

# **SOBRE A ANTRO- POLOGIA BRASI- LEIRA: UM CON- TRAPONTO ENTRE GILBERTO FREYRE E ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA**

*ON BRAZILIAN AN-  
THROPOLOGY: A COUN-  
TERPOINT BETWEEN  
GILBERTO FREYRE AND  
ROBERTO CARDOSO DE  
OLIVEIRA*

*Cristiany Moraes de Queiroz<sup>1</sup>*

## Resumo

Este trabalho se propõe a traçar um contraste teórico e metodológico entre Gilberto Freyre e Roberto Cardoso de Oliveira. Para tal, ambos foram, inicialmente, contextualizados no âmbito da Antropologia Brasileira: o primeiro como representante dos Estudos da Identidade Nacional e Democracia Racial, e o segundo, que se destacou a partir de seus estudos etnográficos em comunidades indígenas. Identificamos a

influência que eles receberam de seus ancestrais teóricos, bem como a repercussão em algumas de suas obras. O estilo romancado, imagístico e interdisciplinar do autor pernambucano *versus* o membro da Universidade de São Paulo, com posicionamento marxista e forte impregnação da Sociologia Clássica propriamente dita.

Palavras-chave: Democracia Racial. Contraste. Sociologia e antropologia brasileiras.

## *Abstract*

*This paper aims to draw a contrast between Gilberto Freyre and Roberto Cardoso de Oliveira in theoretical and methodological environments. To achieve this end, both were initially contextualized within the Brazilian Anthropology: the first as a representative of National Identity Studies and Racial Democracy, and the second, that stood out from his ethnographic studies in indigenous communities. So, were identified the influence they have received from their theoretical ancestors, as well as the impact on some of their works. The romanticized Pernambuco's author, with imagistic and interdisciplinary style versus the member of the University of São Paulo, with Marxist positioning and strong impregnation of Classical Sociology itself.*

*Keywords: Racial democracy. Contrast. Brazilian Sociology and Anthropology.*

---

<sup>1</sup> Mestra e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora da Faculdade Damas da Instrução Cristã (FADIC). Recife. Brasil.

## 1. INTRODUÇÃO

Traçando uma rápida história acerca da Antropologia Brasileira, acredita-se que não se pode afirmar que existe uma tradição de pensamento, com escolas ou correntes que se reportam os princípios ou teorias fundadoras, pelo menos no estilo inglês, francês ou norte-americano, com objetos claramente delineados, com metodologia, ou, simplesmente, com um estilo próprio. O que temos, na verdade, são antropólogos que, individualmente ou em grupos, se organizam por orientações teóricas de diversos matizes e procedências, estudando sobre problemas brasileiros, com antecedentes brasileiros, outros que tratam de problemas acadêmicos, próprios de escolas antropológicas oriundas de outros países, de outros contextos históricos.

As contribuições que tivemos não foram propriamente antropológicas, e sim se misturavam por outros campos do saber científico: da medicina, do jornalismo, da história, da literatura, da engenharia e etc. Sendo, exatamente,

por isso que a Antropologia Brasileira tem um estilo híbrido, sem uma base bem definida, sua característica principal. Como bem se posiciona Gomes (2008):

Na verdade, até a década de 1940, e em muitos exemplos mais tarde, a Antropologia brasileira era exercida por intelectuais de procedências diversas, alguns médicos, outros advogados e literatos, com atitudes um tanto inusitadas e posicionamentos intelectuais ecléticos. Vimos como Curt Nimuendaju, nosso maior etnógrafo, tinha sido operário em uma fábrica alemã. Nina Rodrigues e Manoel Bonfim eram médicos, Euclides da Cunha, engenheiro, Sílvio Romero, filósofo e advogado, e Capistrano de Abreu, historiador, só para citar os mais importantes do início do século. (Gomes, 2008, p. 191).

Outra característica muito importante da Antropologia Brasileira e que nos ajuda

a compreender a formação dos nossos antropólogos é o fato de que a Antropologia é uma das poucas profissões não regulamentadas no Brasil. Sendo assim, cursar um programa de pós-graduação acabou se tornando o caminho “normal” para ser reconhecido como antropólogo pelos pares. Neste caso, existem as vantagens e as desvantagens.

Uma das vantagens da profissão de antropólogo não ser regulamentada é permitir que os antropólogos brasileiros sejam oriundos dos mais variados cursos de graduação, optando pela antropologia apenas na pós-graduação, quando já são um pouco mais experientes e têm mais vivência acadêmica. No mundo todo, existe um certo número de antropólogos, alguns muito importantes, que se formaram originalmente em outras profissões. Malinowski, por exemplo, tinha doutorado em física e matemática e Leach, graduação em matemática e ciências mecânicas. Antes

de se tornar um antropólogo, Boas tinha estudado matemática e física, e se interessado por geografia (OLIVEN, 2004).

Sendo assim, a desvantagem mais óbvia da não-regulamentação da profissão de antropólogo no Brasil é a de nossos mestres e doutores em antropologia não gozarem da proteção legal que outras profissões têm. O que existem são pessoas com diferentes cursos de graduação que ocupam o cargo de antropólogo em instituições públicas. Percebe-se que no Brasil, a Antropologia foi se desenvolvendo de maneira muito peculiar, com um jeito de ser que de alguma maneira parece argumentar as suas principais características.

Contudo, não podemos negar o trabalho que já realizamos de estudos e pesquisas, pois sempre tivemos instituições e personalidades de grande peso na formulação de orientações gerais de pesquisa e de tendências temáticas e teóricas. É neste ponto que passamos a citar alguns

trechos e comentários a respeito da História das Ciências Sociais no Brasil, a partir de Mariza Corrêa; é notório que os comentários a seguir não fazem justiça à riqueza do texto desta autora. Falar da Antropologia Brasileira é para Mariza como entrar em contato com as etnografias tradicionais, visto que o pesquisador sempre sabe demais, ao contrário da abordagem histórica, onde os documentos disponíveis, um dia, se esgotarão e o trabalho de pesquisa fica concluído, a menos que surjam novas evidências, não sendo possível o pesquisador saber mais (CORRÊA, 2004). Já no caso da Antropologia no Brasil,

Sabe demais [no caso o pesquisador] por ter se envolvido pessoalmente em parte dessa história, por conhecer duas ou três versões de um mesmo evento, por ter sido testemunha de episódios ou ter ouvido histórias que não pode contar, sob o risco de trair a confiança nele depositada pelos que lhe contaram essas histórias, lhe deram car-

tas para ler ou viveram aqueles episódios num cenário privado. Não se trata mais, em suma de uma história a ser recuperada – quando a memória e o depoimento, quase sempre singulares, eram fundamentais para registrar mesmo imperfeitamente a atuação de um personagem – mas sim de uma história compartilhada. (CORRÊA, 2004, p.29).

Nesta obra (A Antropologia no Brasil – 1960-1980)<sup>2</sup>, Mariza Corrêa se propõe a realizar a trajetória da antropologia a partir do perfil de quatro instituições de grande peso acadêmico na formação dos antropólogos no Brasil. Por ordem de nascimento: o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (1968); a pós-

---

<sup>2</sup> Os dados que apresento neste texto estão bem aquém dos que são relatados por Mariza Corrêa. A priori já vamos nos desculpando ao leitor, visto ser a obra desta autora de grande relevância para as Ciências Sociais no Brasil, no sentido de que possibilita a nós pesquisadores um esclarecimento do passado acadêmico da Antropologia.

graduação da USP (1970); o Programa de Mestrado na Unicamp (1971) e o Programa da Universidade de Brasília (1972). De acordo com a data de fundação de cada instituição, percebe-se que a “comunidade” de antropólogos representava na altura dos anos sessenta um grupo de “livreatiradores”, visto ser a autonomia dos pesquisadores bastante significativa (CORRÊA, 2004). Só a partir do final da década de setenta é que poderemos falar de uma antropologia verdadeiramente madura, com uma ampliação das relações acadêmicas e produções intelectuais no Campo das Ciências Sociais.

O Programa do Museu Nacional é mais antigo que 1968, pois Roberto Cardoso de Oliveira lá instalou, oito anos antes (mais precisamente nos anos de 1960, 1961 e 1962), um curso de especialização em Antropologia Social, com o apoio do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil a convite do Professor Castro Faria e grande incentivo de Maybury-Lewis. Segundo Corrêa (2004), uma das características princi-

pais desta instituição é o trabalho em equipe com forte concentração nas pesquisas de Etnologia e com Camponeses.

Ora, essa é a possibilidade que seria explorada minuciosamente nas pesquisas desenvolvidas no Museu: todas as noções utilizadas para descrever a vida rural no ensaísmo até então predominante seriam discutidas levando em conta uma nova bibliografia que as colocava num quadro comparativo e as analisava em todos os seus aspectos. “Rigor”. Meeiros, parceiros, pequenos produtores, siti-antes, o trabalho familiar, seriam categorias ou situações esmiuçadas nos trabalhos produzidos no âmbito da pós-graduação de um modo tão completo que, discordâncias teóricas à parte, permitem dizer que a área de estudos sobre “camponeses” realizou um trabalho análogo ao feito em relação às sociedades indígenas – criou um novo léxico, desde então parte de nossa bagagem inte-

lectual. (CORRÊA, 2004, p.47).

Esses dois projetos eram considerados como as áreas mais fortes, pois foi através deles que, nos primeiros anos, o Museu Nacional se organizou e se tornou conhecido. Além desta particularidade, o Museu seria também singular por ser este o único Programa em que os docentes se dedicam exclusivamente à formação de mestres ou doutores e, eles próprios, à pesquisa.

Na Universidade de Brasília, também com significativa presença de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1972 ele foi convidado a criar um programa de pós-graduação que permaneceu até 1985. Diferentemente do Museu Nacional, em Brasília havia cursos de graduação a serem oferecidos, além dos cursos de pós-graduação. A principal marca desta instituição foi a criação, e, em 1976, do *Anuário Antropológico*, sendo um recurso importante para debates e pesquisas na UnB.

Antes da existência desse anuário, foi criado em

1973 os cadernos da *Série Antropologia*, cujo primeiro artigo, representando esta instituição foi de autoria de Roberto Cardoso de Oliveira, “Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia”. Em outras palavras, a publicação de Roberto Cardoso parece ter sido um ponto importante na apresentação da UnB, visto que tinham quatorze integrantes que faziam parte do conselho editorial do primeiro número e nenhum deles era da UnB, pois representavam programas já desenvolvidos ou em vias de desenvolvimento.

Sendo assim, as duas instituições (Museu Nacional e UnB) parecem ter sido fortemente associadas, graças ao papel que Roberto Cardoso de Oliveira desempenhou em ambas e ao fato de que vários antropólogos da UnB estudaram e trabalharam anteriormente no Museu Nacional. Outra característica importante da UnB neste período foi um maior comprometimento do antropólogo com a comunidade estudada, fazendo com que muitos deles conciliassem as suas atividades acadêmicas e trabalhassem em prol dos gru-

pos indígenas. Eis uma marca importante na antropologia de Roberto Cardoso, que teremos a oportunidade de desenvolver mais adiante ao longo deste ensaio.

Institucionalmente falando, a Antropologia surgiu na Universidade de São Paulo a partir da criação da cadeira de Etnografia Brasileira, que teve como primeiro responsável Emilio Willems, substituído por Egon Shaden<sup>3</sup>, em 1949; e a cadeira de Língua Tupi-Guarani, em 1935, regida por Plínio Ayrosa.

A gestão de Willems foi bastante conturbada, pois houve de sua parte uma briga com a Sociologia, no que se refere aos estudos relacionados ao caráter global das classes sociais. Em suas próprias palavras:

É inteiramente absurda a pretensão de estudar a estratificação de uma nação sem anteriormente investigar a estratificação das unidades ecológicas e culturais em que essa nação se divide. À base das

investigações globais encontra-se a ficção de uma homogeneidade social e cultural cuja existência ainda está por ser provada. (Corrêa: 1995, 56).

E como forma de argumentar seu pensamento, Willems exemplifica a partir do estudo das comunidades indígenas:

(...) Que se diria se alguém se dedicasse a estudar a estratificação social dos índios brasileiros? A objeção que imediatamente se apresentasse teria provavelmente este teor: Os índios brasileiros dividem-se em muitas tribos diferentes, fato esse por si só suficiente para afastar a possibilidade de um estudo global; necessário será o estudo de cada tribo em separado ou, pelo menos, de certo número de tribos pertencentes a divisões maiores culturalmente definidas. (CORRÊA, 1995, p.56-57).

Tal manifestação teórica e metodológica faz ressoar ecos em Florestan Fernandes,

<sup>3</sup> Ele foi o primeiro doutor em Antropologia da USP, em 1945.

que inicialmente se coloca falando que “trata-se de saber se a atitude do sociólogo na análise das classes sociais é diferente ou não da atitude do antropólogo cultural no estudo do mesmo fenômeno”. (CORRÊA, 1995).

Florestan se coloca a favor dos estudos sociológicos de estratificação social e argumenta seu posicionamento a partir de dois pontos: 1) a investigação sociológica está em condições ideais, do ponto de vista metodológico, para isolar os fatores sociais da estratificação social e 2) em contraste com a Sociologia, falta à Antropologia meios de investigação para apanhar as correlações mais profundas entre os tipos de estratificação social e os conteúdos culturais correspondentes. Em outras palavras, percebe-se uma tensão institucional entre as duas disciplinas (a antropologia e a sociologia) que parece ser fomentada pelo objeto de estudo em debate, o índio; que neste caso, as ideias sociológicas demonstram ter mais pontos a seu favor.

A tensão que se observa entre a Antropologia Cultu-

ral e o Papel das Classes Sociais na sociedade passam a ser desenvolvidas pelo aluno de Florestan, Roberto Cardoso de Oliveira, visto que nesta época, o marxismo já penetrava, mesmo que timidamente, no espaço acadêmico.

O índio, neste momento da história, surge como um ator político. Roberto Cardoso de Oliveira observa o começo de alguns esboços em relação às políticas indígenas, com grande possibilidade de, em algum momento, criarem objetivos e estratégias comuns suscetíveis de estabelecerem uma única e globalizadora política indígena. A partir de tais fatos e tensões, do ponto de vista político e institucional, já nos dar condições de percebermos o posicionamento do aluno de Florestan Fernandes, sua história e a formação de seus pares na sua vida acadêmica, ou seja, o gosto pela etnologia indígena e a tensão que se forma nas políticas de preservação às comunidades indígenas.

A crise pela qual passou a Universidade de São Paulo foi em parte responsável pela transformação da Univer-

sidade de Campinas. No sentido de que os docentes, além de serem altamente qualificados, tivessem também a liberdade de pensamento garantida. Como o grupo era muito pequeno, socorreu-se com frequência a necessidade de professores visitantes e dos docentes de outras áreas, fazendo com que o programa tivesse no seu início não só um diálogo com os colegas de outras disciplinas, como também apresentava aos alunos a oportunidade de entrar em contato com diversas orientações teóricas. No entanto, a marca do programa era indiscutivelmente a influência da Antropologia Britânica, trazida pelos seus fundadores.

Além da ênfase na pesquisa empírica, a outra vertente importante desde o início da formação dos estudantes do programa de pós-graduação de Campinas era a relação da Antropologia com a História. O trabalho de Verena Stolcke com as mulheres que trabalhavam nas plantações de cana de Campinas foi decisivo para a implementação dessa parceria. Ora, se nesta instituição a pedra de base era o fun-

cionalismo, acrescentar uma espécie de dinâmica histórica através da análise dos sujeitos significou uma junção bastante adequada, visto que a Antropologia tem escrito interminavelmente sobre gente sem história.

Essa parceria de saberes reforçou a tendência de uma maior circulação de antropólogos entre os programas de pós-graduação, além de apontar para uma situação nova em termos de universidade brasileira, que foi a iniciativa com os debates intelectuais e as diferentes tendências na Antropologia.

Consequentemente começa a aumentar, cada vez mais, o número de interlocutores, tanto os de origem de outros programas brasileiros como os que vinham de outras universidades estrangeiras. Mariza Corrêa expõe um quadro com, pelo menos, uns quinze deles. Só para citar os mais famosos: Peter Fry, Alba Zaluar, Lilia Schwarcz, Heloísa pontes, Ana Maria Niemeyer, Guita Debert, Paula Montero e o próprio Roberto Cardoso de Oliveira.

A partir desse breve histórico a respeito das instituições de peso na constituição, na história, na construção, na formação e na sistematização da Antropologia no Brasil, percebe-se que não há um ou alguns “país” da Antropologia Brasileira, mas houve algumas personalidades que realizaram pesquisa, despreveram singularidades culturais, propuseram perguntas e respostas para encarar os problemas brasileiros a partir de um ponto de vista que se pode chamar de antropológico. O principal tema da Antropologia brasileira parece ser realmente, o Brasil.

Passaremos, então, a partir de agora, a contextualizar os dois autores: Gilberto Freyre e Roberto Cardoso, que parecem representar claramente duas direções bem delineadas e opostas sobre o “fazer antropologia no Brasil.”

É neste sentido que escolhemos, primeiramente, Gilberto Freyre, como sendo um representante fiel e bastante significativo sobre a “democracia” ou a “fraternidade” da convivência das raças em nosso país (MOTTA, 1989). Um

verdadeiro “clássico” que foi muito criticado por tantos, principalmente os de origem cartesiana e com obsessivo valor aos ideais positivistas, devido a uma de suas principais características, que é ser “tão pouco afeito às normas” (CARDOSO, 2003), mas ao mesmo tempo capaz de fazer com que o leitor realize uma verdadeira viagem ao se deixar embalar e se deliciar com as minúcias e os detalhes, formando assim uma colcha de retalhos entre a formação da família patriarcal brasileira, a personalidade deste povo e todo o seu sistema político, econômico e cultural. Como bem refere Motta (1989):

Quaisquer, porém que sejam suas imperfeições, a obra de Gilberto Freyre não deixa de exercer um impacto muito forte sobre a pesquisa científica. O rigoroso Popper, em *A Lógica da Pesquisa Científica* e outros de seus ensaios, admite perfeitamente que a ciência deve muito de suas descobertas a fatores e procedimentos extra-científicos ou pré-

científicos, mas capazes de conduzir ao teste empírico de hipóteses. (MOTTA, 1989, p. 560).

Com relação à influência de Boas, foi fundamental para a observação e descrição que Freyre fez das relações entre o índio, o negro e o branco no Brasil. Nas palavras do antropólogo pernambucano, a respeito de *Casa Grande & Senzala* (1933):

O professor Franz Boas é a figura de mestre de que me ficou até hoje maior impressão. Conheci-o nos meus primeiros dias em Colúmbia. Creio que nenhum estudante russo dos românticos do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos destinos da Rússia do que eu pelos do Brasil na fase em que conheci Boas [...] 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, 2005, p. 31).

Sua significativa Obra teve por finalidade, além de combater a vergonha de si dos brasileiros como povo de mestiços por meio da reafirmação da oposição entre raça e cultura; como também objetivou estudar a matriz da mestiçagem no espaço brasileiro desde os tempos da colonização portuguesa, analisando “a psicologia íntima dos brasileiros”. Como bem refere Nilo Pereira (1983)<sup>4</sup>:

Cheguei mesmo a ter uma frase que, apesar de ser minha, me agrada.

---

<sup>4</sup> Em “Notas Avulsas” no Jornal do Comércio, no dia 02 de junho de 1983, publicado no livro de Ruy João Marques, *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre e Medicina.

Escrevi em jornal que o grande mérito sociológico de *Casa Grande & Senzala* foi, é e será sempre o de ter passado do preconceito (de raça) ao conceito, de modo que pudéssemos saber o que somos verdadeiramente, sem nos envergonharmos de nada – nem do índio nem do negro. A grande Democracia racial, que somos, tem o seu alicerce interpretativo no livro de Gilberto Freyre. (PEREIRA, 1983, p. 24).

Portanto, nos propomos de forma ensaística, em relação a Gilberto Freyre, tratar compreensivamente a diferença entre raça e cultura e, a valorização da mestiçagem como característica nacional que contrasta fortemente com a longa série de escritos de autores brasileiros desde 1870 (diga-se com especial ênfase a Raimundo Nina Rodriguez, seu opositor intelectual). Para dialogar com esse vitoriano dos Trópicos (PALLARES-BURKE, 2005), escolhemos Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), que considerava

a função de antropólogo “um contrato divino no sentido clássico”<sup>5</sup>, que para ele:

É assumir a profissão de professor universitário tendo como referência um campo de honra básico, sentir-se honrado de ter essa profissão. Você atualiza essa honra diuturnamente, o famoso *full time*, o tempo integral. É mais do que um simples contrato de trabalho, é um contrato divino, no seu sentido mais clássico. Desde que você assume a profissão de professor universitário, você carrega todos os deveres e você se compraz com esses deveres. É o conjunto desses deveres que constituem alguém como pessoa. É você procurar ensinar, dialogar, procurar exercitar a profissão, nas suas duas faces, o ensino e a pesquisa, a comunicação e a produção de conhecimentos.

---

<sup>5</sup> Tal referência fará todo sentido no momento em que ele falará da sua experiência entre os Terena em 1955.

O início de sua formação acadêmica começou com a Filosofia e uma influência francesa. Posteriormente, ele se interessou em acompanhar os cursos de Sociologia de Florestan Fernandes e de Roger Bastide. Em relação ao primeiro, o contato foi possibilitado a partir dos textos sobre os Tupinambás e o segundo, a partir dos estudos sobre o negro. Terminou a universidade em 1953 e, em janeiro de 1954, já estava no Rio de Janeiro trabalhando em etnologia, convidado por Darcy Ribeiro, que havia organizado o Museu do Índio e ativava toda a Antropologia no Rio. Sua prática indigenista como etnólogo veio também através do trabalho no Serviço de Proteção ao índio (SPI). Sendo assim, a sua aprendizagem sobre a realidade indígena brasileira se desenvolveu muito mais pela prática do que pela teoria, pois ele tinha acesso às informações das populações indígenas espalhadas pelo território nacional, tendo “a sensação de ter o Brasil em suas mãos” (como ele próprio se refere), porque tinha dados de todas as regiões, sobretudo

à situação de contato entre índios e brancos. Sua preocupação se manteve sempre em não perder de vista a sociedade brasileira. Eis que a sua problemática científica girava em torno do grande paradoxo: “Compreender a relação entre a sociedade brasileira, definida como fraternal, e esta mesma sociedade que liquidava as populações indígenas”.

Ao longo deste trabalho, poderemos perceber uma diferenciação crucial entre ambos os autores (Freyre e Cardoso de Oliveira). Segundo Motta (2000), em Gilberto Freyre não há conceitos claros e distintos, em preposições articuladas, com sequência e consequência de sua muito preponderante intuição sobre as características do povo brasileiro, ou seja, sua tendência “imagística”. No caso de Roberto Cardoso de Oliveira, há de maneira muito prevalente o paradigma de ciência social que veio a ser enfatizado na Universidade de São Paulo. Tal ideia pode ser devidamente considerada a partir da análise da influência em que ambos os autores receberam ao

longo de sua formação acadêmica.

Acreditamos que discorrendo entre os dois, poderemos melhor visualizar a diferença entre as questões de contraste dentro da própria Antropologia Brasileira: uma relacionada à Identidade Nacional e a outra, à questão indigenista. Não pretendemos nos alongar numa área em que estamos sendo apenas contemplativos, mas apenas pensar sobre tais reflexões: Até que ponto Roberto Cardoso de Oliveira e Gilberto Freyre traz as mesmas inquietações? Qual a ênfase dada em um e noutro? Até que ponto o marxismo encontra-se em contradição ferrenha à política racial? Será que podemos mencionar um modelo “freyriano” em contraste a um modelo “cardoso oliveiriano”? Tais questões pretendem ser reflexivas, seja através de tentativas confirmatórias, seja através de outras indagações, ou simplesmente não apresentar respostas, mas como diria Claude Lévi-Strauss, elas são boas para pensar.

## 2. A INTERDISCIPLINARIDADE E O TOM PERSONALÍSTICO DE GILBERTO FREYRE

Velhos retratos; receitas  
de carurus e guisados;  
as tortas Ruas Direitas;  
os esplendores passados;

a linha negra do leite  
coagulando-se em doçura;  
as rezas à luz do azeite;  
o sexo na cama escura;

a casa-grande; a senzala;  
inda os remorsos mais  
vivos,  
tudo ressurge e me fala,  
grande Gilberto, em teus  
livros. (ANDRADE, 1955)

Para iniciar as nossas reflexões, começamos apresentando, de maneira geral, uma obra muito significativa de Gilberto Freyre, publicada em 1943 (dez anos após a revelação de *Casa Grande & Senzala*), que se denomina *Problemas Brasileiros de Antropologia*<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Acreditamos que se trate da 2ª edição, pois há uma publicada em 1938.

Já no prefácio o autor denomina sua obra de “humanismo científico”, fazendo menção aos ingleses<sup>7</sup> e se referindo a *The Social Function of Science* (1938) de J. D. Bernal. Os estudos de antropologia são tratados de forma bem relacionada com outras ciências, diríamos que de maneira multidisciplinar, visto que são levadas em consideração as relações com a genética, com a biologia, com a psicologia, por um lado e com os conhecimentos de sociologia e geografia, por outro. Trata-se de uma análise minuciosa e independente de preconceitos das diferenças genéticas que existem na sociedade humana – já que esta é a função principal da ciência moderna. O livro é dividido, basicamente, em três partes: 1) a importância dos estudos das duas antropolo-

gias – a física e a social; 2) a relação entre o clima e o processo de civilização e 3) o legado dos estudos antropológicos se iniciarem já nos colégios, entre os adolescentes.

No primeiro capítulo “A propósito de algumas tendências atuais da antropologia”, o autor se refere à dificuldade em separar, de modo absoluto, o adquirido, do natural, o orgânico, do superrgânico; porém, a separação da antropologia em física e social tem utilidade, apenas, pedagógica. É necessário que haja sempre uma correlação de um estudo com o outro. O estudioso deverá estar sempre atento à possível interpenetração ou interdependência da relação do traço cultural com o traço físico.

Através das pesquisas entre as várias classes sociais, têm-se revelado que tais diferenças poderão estar relacionadas à desigualdade de herança biológica. Neste ponto, o autor faz uma analogia entre o trabalho do antropólogo e o trabalho do naturalista, pois o primeiro realiza no meio das culturas vivas trabalho quase tão mecânico quanto o segun-

---

<sup>7</sup> Segundo Pallares-Burke (2005), Gilberto Freyre pode ser visto, pois, como um representante brasileiro da “anglofilia” – que se manifesta através do gosto e admiração pela cultura inglesa. Como bem referiu Voltaire e todos os que descobriram a Inglaterra e a adotaram como padrão de referência: “Que se imite o que se inveja”.

do, que coleciona insetos ou plantas. Em ambas as realidades há trabalho de anotação, pelas minúcias; no caso do antropólogo, dos vários traços e complexos de cultura e no caso do naturalista, os modos de colher, preparar e conservar o alimento.

A condição física do homem está sempre condicionando o seu desenvolvimento social. Note-se bem que o autor utiliza o termo *condicionando* e não *determinando*. No final desse capítulo, Gilberto Freyre faz uma defesa em relação aos negros, ao mencionar que os que culpam o negro de não ter levantado civilizações da mesma altura e da mesma expressão cultural das asiáticas e das européias, não devem se esquecer da sua situação geográfica desfavorável. Percebe-se uma busca do autor em tomar um caminho contrário ao evolucionismo, um cuidado para não ser etnocêntrico; tal tendência se manifestará ao longo do seu livro e por toda a sua obra.

O segundo capítulo é intitulado *Antropologia social e antropologia cultural*. Se no primeiro capítulo, como vimos o

autor deixa bem claro a interdependência entre os termos físico e cultural, neste a preocupação é esclarecer a diferença entre ambas as antropologias, o cuidado para não serem mencionadas indistintamente. O processo cultural é mais limitado que o processo social. A cultura é própria da natureza humana, com a qual se iniciou e dentro da qual se desenvolveu. Já o processo social é anterior à natureza humana, incluindo outras formas de vida ou, antes, de natureza. Portanto, pode-se dizer que o orgânico condiciona o social e o social condiciona o cultural.

Alguns antropologistas<sup>8</sup> sugerem a seguinte classificação de conteúdo no sentido antropológico: elementos materiais, isto é, instrumentos de trabalho, casas, vestuário; técnicas ou habilidades especializadas, como: escrever, pintar, dançar, tocar; elementos simbólicos, como: a língua, a música, o desenho, a pintura, o número, o emblema; crenças, conhecimentos, teorias e métodos de explicar as coisas;

---

<sup>8</sup> Termo utilizado por Gilberto Freyre.

estruturas, instituições, costumes; valores sociais, como: honestidade, esperança, lealdade, patriotismo, solidariedade e numerosos outros.

Continuando nessa mesma linha de raciocínio: de especificar as diferenças, o autor nos chama atenção para uma outra distinção, que se faz entre *complexo de cultura e traço*. Eis que uma analogia se apresenta para melhor compreendermos. Os traços de cultura são como as letras do alfabeto isoladas, sem formar palavras ou frases. Eles só começam a fazer um sentido sociológico quando juntas formam uma série, uma correlação, um complexo. Por exemplo, a presença do arroz, do milho, do cachorro ou do cavalo em determinada área cultural, na lavoura ou entre os animais domésticos em um determinado grupo humano, é um traço de cultura. Como traço de cultura sua expressão é simples. O arroz só começará a ter riqueza de expressão cultural quando considerado na sua série de usos e aplicações na vida do grupo: cozinhado, pilado, preparado e guardado para a alimentação

do grupo; quando objeto de direito de propriedade e objeto de cerimônias místicas; enfim, quando *complexo*, interligado através de uma série ou correlação funcional de *traços*.

Um exemplo poderia ser o significado do *galo* para a cultura balinesa, pois este animal só passa a fazer sentido se for interligado com as características do estilo de vida balinês, visto que há uma profunda identificação psicológica dos homens balineses com seus galos. Como refere o próprio Geertz (1989), os galos eram vistos *como pênis separados, autofuncionáveis, órgãos genitais ambulantes, com vida própria; além de representar a animalidade desses homens*.

Voltando a Gilberto Freyre, deve-se anotar nos traços de cultura uma tendência, que alguns antropologistas comparam à dos elementos químicos – para se combinarem uns com os outros formando, não só complexos de cultura, mas os complexos, uns com os outros, formando *cadeias*. Com a sua tendência para combinação, os traços de cultura, depois de se tornarem complexos de cultura, for-

mam, às vezes, cadeias ou o que os antropologistas chamam *complexos de cultura totais*, que é uma reunião de vários complexos particulares, formando um complexo total, como o da pesca e da caça. Qualquer um desses dois complexos totais envolve uma série de complexos particulares. Como exemplo podemos citar o significado do futebol para o povo brasileiro, um esporte já tão incorporado a nossa personalidade, que a mobilização em torno de uma copa do mundo é inevitável, fazendo parte integrante do caráter e do temperamento nacional, em termos econômicos, políticos, sociais e culturais.

Tais esclarecimentos serviram de base para se fazer uma comparação entre transculturação e aculturação. Sendo o primeiro superior ao segundo, pois especifica melhor a amplitude de seu significado, numa dimensão maior por considerar o complexo de cultura total.

Há, entretanto, casos de expansão e sobrevivência de traços ou complexos de cultura que não correspondem

a necessidades físicas, econômicas ou técnicas da região que os incorpora à sua vida ou à sua cultura. Por exemplo, o uso do chapéu alto, da cartola européia ou as peles de inverno entre os indivíduos dos trópicos. Para o autor, há motivos psicológicos de imitação, ligados à vaidade, que explicariam ou esclareceriam a difusão antiecológica e antinaturalista desses traços. Alguns antropólogos que se têm dedicado ao estudo das sobrevivências culturais chegam a comparar tais vestígios de patológicos, acontecendo o mesmo com vestígios de certos órgãos sem função em determinados animais. Eis um clássico exemplo: entre nós subsiste como caso de sobrevivência cultural que se pode chamar de patológico, o carro de boi, sobrevivência de uma época em que ele era o único meio de transporte possível nos maus e ásperos caminhos rurais. Há também os casos de sobrevivência de superstições. O autor menciona que tais vestígios culturais poderão estar relacionados a fatores psicológicos, no caso uma tendência humana para mudar

o menos possível, talvez uma resistência pela inovação. Principalmente quando se trata de um povo que sempre foi visto como “superior”; imitar quem se admira faz parte do ser humano, uma maneira de se parecer mais, de chegar mais próximo de um estilo de vida desejado.

No terceiro capítulo *Áreas de Cultura e Outras Áreas*, Gilberto Freyre distinguirá a diferença entre área de cultura, em relação com outras áreas e com os complexos de cultura. O critério da Antropologia Social deverá ser sempre completado pelo da região natural e da área ecológica. As diferenciações que não contemplarem ambos os pólos serão diminuídas em termos de importância científica, só enfatizando, cada vez mais, o pensamento etnocêntrico. Mais uma vez percebe-se a preocupação do autor em nos chamar a atenção, ao realizarmos uma análise antropológica de uma determinada cultura, o cuidado para que o olhar do antropólogo não se limite a uma só área do conhecimento; quanto mais pudermos relacionar com outros saberes, mais

científicos e respeitosos serão nossas pesquisas e mais completa será a nossa análise. Por exemplo, quando alguém generalizar acerca do africano como sendo atrasado em relação à agricultura, é lícito o questionamento: que africano? De que área de cultura? Porque essas áreas de cultura são diversas; e se algumas se caracterizam pela predominância da pecuária, noutras a elaboração cultural vem se fazendo baseada sobre o trabalho de exploração do metal ou sobre o trabalho agrícola. Em outras palavras, o termo generalização não condiz com a pesquisa antropológica. E o etnocentrismo está relacionado, muito mais, à maneira de olhar para determinada cultura do que o que se olha, o aspecto cultural em si.

O tema “interligação entre os saberes” continuará sendo o fio condutor do texto de Gilberto Freyre, pois o próximo capítulo tem por título *Complexidade da Antropologia e Complexidade do Brasil como Problema Antropológico*. A diferença entre três elementos da antropologia: raça, língua e cultura são de fundamental

importância, visto que quase sempre os antropologistas pendem para a exaltação ou o exagero de um desses três elementos como característico do desenvolvimento humano. Ao enaltecer um desses aspectos nos limitaremos a explicações ou interpretações parciais. Como argumenta o próprio autor:

As qualidades de ciência da antropologia vêm se fortalecendo à medida que os três critérios, em vez de se defrontarem como inimigos ou rivais, vêm entrando em cooperação e reunindo os resultados de suas pesquisas e dos seus estudos num trabalho de colaboração inteligente, sem prejuízo, é claro, das especializações cada vez mais necessárias. Já hoje não é possível, com as dificuldades para o latifundismo intelectual em qualquer ramo da ciência, ser o estudioso, antropologista geral: há-de escolher uma das três especializações. Nada, porém, de esquecer o estudioso de antropologia que a antropologia é complexa e

rebelde a simplificações. (FREYRE, 2006, p. 62).

Sejam os aspectos orgânicos ou os problemas de cultura precisam estar sempre interligados. Quanto maior a interligação mais nos distanciará de análises preconceituosas e medíocres. Um dos grandes problemas é dos que se cruza com a debatida questão das raças “inferiores” e “superiores” e das culturas condicionadas por essa pretendida superioridade ou inferioridade. Os três critérios (raça, língua e cultura) precisam de uma atenção especial, um olhar acolhedor e não seletivo. O esforço do autor é grandioso no que se refere ao treino, à leitura e análise antropológica; trata-se de um ensinamento de maneira bem didática e esclarecedora para os que pretendem embarcar na aventura de ser antropólogo, de ser pesquisador, pois há equívocos que não podem ser cometidos, mesmo que se trate de um iniciante na experiência da pesquisa social.

Vai ficando cada vez mais clara a impressão de es-

tarmos diante de um manual, um livro que tem por preocupação básica ser educativo, com uma base puramente pedagógica, visto que nenhum antropólogo pode ir a campo sem ter lido. Parece ter sido este o principal interesse de Gilberto Freyre.

Os capítulos seguintes seguem o seguinte roteiro: *A Propósito de Paulistas* (onde o tema da miscigenação é o assunto central. Pois o paulista velho, cuja qualidade psíquica de bandeirante corresponde à condição biológica híbrida – branco + ameríndio. O fato é que o bandeirante permanece entre as personalidades regionais que formam a do brasileiro total, a personalidade do criador, do renovador, do experimentador por excelência.); *Sugestões para o Estudo Histórico-social do Sobrado no Rio Grande do Sul* (os sobrados visitados pelo autor no Rio Grande do Sul nas cidades mais antigas estão entre aqueles elementos da paisagem cultural brasileira que pouco varia de Norte a Sul, constituindo a unidade ou a uniformidade de nossa cultura, um retrato. O estudo das casas e

dos antigos sobrados é uma pesquisa que precisa ser feita de maneira cuidadosa, também em outras regiões brasileiras, com a finalidade de se estabelecer uma diferenciação regional da fisionomia da nossa cultura, ou como cita o próprio Gilberto Freyre o “ritmo da paisagem” – a paisagem que é modificada pela expansão cultural, seja harmonizando-se com ela ou sacrificando-a aos caracteres dos valores transplantados.); *Problemas de Relações da Personalidade com o Meio*. Neste capítulo, a ciência social é reverenciada no sentido em que coopera com as outras, como por exemplo, com a Antropologia, com a Psicologia e com a Psiquiatria. Não se trata de uma “ciência social”, independente e imponente em relação às demais, mas em condições ideais para estudos de cooperação intercientífica. Um bom exemplo citado pelo autor é o *Patterns of Culture* – 1935 de Ruth Benedict, que transcende os aspectos antropológicos e sociológicos das culturas, pois as peculiaridades psicológicas não são deixadas de lado; *A Propósito da Política Cultural do*

*Brasil na América* - neste capítulo, Freyre apresenta a preocupação da Antropologia, que deve ter como características: humanismo, americanismo e brasileiro; sem deixar de mencionar o científico. Agir de acordo com tais características significa se transformar num verdadeiro intérprete da formação brasileira, visto que toda e qualquer classe social é estudada, não apenas o excepcional, o heróico ou o extraordinário, mas percebe-se um interesse pela história social, econômica e cultural do Brasil. Dessa reunião de características, surge o esboço de uma política cultural, autorizada pela ciência. E, finalmente, o último capítulo *Antropologia e Reforma de Ensino*, que na nossa concepção parece ser o argumento central dessa obra de Gilberto Freyre; se durante todo o livro percebeu-se uma espécie de manual para antropólogos, a última parte é uma sugestão de como a política educacional do nosso país deve proceder, um dos aspectos mais importantes é que façamos uma cultura original e nova, a partir de uma combinação e harmonização de va-

lores de origens várias: ameríndia, européia, africana e asiática dentro das necessidades e condições do contexto brasileiro. Toda reforma tem que se iniciar através de um processo de conscientização da própria pedagogia, que foge aos parâmetros convencionais, mas de reforma de ensino que se deixe levar pelos estudos de antropologia física, social e cultural das populações brasileiras, das áreas americanas. Eis as últimas palavras do mestre a esse respeito:

O exemplo dinamarquês se impõe também ao Brasil e aos demais países americanos, cujo sistema de ensino precisa ser reformado não por pedagogos só de gabinete, mas sobre o conhecimento vivo e tanto quanto possível exato da nossa situação antropológica – física social e de cultura – e com o máximo de aproveitamento dos nossos valores tradicionais e populares. Inclusive a poesia do povo, sua música, sua arte, seu folclore. Realizado esse esforço, teremos dado ponto

de apoio firme às pretensões de nos desenvolvermos em cultura sob vários aspectos extraeuropéia; e não passivamente subeuropéia. (FREYRE, 2006, p. 208).

Sendo assim, *Problemas Brasileiros de Antropologia* se apresenta a partir de três caminhos muito importantes: 1) interdisciplinaridade, 2) pedagogia e 3) em nossa opinião essa terceira característica é, justamente, o argumento central das duas anteriores, que é o cuidado para não ser injusto em relação ao olhar que se lança para o objeto de pesquisa, no caso a mestiçagem do Brasil. Ora, quanto mais tomarmos cuidado em sermos interdisciplinares, ou seja, termos a habilidade para interligar os saberes (medicina, geografia, nutrição, psicologia e etc) sem nos atermos a uma só concepção do ser humano, um olhar mais amplo será possível, além de uma postura menos rígida em relação à ciência; sendo toda essa ideia importante transplantada enquanto ensinamento pedagógico, no

sentido de “educar para a pesquisa”. Acreditamos que essa parece ser a pedra de base numa das principais obras de Gilberto Freyre, que é *Casa Grande & Senzala*, onde tudo demonstra culminar com a valorização da cultura negra e mesmo o comportamento do negro como uma das “bases da brasilidade” (Cardoso, 2003).

Ao mesmo tempo em que se enaltece a brasilidade a partir da plasticidade cultural da convivência entre opostos, demonstrando ser uma vantagem para o Brasil, mais se distancia e se repugna a ideia de modernização, com a valorização de uma ética doméstica, em que o tempo dos nossos avós e bisavós passa a ser lembrado com nostalgia e saudosismo.

Neste sentido, parece haver um contraste muito forte entre a tradição e a modernidade; contraste esse que já aparece desde *Casa Grande & Senzala* (1933). A nova Europa impôs um Brasil ainda romanticamente rural, que não deve se negar a tais caprichos, mas muito pelo contrário realizar um movimento de se perceber

a possibilidade de desenvolvimento nas regiões tropicais. Sendo esta uma ideia essencial para a conciliação, que perpassa sua análise a respeito da formação nacional.

Este foi o legado de Gilberto Freyre, além da construção de uma antropologia interdisciplinar que abarcasse, verdadeiramente, o cotidiano do povo brasileiro, cotidiano esse que deverá ser sempre complexificado sob todos os olhares: o físico, o social e o cultural. Aspectos como modo de alimentação, características de personalidade, processos econômicos, arquitetura, língua, dentre outros precisa ser abordado com um olhar de pesquisador completo, ou seja, uma pessoa que esteja desvinculada de valores etnocêntricos, que enalteça mais um aspecto que outros, mas que seja capaz de relacionar tais vias de maneira precisa em cada contexto. Os problemas dentro da Antropologia Brasileira se fazem a partir do momento em que essa proposta é ignorada, ou mesmo não é levada, totalmente, a sério. É devido a tais condições que

consideramos alguns livros de Gilberto Freyre como um manual, um livro bem didático e repleto de bons exemplos de como se deve constituir a Antropologia.

Lembrando que Gilberto Freyre foi discípulo de Franz Boas, grande líder de uma escola de pensamento que ficou conhecida como *difusionismo ou escola americana*, que iniciou uma reflexão relativizadora a respeito do conceito de cultura; tendo como uma de suas principais características “estudar as culturas humanas nos seus particulares”. Tendo sido um bom aluno “boaziano”, notemos que ao ler alguns livros do autor pernambucano, há uma característica muito importante que parece ser comum nas suas obras, que é a análise de pequenos quadros do cotidiano, o estudo metuculoso do detalhe da prática social; além de uma preocupação de ser abrangente, sem necessariamente ser superficial. Como Pallares-Burke (2005, p.265) cita sobre o próprio Gilberto: *...Quero saber como as pessoas viviam, o que vestiam e que aparência tinham.*

Neste sentido, não se pode deixar de revelar, dentre os seus grandes livros, em primeiro lugar *Casa Grande & Senzala*. Percebe-se que nesta obra o autor está passando informações muito importantes, mas também muito amplas e globais sobre a formação social e histórica do Brasil, sem falar no imenso valor literário. A partir da leitura desse livro fica muito clara a impossibilidade de segregar a visão tropicológica da economia patriarcal e escravocrata do Nordeste brasileiro com uma íntima vinculação com o clima, o meio social e a saúde do homem situado. O clássico de Gilberto Freyre demonstra uma grande polivalência, que é demonstrada a partir de sua ambição em dominar um universo científico bem abrangente, que neste caso o foco é a ciência médica. Toda sua fonte de pesquisa foi exaustivamente bem consultada e com toda a seriedade e rigor de um verdadeiro pesquisador, além do seu modo vivo, pessoal (para não dizer com certa subjetividade) que teve por intuito revelar um Brasil a partir de várias perspectivas:

médica, social, antropológica, econômica, racial e familiar. Freyre consegue com significativa maestria passar de um assunto a outro sem tornar a leitura fria, distante e fatigante da nossa realidade. Assuntos como: a linguagem do brasileiro, que se misturou – o escravo preto ao filho do senhor branco; a maneira de manifestarmos nossas emoções, a influência na personalidade das crianças; os casamentos arranjados; a sexualidade; as modinhas de engenho; as formas de se vestir, os métodos de cura, as brincadeiras infantis e etc. Tudo parece corroborar com um estilo principal, que é a defesa em favor dos negros, de que as “mesclagens culturais”, na verdade, mais nos favoreceu do que deteriorou, de como as características africanas contribuíram para o enriquecimento do povo brasileiro em diversas perspectivas. Vejamos, por exemplo, em *Casa Grande & Senzala* como o autor compara a medicina comum em Portugal e as práticas africanas:

(...) Remédios caseiros, comuns em Portugal e que de lá se transmitiram ao Brasil: chás de percevejos e de excremento de rato para desarranjos intestinais; moela de ema para dissolução de cálculos biliares; urina de homem ou de burro, cabelos queimados, pós de esterco de cão, pele, ossos e carne de sapo, lagartixa, caranguejos etc. Uma medicina que pela voz de seus doutores mais ortodoxos receita aos doentes tamanhas imundícies *difícilmente pode firmar pretensões de superior à arte de curar dos africanos e ameríndios*. (FREYRE, 2006, p.447 – o grifo é meu).

É importante salientar que tais informações acerca de assuntos médicos e de outras áreas, como: nosologia, epidemiologia, higiene, medicina preventiva, saúde pública, climatologia aplicada, sexologia, doenças tropicais e infecciosas, sifiligrafia e venereologia, por exemplo, foram assuntos devidamente pesquisados. O que ali está descrito, portanto, não foi fruto, sim-

plesmente, da sua fabulosa intuição (sem deixar de enfatizar enquanto estilo literário e como sua marca fundamental). Foi, acima de tudo, o resultado de consultas sérias, de pesquisas bibliográficas exaustivas a fontes reconhecidas, não apenas referentes aos anos imediatamente anteriores à CG&S, porém a épocas bem mais remotas até, inclusive relatórios especializados e cartas trocadas por gente que podia e devia falar sobre aqueles assuntos, diários de senhores-de-engenho e de viajantes de certa cultura, memórias e documentos equivalentes; tão consciente da pluralidade de suas fontes intelectuais, Pallares-Burke (2005, p.39) cita um comentário do próprio Freyre em relação aos seus escritos: *entrara leite de muitas vacas; mas... o queijo era de seu fabrico: criação sua*. Além de anúncios em jornais e comentários na imprensa leiga de várias épocas. Eis um pequeno trecho ilustrativo:

A mortalidade infantil vimos que foi enorme entre as populações indígenas desde o século

XVI. Naturalmente devido ao contato perturbador e disgênico com a raça conquistadora. Considerável tornou-se também a mortalidade de crianças entre as famílias das casas-grandes. Foi talvez a esfera em que mais dolorosa e dificilmente se processou a adaptação dos europeus do meio tropical americano – a da higiene infantil. Traziam eles da Europa noções rígidas de resguardo e de agasalho. Supersticioso horror de banho e do ar. Noções que, nocivas à criança em clima temperado, em clima quente significaram muitas vezes a morte. Piso contrastou-as com a higiene infantil dos caboclos para concluir pela superioridade do método indígena: conclusão a que antes chegara, sem ser médico nem naturalista, mas simples homem de bom senso, o francês *Jean de Léry*. (FREYRE, 2006, p.448).

E continua a citar suas incursões por outros autores,

confirmando, cada vez mais, a destreza de suas pesquisas:

Nieuhof salientou a grande mortalidade infantil nos primeiros séculos de colonização: teve, porém, *o bom senso de atribuí-la menos ao clima ou à escrava africana que à alimentação imprópria*. E Fernandes Gama quase repete ao escrever que “as mulheres portuguesa a princípio crearam mui poucos filhos”; que “dois terços morriam pouco depois de nascidos”. Que já “as filhas destas mulheres que chegaram a criar-se, e mesmo ellas, accommodando-se ao clima e regeitando o peso dos vestidos, e o uso de abafar a cabeça dos filhinhos, banhando-os em água morna, não se queixaram mais de que o clima fosse destruidor das vidas dos recém-nascidos.” (FREYRE, 2006, p. 448 – o grifo meu).

Em vários momentos de sua obra monumental (*Casa Grande & Senzala*), como já falamos anteriormente, perce-

be-se a multivocalidade de saberes do autor pernambucano, tendo sempre como pano de fundo uma postura defensora da cultura africana, essa vista muito mais como fazendo parte de uma cultura sábia, de bom senso e quase que “contaminada” pelos maus hábitos herdados da personalidade traiçoeira dos colonizadores. Como, por exemplo, nas próprias brincadeiras infantis:

Mesmo no jogo de pião e no brinquedo de empinar papagaio achou jeito de exprimir-se o sadismo do menino das casas-grandes e dos sobrados do tempo da escravidão, através das práticas, de uma aguda crueldade infantil, e ainda hoje corrente no Norte, de “lascar-se o pião” ou de “comer-se o papagaio” do outro; papagaio alheio é destruído por meio da lasca, isto é, lâmina de vidro ou caco de garrafa, oculto nas tiras de pano do rabo. Nos próprios jogos coloniais de sala surpreendem-se tendências sadistas: no “jogo do beliscão”, tão

querido das crianças brasileiras nos séculos XVIII e XIX, por exemplo. Oferecendo aos meninos larga oportunidade de beliscarem de riço as primas ou os crias da casa, não é de admirar a popularidade de jogo tão besta. (FREYRE, 2006, p.452).

Como bem se percebe, o beliscão mais forte se direcionava aos mais vulneráveis (os negros) através de cantigas de roda, embalando ainda mais o prazer de machucar o outro:

E ia mesmo o beliscão em quem fosse atingido na roda por “lá vai um beliscão”. Beliscão medroso da parte dos crias; doloroso e forte quando dado pelos meninos brancos. Mas o maior sofrimento reservava-se ao último a ser atingido pela frase (*que lá vai um beliscão...*). Este era agarrado por todas as crianças que batiam com ele no chão, cantando com toda força: *é de rim-fon-fon, é de rim fon-fon, pé de pilão, carne-seca com feijão*. (FREYRE, 2006, p. 452).

Apesar de tais citações estarem muito bem relacionadas a um pesquisador sagaz “a etnografia nunca foi o forte de Gilberto Freyre” (Motta - 2005), pois tais relatos se baseiam na pesquisa feita por outros autores a respeito do Brasil. O que parece importar, fundamentalmente, para Freyre é a confraternização de duas culturas, a do branco e a do negro; relatada de forma otimista e com especial ênfase no enaltecimento do negro. Inclusive, a religião, segundo Freyre, teve um importante papel no encontro, na mistura colorida e muito bem realçada entre brancos e negros:

A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos. Um deles, jesuíta, escrevendo no século XVIII, aconselha os senhores não só a permiti-

rem, como a “acodirem com sua liberalidade” às festas dos pretos. “Portanto não lhe estranhem o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, e o alegrarem-se honestamente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedicto e do orago da capela do engenho [...]. (FREYRE, 2006, p.439).

Há um trabalho de Roberto Motta que se chama: “Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO”, neste escrito o autor mostra que cabe a René Ribeiro no seu livro *Religião e Relações Raciais* realizar uma interpretação de nosso sistema de relações raciais à luz de uma teoria geral da formação do Brasil, largamente baseada nos ensaios de GF. Segundo Motta, a citação a seguir indica a influência das ideias, típicas de Gilberto Freyre, sobre um catolicismo festivo. Sendo assim, deixemos que o próprio Ribeiro se manifeste a partir

do trabalho citado (MOTTA, 1999):

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 conseqüente a religião o seu foco cultural. (RIBEIRO *Apud* MOTTA, 1999).

O posicionamento de Gilberto Freyre é totalmente oposto, por exemplo, ao do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, pois en-

quanto o primeiro percebia o processo de mistura entre brancos e negros como uma aproximação festiva das duas culturas no Brasil, mesmo com uma forte pressão moral e doutrinária da igreja sobre o comportamento dos escravos; o segundo percebia como uma “ilusão de catequese”, que significa a incapacidade atribuída ao negro de elevar-se ao nível de abstrações do cristianismo. Em outras palavras, o cristianismo se mostra como uma religião tão superior em relação à dos africanos que estes seriam incapazes de apreendê-la.

Em mais um artigo intitulado *Etnia, Sincretismo e Desenvolvimento no Pensamento Social Brasileiro* Roberto Motta (2005) refere-se de forma bem clara, não só quanto à oposição entre o pernambucano e o maranhense, mas também traz o conceito de “ilusão de desenvolvimento” no lugar de “ilusão de catequese”:

Nina Rodrigues tem em mente uma degeneração do catolicismo, causada pelo sincretismo. Ele e seus seguidores consta-

tam em pesquisas etnográficas a existência da mistura, mas encaram de maneira essencialmente negativa o papel que ela desempenha e continuará a desempenhar na formação social brasileira. Já Gilberto Freyre e aqueles que de um modo ou de outro, adotaram suas ideias descobrem no sincretismo, compreendido de maneira bastante otimista como “profunda confraternização de valores e sentimentos”, o próprio fundamento da sociedade nacional.

Devido às ideias, *essencialmente negativas*, por serem justamente etnocêntricas em relação à influência do negro na cultura brasileira é que Motta (2005) declara a falta de seguidores de Nina Rodrigues, dizendo o seguinte:

Ninguém, hoje em dia, quer declarar-se discípulo de Nina Rodrigues, a não ser talvez por sua parte de etnógrafo e pesquisador de campo. Efetivamente, o exame de *O Animismo Fetichista do Negro Baiano* mostra

que, das 192 páginas de texto do autor na edição de 1935, 144 voltam-se para a descrição de dados de pesquisa relativos à mitologia, ao ritual e à organização de terreiros da Bahia, num ou noutro detalhe sujeitos à correção, porém no geral, confirmados pelas observações posteriores.

Essa falta de seguidores em relação ao pensamento de Nina Rodrigues estaria enfatizando a “ilusão de desenvolvimento” de sua obra? De qualquer maneira, segundo Roberto Motta, a concepção de Nina Rodrigues sobre o sincretismo é, por tudo quanto foi visto, de um pessimismo radical, sendo exatamente o oposto do que vai se encontrar, numa geração mais tarde, na obra de quem é considerado seu grande adversário intelectual, Gilberto Freyre. Citando *Casa Grande & Senzala*:

Ocupando-se da cristianização do negro, no Brasil, Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, em um erro: o de considerar a catequese dos

africanos uma ilusão. Mesmo diante das evidências reunidas pelo cientista maranhense – maranhense de origem, embora o centro de sua atenção intelectual tenha sido a Bahia – a favor de sua tese, não pode se negar a extensa ação educativa, abrasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava. Aliás o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues, consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra de elevar-se às abstrações do cristianismo. (FREYRE, 2006, p.440).

Para Gilberto Freyre, esse posicionamento de Nina Rodrigues é mesmo considerado como uma lenda, pois é um absurdo considerar o negro inapto a todo surto intelectual. Para o mestre pernambucano, o que mais importava, realmente, era a confraternização entre as duas culturas, sendo a religião um aspecto emblemático neste ponto, como já falamos anteriormente.

O tom apaziguador, poético e sentimental também são características marcantes em Gilberto Freyre, que podem ser destacados ao longo de muitas de suas obras. Como exemplo, citemos o livro: *Guia Prático Histórico e Sentimental da Cidade do Recife* (1934), que como Roberto Motta, mesmo, fala se trata de um guia muito mais sentimental do que prático e histórico. Não é à toa que o prefácio do livro é escrito por Antonio Paulo Rezende<sup>9</sup> e ele passa a citar *As Cidades Invisíveis* de Ítalo Calvino. A cidade do Recife passa a ser percebida a partir dos seus segredos, das invenções humanas, dos enigmas a serem decifrados, pois a proposta de escrever um guia de uma cidade é, portanto, semelhante com a de desenhar a “cartografia de um labirinto” (Rezende, 2007), por mais que se mostre objetivo e frio, a subjetividade de seus habitantes perpassa por todos os lugares. Afinal de contas, Gilberto Freyre estava

---

<sup>9</sup> É professor-adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco.

falando da sua cidade de origem. A praticidade do guia não se deixa levar pela perda dos encantos. Segundo Rezende (2007, p.16), sua narrativa

é sinuosa. Os temas misturam-se. Não perde de vista a multiplicidade, o inesperado que mora em cada espaço da cidade e do seu imaginário. Freyre lembra histórias de pescadores e seus feitos heróicos, suas valentias, suas promessas a Iemanjá, numa cidade que tem uma relação marcante com seus rios e que está aberta para os horizontes do oceano desde a fundação [...]. A cidade, com seus entrelaçamentos com as águas, desperta a atenção de quem a visita. Com a modernização, a cidade ganha novos meios de transportes, outros personagens passam a fazer parte do cotidiano que Freyre sempre percorre com suas palavras e sua atenção com a cultura que se espraia pelas ruas, registrando o diálogo en-

tre o passado e o presente.

Assim como Calvino, Freyre construiu seu texto como se estivesse costurando uma colcha de retalhos, sem a intenção de esgotar o assunto, pois mesmo com o crescimento da cidade, transformando-se numa metrópole, ela não perde a dimensão subjetiva e apaixonante, onde a prevalência de variadas interpretações não se deixa envolver pela quantidade de dados objetivos. No capítulo *Cidade Onde é Quase Sempre Verão*, Freyre se reporta ao clima da cidade, que parece ser muito mais a escrita de um poeta reverenciando sua cidade predileta do que contribuir objetivamente na relação dos seus dados climáticos.

No Recife, as roseiras não se fazem de rogadas para se abrir em botões e em rosas de uma fragrância como só nos trópicos. E, ao lado das rosas, girassóis enormes; jasmims-de-cheiro que noite de lua tornam uma delícia o passeio pela cidade, ao longo das gra-

des e dos muros das casas dos subúrbios. Tempo de caju, os cajueiros perfumam as estradas. Infelizmente não há mercados de flores na cidade; nem no centro do Recife parques que dêem ao turista idéia, mesmo vaga, da grande riqueza e variedade de nossa vegetação e da nossa fauna. (FREYRE, 2007, p. 28).

E o nosso autor pernambucano vai discorrendo sobre as mais variadas características do Recife: os prédios, as pontes, os rios, as festas, os teatros, os cinemas, os veículos, o cosmopolitismo, os anúncios de jornal, os sinos da cidade, as crendices e etc. Não se trata de uma simples descrição para conter informações precisas de um turista que pretende conhecer a cidade, mas é como se tratasse de um verdadeiro “diagnóstico” da capital pernambucana, sua personalidade, seus gostos e sabores com um ar meio que nostálgico em relação aos sinais de modernização e tecnologia, uma característica atuante em outras obras suas como

já tivemos oportunidade de mostrar.

O turista que se previna contra a maioria desses veículos: rodam alguns em tal velocidade que é como se considerassem as ruas do Recife pistas de corrida; e a pobre da gente que anda a pé, uma insignificância de gente. Ultimamente a situação melhorou. Mas ainda é de perigo para a vida de meninos e velhos, principalmente. Até as bicicletas fazem as suas. O prefeito atual cogita de melhorar a situação dos transportes urbanos, que é má, no Recife: consequência da demagogia que há anos se fez aqui contra os bondes, dos quais todo bom recifense tem hoje saudades, considerando-se uma espécie de Amélia da canção popular, entre os meios urbanos de transporte: *o bonde, sim, é que era transporte!* (FREYRE, 2007, p.33-34).

Com base em tamanha multidisciplinaridade de saberes que é acompanhada de seu signifi-

cativo domínio acadêmico e sentimento pelo que escreve, questionamo-nos a partir de tal reflexão: “Até que ponto sua posição em torno de assuntos tão abrangentes repercutiu na maneira original de sua escrita, com invenções melódicas e romanceadas?” Em outras palavras, a característica da grande erudição de Gilberto Freyre e amplitude de sua principal obra parece que teve um efeito duplo, pois ao mesmo tempo que é muito bem reconhecida por este fato, esse parece ser, justamente, a causa de uma escrita que foge aos princípios cartesianos sem uma metodologia clara e bem sequenciada. É como se, no caso do autor pernambucano não fosse possível ser ao mesmo tempo amplo e rigoroso.

Em Gilberto Freyre a diversidade dos assuntos relacionados e o estar à vontade na maneira de escrever é a base para se compreender a coerência de sua obra, visto que a família, considerada como a grande força permanente na formação nacional; sua influência conservadora e disseminadora dos valores

patriarcais; além do que ela pôde conferir a unidade nacional ao país, tudo isso gera uma possível convivência pacífica das culturas branca, negra e indígena. Como bem salienta Fernando Henrique Cardoso (2003): *‘A noção de equilíbrio dos contrários é extremamente rica para entender o modo de apreensão do real utilizado por Gilberto Freyre.*

Contrastando diametralmente com ele, ver-se em Roberto Cardoso de Oliveira o sistema de relações entre brancos e índios se traduzindo a partir de um ponto de vista de tensão, de conflito; com uma interpretação das suas relações vistas sob um prisma basicamente sociológico, marxista.

### **3. O MODELO MATRI-CIAL E A BUSCA POR UMA POLÍTICA INDÍGENISTA EM ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA**

Em um artigo intitulado *O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?*, Roberto Cardoso de Oliveira propõe uma reflexão acerca do SER da Antropologia Social ou Cultu-

ral, sendo inspirado por Heidegger a propósito da Filosofia. Para falar sobre a disciplina no Brasil, ele a toma, primeiramente, em sua universalidade, isto é, em suas formas primordiais, partindo do geral para o particular. Sendo assim, ele parte de dois procedimentos: o primeiro consiste na elaboração de um modelo matricial da disciplina por meio do qual se cruzam às tradições *intelectualista* e *empirista*; segundo, com os termos de uma antinomia temporal, que exprime a relação tempo e sua negação ou não tempo, de maneira a identificar em cada uma daquelas tradições “escolas” ou vertentes da disciplina que estejam marcadas, umas pela neutralização ou anulação do tempo, outras pela consideração do tempo ou da dimensão histórica como categoria fundamental do seu modo de conhecer. Essa antinomia é formada pelas seguintes categorias: *sincronia/diacronia*<sup>10</sup>, que possibilitou a construção de

uma tabela, em que tais categorias se cruzam.

No domínio *intelectualista/sincronia* o paradigma identificado é o “racionalista” – a partir da evidência histórica da “Escola Francesa de Sociologia” (de onde se originou a vertente racionalista da Antropologia Social, de Mauss a Lévi-Struss); no domínio *empirista/sincronia*, o paradigma é estrutural-funcional exemplificado pela “Escola Britânica de Antropologia Social” (com especial destaque a W.H.R. Rivers e Radcliffe-Brown); no domínio *empirista/diacronia*, evidenciou-se o paradigma culturalista, surgido no interior da “Escola Histórico-Cultural Norte-Americana”, liderada por Boas; e finalmente, no domínio *intelectualista/diacronia*, o autor identificou o paradigma hermenêutico, como um desenvolvimento tardio de uma Antropologia Interpretativa, observada em algumas universidades norte-americanas. Esta organização de paradigmas e suas respectivas maneiras de lidar com a história ou o tempo é que formam o SER da Antropologia, mas sem deixar de enfati-

<sup>10</sup> Termos preferidos pelo autor dado à familiaridade que gozam em nossa disciplina.

zar que mesmo em se tratando de paradigmas, subculturas ou linguagens, dotados de relativa autonomia, não estão imunes de sofrer tensão entre si, em suas relações mútuas; sendo possível um etnólogo não resistir descrever como uma forte aculturação entre subculturas científicas. Segundo Roberto Cardoso, tal tensão parece ser a característica principal dessa matriz disciplinar, uma marca predominante da modernidade.

A partir da organização dos paradigmas universais da antropologia, o autor passa a refletir sobre a história da Antropologia em sua particularidade nacional, tentando responder a pergunta: “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?”.

A direção tomada pelo autor vai desde os primórdios da Antropologia Brasileira, esta habitualmente conhecida por Etnologia, tendo como marca principal a sua definição em função do seu objeto, concretamente definido como índios, negros ou brancos. Sendo assim, o que se poderia chamar de Modo de Conhecimento, um sentido bem mais teórico

do saber antropológico ficou historicamente subordinado à natureza dos objetos reais (seja o índio, o branco ou o negro). Em razão dessa preponderância: do objeto real sobre o objeto teoricamente construído, surgiram duas tradições no campo da Antropologia Brasileira, dividindo o trabalho entre a academia e a profissionalização não-universitária.

A primeira tradição que aparece é a da Etnologia Indígena e a segunda é a da Antropologia da Sociedade Nacional; juntamente com tais tradições, aparecem dois conceitos muito importantes e que serão o guia condutor do autor ao dividir a Antropologia Brasileira em categorias. Os conceitos são os de *Cultura* e *Estrutura*. Ao longo do texto ficará mais claro o motivo de tais conceitos serem utilizados. O conceito de Cultura tem uma presença muito significativa durante o período “heróico” (denominado pelo próprio Roberto Cardoso), que corresponde às décadas de 20 e 30, quando a profissão de antropólogo ainda não era institucionalizada e o ofício do trabalho de campo, ainda se mos-

trava de maneira árdua e de difícil acesso. Dois nomes se destacaram nessa época: Curt Nimuendaju na Antropologia Indígena e Gilberto Freyre na Antropologia da Sociedade Nacional. Já o conceito de Estrutura só começa a entrar no modo de conhecer da disciplina no período seguinte, a partir do final dos anos 40 e princípios dos 50. Dois pesquisadores também marcaram esse período: Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro. Essa época é denominada de “carismática”, pois ambos os pesquisadores conseguiram reunir em torno de si e de seus projetos científicos e acadêmicos inúmeros jovens e estudantes de antropologia; uma fase de empolgação. Um terceiro período é chamado de “burocrático”, tem seu início na segunda metade dos anos 60 e chega até os dias atuais. Nesta época há a criação dos cursos de mestrado no País e uma constante preocupação que é a de estabelecer organizações e onde a pesquisa passa a ser condição imprescindível ao treino de qualquer antropólogo.

Mais uma vez voltando aos conceitos de Cultura e Estrutura para melhor compreendermos a periodização da Antropologia Brasileira, já que em termos internacionais são mais evidentes. Iniciando pelo conceito de Estrutura, que encerra um duplo sentido: o da estrutura no paradigma estrutural-funcional (estruturalismo inglês – *structural*) e o da estrutura conhecida no âmbito do paradigma racionalista francês em sua vertente Lévi-straussiana (*structurale*) – significando um conjunto de princípios organizadores logicamente articulados e acessíveis à inteligência do pesquisador. Ambos os sentidos têm um aspecto em comum, que é seu comprometimento com a objetividade.

Com relação ao conceito de Cultura, dois sentidos também se impõem, e mais uma vez com nacionalidades diferentes. O primeiro tem lugar no idioma alemão, sendo traduzido por *Kultur*, que remete para os fatos observáveis em sua exterioridade pelo pesquisador. O segundo se inscreve na noção de *Bildung*, que tem influência norte-americana

e indica a consideração da dimensão subjetiva; sendo bem demonstrativa na Antropologia Brasileira com Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*. É importante ressaltar que não pretendemos adentrar nesta área da antropologia, pois apenas mencionamos como um aspecto revelado por Roberto Cardoso de Oliveira neste artigo.

Retomando a reflexão inicial de Roberto Cardoso de Oliveira, a respeito do SER da Antropologia que fazemos no Brasil, as palavras de Heidegger são lembradas e transpostas para a nossa disciplina: “se quisermos penetrar no SER da Antropologia deveremos nos situar dentro dela, a saber – fazer a antropologia da Antropologia.” Em outras palavras, mergulhar no seu mais íntimo entendimento, tentar desatar os seus laços, compreender sua complexidade, seu significado e os acordos. Foi exatamente isso o trabalho realizado por Roberto Cardoso; ao identificar as duas maiores tradições brasileiras (a Antropologia Indígena e a Antropologia da Sociedade Nacional) e configurá-las pela via da interpretação

histórica a partir dos conceitos de Cultura e Estrutura. Sua tentativa foi de organizar através da periodização da disciplina, colocando-se como pesquisador e informante ou testemunha com relação aos períodos “heróico”, “carismático” e “burocrático”. Ou seja, Roberto Cardoso de Oliveira realizou uma verdadeira volta ao partir do geral (Antropologia Internacional) para o particular (Antropologia Brasileira), tentando compreender o que acontece universalmente e identificando seus pontos de apoio no particular.

Este artigo parece ser bastante emblemático por dois motivos muito importantes: 1 - endossa, de maneira clara, as duas tradições da Antropologia Brasileira, que foi exposta no início desse artigo: a Antropologia Indigenista e a Antropologia da Sociedade Nacional; bem como a sua principal característica que é a inexistência de uma tradição de pensamento e 2 - contrasta visivelmente com o posicionamento de Gilberto Freyre, onde a forma de escrever e interpretar o Brasil, segundo Motta (1989) se dá *a partir de intuições fulgurantes, que,*

*como o relâmpago que no meio da noite ilumina o horizonte e passa a revelar o Brasil aos brasileiros, distanciados da própria realidade.* Percebe-se em Roberto Cardoso uma preocupação em organizar o “caos” da Antropologia Brasileira, a partir da divisão em categorias, cada qual sendo dominada por um contexto e uma história bem particular. Sendo esta a expressão de uma “oposição diametral (MOTTA, 1989) entre o modo gilbertiano de pensar e o paradigma de ciência social que veio prevalecer na Universidade de São Paulo e que vem a difundir-se ou confundir-se com o paradigma de outras universidades, em São Paulo e noutros estados” (MOTTA, 1989).

Lançando-se na direção de uma Antropologia Indigenista, oportunizamos esse foco para pensar no contraste entre esses dois autores. Em uma vertente marxista, Roberto Cardoso, a partir de sua Sociologia propriamente dita e fielmente articulada ao princípio positivista, vem expor a longa história das relações entre índios e brancos no Brasil que parece culminar com um acontecimento de impacto:

a denúncia do genocídio, enfatizando a figura do índio a partir de uma triste evidência. Para este autor, o fato de se questionar sobre a presença do índio entre nós está relacionado, certamente, ao “incômodo” que os grupos tribais possibilitam. Assim refere Roberto Cardoso (1972, p.10):

É uma presença que moralmente incomoda, pois nos obriga a pensar o índio não mais em si, mas em relação a nós próprios: nossas obrigações civis, nossa responsabilidade moral. O etnólogo está habituado a conviver com essa relação, tirando dela não o que pode haver de angustiante ou de admissível revolta (pois o etnólogo não é sempre uma testemunha do desesperador esforço do índio para sobreviver?), mas o que há de incentivador nessa mesma relação graças à qual nos perguntamos, parafraseando Lévi-Strauss, “valem mais do que os selvagens?”

Segundo o autor indigenista, esse último questio-

namento faz com que olhemos diretamente para nós mesmos: “O que é nossa sociedade?” Uma sociedade que nos acostumamos a aceitar como cordial, acolhedora, pacifista, avessa à iniquidade, ao preconceito racial, etc? Tudo isso é colocado em cheque a partir da realidade dos índios em nosso país. Já que não se é possível falar de um ponto de vista utópico, Roberto Cardoso se volta para o subdesenvolvimento de certas áreas regionais do país reveladas pela presença do índio e, sobretudo, pelo seu estado de sobrevivência. Sendo o índio um indicador sociológico de válida utilização pelos que estudam a sociedade nacional, seu processo expansionista, sua luta pelo desenvolvimento.

Em *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1981), uma pesquisa sobre as relações entre índios e brancos no alto Solimões, o autor ressalta o seu olhar sobre o fenômeno de contato interétnico, que será estudado enquanto relações de “fricção”. Sendo, nesta obra, ressaltada através de uma questão fundamental: “Quais as ideias diretrizes, as mais fecun-

das a nosso ver, que poderiam nortear o estudo das relações entre os membros das sociedades tribais e os da sociedade nacional?”.

Uma ideia preliminar é a de que a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Roberto Cardoso faz questão de ressaltar que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. Não sendo por outra razão que ele se valeu do termo *fricção* interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato. Por exemplo, o processo de expansão da sociedade brasileira sobre os territórios tribais, resultando na destruição dos indígenas (depopulação, desorganização tribal, desagregação e dispersão das populações tribais etc.); a sobrevivência de algumas sociedades tribais não é suficiente para esconder o sentido destruidor do contato. Em consequência, devido a

um comodismo, há um fenômeno social que aliena a sociedade tribal. Para ele, as sociedades em oposição, em fricção, possuem também dinâmicas próprias e suas próprias contradições. Como se percebe, Roberto Cardoso se utilizou de um descortinamento ao focar seu olhar para duas realidades étnicas diferentes, não apaziguando ou se voltando para um estilo literário meloso e harmônico; parece que seu posicionamento foi mesmo o de “denunciador”, gerador de conflitos e reflexões sócio-políticas com base na ciência sociológica. Nas suas próprias palavras:

“O Mundo dos Brancos” – o que se escondia por trás da crosta de estereótipos ou de representações “raciais” com que o branco, regional, via o índio; o que existia atrás de uma conduta ora paternalista, ora agressiva, que configurava as relações entre índios e brancos na situação de contato; e, mais, na conjuntura atual, o que se poderia prever relativamente ao destino dos *Tiükuna* situ-

ados à *força* na ordem nacional. Todos esses problemas estimularam a nossa imaginação no tratamento dos dados e nas reflexões que sobre eles fizemos. (CARDOSO, 1981, p. 27).

Em *A Sociologia do Brasil Indígena* (1972), Roberto Cardoso realiza uma sociologia do Brasil indígena, porém não significa uma abdicação do antropólogo social em favor de seu colega sociólogo. Ele exprime, a rigor, a adoção de um objeto, mais do que de um método, de uma disciplina afim. O mesmo compreende por objeto a sociedade a que pertence o pesquisador, da qual ele faz parte como sujeito cognoscente e ator social e em cuja cena histórica se assume como consciência crítica. Tal ponto de vista é justificado pelo autor ao referir que o leitor não deve se surpreender de encontrar neste livro de ensaios quase nenhuma etnografia, reduzida interpretação etnológica, porém um grande empenho de comunicar reflexões e esboçar análises relativas à problemática do contato

interétnico, sendo esse o seu foco.

Neste mesmo livro há um texto que tem por título “O índio na consciência nacional (1965)”; Roberto Cardoso de Oliveira fala, basicamente, dos obstáculos em favor de um indigenismo racional no Brasil; seu questionamento na íntegra: *quais os obstáculos que a questão indígena encontra, nos meios não-comprometidos, para sua formulação adequada e racional?* Ele enumera alguns desses obstáculos, nomeando-os como “mentalidades”, desenvolvidas em setores da sociedade brasileira de cujas atuações na questão indígena muito se poderiam esperar. Percebe-se assim, um ar de indignação e cobrança nas suas palavras, quando ele fala que se trata de setores com força suficiente, mas descomprometidos com a causa do índio.

Os tipos de “mentalidades” são as seguintes: 1) *A mentalidade estatística*: esta é encontrada frequentemente entre os intelectuais. Estes justificam seus posicionamentos a partir de dados, puramente estatísticos, com uma exagerada crença nos números que pode se-

guir a seguinte linha de raciocínio: “o que significa morrerem algumas centenas de índios, se morrem no Brasil, diariamente, milhares de crianças?”; 2) *a mentalidade romântica*: trata-se de uma mentalidade bem semelhante a anterior, salvo que em sua presunção de partilhar uma ideia generosa a respeito do índio, o desumaniza a ponto de ampliar desmesuradamente suas “faltas” quando delas toma conhecimento através da imprensa. E critica as mensagens literárias de José de Alencar e Gonçalves Dias, visto que são capazes de passar uma imagem estereotipada do índio; 3) *a mentalidade burocrática*: esta é constituída por funcionários que estão engajados na administração federal e que se viram incorporados ao órgão protetor. Esses se apresentam como destituídos de qualquer preparo técnico ou ideológico em relação a cursos introdutórios de Etnologia, de Antropologia Aplicada ou de ideologia indigenista. Ou seja, se trata de servidores completamente desqualificados, que podem ser facilmente identificados no próprio Serviço de Proteção aos índios; e 4)

*a mentalidade empresarial:* ela representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos Postos Indígenas em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode “civilizar-se” pelo trabalho, não aquele ao qual está culturalmente orientado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado; descaracterizando toda a sua subjetividade cultural num movimento totalmente desumanizador. O pagamento é sempre feito de maneira que os próprios trabalhadores, produtores do lucro, dele se beneficiem diretamente, uma vez que ele é incorporado à “renda indígena”, a saber, um fundo em dinheiro destinado a aplicação em qualquer dos Postos Indígenas, ou seja, em turmas de pacificação ou no financiamento de serviços de gabinete.

Ao fim de tais considerações, Roberto Cardoso chega à conclusão de que a posição do índio na sociedade inclusiva, mesmo nos seus setores mais responsáveis, administrativamente falando, em

nada lhe é favorável. Em outras palavras, a sua “representação étnica” na consciência nacional continuará a ser este-reotipada, pelo menos enquanto não houver uma verdadeira campanha que penetre nas escolas e na imprensa, saindo dos limites dos museus e dos cursos especializados. Deixemos que o próprio autor se expresse neste sentido:

As campanhas de esclarecimento popular, a que nos referimos, por importantes que sejam, apresentam resultados fugazes, se não desencadearem formas de ensino e de informação mais consistentes e permanentes. Além do mais, à deformação da figura do índio, acrescenta-se a deformação da própria política indigenista. [...] E, infelizmente, parece não haver dúvida de que é nessas mentalidades que o indigenismo oficial está buscando inspiração para o equacionamento da questão indígena. (OLIVEIRA, 1972, p.76).

Roberto Cardoso nos coloca na posição de co-

responsáveis na luta pela preservação da causa indígena, a partir do questionamento: *Como trazer o problema da sobrevivência das populações indígenas para as áreas não-comprometidas, e teoricamente capazes de pressionar o Governo para uma ação compatível com os ideais democráticos de uma sociedade moderna de massa?* (CARDOSO, 1965, p.70). Para ele, a resposta a tal questão está no esclarecimento da opinião pública, através de oportunas campanhas na imprensa.

O trabalho desse autor se caracteriza, basicamente, a partir de uma ciência comprometida e engajada com as questões políticas, trazendo para o centro da discussão acadêmica duas realidades socialmente opostas: o mundo dos brancos “civilizados” *versus* o mundo dos índios injustiçados e limitados às amarras das políticas governamentais. O foco constante de seu trabalho parece resumir-se na seguinte expressão: “em defesa das terras indígenas”.

A partir das exposições e oposições tentaremos nas considerações finais traçar um perfil organizador dos dois autores em estudo, levando em

consideração os aspectos metodológicos e as relações entre raças e classes no Brasil.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando os questionamentos do início desse texto: “até que ponto tais autores trazem as mesmas problemáticas e inquietações?”; “qual a ênfase dada em um e noutro?” e “será que podemos mencionar um modelo ‘freyriano’ e um modelo Cardoso ‘oliveiriano?’”. Com relação ao primeiro questionamento, acreditamos que o que liga ambos os autores é trazer a problemática da Antropologia Brasileira para discussão. Para realizar e alcançar tal objetivo cada um tomou um rumo diferente, visto que são diferentes personalidades olhando para o mesmo objeto (o outro) em contextos sócio-históricos também diferentes. Como já tivemos oportunidade de mencionar anteriormente; Gilberto Freyre escolhe o caminho de “educador”, preocupado com a formação dos nossos antropólogos; deixando bem claro e de forma ex-

pressivamente didática como é pensar e fazer pesquisa antropológica em terras brasileiras, não deixando nunca de interligar saberes que não funcionam de maneira isolada, mas em interdependência uns com os outros: a Antropologia Física, a Social e a Cultural, consolidando a importância do diálogo entre as ciências da natureza e a ciência social. E mesmo com tantas críticas, que em muitas ocasiões não foram nem um pouco generosas, em relação a uma escrita cheia de contradições, com ar de conservadorismo, além do gosto pela palavra “sufocando o rigor científico”, como bem esclarece Fernando Henrique Cardoso (2006) a *CG&S: Uma obra perene e que será sempre referência para a compreensão do Brasil*. No caso de Roberto Cardoso de Oliveira, percebe-se uma preocupação em organizar o “caos” da Antropologia Brasileira, no sentido de esclarecer a partir de categorias (Intelectualista e Empirista) e conceitos (Cultura e Estrutura), que para muitos de nós, ainda parecem expressar certa confusão; tudo isso tendo por base direcional as duas tradi-

ções antropológicas brasileiras: a Indígena e a da Sociedade Nacional.

Acreditamos que a ênfase apresentada por Gilberto Freyre é a de conselheiro dos que pretendem seguir a carreira de antropólogo, além de nos mostrar quão rica é a quantidade de temas para se pesquisar no Brasil, como por exemplo, a presença marcante das casas antigas e dos sobrados no Rio Grande do Sul. Ele parece trazer para a discussão uma sociologia que incorpora a vida cotidiana; não apenas em relação à vida pública ou o exercício de funções sociais definidas (do senhor de engenho, do latifundiário, do escravo, do bacharel), onde os contrários se justapõem frequentemente de forma ambígua, convivendo em harmonia e de forma privada. Roberto Cardoso também fala de duas realidades: a do branco e a do índio, ambas em conflito, deixando bem claro que existe um dominador e um outro que é dominado, com a negação dos seus próprios valores. E que as relações entre essas realidades precisam ser refletidas e questionadoras por po-

deres públicos; uma luta para lançar voz à realidade que foi sufocada. Sendo por isso mesmo uma Antropologia parcialmente vislumbrada pelos menos favorecidos? Neste sentido, ele se coloca no lugar dos injustiçados (as tribos indígenas), por isso mesmo enfatiza a tensão; e Gilberto Freyre se coloca no lugar do burguês, do vitoriano, cuja ideologia é manter a paz e a harmonia, *o status quo*. Segundo Motta (1989), *a obra de Gilberto Freyre consiste, na verdade, num grande “guia prático, histórico e sentimental” (que é como ele qualifica seus livros sobre o Recife e sobre Olinda) para a interpretação da cultura brasileira.* (p.562).

Uma diferença diametral entre ambos os autores se verifica, claramente, nos termos metodológicos, visto que em Gilberto Freyre parece haver certa fabulação sobre uma tradição, por ser o Brasil um país recente com passado nacional. A acomodação ocupa o lugar da luta, onde o dominado domina de fato, aquele que se propõe como dominante. É por isso que o método eleito para a reconstrução da história é a empatia, a se-

dução de um texto que leva o leitor no embalo, mas que ninguém se engane, por trás das descrições, às vezes romaneada e mesmo distorcida, há muita pesquisa. Já no caso de Roberto Cardoso de Oliveira, a ênfase parece ser na organização e periodização histórica, em classificar a antropologia brasileira a partir de categorias – dos paradigmas internacionais para o nosso tipo de antropologia, a antropologia que fazemos no Brasil. Não há uma invenção de tradição; a tradição existe fora da antropologia brasileira, sendo ressignificada por esta última.

Segundo Roberto Motta (2000), num artigo intitulado *Paradigmas Fundamentais nos Estudos das Relações Raciais no Brasil*, o pensamento de Gilberto Freyre sobre raça e cultura no Brasil pode resumir-se assim:

De acordo então com Gilberto Freyre, devido ao tipo de cristianismo que prevaleceu entre os portugueses, as raças, no Brasil, tenderam a fundir-se numa só comunidade emocional e religio-

sa. Esta opinião de Gilberto Freyre suscitou aplauso entusiástico e ferrenha oposição (MOTTA, 2000).

Este paradigma seria o primeiro, chamado de Morenidade; indicando a flexibilidade e o tom elástico e eufemístico do mestre pernambucano, pois mesmo em se tratando de negros retintos, no Brasil, chamar por moreno indica um tom anti-racista e “simpático”. Essa é bem a marca de GF, como falamos na exposição acima, visto que chamar uma pessoa de morena indica que a mesma não se define por Preta nem Branca, mas misturada, assim como o olhar desse autor e o seu estilo metodológico.

Uma das marcas principais de Roberto Cardoso de Oliveira é uma ciência comprometida com a causa dos injustiçados, no caso o índio brasileiro; sendo o marxismo uma teoria capaz de explicar a fricção interétnica, por causa do conflito, pois as teorias da época privilegiavam, muito mais, o consenso. O convívio com os índios, seja

na situação de etnólogo, seja como funcionário do Sistema de Proteção ao índio; chegando a alguns momentos tais papéis se confundirem, ou mesmo, um ser beneficiado em decorrência do outro. Em trabalho de campo entre os *Terena* em 1955:

Eles [os índios] vinham falar comigo, me visitar e eu tinha brindes. Entre os *Terena* o melhor presente eram os brindes coletivos. Então, eu logo mandei fazer engenhos para eles esmagarem cana e fazer garapa, fazer açúcar. Também jogava futebol com eles. Era festeiro [...]. Assim, logo fiquei com uma relação muito boa, porque era muito jovem, jogava futebol com eles, era festeiro, dava os bailes nos fins de semana, dançava xote, dava pó de café, pagava o sanfoneiro e dançava. E graças à dança nos fins de semana e ao futebol semanal, a minha vida durante meses passou muito mais rápida, porque se no começo eu jogava mais para fazer *rapport*, depois

eu senti que estava jogando porque queria jogar, porque eu gostava do jogo e dançava porque gostava de dançar com aquelas moças. (OLIVEIRA, 1993).

Esse envolvimento com o objeto de pesquisa foi muito forte nos dois autores, fez com que ambos relativizassem, olhassem, seja para o negro, seja para o índio de maneira apaixonante.

Em termos de modelo, apresentamos mais um aspecto, que reforça todos os outros, é a tentativa de Gilberto Freyre em enaltecer a Antropologia Brasileira partindo dela mesma: do seu povo, da sua língua, do seu clima, do seu modo de alimentação... Sendo por isso mesmo classificado na Tradição da Antropologia da Sociedade Nacional, uma antropologia que valoriza os pequenos detalhes do povo brasileiro; detalhes esses que se expressam a partir de uma recusa à Europa industrializada. Tratando-se da oposição entre tradição e modernidade. Em Roberto Cardoso, justamente por ele falar

de um outro lugar (originário da Universidade de São Paulo e de Florestan Fernandes), a partir de uma antropologia contemporânea, sua posição é a de identificar como se localiza a Antropologia Brasileira tomando por referencial a Antropologia Internacional, a Antropologia “legitimada”. Sem nos esquecermos, como já foi mencionado anteriormente, acreditamos que seus estudos sobre “fricção interétnica” constituem a base de sua antropologia.

Antropologia de Gilberto Freyre tem por característica central a plasticidade cultural da convivência entre contrários, não se tratando apenas de uma característica, mas um fato vantajoso de ser brasileiro, o que parece ter sido muito caro ao debate entre as relações raciais no Brasil. Roberto Cardoso de Oliveira se apega, justamente, a esta característica enaltificada pelo autor pernambucano para questioná-la, colocando-a em debate e contrastando dois mundos.

Terminamos este Ensaio sem nenhuma pretensão de torná-lo fechado, sem es-

tarmos abertos a novas discussões, muito pelo contrário, deixamos muitas inquietações e dúvidas, porém esperamos que elas coloquem o leitor na posição de pensar junto, tentando ver a direção que os autores tomaram, levando sempre em consideração a história de vida pessoal de ambos, suas influências e direcionamentos acadêmicos, além do contexto sócio-histórico em que viveram.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. Uma Homenagem a Gilberto Freyre. *Viola no bolso novamente encordoada*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1955.

AZEVEDO, Thales de. *O cotidiano e seus ritos: praia, namoro e ciclos da vida* / Thales de Azevedo (com Ensaios de Antonio Motta, Maria de Azevedo Brandão, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Rita de Cássia Barbosa de Araújo e Roberto DaMatta) – Recife: Editora Massangana, 2004;

BURKE-PALLARES, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre:*

*um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005;

CORRÊA, Mariza. *A Antropologia no Brasil (1960-1980)*. In. MICELI, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 2. São Paulo: Editora Sumaré, 1995;

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* – 51ª ed. São Paulo: Global, 2006;

---

*Problemas brasileiros de antropologia* / Coleção Estudos Brasileiros – Rio de Janeiro: Edição Casa do Estudante do Brasil, 1943.

---

*Guia Prático, Histórico e Sentimental da Cidade do Recife*. 5 ed – São Paulo: Global, 2007;

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

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: Ciência do homem: Filosofia da cultura* – São Paulo: Contexto, 2008;

MOTTA, Roberto. Gilberto Freyre: uma lembrança. *Revista de Antropologia, Publicação do Departamento de Antropologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas –*

\_\_\_\_\_ *Paradigmas Fundamentais nos Estudos das Relações Raciais no Brasil.* Artigo;

\_\_\_\_\_ *Élide, Gilberto, Imagismo e Língua de Universidade.* Artigo;

\_\_\_\_\_ *Etnia, Sincretismo e Desenvolvimento no Pensamento Social Brasileiro.* Artigo;

\_\_\_\_\_ *Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO.* Artigo;

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A Sociologia do Brasil Indígena.* São Paulo: Editora da USP, 1972.

\_\_\_\_\_ *O Índio e o Mundo dos Brancos.* 3ª ed. Brasileira, São Paulo: Pioneira, 1981.

\_\_\_\_\_ *Sobre o pensamento antropológico –* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 2003 – 3ª edição.