta-se, de modo inaceitável para a epistemologia ou filosofia da história progressista, como resultante de uma cultura arcaica ou mesmo reacionária: a cultura luso-católica.

Como exemplos imediatos dessa recusa, sirvam, em primeiro lugar Carl Degler, que, se, em termos estritos, não representa o pensamento social brasileiro, pelo menos o tangencia, ao afirmar que

como em Portugal, a mãe-pátria, faltava ao Brasil a concepção do valor moral do trabalho que vem sob o rótulo de “ética protestante” [...]. As diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade dinâmica, competitiva, protestante e socialmente móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica²⁴.

O segundo exemplo é mais brasileiro e ainda mais ilustre. Trata-se de Antônio Cândido, comentando Sérgio Buarque de Holanda:

Num tempo ainda banhado de indisfarçável saudosismo patriarcalista, [S.B.H.] sugeria que [...] sendo o nosso passado um obstáculo, a liquidação das “raízes” era um imperativo do desenvolvimento histórico. Mais ainda: em plena voga das componentes lusas avaliadas sentimentalmente, percebeu o sentido moderno da evolução brasileira, mostrando que ela se processaria conforme uma perda crescente das características ibéricas, em benefício dos rumos abertos pela civilização urbana e cosmopolita²⁵.

Estamos aqui diante de uma questão fundamental do pensamento social brasileiro ou brasilianista. Voltaremos a ela mais adiante.

Ambivalência da Modernização

Seguindo o ponto de vista de Gilberto Freyre, René conclui que

miscigenação [...] e encontro de culturas foram os elementos capitais para a formação aqui de uma sociedade híbrida e ao mesmo tempo tolerante dos contatos de raça que completavam e integravam os contatos de cultura²⁶ então havidos e ainda hoje em franco processo de fusão e integração.²⁷

E arremata:

É do mesmo autor [G. F.] o conceito de que as diferenças relativas às relações raciais nas duas Américas derivaram das atitudes dos

colonos em relação à miscigenação e do tipo do cristianismo nelas introduzido. Adotando os reformados, segundo ele, um cristianismo mais rígido e puritano [...] contrastando com o cristianismo luso, tolerante e submetido a influências aculturativas anteriores à sua transplantação para o Novo Mundo, haveriam de mostrar-se aqueles menos tolerantes para com o contacto de raças e culturas, tolerância que iria caracterizar a situação no Nordeste do Brasil durante o período de nossa formação social.²⁸

A tal tipo de catolicismo René opõe duas outras formas de religião. Primeiro (como acabamos de ver), o puritanismo protestante norteamericano, o qual “*se opunha à miscigenação, que representava infração das mais escandalosas ao código de moral puritano*”²⁹ [...] e à participação no corpo da Igreja não só do fiel relapso, como do negro incompletamente assimilado ao cristianismo”³⁰.

A outra forma de religião que se opõe ao catolicismo tradicional é o catolicismo “romanizado”, representado por “*sacerdotes e bispos educados na Europa*”,³¹ como Dom Vital, bispo de Olinda e protagonista, no início dos anos setenta do século XIX, da chamada **Questão Religiosa**. René também se refere a que, em contraste com “*as orientações e valores da cultura luso-brasileira [...] as expressões de intolerância religiosa limitam-se a esferas mais influenciadas pela ortodoxia romana e vêm-se desvanecendo ante a influência do liberalismo e da tolerância democrática*”³² das crenças”.³³

Noutro trecho, assinala as restrições “*relativamente ao ingresso de pessoas de cor [...] por ordens religiosas compostas na sua maioria por freiras estrangeiras*”.³⁴ De modo muito explícito, René destaca que

“Modificadas as condições vigentes no período colonial, [...] em nosso meio manifestaram-se tendências a uma menor tolerância racial, no que não há negar a influência da romanização da igreja católica e das atitudes dos padres estrangeiros e brasileiros mais expostos à influência da Europa moderna, como das novas condições que caracterizaram o nosso século XIX e princípios do século XX”³⁵.

As considerações de René sobre as transformações do Catolicismo brasileiro estão fortemente influenciadas pelo artigo de Roger Bastide,

“Religion and the Church in Brazil”, que é de onde provém o conceito de **romanização**. A afinidade entre os dois autores, evidencia-se no seguinte trecho de Bastide:

Fazendo-se mais romana, não será que a Igreja deixou de ser nacional? [...] O clero católico passou a destacar-se por seu Catolicismo ortodoxo, sua elevada moralidade; mas o que ganhou aí, ele perdeu noutros aspectos. Tornou-se um corpo estranho no seio de uma população saudosamente voltada para um Catolicismo mais lusitano e mais festivo. Nas áreas rurais esse clero entrou em luta contra o folclore católico, a união do profano e do sagrado, as danças dos negros nas portas das igrejas, congadas e maracatus. E transformou as velhas procissões, que tinham sido ritos de comunhão social, em puras demonstrações de fé. À proporção em que se romanizou, a Igreja se desnacionalizou.³⁶

Mas, não obstante as modificações no Catolicismo, as influências antigas continuam a prevalecer. Comparando o Brasil, ou, ao menos, o Nordeste do Brasil, aos Estados Unidos, René observa, que, enquanto nos Estados Unidos,

alargada a fronteira e estabelecida a competição econômica [...] a distância entre negros e brancos tornou-se maior, como maiores as razões de privilégio e ressentimento que passaram a entreter os estereótipos referentes ao negro, o preconceito e a segregação racial. Entre nós a industrialização tardia, a persistência de formas patriarcais de relações interpessoais, a miscigenação, a mobilidade moderada e a ascensão gradual e de pequenos números de pardos, o familismo na Igreja, as próprias características do Catolicismo colonial e o grau de aculturação de africanos, ameríndios e portugueses, deram em resultado um tipo diferente de inter-relação entre negros, brancos e mestiços [...] no Nordeste do Brasil [...] parece ter-se obtido um grau maior de integração do homem de cor e de harmonia nos contactos inter-raciais.³⁷

Mais adiante, colocando-se noutro espírito de interpretação histórica, acrescenta que

[os] efeitos do primitivo sistema econômico como o paternalismo nas relações sociais, ainda hoje se refletem na cultura e nas condições de vida urbana do Recife, onde uma incipiente industrializa-

ção não contrabalançou o estancamento das duas categorias de indivíduos – senhores de usinas ou de fábricas e proletários urbanos recrutados dentre o proletariado rural evadido do interior. A circulação social das pessoas de cor, se bem que permitida pela ausência de barreiras rígidas entre os vários grupos étnicos, se faz em escala limitada pela estase desses grupos nas classes em que se continuam durante a vigência do patriarcalismo escravocrata e latifundiário.³⁸

Já não se trata da “*integração do homem de cor e de harmonia nos contactos inter-raciais*”, porém nosso autor, num audacioso exercício de ginástica intelectual³⁹, passa a falar do “*estancamento das duas categorias de indivíduos*”... E, parecendo agora situar-se a muitas léguas de distância do pressuposto freyreano da democracia racial, afirma que:

a persistência da escravidão por longo tempo e sua abolição há menos de um século; a extrema estratificação social resultante do sistema econômico e a conseqüente redução da mobilidade social verificada ainda hoje; o pattern de dominância masculina em nossa cultura e a importância social da família resultaram em relativa imobilidade dos diversos grupos étnicos em determinadas categorias sócio-econômicas, daí decorrendo sua hierarquização segundo a cor e a posição social⁴⁰.

E esse quadro social, diz ainda nosso autor, junto à

tendência dos mestiços e dos negros em ‘limpar a raça’ casando com mulheres de nível inferior ao seu, porém de tez mais clara, é possível que esteja resultando não em branqueamento de nossa população, mas em estabilização de um tipo de mestiço de cor mais escura nas classes pobres e de cor mais clara nas classes privilegiadas⁴¹.

Desta última secção avulta a ambivalência de René com relação à modernidade e ao progressismo. Buscando ser fiel aos princípios lusotropicalistas de Gilberto Freyre, destaca, em primeiro lugar, a interpenetração das culturas e das raças na sociedade brasileira. Mas cede, em seguida, aos princípios de um ideário progressista que, representado o **Zeitgeist** que circunda o seu trabalho de pesquisador, pode provir de várias fontes, inclusive dos estudos formais de Antropologia que realizou sob a direção de

Melville Herskovits. Observa-se também, em certas passagens do texto de René, uma afinidade latente com o ponto de vista de Florestan Fernandes,⁴² segundo o qual o sistema de relações raciais fundamentalmente reflete (ainda que com algum atraso), a base sócio-econômica.

Sob a influência de Freyre e de Bastide, René sustenta que a modernização, atuando através de formas de religião a seu modo racionalizadas, isto é, o **catolicismo romanizado** e o **código de moral puritano**, constitui um poderoso fator de distanciamento racial. Muitos trechos de René e, bem entendido, de Gilberto⁴³, contêm críticas mais do que implícitas aos efeitos da modernização no terreno das relações raciais. E por aí parece passar essa contradição fundamental do pensamento social brasileiro, a que também já aludimos. Como entender que a interpenetração de raças e culturas, supostamente existente no Brasil, possa derivar de pressupostos sociais e ideológicos tão acintosamente contrários à modernidade liberal e igualitária?

Etiqueta Racial

Coexistem, no livro de René Ribeiro, um tratado de Filosofia da História (que é o que essencialmente interessa a este comentador), largamente elaborado sob influência e mesmo pressão de Gilberto Freyre, buscando interpretar nossas relações raciais à luz dos princípios fundamentais de nossa formação social, cultural e econômica, e, por outro lado, um conjunto de estudos e considerações, de caráter mais diretamente indutivo. Nem sempre é fácil traçar os limites entre esses domínios. O conceito de **etiqueta racial**, com uma vertente fortemente empírica, penetra todo o trabalho e representa uma de suas contribuições mais originais.⁴⁴ René não chega a uma definição estrita dessa expressão, mas os exemplos são numerosos. Demos a palavra ao autor:

Cerca o assunto em nosso meio certa reserva e discrição, mesmo quando não se tratem de demonstrações de preconceito, desde que este esteja de qualquer modo implícito. [...] Situações embaraçosas surgem por isso mesmo quando pessoas de cor branca referem-se depreciativamente às de cor, por inadvertência, na presença destas. [...] O modo mais comum e aceito como polido de alguém

referir-se às pessoas pretas e mulatas é chamá-las de morenos, ou substituir negro por preto, ou escuro, etc. [...] Esse aspecto da etiqueta aqui adotada, distingue-a daquela que vigora em outras partes onde o objetivo parece ser antes o de “manter o negro no seu lugar”, do que poupar-lhe qualquer afronta ou o constrangimento mútuo que aqui resulta dos incidentes em que se acham envolvidas atitudes racial⁴⁵.

Para exemplos do funcionamento do sistema da etiqueta, o comentador tem a dificuldade da escolha. Há os mais antigos, tirados de Rugendas e Koster, como os muitos extraídos da vida das classes altas do Recife, que René conheceu inclusive graças à sua posição de observador privilegiado, médico de destaque, diretor de hospital particular, professor universitário, intelectual de prestígio, homem de sociedade. Alguns desses exemplos constituem verdadeiras indiscrições⁴⁶, as pessoas envolvidas podendo ser perfeitamente reconhecidas por recifenses de certa idade e origem social. Tal é o caso do

mulato de posição social proeminente que realizara o primeiro casamento com mulher loura [mas] que ao enviuvar, ficando-lhe vários filhos do primeiro matrimônio e não melhorando em nada sua posição econômica, só conseguiu realizar segundas núpcias com mulher mestiça evidente como ele.⁴⁷

Análogo a este é o caso de

ocultação do membro mais escuro da família e denunciante da ascendência mestiça ou africana, foi outro artifício usado em nosso meio como técnica de preservação do status social. Conta-nos certo informante que um tio-avô, senhor rural, amasiou-se com uma negra e dela teve um filho mulato a quem educou e cujo progresso social incentivou, a ponto de ser este o membro hoje mais bem colocado economicamente na família. Entretanto, esta guardou tamanha reserva sobre o assunto que só agora, depois de adulto e acidentalmente, foi que veio a ter conhecimento do tal parente.⁴⁸

René insiste na ausência de segregação racial no Nordeste, senão em todo o Brasil.. E o sistema da **etiqueta** acarreta

além naturalmente da aceitação da miscigenação, da falta de segre-

gação racial, da atenuação das formas de discriminação, [...] a transposição do preconceito e dos estereótipos raciais da raça para a cor, bem como a repressão do preconceito e o deslocamento do problema racial do foco de interesse e a preocupação constante⁴⁹ dos indivíduos de etnia diversa aqui em contacto e inter-relação.⁵⁰

O sistema da etiqueta tem, resumindo, as seguintes características.

1) Preeminência da cor branca, ou dos indivíduos de cor branca, no plano social, político, econômico, bem como no nível mais simbólico do prestígio. 2) Atenuação ou mesmo ausência de mecanismos de discriminação, que impeçam a realização de casamentos e uniões informais, o acesso às ocupações, à propriedade, ao exercício de cargos políticos, etc, por parte dos indivíduos que, em diferentes graus, não são considerados como brancos. 3) Preferência, por parte destes últimos, pelo casamento hipergâmico, isto é, com cônjuge de cor mais clara ou, no caso dos mais alvos, igualmente clara. 4) Eufemização do preconceito pelo uso de termos como **moreno**, **escuro**, ou mesmo **preto**⁵¹, no lugar de negro, pelo evitamento do assunto nos contactos quotidianos e pela repressão do reconhecimento das marcas fenotípicas.⁵² 5) E — diferença fundamental com relação ao sistema tradicional do Sul dos Estados Unidos — a presença de traços fenotipicamente africanos considerada, do ponto de vista dos estratos prevalentes, como uma espécie de inconveniência para o intercurso social e matrimonial, susceptível entretanto de ser compensada por outras vantagens⁵³, sobretudo de caráter econômico⁵⁴, e não como traço intrinsecamente poluente, conduzindo à segregação.

O conceito de **etiqueta racial**⁵⁵ não precisa, enquanto tal, ser visto como decorrência da Filosofia da História presente nos trabalhos de Gilberto Freyre, mas poderia, ao menos à primeira vista, ser encarado como construto resultante de um trabalho empírico e indutivo. É entretanto evidente que, embora se possa pensar que não haja sociedade multi-racial sem alguma forma de **etiqueta racial**, esse conceito, tal como se manifesta no Brasil (ou no Nordeste), sem implicar segregação ou mesmo discriminação, possui afinidade eletiva com “*uma sociedade híbrida e tolerante dos contatos de raça que completam e integram os contatos de cultura*”⁵⁶. Permanecemos portanto no terreno de Gilberto Freyre.

Liquidação das Raízes

Vamos, paradoxalmente, terminar com uma série de hipóteses. O projeto UNESCO veio a essencialmente significar uma espécie de revolta filosófica. Ou, noutros termos, o que se quis foi resolver uma aparente contradição. A noção freyreana de democracia racial, de igualdade, fraternidade ou interpenetração racial — como quer que preferamos denominá-la, ou como quer que o próprio Freyre a denominasse — surgiu, à primeira vista, no mundo intelectual dos anos imediatamente seguintes à Segunda Guerra Mundial, como alguma coisa de particularmente simpático e útil tanto para a continuação do combate à ideologia do nacional-socialismo⁵⁷, como para a eliminação dos focos de segregação racial persistentes no Sul dos Estados Unidos e na África do Sul.

Mas logo se perceberam alguns equívocos. Apesar do uso ostensivo de conceitos derivados de Franz Boas por Gilberto Freyre, que se apresentava como discípulo desse grande antropólogo nos estudos pós-graduados que empreendeu na Universidade de Columbia, logo também se percebeu, com maior ou menor clareza, aquilo que Gilberto Freyre nunca procurou esconder, isto é, a solidariedade do seu pensamento sobre as relações raciais no Brasil com a exaltação da civilização lusocatólica, por muitos outros intérpretes considerada como fundamentalmente oposta aos valores da modernidade, sobretudo se compreendida nos termos da civilização branca, anglo-saxônica, protestante, isto é, de acordo com o modelo weberiano e, em certas circunstâncias, marxista.

Data de 1942, isto é, do tempo da guerra, um dos trabalhos mais incisivos de Freyre nesse sentido, com o título de *Uma Cultura Ameaçada: A Luso-Tropical*⁵⁸. E dele extraio a seguinte citação⁵⁹:

Venho contribuindo modesta mas conscientemente [...] para a reabilitação da figura — por tanto tempo caluniada — do colonizador português no Brasil; para a reabilitação da cultura brasileira, ameaçada hoje, imensamente mais do que se pensa, por agentes culturais de imperialismos etnocêntricos, interessados em nos desprestigiar como raça — que qualificam de “mestiça”, “inepta”, “corrupta” — e como cultura — que desdenham como rasteiramente inferior à sua.⁶⁰

É possível que, considerando-se a data em que foi publicado, houvesse algum ranço anti-germânico nesse trabalho e que fosse como tal percebido pelos contemporâneos. Mas há também um ranço anti-anglo-saxônico e anti-protestante, de que Gilberto foi imbuir-se, “of all places”, no Departamento de História de Columbia University, para o qual nosso autor, sob orientação de Carlton Hayes, bem conhecido por sua simpatia pelo movimento tradicionalista da “Action Française”⁶¹, escreveu sua tese de Mestrado, na qual o nome de Franz Boas brilha pela completa ausência⁶².

Acresce que, sempre tendo afirmado com muita força sua lusofilia, Gilberto Freyre, no princípio dos anos 50, vai dar-se ao desprante de proclamar seu apoio ao regime de Salazar, escrevendo alguns livros que redundam na glorificação do colonialismo português na África e na Ásia. Ainda que, no julgamento dessa atitude, devamos estar conscientes dos riscos de anacronismo, não se pode subestimar o estado de incorreção política em que Gilberto se colocou diante das principais tendências da ciência social de sua época.

Não me incumbe escrever a história do Projeto UNESCO, o que já foi feito com muita competência por Marcos Chor Maio. Destacarei apenas que um de seus objetivos latentes consistiu na liquidação do sistema de interpretação gilberteano, cuja contradição fundamental reitere-se que se encontra na associação da chamada “democracia racial” a uma base sócio-cultural arcaica, configurada na civilização luso-católica, cujo *ethos* repugna aos valores centrais da modernidade, que inclusive plasmam as grandes orientações da Sociologia e da Antropologia. Ora, Gilberto Freyre não era bem um erudito de província, que tivesse publicado dois ou três artigos, porventura inteligentes, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Caruaru. A envergadura literária de seus trabalhos, começando por *Casa-Grande & Senzala*; sua vastíssima produção jornalística; sua atuação política *y otras cositas más*⁶³ fazem com que não possa ser duravelmente ignorado ou passado em silêncio no contexto dos estudos brasilianistas.

Há várias possíveis maneiras de liquidar a contradição entre a descrição de um estado de fato, que se configuraria na presumida “democracia racial”, e sua explicação por fatores sociais, econômicos, políticos,

religiosos ou outros. A primeira consiste em conservar a descrição e mudar a explicação. É o que fez Marvin Harris, acreditando ter realizado uma limpeza integral do pensamento de Gilberto Freyre. Bastava substituir as referências a caráter nacional português, religião, “**elementos orgiásticos**”, “**resíduo pagão característico**”, “**encontro de culturas**” e análogos, por sólidos fatores de natureza ecológica e demográfica.⁶⁴ No mais, Harris, até os últimos artigos que publicou sobre o assunto, mantém-se de notável fidelidade até mesmo ao vocabulário de Freyre (inclusive ao termo **moreno**)⁶⁵, se não propriamente a seu incomparável estilo literário. Seria também possível, o que este comentador entende que é muito aproximadamente o que faz Florestan Fernandes em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, reinterpretar, de certo modo eufemizar, as relações de raça como relações de classe ou resíduos de tais relações. Por outro lado, é possível negar a validade da descrição. As relações de raça não se reduziriam a relações de classe e as desigualdades seriam devidas a sutis mecanismos de discriminação. É o que fazem com brio Carlos Hasenbalg⁶⁶ e outros analistas, ligados sobretudo à filial brasileira da Fundação Ford e a programas e projetos por ela patrocinados⁶⁷.

Acredito entretanto que ninguém entendeu melhor o espírito do paradigma freyreano, seguido no essencial por René Ribeiro, do que Carl Degler, ao afirmar (conforme já vimos) que “*as diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade dinâmica, competitiva, protestante e socialmente móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica*”⁶⁸. Esse contraste, traçado por Degler em termos mais abruptos do que gostaria de admitir o sentimento patriótico dos brasileiros, encontra-se de certo modo presente a todo o debate sobre relações raciais no Brasil, que brasileiros ou estrangeiros jamais deixam, ao menos de modo implícito, de comparar com o Estados Unidos.⁶⁹ Este é com certeza o caso de Gilberto Freyre. Para o autor pernambucano a noção de progresso⁷⁰ não tinha muita importância. De modo que, retirados os elementos, digamos assim, evolucionistas, da formulação de Degler, Freyre não hesitaria em subscrever que **as diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade protestante e uma que era tradici-**

onal e católica. A “saída de emergência do mulato” (**mulatto escape hatch**), isto é, o paradigma da morenidade, não é, nem precisa ser interpretada, por nenhum destes dois autores, como conquista do movimento de Direitos Humanos.

Conclusão

Se o projeto UNESCO, tal como realizado na Bahia, em São Paulo e no Rio de Janeiro, representou uma revolução paradigmática, tal como realizado em Pernambuco, por René Ribeiro em associação com Gilberto Freyre, representou uma contra-revolução. Ainda que com algumas flutuações, em grande parte devidas a seus contactos com a Antropologia de Melville Herskovits, René se mantém fiel à explicação do sistema de relações raciais no Brasil, encarado em termos de **miscigenação, encontro de culturas e tolerância dos contatos de raça**, como resultado de formas de pensar e de agir associadas à religiosidade medieval e ao Catolicismo barroco. A “democracia racial” não se apresenta como conquista da modernidade, tendendo antes a ser prejudicada pela racionalidade inerente a esse processo. Os autores pernambucanos mantêm-se, por conseguinte, afastados do modelo de correção histórica⁷¹ e correção política dos outros pesquisadores do Projeto. E, para o pensamento social brasileiro e brasilianista, de modo geral, permanece aberta a questão. Como é possível conciliar o paradigma freyreano, de descrição e interpretação do Brasil, adotado no essencial por René Ribeiro, com os princípios filosóficos e epistemológicos do pensamento progressista?

Notas

* Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

¹ Rio de Janeiro, Serviço de Documentação (Coleção “Vida Brasileira”), Ministério da Educação e Cultura, 1956.

² René descreve seu trabalho do seguinte modo: “*Em 1953 tomamos parte no projeto da UNESCO de relações de raça no Brasil, pesquisando a influência a religião, implicando num repasse das teses e observações de Gilberto Freyre sobre nossa história social, entrevistas com elementos dos vários segmentos da população e de religiões diferentes, bem como a aplicação do teste de distância social de Bogardus. O método combinava a abordagem etno-histórica com o teste*

psicologico de atitudes” (“Discurso do Professor René Ribeiro”, em *René Ribeiro, Professor Emérito*, Recife, Massangana, 1990, pp. 17-26, citação da p. 24).

³ Essas afinidades transparecem especialmente na comparação do livro de Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Racial Contact at Bahia* (Chicago, University of Chicago Press, 1942) com o que é um dos outros trabalhos básicos de René, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife* (Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952; 2ª edição 1978, com prefácio de Roberto Motta).

⁴ A referência a Pierson é bastante longa. Dela extraímos o seguinte trecho: “*Na década de 40 travamos conhecimento com o Prof. Donald Pierson, que viera ao Brasil colher material para sua tese de doutorado [...] e que voltara ao Brasil para fixar-se como professor de Sociologia na Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Além de desenvolver uma excelente programação de ensino, o Prof. Pierson organizou um amplo programa de difusão, aqui, da literatura social norte-americana e mundial, especialmente os livros da Escola de Chicago. [...] Aproximava-nos uma temática comum: relações interétnicas e e religiões de derivação africana*” (op. cit., p. 23).

⁵ Meu sentimento de culpa por por essa omissão é amplamente atenuado porque, sobre o assunto, já existe o trabalho muito completo de Marcos Chor Maio, **Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO** (*Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, 11, 1, maio de 1999, pp. 111-136) que retoma o tratamento que confere a René e a Gilberto em sua tese de doutorado, *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.

⁶ Agamenon Magalhães foi interventor federal em Pernambuco, entre 1937 e 1945 e governador eleito de 1951 até sua morte, em agosto de 1952. A desavença com Agamenon é um elemento básico para o entendimento da carreira de Gilberto Freyre.

⁷ Tanto em *Religião e Relações Raciais*, como em *Cultos Afro-Brasileiro do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*, o leitor atento pode detectar, nas seções mais históricas dessas obras, a marca do grande historiador que foi José Antônio Gonsalves de Mello Neto. Para a “petite histoire”, não será sem interesse registrar que, René foi médico-assistente e depois, durante muitos anos, diretor de um hospital psiquiátrico do qual José Antônio (filho de Ulysses Pernambucano) era um dos principais proprietários.

⁸ Como destaca Marcos Chor Maio nos trabalhos já mencionados, a entrega, por influência de Gilberto Freyre, da parte pernambucana do projeto a René Ribeiro teve também o objetivo de fortalecer institucionalmente o ainda jovem e débil Instituto. O próprio René, no já citado discurso autobiográfico, diz que “*de volta ao Brasil retomamos, na década de 50, nossa prática médica e passamos a colaborar com Gilberto Freyre na implementação do seu então titubeante Instituto Joaquim Nabuco, hoje florescente Fundação*” (p. 24).

⁹ O qual, como se diz em Pernambuco, era “primo-legítimo” de Gilberto Freyre.

¹⁰ “Discurso do Professor René Ribeiro”, em *René Ribeiro, Professor Emérito*, Recife, Massangana, 1990, pp. 17-26. Citação da página 20.

¹¹ Ribeiro, *Discurso*, p. 22.

¹² Ribeiro, *ibidem*.

¹³ O relacionamento entre os dois intelectuais pernambucanos era com certeza muito bom, mas, baseado na leitura dos trabalhos de René, nas referências a esses trabalhos em textos de Gilberto e no meu conhecimento pessoal de ambos, creio que não fosse uma relação plenamente igualitária. A superioridade de Gilberto era admitida por ambas as partes como regra do jogo.

¹⁴ Sem ter sido professor em universidades (com exceção de períodos bastante curtos, na década de 30, no Rio de Janeiro, e de uns poucos convites como *visiting professor* nos Estados Unidos), Gilberto não teve teses a dirigir. Não esteve comprometido no relacionamento entre orientador e orientando, que é normalmente o mecanismo através do qual o primeiro assegura, por assim dizer, sua reprodução intelectual.

¹⁵ Sobre o relacionamento entre René Ribeiro e Melville Herskovits, pode-se, entre outros trabalhos, consultar meu “Prefácio” a René Ribeiro, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, 2ª. ed., Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978, pp. vii-xxi.

¹⁶ *Religião e Relações Raciais*, p. 47.

¹⁷ Nem sequer parece que faltavam a essa religião sacrifícios de animais ou, pelo menos, banquetes sacrificais. Louvando-se no texto das *Ordenações Filipinas*, René assinala que “benziam-se cães e ‘outras alimárias sem licença do Rei ou dos prelados; carpiam defuntos e faziam bodos de comer e beber nas igrejas’ — rezam as Ordenações Filipinas — ‘posto que digam que fazem por devoção de algum santo’ ” (*Religião e Relações Raciais*, p. 47).

¹⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 48-49.

¹⁹ Ver sobre este assunto Roberto Motta, “A Eclesiificação dos Cultos Afro-Brasileiros”, *Comunicações do ISER*, ano (7), No. (30), 1988, pp. 31-43.

²⁰ Sobre uma manifestação de intolerância com relação a “*práticas pouco ortodoxas e até pagãs*”, por parte de um setor da Igreja, ainda no período colonial, leia-se José Antônio Gonsalves de Mello, “Um Governador Colonial e as Seitas Africanas”, em *Tempo de Jornal*, apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Recife, Massangana, 1988, pp. 41-46.

²¹ Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, 40ª edição, Rio de Janeiro, Record, pp. 310-311.

²² *Religião e Relações Raciais*, p. 90.

²³ *Religião e Relações Raciais*, pp. 90-91.

²⁴ Carl Degler, *Nem Branco Nem Preto: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976, pp. 255-256

²⁵ Antônio Cândido, “O Significado de Raízes do Brasil”, ensaio introdutório a Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 26ª. edição, Rio, José Olympio, 1994, p. xlix

²⁶ Notemos que, em boa lógica, não parece evidente a passagem de **encontros de cultura a miscigenação**. Inversamente, não é legítimo concluir, sem outra forma de demonstração, que o Calvinismo (que não pode aliás ser confundido com todo o Protestantismo, nem muito menos com a forma de religião historicamente dominante no Sul dos Estados Unidos), por ser supostamente mais refratário a “**retenções de crenças pagãs, superstições e abusões**”, leve necessariamente à segregação racial, como, para ficarmos em exemplos tirados dos estudos brasileiros, parecem aceitar, ao menos implicitamente, Gilberto Freyre e René Ribeiro e, de maneira mais ousadamente explícita, Vianna Moog (*Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre Duas Culturas*, Porto Alegre, Globo, 1955) e Roger Bastide (deste vários trabalhos, porém destacando-se os artigos “Le Problème des Relations Raciales dans le Monde Occidental”, incluído em seu livro *Le Prochain et le Lointain*, Paris, L’Harmattan, 2001, 2a. edição, pp. 35-53; e, de maneira ainda mais acintosa, em “Color, Racism, and Christianity”, incluído em John Hope Franklin, ed., *Color and Race*, Boston, Beacon Press, 1969, pp. 34-49).

²⁷ *Religião e Relações Raciais*, p. 58.

²⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 81.

²⁹ Notemos que esta afirmação de René, pelo menos neste contexto, não se encontra apoiada em documentos ou em confirmações de outra espécie. Limitemo-nos, no momento a duas observações. Primeiro, no plano da moral abstrata ou do código escrito, o Catolicismo romano não se opõe menos que o Protestantismo às relações sexuais extra-matrimoniais. O próprio René fará observações neste sentido, ao tratar, mais adiante, da influência do catolicismo **romanizado**. Segundo, **código de moral puritana** é uma expressão demasiadamente vaga. O Protestantismo do Sul dos Estados Unidos, se é que a ele se pode aplicar essa expressão, parece ter sido, ao menos em seus efeitos sociológicos, consideravelmente diverso do Protestantismo da Nova Inglaterra, ao qual se aplicaria, com maior justeza histórica, o termo **puritanismo**.

³⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 77.

³¹ *Religião e Relações Raciais*, p. 91.

³² É improvável que René se apercebesse de que, neste preciso momento, isto é, ao falar do “**liberalismo e da tolerância democrática das crenças**”, ele tivesse passado de um conceito de **tolerância** a outro bem diferente. Isto é, passou da **tolerância** mágica da velha religiosidade popular luso-brasileira à **tolerância** que integra o ideário da modernidade.

³³ *Religião e Relações Raciais*, p. 99.

³⁴ *Religião e Relações Raciais*, p. 139-140.

³⁵ *Religião e Relações Raciais*, p. 208.

³⁶ Roger Bastide, “Religion and the Church in Brazil”, in T. Lynn Smith and Alexander Marchant (eds.), *Brazil: Portrait of Half a Continent*, New York, The Dryden Press, 1951, pp. 342-343.

³⁷ *Religião e Relações Raciais*, pp. 83-84.

³⁸ *Religião e Relações Raciais*, p. 97.

³⁹ Com toda probabilidade sem dele ter tido consciência explícita.

⁴⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 106

⁴¹ *Religião e Relações Raciais*, p. 107.

⁴² Do autor paulista, a referência fundamental para este contexto é *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Ática, 1978.

⁴³ Não é este o momento para o estudo das muito complexas relações entre Gilberto Freyre e a modernização do Brasil, que exigiria um estudo monográfico de grande fôlego. O certo é que para ele “europeização” e “modernização” fazem com que diminua a interpenetração de raças e culturas. *Sobrados e Mucambos* parte desta premissa: “*Quando a paisagem social começou a se alterar, entre nós, no sentido das casas-grandes se urbanizarem em sobrados mais requintadamente europeus, com as senzalas reduzidas quase a quartos de criado, as moças namorando das janelas para a rua, as aldeias de mucambos, os “quadros”, os cortiços crescendo ao lado dos sobrados, mas quase sem se comunicarem com eles, os Xang-ôs se diferenciando mais da religião Católica do que nos engenhos e nas fazendas, [...] novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram-se a desenvolver-se entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a casa pequena. Uma nova relação de poder que continua, entretanto, a ser principalmente o dos senhores, o dos brancos, o dos homens. Maiores antagonismos entre dominadores e dominados. [...] Maior desajustamento econômico entre os dois extremos*” (*Sobrados e Mucambos*, 6ª ed., Rio de Janeiro, 1981, p. xli). O que Gilberto Freyre parece também implicar, noutros trechos de sua obra, sem que aqui possamos ou queiramos tratar *expresso* da questão, é, apesar de todas as vicissitudes, a sobrevivência e até a expansão dos valores luso-tropicais de civilização, associados ao complexo “casa-grande e senzala”.

⁴⁴ O conceito de **etiqueta racial** é descrito da seguinte forma por Marcos Chor Maio, em seu muito lúcido artigo **Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO** (*Tempo Social*, Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, 11, 1, maio de 1999, pp. 111-136): “*Os diversos constrangimentos que surgem das associações entre cor e classe social, segundo Ribeiro, sofrem uma espécie de regulação informada por uma “etiqueta de raças”. Ela inibe a manifestação aberta de preconceito. Há uma interdição cultural que ameniza possíveis manifestações com base em estereótipos étnico-raciais. Por fim, opera-se no Nordeste um deslocamento do preconceito de raça para o de cor que, por conta do passado escravocrata, é associado à classe baixa e, com isso, os indivíduos com atributos mais nítidos de cor, como é o caso dos negros, tendem a ser inferiorizados na estrutura social*” (p. 124).

⁴⁵ *Religião e Relações Raciais*, p. 143.

⁴⁶ Funcionando talvez como “règlement de comptes”...

⁴⁷ *Religião e Relações Raciais*, p. 111.

⁴⁸ *Religião e Relações Raciais*, pp. 119-120.

⁴⁹ O destaque é do próprio René, que acrescenta um exemplo para seu tempo significativo: “*Testemunho evidente desse deslocamento do problema para fora do foco de interesse dos indivíduos é ter passada inteiramente despercebida e sem nenhuma reação a colocação de cartazes proibindo o jogo de futebol em vários locais da praia de banhos elegante do Recife, cartazes em que figuravam dois brancos e um preto disputando em igualdade de condições a posse do balaço*”, *Religião e Relações Raciais*, p. 146.

⁵⁰ *Religião e Relações Raciais*, p. 145.

⁵¹ Não é preciso dizer que, nos últimos 50 anos, as regras de aplicação da etiqueta (mas não a etiqueta propriamente dita) passaram por transformações. Parece a este comentador que dificilmente, no Nordeste atual, seria possível entender **preto** como eufemismo para **negro**; antes pelo contrário.

⁵² É o que, em linguagem também a seu modo eufemística, René exprime ao dizer: “*a falta de marcas distintivas de raça em nosso meio, terminou por relegar o problema ao segundo plano das [...] preocupações cotidianas*” (*Religião e Relações Raciais*, p. 146).

⁵³ Como alusão puramente literária e sem nenhum comprometimento teórico da parte deste comentador, a situação do negro brasileiro — ou, como René insiste em muitas passagens de seu ensaio, nordestino — sujeito às ponderações da etiqueta, se assemelharia à de um personagem de *Emma*, o romance de Jane Austen: “*Harriet’s parentage became known. She proved to be the daughter of a tradesman, rich enough to afford her the comfortable maintenance which had so far been hers, and decent enough to have always wished for concealment. Such was the blood of gentility which Emma had formerly been so ready to vouch for! It was likely to be as untainted, perhaps, as the blood of many a gentleman: but what a connexion had she been preparing for Mr Knightley — or for the Churchills, or even for Mr. Elton! — The stain of illegitimacy, unbleached by nobility or wealth, would have been a stain indeed*” (Jane Austen, *Emma*, Oxford, Oxford University Press, 1933, pp. 481-482).

⁵⁴ Tudo bem pensado, pode-se reconhecer na **etiqueta racial** uma vasta ampliação do princípio bem conhecido dos afro-brasilianistas, “o dinheiro alveja”.

⁵⁵ Muito provavelmente foi elaborado sob influência de Donald Pierson. Muitos laivos desse conceito também se encontram em trabalhos de Marvin Harris, mais próximos do que se poderia pensar das teses fundamentais de Gilberto Freyre, cf. Roberto Motta, “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro de 2000, pp. 113-134.

⁵⁶ *Religião e Relações Raciais*, p. 58.

⁵⁷ Não consta, do currículo de Gilberto Freyre nem do relato de sua vida, tal como o conhece este comentador, nenhum comprometimento ou “flirt” com as potências do Eixo, nem sequer com o Movimento Integralista. Apesar das muitas incertezas, lendas e contralendas que cercam a biografia do Pernambucano, que ainda não foi elaborada de modo crítico e fiável, antes pareceria que, nos últimos anos da década de 30 e primeiros da de 40, tendesse a aliar-se a grupos de esquerda e até com o Movimento Comunista.

- ⁵⁸ Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- ⁵⁹ Que com toda certeza reflete, nas palavras já citadas de Antônio Cândido, a “*voga das componentes lusas avaliadas sentimentalmente*”.
- ⁶⁰ *Uma Cultura Ameaçada*, pp. 16-17.
- ⁶¹ Encontram-se numerosas referências às ligações de Hayes com o pensamento de Maurras em Bruno Goyet, *Charles Maurras*, Paris, Presses de Sceinces Po, 2000.
- ⁶² Esta tese viria a ser eventualmente publicada em inglês como *Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century*, na *Hispanic American Historical Review*, Durham, N.C., novembro de 1922, pp. 597-630 e, em português, como *Vida Social no Brasil em Meados do Século XIX*, tradução de Waldemar Valente, Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1964; 2ª edição, Rio de Janeiro, Artenova, 1977.
- ⁶³ Entre essas **cositas** o Instituto, depois Fundação Joaquim Nabuco, organismo pertencente ao Governo Federal e por este financiado, por quase 50 anos a serviço da glória freyreana e do ideário luso-tropicológico.
- ⁶⁴ A atitude de Harris com relação a Freyre me lembra a do religioso que, não querendo fazer abstinência de carne, determinava que as galinhas do seu quintal fossem chamadas de “sardinhas” durante o tempo da Quaresma.
- ⁶⁵ Especialmente sobre os contrastes aparentes e as semelhanças profundas entre Harris e Freyre, ver Roberto Motta: “Raça, Ambigüidade e Demografia: Uma Defesa de Gilberto Freyre”, *Ciência & Trópico* (Recife), v. (1), No. (2), pp. 237-46. Note-se que Freyre esteve longe de desprezar explicações de tipo ecológico e demográfico.
- ⁶⁶ Hasenbalg traça grandes linhas estratégicas: “[se] *os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social [...] se os processos de competição social calçados no mecanismo de mercado envolvido no processo de mobilidade social individual operam em detrimento do grupo racialmente subordinado, então o enfoque da análise deve se orientar para as formas de mobilização política dos não-brancos e para o conflito inter-racial*” (Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 221).
- ⁶⁷ Sobre esses autores e seus paradigmas, ver Roberto Motta, “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro de 2000, pp. 113-134.
- ⁶⁸ *Nem Branco Nem Preto: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, p. 256.
- ⁶⁹ Gilberto Freyre foi muito profundamente americanizado por sua educação nos Estados Unidos ou em instituições dirigidas por norte-americanos. De tal modo que *Casa-Grande & Senzala*, pensando o Brasil, pensa ao mesmo tempo, mas de maneira implícita, os Estados Unidos. Parece-me que, sem referência a esse contraste, o escopo e as ambições da obra do jovem Gilberto sejam virtualmente incompreensíveis.
- ⁷⁰ A não ser como título de um de seus principais ensaios, *Ordem e Progresso*.
- ⁷¹ Trato especificamente do problema da “orto-história” em meu já mencionado artigo “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”.

Uma homenagem aos artesãos

Charles Wagley e Thales de Azevedo