

A Originalidade de Gilberto Freyre

Roberto DaMatta

Morto Gilberto Freyre, chega a hora de avaliar sua obra. E que obra é essa? Quais as suas principais características? Qual é o centro de sua originalidade? Onde ela difere e confere com os esforços intelectuais dos seus contemporâneos? De que modo ela marca e divide etapas na Sociologia brasileira e no nosso esforço de auto-interpretação compreensiva?

Passado o momento tenebroso da morte e da vergonhosa disputa pelo cadáver, quando os conhecidos canibais botam as unhas de fora, estamos melhor preparados para distinguir a carne que passa dos ossos que ficam. A experiência traz um inusitado entendimento de uma instituição muito conhecida da Antropologia Social: os enterros duplos ou secundários. Compreendemos, afinal, que é preciso enterrar certas pessoas duplamente e que a segunda vez é o momento em que a sociedade do morto reproduz sua memória, menos por causa da comoção inicial da morte, de que da necessidade física de ter que dispor do corpo; mas pelo que ela deseja perpetuar do morto. O enterro secundário, assim, é a ocasião da avaliação social do morto. Momento em que desejamos saber se o seu retrato pode permanecer ovalado e saliente na sala-de-visita de nossas casas ou terá que amarelar e ser roído pelas traças...

Será desta perspectiva que irei realizar algumas considerações sobre a obra de Gilberto Freyre.

Sociólogos e antropólogos não engendram a realidade empírica, mas quando são geniais, inventam modos especiais de percebê-la e torná-la literária. Ou seja: são capazes de transformar o caótico sofrimento diário, quase sempre vivido como algo sem forma, fundo, orientação ou sentido, numa *narrativa*. Num "objeto" que tem *início, meio e fim*; numa "história" cujo significado vai além das determinações semânticas dadas pelos códigos que orientam o senso-comum e a reflexividade do mundo cotidiano. Mas o que foi que Gilberto Freyre viu quando se debruçou sobre o Brasil? Que narrativa inventou quando integrou os eventos da nossa história com os da nossa vida contemporânea?

Gilberto Freyre foi um grande narrador, não só porque "escrevia muito bem"; ou escrevia bem porque era — afinal de contas — um "sociólogo de direita" e, como tal, pensava melhor em termos de "forma" do que de "substância" ou "conteúdo".¹ Ou porque — sendo vaidoso e ávido de elogios — se considerava "escritor".² Mas porque escolheu falar do Brasil de uma certa perspectiva, de dentro de uma dada moldura. E o ângulo escolhido foi justamente aquele que mais perturba, posto que junta o biográfico e o existencial; com o histórico, o literário e o intelectual. Se um rígido universo conceitual era (e ainda é) o grande esconderijo de todos os "cientistas sociais" que falam de totens e temas, de estruturas e categorias científicas, evitando, como o Diabo a cruz, falar de si mesmos e de suas

sociedades; o “método ensaístico” escolhido por Freyre, obriga o autor a colocar-se (com seu sistema de valores) no centro mesmo da narrativa. Aqui não se fala mais de Brasil como se o “brasil” fosse um espécime natural, mas se discursa sobre a “realidade brasileira”, tomando-a como uma moralidade com a qual se tem interesses patentes e que engloba o escritor. O ensaísta, assim jamais assume aquela atitude “desinteressada”, “distante” ou “científica”, diante do seu tema. Ao contrário, ele está sempre a seu lado: por ele e com ele. Realmente, ensaio tende sempre a travar uma dura batalha contra o exótico, sendo uma recusa do “discurso totêmico”, esse enredo inaugurado pelas vertentes mais radicalmente “cientificistas” da Antropologia Social (ou Cultural) inglesa, francesa e norte-americana, que imaginava o pesquisador sentado numa poltrona, mesmo quando ele passava anos na “tribo”. Aqui, conforme se sabe, tudo funciona para manter a distância e ser um elemento cauterizador das possibilidades de produzir um discurso ambíguo, dramático e sensual — à Gilberto Freyre. Um texto que conforme nos ensina Bakhtin, fala em muitas vozes e para muita gente. É colonizador e “de fora” (na medida em que seu autor dialoga com mestres e colegas que produzem nos centros intelectuais do Ocidente, onde estudou); mas é também um texto sofrido e “de dentro” (já que seu autor fala para si mesmo como membro da sociedade que estuda). É um texto que pretende ser “verdade” e “poder” (porque se supõe científico e resultado de pesquisas), mas que não abandona suas pretensões de ser “literário” e, portanto, “político” e “nacional” (sem o que não teria a menor oportunidade de ser considerado pelas elites de sua terra).

O discurso antropológico e científico clássico, porém, é uma fala “totêmica” e classificadora. Fala de fora para dentro, porque acima de tudo, deseja “pôr ordem no mundo”. Para tanto, tal discurso não pode contar consigo mesmo como tal: tem que ser um discurso morto. Mas para morrer, há que se neutralizar o escritor e objetificar e “nativizar” para sempre os nativos. Operação importante que no plano das Ciências Naturais corresponde à clássica separação entre “sujeito e objeto”. Mas nas Ciências Humanas, onde sujeito e objeto estão, conforme observou Lévi-Strauss, numa mesma escala, isso se faz “universalizando” o autor e, simultaneamente, “localizando” os nativos. O que imediatamente lembra o famoso ensaio de Clifford Geertz,

significativamente intitulado: “do ponto de vista do nativo” (*from native point of view*) onde se discute como se deve realizar uma etnografia epistemologicamente satisfatória. Para Geertz, isso seria alcançado desde que não se perdesse de vista o diálogo (ou, como diz ele, um *dialectical talking*) entre o “mais localizado dos detalhes locais e a mais globalizada das estruturas globais” (cf. Geertz, 1983:69). A idéia é excelente. Só que ela acaba “nativizando” o nativo, já que se deleita com o estudo cuidadoso (e rebuscado) das categorias locais, mas nem sequer pensa em discutir o significado sociológico das “estruturas globais”. Serão elas o tal “espírito humano” — o “hóspede” não convidado da obra de Lévi-Strauss, que chega quando o etnógrafo estava justamente preocupado em estudar Bororos, Nambiquaras e Paulistas? Ou será que tudo isso “inocentemente” pressupõe a idéia de um observador universal, eterno, equidistante e perfeito? Um cidadão do mundo, acima de qualquer suspeita (e jamais discutido), que seria tão “universal” quanto Rousseau (que falava francês), Hegel que era alemão, Hobbes que escrevia em inglês e Clifford Geertz que é norte-americano? ³

O ponto de vista nativo de Geertz, está interessado somente em falar do “nativo”, poupando sistematicamente o sujeito que fala, esse “universalizador” que pretende operar fora do mundo e das categorias históricas e culturais. A verdadeira “prova” das etnografias não estaria apenas num conhecimento exterior, resultado de uma marrada dialética entre o hiperlocal e o superuniversal, como quer Geertz, mas na revelação da mentalidade que todo etnógrafo traz dentro de si. Há um Nuer visto por um inglês que talvez seja mais revelador do que o Nuer “real” e “africano”, “estudado” por Evans-Pritchard. Uma hermenêutica não deve falar somente de regras capazes de produzir tradução e entendimento. Ela deve estar, também, referida à descoberta de que, tentando falar do lugar do outro, produzimos testemunhos e revelações de nós mesmos. Esse falar “objetivado”, do outro, também, nos revela e nos habilita a enxergar o nosso sistema de classificação como um espaço localizado e claramente arbitrário. Dentro dele, agora podemos ver, há um “nativo” universalizador e cosmopolita que nada mais é do que um outro sujeito, também, cultural e historicamente construído. Ao contrário do que diz Geertz, uma história da feitiçaria,

escrita por um feiticeiro, é tão aprisionada pelos horizontes mentais do escritor... quanto *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* é um livro aprisionado pelo sistema de categorias de Evans-Pritchard. O universalismo permite ver certas coisas, mas tal como acontece com uma *visão localizada, também, não permite enxergar tudo.*⁴

— II —

Pois bem, é, a meu ver, esta posição ensaística, auto-reflexiva e decididamente, de dentro, que tipifica a Sociologia de Gilberto Freyre. Posição conscientemente assumida, como que para equilibrar o norte-americano e o europeísmo que, paradoxal e dialeticamente foram tão importantes para a formação de Gilberto Freyre como estudioso (ou estudante) da sociedade brasileira. Realmente, numa passagem do prefácio à primeira edição de *Casa Grande & Senzala* (publicado em 1933), encontramos essa consciência ensaística que, a meu ver, antecipa a perturbadora relativização estruturalista. Nela, Gilberto Freyre afirma que fazer Sociologia não é descobrir receitas mas, é “querer nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido”. Outro meio de nos sentirmos nos outros — nos que vieram antes de nós (...). “É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos”.

Ou seja, fazer uma Sociologia do Brasil não seria apenas um exercício intelectual. Isso seria verdadeiro para um praticante de um “discurso totêmico”. Para um ensaísta brasileiro que fala do Brasil, porém, há algo fundamental que Gilberto Freyre percebeu como básico para a tarefa.⁵ Quero me referir ao fato de que falamos do Brasil num plano de continuidade emocional: usando a mesma língua que todos falam e podendo sentir por dentro a problemática da sociedade e da nação.⁶ O problema básico talvez, é que somos obrigados a tomar consciência emocional da continuidade para, em seguida, tentar o salto intelectual na descontinuidade. Uma operação complicada que discuti simplificar com a fórmula do “transformar o próximo em distante”, no meu livro *Relativizando*, mas que tenho posto em prática nos meus ensaios sobre o Brasil.

Mas já é tempo de refletir mais detidamente no fato de que, quando um pes-

quisador estuda sua própria sociedade, de certo modo realiza a experiência do feiticeiro de Geertz, aprisionado que está pela fala e pelo peso dos valores que sua escrita descobre, estuda e certamente tem o poder de exorcizar. Aqui, é certo, corremos o risco de ter somente o “ponto de vista do nativo” mas parece que sem essa perspectiva, não há transformação ou mudança...

Penso que Gilberto Freyre percebeu isso no seu trabalho. Certamente porque foi um viajante precoce e, como tal, viu o Brasil primeiro de fora (como objeto conceitual e por meio de outras linguagens) e, posteriormente, de volta ao Recife, quis retomar o Brasil concreto e sensível, pretendendo complementar as duas versões. É pelo menos assim que se pode ler sua autobiografia, *Tempo Morto e Outros Tempos*, onde Gilberto faz um esforço para assimilar e recolocar dentro do Brasil (e de sua vida) os longos anos que viveu no exterior. Deste modo, ele não assume a posição trivial de um intelectual brasileiro assimilado pela “cultura” francesa ou americana. Mas, ao contrário, embora tendo vivido nos Estados Unidos dos 18 aos 22 anos; e entre Paris, Londres e Oxford dos 22 aos 23 anos, quando retorna ao Brasil e a Recife, Gilberto Freyre volta ainda mais brasileiro, somando uma experiência intelectual certamente moderna, individualista e cosmopolita, ao desejo de retomar uma ligação sensível com o Recife, o Nordeste e o Brasil. Creio que é essa relação difícil e complexa entre o intelectual e o sensível, o de dentro e o de fora, o vivido e o conceitualizado, o local e o universal, o que requer tradução e aquilo que faz parte do ar que se respira que Gilberto Freyre quer estudar e, eventualmente, equilibrar, em sua obra. Nela, não temos nem tiradas nacionalistas nem aquela atitude livresca, tão comum nos nossos intelectuais mal-viajados que se resume em aplicar ao Brasil, fórmulas feitas “lá fora”. Também não temos uma visão altamente negativa do Brasil, quando se confunde, conforme já sugeri, a sociedade com a nação e, às vezes, com o regime.

Sem dúvida, essa experiência crítica e precoce da “viagem”⁷ permitiu que Gilberto desenvolvesse uma escrita sem pedantismo, desenvolvendo uma Sociologia do Brasil que é original na sua temática, abordando a sociedade através de categorias nativas, não a partir de pressupostos teóricos freqüentemente mal-assimilados. O resultado é um retrato do Brasil que é reco-

nhecido até mesmo pelos seus leitores. Tão reconhecido que muitas vezes confundiram suas reflexões com mera opinião literária, anedótica ou pornográfica.⁸

— III —

Tudo isso destaca a obra de Gilberto Freyre no cenário intelectual brasileiro. Para tanto, basta lembrar que na virada do século, se falava do Brasil através de uma linguagem paramédica.⁹ Na concepção de então, o atraso do Brasil decorria da famosa mistura de raças que era tomada como a principal característica da nossa formação. Realmente, era mais fácil falar de “inferioridades raciais” (dadas na ordem da natureza), do que de dominações sociais, políticas e econômicas (dadas na ordem da história e da cultura)! A partir, portanto, de uma criativa, mas medíocre “fábula das três raças”, falava-se da sociedade brasileira através de uma dinâmica puramente biológica. Como se no Brasil não houvessem senhores e escravos, nem controles hierárquicos que moldavam os códigos liberais e capitalistas de um modo especial, fazendo com que tudo se conformasse à lógica do “sabe com quem está falando?” e do “jeitinho”,¹⁰ Pensava-se o Brasil como uma sociedade cujos males faziam na sua biologia, não na sua cultura e estrutura de poder. Não vou voltar a denunciar essa “fábula das três raças”, repetindo o que já fiz no meu livro, *Relativizando*. Mas é preciso dizer que em *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre realiza uma *demarche* paradoxal, nem sempre percebida pelos críticos. É que, naquele livro, ele reveste de verdade a “fábula das três raças”, ao mesmo tempo que inicia sua demolição crítica, tomando a “mestiçagem” muito mais como um processo situado no código histórico-cultural, do que no quadro de uma linguagem racial. Em *Casa Grande & Senzala*, portanto, a “mestiçagem” aparece dentro da lógica do ambíguo e do paradoxal. Agora, o Brasil não era “mestiço”, porque estava sujeito a uma real e biológica “mistura de raças”, mas porque era uma sociedade “culturalmente mestiça”; um sistema que se manifestava “misturando” instituições sociais que em outros lugares e em outros tempos, estavam rigidamente separados. Como resultado, o “mestiço” pôde ser visto como um elemento positivo: como *valor social*. Deste ponto de vista, a contradição que o “mestiço” acentua em todo o lugar, passa a ser sugerida como um ponto central do sistema de valores da sociedade brasileira.

Tal leitura do Brasil só pode ser possível, na medida em que se faz uma radical separação entre *Biologia* e *Cultura*, conforme acentuava Gilberto em *Casa Grande & Senzala*, quando diz:

“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. Também no da diferenciação entre hereditariedade de *raça* e hereditariedade de *família*.”

Ora, num meio intelectual que até hoje ainda não sabe bem distinguir essas dimensões da realidade sociológica,¹¹ vale ressaltar que foi certamente a obra de Gilberto Freyre a que primeiro articulou essa história que todo brasileiro gosta de contar para si mesmo; a saber: que somos uma cultura “mestiça” e “misturada”, um modo de falar que fica *entre* os conceitos (o de “raça” e o de “cultura”), costurando e preferindo ambigualmente os dois...

Mas o projeto ensaístico de Gilberto Freyre obriga, também, a utilizar novos materiais. Não só os documentos clássicos do historiador, mas, também, os arquivos de família, as narrativas de viajantes, os anúncios de jornal, as cartas e as memórias pessoais; além dos valores que a sociedade atualiza em todos os seus níveis de realização. Assim fazendo, Gilberto Freyre deixa de ser o elemento medicalizador e disciplinador do seu próprio sistema, um papel irresistível dos intelectuais em nosso País. Na sua obra não se fala do Brasil como um médico fala do seu paciente (a exemplo do que fez Nina Rodrigues), nem como um engenheiro fala de uma obra (como faz Euclides da Cunha), nem como um jurista fala de suas leis (como faz Oliveira Vianna); ou um economista de suas cifras.

Mas por ter escolhido o método ensaístico, Gilberto Freyre recusa um discurso essencialmente normativo, medicalizador da sua sociedade. Assim, em vez de seguir o caminho dos racistas históricos (como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna) ou dos materialistas vitorianos (como Darcy Ribeiro), que sempre falam do que nos falta e de como poderíamos ter sido, ele fala do Brasil que é. Esse Brasil que existe antes de nós e que, a despeito de nossa vontade,

continuará depois de nós. Esse Brasil que é nosso, mas não foi inventado por nós.

Por tudo isso, a Sociologia de Gilberto Freyre liberou a temática dos estudos brasileiros e obrigou o estudo do mundo diário. Agora será preciso descobrir como operam essas relações de atração e repulsão entre pessoas situadas em posições polares do sistema (como os senhores e escravos); ou certas normas que se escrevem em constituições ideais (as leis do Estado) e as regras que se inscrevem nas nossas vidas (as leis não escritas ou conscientes que governam o parentesco, o compadrio, a amizade e o sistema de relações pessoais). Tudo, então, pode ser legitimamente estudado. Não precisamos focalizar somente as constituições, as doenças, os números ou o dinheiro para saber que uma sociedade se manifesta através de muitos "mediuns" e que fazer boa Sociologia é estar preparado para descobrir onde o sistema pode se revelar de modo mais disfarçado e insuspeito.

Foi por ter trilhado esse caminho que Gilberto Freyre pôde ser pioneiro e inovador ao estudar os modos de falar dos escravos (antecipando as análises da moderna Sóciolinguística); o espaço nobre e pobre das moradas de engenho de sua terra; as práticas sexuais, os juramentos e as expressões de blasfêmia e opróbio; a cozinha e a comida. E certamente mostrou uma sensibilidade excepcional quando enxergou o médico substituindo o padre nos sobrados do Brasil pré-republicano e quando viu jornais vendendo escravos, em vez de servirem como instrumentos de liberdade no Brasil.¹²

A contribuição da obra de Gilberto Freyre foi, assim, a de realizar um valor. Uma escolha que é pessoal e que exprime aspectos cruciais de sua experiência de vida como um brasileiro que, na virada do século, viveu nos grandes centros de produção intelectual dos Estados Unidos e da Europa. Talvez tenha sido isso que despertou nele uma fome insaciável pela so-

cidade brasileira (recuperando o tempo que dela perdeu), e uma total miopia pelo conjunto institucional e constitucional desta mesma sociedade. Assim, a obra de Gilberto Freyre se concentra quase que exclusivamente no estudo da casa e da família. Como se o Brasil fosse um conjunto de grupos familiares em luta por um poder caseiro ou paterno. Obcecado pela sociedade, ele se esquece de examinar o Brasil-Nação e tudo o que em nosso sistema se define como pertencendo ao "mundo da rua". É raro, portanto, encontrar em sua obra, alguma reflexão mais detida sobre o quadro constitucional e o aparato legal da sociedade brasileira, com suas formas de governo e de coerção jurídica. Para esse Gilberto Freyre sempre viajante e saudosista, não há um Brasil-Estado e um Brasil-Governo. Há, isso sim, um Brasil sempre Casa Grande ou Sobrado: um Brasil sempre sociedade. Um Brasil que é modo de ser e falar, comer, gozar e viver.

Talvez seja por isso que nesta obra se encontre uma combinação tão contraditória (e tão "mestiça") de riquíssimas observações sobre o modo de vida e as "informalidades" que definem o estilo brasileiro de viver; ao lado de uma ausência de crítica do Estado Nacional com tudo o que tem de violentador e maligno: seus ditadores, seus regimes políticos e seu poder de dominação. Ao admirar e querer recuperar o tempo perdido longe de sua sociedade, Gilberto se esquece da realidade estatal e administrativa. Uma visão sensual do Brasil, torna invisível o duro aparelho formal e institucional. A soma disto tudo, é uma obra original e misturada como seu autor: de um lado, perdida numa vaidade doentia e quase perversamente atraída pelo elogio e pelo poder; e, do outro, eternamente fascinada e atraída pelo pequeno mundo dos homens comuns, dos desejos secretos e dos gestos humildes. Essas coisas que, afinal de contas, definem os tempos e as culturas.

Notas

1. Convém lembrar que um mesmo autor pode ser castigado por sua "forma" (caso de Gilberto nos anos '60) e elogiado por seu "conteúdo"; e que essa relação, pode variar ao longo de um dado momento histórico. Jorge Amado era elogiado por seus "conteúdos" ("corajosos" e "políticos") pelas mesmas "pessoas políticas" que hoje deploram sua literatura, de "fácil entendimento" e autenticamente popular; logo uma literatura "fácil" no modo de ler desses críticos. Vale notar como tudo isso é contextual, porque a leitura de um Autor como "fácil" ou "difícil" está profundamente relacionada ao modo como

ele se define e é definido politicamente (Almeida [1979] seguindo Bourdieu, estudou as condições políticas de produção e recepção da obra de Jorge Amado). É precisamente a definição culturalmente política que permite a apreensão de uma obra como sendo dicotomizada em "forma" e "conteúdo". Isso posto, podemos dizer que no caso do Brasil, a distinção é vigente em todos os níveis da sociedade porque ela permite hierarquizar mais facilmente obras e pessoas de acordo com uma dialética de "popularização/elitização". Assim, quanto mais *avant-gard*, menos inteligível e mais atraente para certo tipo de intelectual que tem verdadeiro desprezo pelo popular, no sentido de que o popular configura o reinado da igualdade e da "comodificação" da vida social, quando o mercado domina tudo e, como resultado, todos são iguais perante a mercadoria e o mercado (cf. Polanyi, 1980). Assim, certos temas "populares" são "tabus". No caso do Brasil, penso sobretudo na família, nas festas populares, nas crenças religiosas e na vida diária em geral. A importância social destes temas, bem como sua posição estratégica na estrutura de poder do sistema brasileiro, faz com que sejam objeto de um duplo "sentimento": ao mesmo tempo que atraem, posto que são fundamentais na esfera cotidiana, eles também repelem, porque seu desvendamento crítico equivale a pôr o Rei nu, revelando uma complexa linha de poderes e de compensações sociais construídas pelo sistema. O resultado desta contradição é a piada, o carnaval, o "deixa-disso" e outras manifestações relacionais que conciliando opostos, inventam uma "terceira margem do rio" e adiam certamente a mudança social liberal ou burguesa (cf. o meu *A Casa & a Rua*). Por tudo isso, essa temática está fadada a ser tomada como fácil demais pelos críticos; a menos — é claro — que o autor fale dela por meio de "mediuns" complicados, usando um jargão pesado, difícil ou misterioso — uma língua especial ou secreta, conforme diria Van Gennep. Não será por isso que uma mesma idéia vale mais em francês de Paris, ou em inglês de Oxford do que em brasileiro de Recife ou Bahia? Pode-se, então condenar um autor tanto pela forma quanto pelo conteúdo, desde que se mantenha o mundo intelectual livre de igualitarismo e sempre governado pela hierarquia...

2.. Uma categoria oposta a de "sociólogo"; neste contexto equivalente a cientista. Nesta visão ingênua, positivista e idealizada do trabalho do "escritor", ele não teria compromissos com a lógica dos "argumentos", "demonstrações" e "paradigmas". Claro que a obra dos escritores desmente isso, pois revela como, também, eles têm lealdades com modelos, situações, argumentos etc... Será que a diferença continua sendo aquela que "separa" o pensamento selvagem (que opera por meio de signos) e um pensamento cultivado (que opera por meio de conceitos) como queria Claude Lévi-Strauss ainda dentro do quadro positivista tradicional?

3. Essas "línguas universais" estão tão estabelecidas que seus falantes se esquecem que as possuem! Assim, só quem tem "língua" e cultura (ou seja: o que é localizado, singular, exótico e valioso como objeto de interpretação) são os nativos. Basta pensar que grande parte do que se chama (em inglês!) de *scholarship*, é simplesmente interpretação de textos de uma língua para outra, para ver como tenho razão. O ponto é que todos falam usando um estilo, de algum lugar. Veja-se o trabalho de Roberto Kant de Lima, *Antropologia da Academia: ou, quando os índios somos nós*, Lima, 1984; para considerações importantes sobre essa questão.

4. Dir-se-ia que estou prestes a escorregar no solipsismo. Penso, entretanto, que não podemos escapar do fato de que somos historiadores de histórias, narradores de enredos que se narram a si mesmos, criadores de mitos de mitologias. Essa questão da "relativização" do nosso próprio sistema de categorias se impõe, como um problema crucial do estruturalismo (e da Antropologia Cultural em geral) e não vejo como não enfrentá-lo. Aliás, poucos tiveram coragem de fazê-lo, na boa esteira de Durkheim (das *Formas Elementares da Vida Religiosa*) e de Mauss. A meu ver, somente dois contemporâneos têm atacado de frente essa questão que, de fato, jaz no centro de uma crítica, a própria idéia de "ciência moderna": Michel Foucault e, pelo lado mais antropológico e comparativo, Louis Dumont. Não deve ser por acaso que ambos são desprezados, respectivamente, à direita e à esquerda.

5. Antes que, também, me acusem de nacionalismo desvairado, deixe-me dizer que o mesmo ponto é válido quando um francês escreve sobre a França, um russo sobre a Rússia e um americano sobre os Estados Unidos. Aqui, a Sociologia é análise e documento,

testemunho e matéria-prima, sendo simultaneamente englobadora e englobada pela sociedade.

6. Creio que é fundamental distinguir especialistas que “leram” o Brasil pela perspectiva da “nação brasileira” (uma entidade sociológica especial, que engloba tanto o “Estado” quanto o “governo” e que tem como unidade sócio-política mínima, o “indivíduo” como valor e centro moral); e pela sociedade que, ao contrário, é relacional e está constituída de unidades muito mais inconscientes como a “vizinhança” e a “família”. Economistas, cientistas políticos e historiadores estudam a “nação”, raramente falando (ou querendo compreender) a “sociedade”. Antropólogos culturais fazem o oposto; enquanto historiadores sociais e críticos literários oscilam sem saber entre uma e outra entidade. A distinção entre “nação” e “sociedade” como unidades sociológicas distintas, é importante, mas foi apenas esboçada em alguma Antropologia contemporânea, apesar de DeTocqueville e de Marcel Mauss (cf. Mauss, 1972 [1920-21] e DaMatta, 1979; 1987-88). Quando não temos consciência da distinção, criticamos muitas vezes a sociedade quando o nosso verdadeiro alvo é a nação ou até mesmo o regime que a governa. Ou fazemos o contrário, criticando a nação quando o problema está na sociedade. Certamente que grande parte da produção sociológica moderna diz respeito a problemas nacionais que, em virtude da importância política da entidade social (a nação) tende a circunscrever e delimitar a discussão, deixando muitas vezes de lado problemas críticos situados na sociedade. Em geral, quando há essa relação direta entre quem escreve e o sistema sobre o qual se escreve, sociedade e nação surgem num plano de difícil separação. Creio que se pode dizer que Caio Prado escreveu mais sobre a nação do que sobre a sociedade brasileira. Com Gilberto Freyre ocorre o oposto. De fato, pode-se dizer, sem medo do exagero que ele foi conservador (e até mesmo reacionário) escrevendo sobre a nação, e criativo reformador quando lia nossa sociedade. A grande vantagem dos estudos feitos por “estrangeiros” é a nitidez com que tais entidades podem aparecer nos seus estudos. Não porque tenham consciência da importância teórica da distinção, mas porque tem um distanciamento que permite “pinçar” o que querem “ver” sem maiores envolvimento emocionais, sociais e políticos.

7. Para a importância da “viagem” como um “método” que permite descobrir o deslocamento e a relativização, estimulando a sensibilidade antropológica, veja-se o clássico de Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*.

8. O próprio Gilberto Freyre me relatou que, em 1933, quando *Casa Grande & Senzala* foi publicado, houve um movimento para queimar o livro sob a alegação de que era pornográfico. Interessante, neste contexto, observar os reparos puritanos feitos por Afonso Arinos de Melo Franco, a *Casa Grande & Senzala*, a reclamar uma falta de “dignidade” da linguagem de Freyre (Fonseca, 1985:84). Foi comum proibir o livro como “muito forte” para gente de minha geração. Está claro que o livro chocava porque se constituía uma verdadeira “denúncia” das práticas íntimas das elites dominantes, mas uma denúncia escrita pelo lado de dentro.

9. Primeiro uma linguagem médica, depois uma linguagem jurídica e política (é aí que está a importância dos “Bacharéis”, como especialistas em relacionar a estrutura legal com as vontades dos segmentos dominantes e dos Ditadores); finalmente, uma linguagem histórico-econômica dada pelas várias economias políticas vigentes, a esquerda ou a direita. Mas, *nota bene*, o Brasil está sempre doente!

10. Para um estudo das implicações sociais e políticas do “jeitinho brasileiro”, veja-se o importante estudo de Livia Neves de Holanda Barbosa, *O Jeitinho Brasileiro*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1986. O “sabe com quem está falando?” foi estudado por mim em *Carnavais, Malandros e Heróis*.

11. Para demonstrar que isso não é mera retórica e que a idéia de “raça” está profundamente introjetada na ideologia brasileira, tome-se o exemplo de um ideólogo trêfego que passa por intelectual inovador e veja-se o livro de Darcy Ribeiro, *Teoria do Brasil* (1972). Neste texto, o autor retoma, sem se dar conta a velha terminologia racista, a sociedades como “povos” que teriam “matrizes étnicas” diferenciadas; que, por sua vez, sofreriam de processos profundos de “caldeamento”. Com isso tal “teoria do Brasil”, refaz em 1972, o percurso racista do sec. XIX brasileiro.

12. Tal como ocorreu com os computadores que foram pioneiramente usados no Brasil pela polícia política e de fronteira...

Referências Bibliográficas

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de
1979. *Jorge Amado: Política e Literatura*. Rio de Janeiro, Campus.
- Bakhtin, Mikhail
1981. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- DaMatta, Roberto
1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, Guanabara.
1987. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro, Guanabara.
1988. Where to Look for Change: the Sociological Importance of the Concepts of "nation" and "society" in Understanding Brazil. Ms.
- Freyre, Gilberto
1975. *Tempo Morto e Outros Tempos*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed.
- Fonseca, Edson Nery da
1985. *Casa Grande & Senzala e a Crítica Brasileira*. Artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca. Recife, Companhia Ed. de Pernambuco.
- Geertz, Clifford
1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- Holanda Barbosa, Livia Neves
1986. *O Jeitinho Brasileiro: Um Estudo de Identidade Social*. Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss, Claude
1957. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Editora Anhembi.
1962. *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon.
- Lima, Roberto Kant de
1984. *Antropologia da Academia; ou Quando os Índios Somos Nós*. Rio, Universidade Federal Fluminense, Ed. Vozes.
- Mauss, Marcel
1972. "La Nación", in *Obras III*. Barcelona, Barral.
- Polanyi, Karl
1980. *The Great Transformation*. Boston, Beacon Press, 1957.
- Ribeiro, Darcy
1972. *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.