

A IDEOLOGIA DA DEMOCRACIA RACIAL EM CASA-GRANDE & SENZALA

LA IDEOLOGÍA DE LA DEMOCRACIA RACIAL EN CASA-GRANDE & SENZALA

THE IDEOLOGY OF RACIAL DEMOCRACY IN CASA-GRANDE & SENZALA

DOI: 10.22481/rbba.v10i02.9702

Wilson da Silva Santos
Universidade do Estado da Bahia, Brumado, Bahia, Brasil
ID Lattes: [cnpq.br/0650868052795232](http://lattes.cnpq.br/0650868052795232)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2310-1077>
Endereço eletrônico: wisanvc@yahoo.com.br

Carina Rodrigues da Silva
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9491892101167789>
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1911-3617>
Endereço eletrônico: carinagbi2@gmail.com

RESUMO

Este estudo propõe-se investigar como a ideologia da democracia racial, na obra Casa-Grande & Senzala, foi construída pautada em categorias como hibridismo, integração, miscigenação, linguagem e formação social. Para isso, foi preciso recorrer a um referencial teórico-metodológico fundamentado, dentre outros, em Florestan Fernandes (2007), Caio Prado Júnior (2011), Carlos Guilherme Mota (1978), Carboni & Maestri (2003), Gramsci (1999) e Dumont (1974). Trata-se, portanto, de um estudo sustentado numa dialética que tenta investigar a

centralidade do culturalismo regionalista freyriano e a sua sociologia da vida social; uma fenomenologia dos sentimentos cotidianos. Podemos concluir, parcialmente, que Freyre procura sustentar uma narrativa cujo foco é uma democracia racial calcada num jogo de equilíbrio entre sujeitos em situações opostas, – senhor e escravizado –, que reduz a “diversidade” étnico-racial à unidade, elaborando uma linguagem comum em que as diferenças são um estado subjetivo e objetivo aberto e conciliável.

Palavras-chave: Ideologia. Democracia Racial. Linguagem. Racismo.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo investigar cómo se construyó la ideología de la democracia racial, en la obra Casa-Grande & Senzala, a partir de categorías como hibridación, integración, mestizaje, lenguaje y formación social. Para ello, fue necesario recurrir a un marco teórico-metodológico basado, entre otros, en Florestan Fernandes (2007), Caio Prado Júnior (2011), Carlos Guilherme Mota (1978), Carboni & Maestri (2003), Gramsci (1999), Dumont (1974). Se trata, por lo tanto, de un estudio basado en una dialéctica que intenta investigar la centralidad del culturalismo regionalista freyriano y su sociología de la vida social; una fenomenología de los sentimientos cotidianos. Podemos concluir parcialmente que Freyre busca sostener una narrativa cuyo enfoque es una democracia racial basada en un juego de equilibrio entre sujetos en situaciones opuestas, – amo y esclavo –, que reduce la “diversidad” étnico-racial a la unidad, elaborando un lenguaje común. en el que las diferencias son un estado subjetivo y objetivo abierto y reconciliable.

Palabras clave: Ideología. Democracia racial. Idioma. Racismo.

ABSTRACT

This study aims to investigate how the ideology of racial democracy, in the work Casa-Grande & Senzala, was constructed based on categories such as hybridity, integration, miscegenation, language and social formation. For this, it was necessary to resort to a theoretical-methodological framework based, among others, on Florestan Fernandes (2007), Caio Prado Júnior (2011), Carlos Guilherme Mota (1978), Carboni & Maestri (2003), Gramsci (1999), Dumont (1974). It is, therefore, a study based on a dialectic that tries to investigate the centrality of

Freyrian regionalist culturalism and its sociology of social life; a phenomenology of everyday feelings. We can partially conclude that Freyre seeks to sustain a narrative whose focus is a racial democracy based on a game of balance between subjects in opposite situations, – master and slave –, which reduces ethnic-racial “diversity” to unity, elaborating a common language in which differences are an open and reconcilable subjective and objective state.

Keywords: Ideology. Racial Democracy. Language. Racism.

Partimos da premissa segundo a qual, em Casa-Grande & Senzala, os elementos constitutivos da ideologia da democracia racial se baseiam em fundamentos do nominalismo e do funcionalismo ingleses. Seus pressupostos, por conseguinte, são de um culturalista vitalista existencial (CHACON, 1993, p. 237), cujas relações raciais, políticas, econômicas e sociais se dão em equilíbrio e coesão entre os sujeitos em posições conflitantes: senhor e escravizado. Nesse caso, pode-se levantar um problema sobre a hierarquia étnica para pensar a divisão e a distinção entre escravizados e senhores na obra freyriana? A diversidade ou a pluralidade à unidade não podem ser concebidas arbitrariamente. Essa é uma hipótese analítica sociocentrismo delicada, que limita os grupos étnico-raciais distintos a ponto de reuni-los política e economicamente numa relação de “modelo novo”, o que pode se tornar uma roupagem de uma conjunção da hierarquia racial e da divisão social do trabalho (DUMONT, 1974, p. 99).

Buscamos analisar a ideologia da democracia racial em Freyre, tendo como base estudiosos como Florestan Fernandes (2007), Carlos Guilherme Mota (1978) e Dumont (1974), o que não nos impede de mantermos um entrelaçamento epistêmico com outros autores. Para isso, discutimos o conceito de democracia racial, tendo como elemento principal os conceitos de hibridismo, integração social e miscigenação. Nessa perspectiva, é importante pontuar que a imbricação entre linguagem e ideologia sedimenta, outrossim, esses principais conceitos suscitados acima. Urge delinear a morfologia da linguagem e da ideologia para entendermos, na acepção de Lucchesi, uma “sociedade partida” na obra freyriana.

LINGUAGEM E IDEOLOGIA

A concepção de linguagem tem sido muito discutida no decorrer do tempo e percebe-se, cada vez mais, o surgimento de reflexões diversas. A linguagem apresenta-se como a capacidade que o ser humano tem de fazer representações e expressar-se por meio de gestos, imagens e palavras. Em Hegel, o sujeito se move com representações a partir da atenção e da imaginação. A linguagem é o fenômeno mais evidente da imaginação. Ela existe para conhecer o que pensa, sente e age (HEGEL, 2018, p. 273).

Para Saussure (1999), o estudo da linguagem se divide em duas partes: a língua (*langue*) e a fala (*parole*). A primeira refere-se à parte social, e a segunda se apresenta como a parte individual da linguagem. Assim, Saussure considera a língua como um sistema de signos. Para ele, a linguagem é um processo no qual se estabelece a comunicação e realiza-se transmissão de mensagens de um emissor para um receptor, considerando o signo da língua como um sistema fechado sem vínculos ideológicos.

No entanto, outros estudiosos têm visto que a linguagem não se constitui apenas como um processo comunicativo, ou seja, além de código, ela é a materialização da exterioridade, pois história, sociedade e sujeitos são constitutivos da linguagem. Distinguímo-nos pela nossa capacidade de pensamento como representação sobre determinações sensíveis, com significados do que é sensível no tempo e espaço. Nisso, Wittgenstein atribui que toda proposição é figuração da realidade. “Somente por isso a proposição pode ser verdadeira ou falsa, quando ela é uma figuração da realidade.” (1968, p. 73 e 74). Para tanto, o conjunto das proposições é a linguagem, e o homem possui a capacidade de estabelecer linguagens nas quais cada sentido e percepção se deixa manifestar como parte de seu organismo na realidade concreta (1968, p. 70 e 71).

Florence Carboni e Mário Maestri (2013, p. 58) tecem críticas concernentes ao sentido que Saussure e os estruturalistas atribuem ao adjetivo social, defendendo que “para eles [Saussure e os estruturalistas], o conceito [de social] tem um conteúdo vago, genérico, ideal, quase abstrato, que evoca a união harmoniosa de indivíduos”. Ou seja, para Saussure, a língua seria uma espécie de consolidação entre os indivíduos de uma comunidade, sem levar em consideração os fatos sociais e ideológicos presentes no signo, o que é imprescindível na discussão sobre a linguagem.

Quem também corrobora com essa perspectiva de análise da linguagem é Mikhail Bakhtin, que não analisa o signo como algo puramente abstrato, e sim como sendo algo carregado de princípios ideológicos. Ele afirma que “tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia” (BAKHTIN, 2004, p. 31).

Para Bakhtin, o signo se constitui a partir de um sistema de comunicação social e se caracteriza como um fenômeno do mundo exterior. Todo signo tem a subjetividade de cada indivíduo, mas essas subjetividades são sociais, visto que elas são formadas através da interação de um indivíduo com outro, mediada por manifestações materiais e imateriais da sociedade. A partir dessas características, podemos perceber que o signo é o responsável pela substancialização da comunicação; substancialização essa que está nitidamente ligada à linguagem.

Sem se esquecer do papel da palavra, Bakhtin diz que ela “é o fenômeno ideológico por excelência” (2004, p. 36). A palavra pode ser usada como um instrumento da consciência e, ainda, “[..] é o modo mais puro e sensível de relação social” (2004, p. 36), sendo também o objeto fundamental do estudo das práticas ideológicas.

Podemos afirmar que a linguagem e a realidade se permutam na medida em que a primeira surge da necessidade das relações sociais:

A Linguagem é tão velha quanto a consciência: a linguagem é a consciência prática, a consciência real, que existe também para os outros homens e que, portanto, começa a existir também para mim mesmo; e a linguagem nasce, assim como a consciência, da necessidade, da carência de intercâmbio com os demais homens. (MARX & ENGELS, 2007, p. 53).

Da mesma maneira em que a linguagem e a consciência são determinadas por formações ideológicas, são também determinantes, pelo fato de condicionarem o indivíduo a uma maneira de ver a realidade, constituindo seu ser *em si e para si*. Mas, se ambas são determinadas por formações ideológicas, precisamos dizer o que se pode afirmar sobre ideologia, uma vez que se trata de um conceito polifórmico.

A reflexão de Marx e Engels sobre as Teses em A Ideologia Alemã (2007) nos leva a compreender o pensamento burguês com a sua capacidade de auto legitimar uma dada realidade. Isto é, o pensamento como representação, juízo e valor de acordo com suas práticas hegemônicas políticas, econômicas e culturais. A classe burguesa, impetrada com uma estrutura de intelectuais, constrói uma realidade justificada pelos seus interesses, pavimentados nas relações sociais, para naturalizar as desigualdades econômicas como um valor universal anti-

histórico. Mas, opondo a essas teses essencialistas e substancialistas da tradição idealista alemã pós-Hegel, Marx e Engels propõem uma concepção crítica sobre atividade humana, uma sociedade que não necessariamente reproduz estática e abstratamente o que está posto. Os dois pensadores desenvolvem o conceito de ideologia não tão-somente como “falsa consciência” ou uma aparência da realidade concreta, mas traçam uma concepção em que objetividade e subjetividade, pensamento prático-crítico (a práxis), estejam no crivo na reconstrução das relações sociais existentes (MARX & ENGELS, 2007).

Bosi sintetiza decisivamente o conceito de ideologia em Marx e Engels:

Toda falsa consciência, enquanto legitima os mecanismos e os beneficiários do poder, tem o seu lugar necessariamente assegurado na história social de uma nação. As ideologias políticas nunca são postíças nem avulsas do sistema. O que não significa que as ideologias ocupem de modo exclusivo todo o espaço político e cultural em que exercem a sua hegemonia. A História comprova a possibilidade de que atores sociais diferenciados, capazes de perceber as assimetrias vigentes no próprio sistema, ajam e pensem de modo a rever as próprias condições de vida, o que dá margem à razão prático-crítica. Se não existisse essa faculdade de alterar com a ação ou negar com o pensamento as ideias e os valores correntes, então a própria denúncia que Marx e Engels fazem da “mistificação” seria inviável, e igualmente inviável a sua superação. (BOSI, 2010, p. 66 e 67).

Um dos marxistas que coaduna com essa leitura é Antonio Gramsci. O pensador sardo entende ideologia como “uma concepção do mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações da vida individual e coletiva” (Gramsci, 1999, p. 98-99). Essa manifestação objetiva e subjetiva, portanto, se forma como substrato tanto na sociedade civil quanto na sociedade política. No entanto, esse substrato ideológico é histórico. Posto dessa forma, as posições marxianas e gramscianas sobre o conceito de ideologia são uma crítica não petrificada. Isto é, a conexão da análise das ideologias como formação dos interesses díspares e desiguais de grupo social se dá nas condições de vida (econômica, cultural, social, política), o que Bosi destaca como “razão prático-crítica”.

Com as armas da crítica de Gramsci, a sua capacidade dialética o leva a reflexões metodológicas que atacam tendências como o positivismo e o voluntarismo da práxis humana. A sua crítica à ideologia, nesses liames sociológicos reducionistas, está em face de que essas tendências constroem hipóteses mais conformistas que realistas, de que os sujeitos, as matérias, como tipos ideais, não teriam em sua perspectiva totalizadora da união dos contrários entre os

fenômenos e sua essência. Incorreria, assim, para Gramsci, uma paralisia que perfaz uma negação-conservação.

A sociologia tipológica, em Gilberto Freyre, reproduz um axioma fixado com um teor do “sempre verdadeiro” das ações ideológicas dominantes. As suas tautologias e paralogismos são um processo de descrição de fatos do cotidiano que generaliza os tipos sociais, um deles é o senhor de engenho. O seu método é compreender os estilos e costumes culturais com conotações valorativas coesas.

A base do funcionalismo freyriano se caracteriza pelos pressupostos de Malinowski para observar a estrutura social e a diversidade cultural. Minayo (2008) sintetiza muito bem os princípios desse pensador inglês pelos quais Freyre baliza a sua metodologia. Apesar de a citação ser longa, é importante apresentar as linhas gerais dessa tendência da antropologia inglesa, que se resume da seguinte forma:

A) As sociedades são totalidades que se constituem como organismos vivos. São compostas por elementos que interagem, inter-relacionam-se e são interdependentes. Compõem-se como sistemas com subsistemas onde cada parte se integra no todo, produzindo equilíbrio, estabilidade e sendo passível de ajustes. B) Por isso mesmo cada sociedade tem seus mecanismos de controle para regular as influências eventuais de elementos externos ou internos que ameacem sua homeostase. “Desvios” e “disfunções” fazem parte da concepção do sistema que, por meio dos mecanismos próprios de controle, tendem a absorvê-los, produzindo integração. Esta é a tendência viva do sistema. C) a integração se consegue pelo consenso, por meio das crenças, valores e normas compartilhados socialmente pelos subsistemas que interagem constantemente e se reforçam mutuamente. D) a conceituação do progresso, de desenvolvimento e de mudança é adaptativa. O sistema social tem em si a tendência à conservação e à reprodução, por isso as inovações, as invenções e as tensões se direcionam para a revitalização do sistema e são absorvidas no seu interior. Como num organismo vivo cujas mudanças sociais não atingem as estruturas, não são revolucionárias. Acontecem no nível da superestrutura que tem a função de adaptação e de manutenção do *statu quo* (Hughes, 1983; Timasheff, 1965). [...] As totalidades funcionais, ainda que a investigação não seja de orientação empírica, sejam replicáveis. A tarefa principal do investigador, dentro deste esquema, é reproduzir as condições globais da existência social de um grupo, descrevendo-as em sua complexidade, diversidade e movimento integrativo, de tal forma que possam ser comparadas. (MINAYO, 2008, p. 91 e 92).

Chacon (1993, p. 233), um dos principais biógrafos de Freyre, relata que o pernambucano se deparou, a todo momento, com a realidade escravista. Esse destaque está, além de outras passagens de Casa-Grande & Senzala, nesse trecho fortemente nominalista:

“Não era o negro, portanto, o libertino; mas o escravizado a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores”.

O vitalismo e o funcionalismo de Freyre eram a forma mais cabal de que “ele pensava o que vivia, e vivia o que pensava” (CHACON, 1993, p. 237). Sua descrição sobre a intimidade social era uma visão de mundo da fenomenologia da vida cotidiana. Um vitalismo funcionalista no limite da falta de fundamento, seja de fatos, seja nos conceitos. A sua explicação fica num campo interpretativo que se “soma a um imaginário até da novelística” (CHACON, 1993, p. 238). Freyre

interpreta o Brasil a partir de seu passado documental, sempre remetido à vivencialidade, tentando síntese que seja *Aufhebung*, superação das contradições por cima. Prevendo e participando da preparação do resultado histórico, étnico e cultural, da miscigenação geradora da nova identidade brasileira de bases inicialmente afro-lusas, trazendo elementos semitas, árabes e judeus do Portugal medieval, somando depois as adventícias migrações européias, levantinas e asiáticas vindo ao Brasil. (CHACON, 1993, p. 239).

Vitalista, nominalista e funcionalista deixam uma estrutura aberta em seu pensamento, cujo processo de integração é mais adaptativo e corretivo. A dificuldade desse procedimento gilbertiano é o entrave de “admitir uma causa desconhecida e inacessível, pouco mais que um nome e, além disso, capaz de tornar insignificante ou descabida a observação científica dos fenômenos vitais. Uma causa assim, exatamente por fugir à observação, nada explica ao pretender tudo explicar.” (ABBAGNANO, 2003, p. 1005).

DEMOCRACIA RACIAL EM CASA-GRANDE & SENZALA

Durante muito tempo, perpetuou-se, no Brasil, o discurso de que este país se definia por uma mistura de povos, ou seja, a partir de uma coesão entre as três raças, chamada por Florestan Fernandes (2008) de “mito da democracia racial”. A partir do século XIX, com a construção do Estado nacional brasileiro pós-independência, intelectuais brasileiros, como Alberto Torres, Thales de Azevedo e Manuel Querino, criaram um discurso de fundamentação desse mito, tornando-nos a mais harmoniosa das formações nacionais. Consonante com esse discurso formador da nação e se destacando pela enfática tentativa de compreender a formação social brasileira, destacaram-se os trabalhos do autor de Casa-Grande & Senzala, Gilberto Freyre.

Seguidor de Franz Boas, antropólogo teuto-estadunidense, Gilberto Freyre defendia que o fator raça não influenciava no desenvolvimento econômico, social, político e cultural de um

país, bem como se posicionava contrário às teorias do binômio inferioridade e superioridade das raças. Ao escrever Casa-Grande & Senzala, ele buscou se contrapor ao racismo científico que predominava desde o século XIX. Freyre se dedicou em esclarecer o processo de formação brasileira para a construção de uma identidade nacional, baseando-se em um *ethos* brasileiro, cuja convivência harmoniosa dá-se em um processo de “morenização brasileira, mestiçagem tropical [...] algo como um tipo-ideal weberiano e uma espécie de mito soreliano: arquétipo e idéia-força”. (CHACON, 1993, p. 240).

A partir da ideia de miscigenação e da família patriarcal, Freyre criou conceitos com pouca consistência referente aos dados quantitativo e qualitativo passíveis de comprovação; ao contrário, eles, escassamente, serviram para descrever a base formadora do nosso país. Para tanto, o sociólogo se restringiu a uma análise descritiva que teve como referência metodológica a antropologia funcionalista de Malinowski, como foi salientado no primeiro tópico.

Na análise sustentada por Freyre, criaram-se os conceitos ideológicos que serviram de alicerce para o mito da democracia racial, termo usado para descrever as relações raciais no Brasil e para especificá-las, bem como para ressignificar os conflitos presentes de forma intensa no período escravagista. Dentre os conceitos formadores do mito da democracia racial, podemos elencar a integração harmônica; o hibridismo, visto por Freyre como algo extremamente positivo, pois foi, a partir dele, segundo o autor, que houve a possibilidade de um território e de uma nação não europeizada e europeizante – o Brasil; e a coesão e o equilíbrio entre os senhores e os escravizados.

Na historiografia brasileira do período colonial, houve uma convergência epistemológica em que a tendência analítica se baseou numa temporalidade e espacialidade regionais.¹ As primeiras produções sobre esse período sofrem uma influência de um viés regionalista e localista, como a obra Casa-Grande & Senzala. Isso é perceptível com as categorias Estado, sociedade, economia, indivíduo e cultura. E mais, a história regional apresenta em suas bases analíticas uma antropologia culturalista do século XIX, principalmente de autores como Heder (1784-91). Sua preocupação foi pensar o conceito de cultura em uma acepção pluralista em contraposição à tese, por exemplo, do antropólogo americano Klemm. Em outras palavras, para Heder, a “cultura” designa diversas variáveis de valores em diferentes espaços e tempos. Com isso, as especificidades culturais de cada sociedade, grupo e comunidade são inevitáveis enquanto fenômeno imbricado em seu desenvolvimento humano. Esse pensamento nos mostra a impossibilidade de determinar uma linearidade e uniformidade

de cultura ou de valores, como queria Klemm (1843-52), a saber, um desenvolvimento do primitivismo (selvagem) até chegar ao ethos universal, civilizado, no qual a temporalidade é norteadada por um funcionalismo evolucionista.

Se pensarmos a partir desse prisma, veremos, também, um funcionalismo culturalista em vigor no Brasil. Guilherme Mota (1978) será um dos estudiosos que aponta para esses pressupostos, levando em consideração, nas assertivas de sua crítica, o localismo e, sobretudo, o determinismo e o relativismo cultural. Mota (1978, p. 58) é patente quanto a esse posicionamento ao se referir a Freyre:

Gilberto Freyre inclina-se para a “interpretação dos fatos da formação social de um povo, como a que melhor corresponde à complexidade dos mesmos fatos”. Mas a noção de interpretação cultural fica ampliada e (mais) relativizada pela abordagem “psicológica e, em alguns pontos, pela funcional, sem exclusividade rígida nem tendência para substituir o determinismo de raça pelo de cultura”. Abordagem cultural, psicológica, funcional, buscando “antecedentes de raça”, eis a síntese multifacetada, genérica e relativizadora do intento de Freyre.

Este fito sustenta Casa-Grande & Senzala em sua estrutura ensaística e despretensiosa como postulado acadêmico. No capítulo denominado “O Escravo Negro na Vida Sexual e de Família do Brasileiro”, Freyre descreve, em detalhes, a relação entre senhores e escravizados e propõe uma psicologização alinhada a esse relativismo cultural. Em outras palavras, uma maleabilidade social em que as relações entre sujeitos antagônicos são possíveis. Essa plasticidade é suscitada numa passagem em que destaca a presença das escravas amas na Casa-Grande. A interferência dessas escravas, mormente na educação e na linguagem infantil dos filhos de seus senhores, se dá da seguinte forma:

Por intermédio dessas negras velhas e das amas de menino, histórias africanas, principalmente de bichos – bichos confraternizando com as pessoas, falando como gente, casando-se, banquetando-se – acrescenta-se às portuguesas, de Trancoso, contadas aos netinhos pelos avós coloniais – quase todas histórias de madrastas, de príncipes, gigantes, princesas, pequenos-polegares, mouras-encantadas, mouras-tortas. A linguagem infantil também aqui se amoleceu ao contato da criança com a ama negra. Algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana. Da boca africana aliada ao clima – outro corruptor das línguas europeias, na fervura por que passaram na América tropical e subtropical. (FREYRE, 2006, p. 414).

Ainda concernente às concepções de Mota, também destacamos sua crítica ao localismo na análise de Freyre, que dá um extremo relevo ao regionalismo, buscando a glória da

universalidade a partir da singularidade de uma única região, abrangendo, assim, mais o povo nordestino do que o povo brasileiro.

Não há nenhuma possibilidade de levarmos em conta a universalização de um tratamento que, além de ser regionalista, era também privado e doméstico. Isso porque, na obra, a ênfase entre as relações se dava, salvo raras exceções, a partir de escravizados(as) da casa grande, como as amas de leite ou as “melhores escravas da senzala”. Isso serviu para encobrir o verdadeiro sentido da colonização, além de ter mascarado o que de pior havia marcado pela escravidão que não foi nada menos que a exploração dos escravizados em sua instância mais violenta, sendo ela em todo o território brasileiro.

Para Mota (1978, p. 59):

O que está em pauta, antes de tudo, é saber até que ponto fórmulas regionalistas estreitas ou, em contrapartida, universais demasiado genéricas, encobrem a história das relações de dominação, em que mitos como o da democracia racial e do luso-tropicalismo servem ao fortalecimento de um sistema ideológico no qual se perpetua a noção de cultura brasileira.

O discurso “hegemônico” freyreano estabelece o conceito de hibridismo em uma modalidade que perpetra uma assimilação plástica, um mimetismo de costumes, usos e modos, uma apropriação de cima para baixo. Em seus estudos mais esotéricos, Robert Stam traz essa preocupação quando se trata de não especificar esse conceito. O sentido que predomina sobre hibridismo “falha em termos de discriminar entre as diversas modalidades de hibridismo, tais como imposição colonial, ou outras interações como assimilação obrigatória, cooptação política, mimetismo cultural, exploração econômica, apropriação de cima para baixo”. (STAM, 1999, p. 60 apud HAESBAERT, p. 31). Em tese, o uso do termo perde eficácia heurística e epistêmica pelo fato de não permitir mobilidade tanto para cima quanto para baixo. Não há entre escravizados e senhores comensalidades, pois se consolidou solidamente a segregação e a incapacidade social, econômica e cultural infligida aos negros.

Gilberto Freyre faz uma discussão sobre a família brasileira com base na miscigenação, na qual, segundo ele, os portugueses teriam uma capacidade de se adaptarem em diversas condições, inclusive no trópico. A partir dessa plasticidade foi possível a ocorrência da miscigenação brasileira, que seria uma prova de tolerância e equilíbrio entre sujeitos em situação e posição com a estratificação bem definida.

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata

tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rara e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. (FREYRE, 2006, p.33).

Em nenhum momento, o autor abarca as verdadeiras vertentes, que são o estupro e as mais variadas formas de violências praticadas pelos senhores portugueses às mulheres indígenas e africanas escravizadas no Brasil. O discurso freyriano de que a miscigenação influenciou positivamente para a aproximação entre os sujeitos tem sido e deve continuar sendo contestado, a fim de que saibamos que a miscigenação teve como principal intuito a corrupção de mulheres para aumentar a massa da população escravizada, bem como a satisfação dos desejos e caprichos dos senhores brancos.

No entanto, mau grado a extensa variabilidade do fenômeno ao longo do tempo e do espaço, tornou-se a miscigenação como índice de integração social e como sintoma, ao mesmo tempo, de fusão e de igualdade raciais. Ora, as investigações antropológicas, sociológicas e históricas mostraram, em toda parte, que a miscigenação só produz tais efeitos quando ela não se combina a nenhuma estratificação racial. No Brasil, a própria escravidão e as limitações que pesavam sobre o status do liberto convertiam a ordem escravista e a dominação senhorial em fatores de estratificação racial. Em consequência, a miscigenação, durante séculos, antes contribuiu para aumentar a massa da população escrava e para diferenciar os estratos dependentes intermediários, que para fomentar a igualdade racial. (FERNANDES, 2007, p. 43 e 44).

Com um olhar mais apurado acerca dos conceitos formadores da ideologia da democracia racial em Casa-Grande & Senzala, podemos perceber que o hibridismo e a mestiçagem funcionaram como forma de subalternidade e de assimetria social, além de dar espaço para a hegemonia da “raça dominante”. Esses conceitos são, além de vulneráveis, a prova de que Freyre não se preocupou com o compromisso com a realidade escravagista; muito pelo contrário. O autor usou uma escrita descritiva, que não conseguiu aprofundar esses e outros conceitos, além de não dispor de dados para comprovar, minimamente, suas afirmações. No que tange à essa vulnerabilidade, Fernando Henrique Cardoso explica que ela se deu nas “confusões entre raça e cultura, [...] ausência de conflitos entre as classes, ou mesmo ‘a ideologia da cultura brasileira’ baseada na plasticidade e no hibridismo inato” (2006, p. 25), que contribuíram de forma significativa para a falsa ideia de integração social harmônica entre sujeitos antagônicos.

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, *um processo de equilíbrio*

de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 2006, p. 117. **Grifo nosso**).

Segundo Caio Prado Júnior (2011), nos documentos mais antigos que nós possuímos, não há nada que legitime a afirmativa de que os senhores de escravizados eram, aqui no Brasil, humanos e complacentes. Ao contrário, os registros que nós temos, de acordo com o autor, nos mostram que o escravizado no Brasil parece ter sido melhor tratado aqui do que em algumas outras colônias americanas, contudo, para ele, isso não significa que houve uma harmonia, conforme Freyre defendeu em sua obra ao escrever que “verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos” (FREYRE, 2006, p. 438).

É fato que Gilberto Freyre (2006, p. 435) escolheu não dar nenhuma importância aos(as) escravizados(as) que mais penavam nos campos, para se debruçar com grande prioridade sobre os(as) escravizados(as) domésticos da Casa Grande, usando elementos dessa convivência para forjar uma aproximação harmoniosa entre os sujeitos.

Mas aceita, de modo geral, como deletéria a influência da escravidão doméstica sobre a moral e o caráter do brasileiro da casa-grande, devemos atender às circunstâncias especialíssimas que entre nós modificaram ou atenuaram os males do sistema. Desde logo salientamos a doçura nas relações de senhores com escravos domésticos, talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte da América.

Freyre forjou um ambiente sem traços de desigualdades entre brancos e não brancos, sendo essas disparidades abrandadas e retratadas como diferenças, termo esse que não abrangeu as desigualdades sociais, políticas e econômicas. Uma sociedade colonial, cuja composição apresenta uma diferenciação muito bem demarcada em que a hierarquia, torna a discriminação permanente e hereditária. Em linhas gerais, uma distinção hierárquica, com status ideológico, cultural e econômico, que traz consigo privilégios e escopo jurídico que expressa a escravidão. “À distinção entre senhor e escravo sucedeu a discriminação dos brancos em relação aos negros. [...] Colocar a questão já é por um lado resolvê-la: a essência da distinção era jurídica; suprimindo-a, favoreceu-se a transformação de seu atributo racial em substância racista. Para que fosse diferente, teria sido necessário vencer a própria distinção”. (DUMONT, 1974, p. 115 e 116). Nesse caso, a diferença entre o “nós” e os “outros” é indubitavelmente uma

subserviência jurídica, social e cultural. No entanto, ela está circunstanciada ainda em justificativa fisionômica, na cor da pele, no sangue, em sua origem étnica. Assevera Dumont (1974, p. 117): “Será procurar isso muito longe?”.

Além da miscigenação, podemos destacar outros elementos que serviram como justificativa para o autor defender a ideia de uma integração harmônica entre os grupos assimétricos. Dentre eles, está a análise de como a língua portuguesa, no Brasil, nem se entregou completamente à forma como era falada nas senzalas, nem se padronizou como desejaram os jesuítas professores de gramática.

Mães negras e mucamas, aliadas aos meninos, às meninas, às moças brancas das casas-grandes, criaram um português diverso do hirto e gramatical que os jesuítas tentaram ensinar aos meninos índios e semibrancos, alunos de seus colégios. (FREYRE, 2006, p. 415).

E ainda:

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres. A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. Devemo-la tanto às mães Bentas e às tias Rosas como aos padres Gamas e aos padres Pereiras. O português do Brasil, ligando as casas-grandes às senzalas, os escravos aos senhores, as mucamas aos sinhô-moços, enriqueceu-se de uma variedade de antagonismos que falta ao português da Europa. (FREYRE, 2006, p. 417).

Esse posicionamento freyriano foi questionado por Lucchesi, com sua tese da polarização sociolinguística do Brasil, a partir do desenvolvimento do conceito de “transmissão linguística irregular”; numa situação em que a língua do grupo dominante é imposta aos grupos dominados, em uma aquisição defectiva (LUCCHESI, 2015, pp. 95-96). Ele destaca, igualmente, o conceito de norma sociolinguística como um fenômeno que não se dá apenas no comportamento linguístico de seus sujeitos, mas de acordo com as correlações conflitivas dentro da superestrutura (sociedade civil e sociedade política), – espaço de lutas ideológicas e políticas –, e da infraestrutura (forças produtivas e relações de produção). Com esse esquema analítico, que Lucchesi se sustenta em Gramsci, dialeticamente não é possível “compreender a configuração estrutural de uma língua como fenômeno sócio-histórico sem compreender a história e a configuração da sociedade em que essa língua é falada.” (LUCCHESI, 2015, p. 34).

Esta polarização sociolinguística no Brasil colônia e império se torna mais patente assim que

o colonizador português escravizou muitos povos que falavam centenas de línguas diversas entre si, para compor, por mais de trezentos anos, a força motriz da sociedade brasileira. A divisão do Brasil, a um só tempo socioeconômico e étnica, ao longo do período colonial e do Império, forneceu as bases para a primeira configuração da polarização sociolinguística do país, que opunha o contingente dominador, de falantes nativos da língua portuguesa cujos pais também o eram, à grande massa de explorados, entre os quais a língua portuguesa era segunda língua ou uma variedade de português nativizada através de um processo *de transmissão linguística irregular*. (LUCCHESI, 2015, p. 34 e 35).

A consolidação desta polarização entre o português da elite colonial e uma miríade de línguas africanas empenhou com o passar de séculos a supressão dessas línguas, visto que os filhos de africanos escravizados, em processo de aculturação, adquiriram não a língua de seus pais,

mas o português defectivo que estes mastigavam, como segunda língua, em função da violenta repressão simbólica e cultural que a classe de senhores exercia sobre a massa trabalhadora, sendo o uso das línguas nativas um dos principais alvos dessa sanha opressiva, visto que a comunicação de [...] escravos africanos em sua(s) língua(s) nativa(s) era vista, não sem razão, como meio privilegiado para a preparação dos violentos motins que permeiam a história da sociedade escravocrata brasileira. (LUCCHESI, 2015, p.91).

Como já foi destacado, um dos aspectos contribuintes para a construção da ideologia da democracia racial em Casa-Grande & Senzala foi a suposta ausência de conflitos socioculturais e econômicos. O discurso freyriano para essa ideologia deixa uma brecha para entendermos que o Brasil era um país multirracial, diferente de outros países da América, como os Estados Unidos, que teve uma segregação racial – separação de raças que foi imposta de forma legal e resguardada pela lei – e o Apartheid – segregação racial instituída na África do Sul.

Quando falamos em segregação, não podemos deixar de fazer referência à Rosa Parks.ⁱⁱ A saber, Parks se recusou a ceder, em um transporte público, seu assento para que um branco pudesse se sentar – prática costumeira e obrigatória no contexto da segregação norte-americana – causando, com isso, um boicote por parte da comunidade negra às empresas de ônibus, deixando de utilizá-los por 381 dias, o que levou a Suprema Corte americana tornar inconstitucional a segregação racial em transportes públicos. Mas o que é que o Brasil tinha para que esses conflitos fossem latentes?

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África "donas de casa" para seus colonos sem mulher branca; técnico para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos. Por outro lado, a proximidade da Bahia e de Pernambuco da Costa da África atuou no sentido de dar às relações entre o Brasil e o continente negro um caráter todo especial de intimidade. Uma intimidade mais fraternal [...]. (FREYRE, 2006, p.391).

Como visto, em Freyre, a nossa sociedade aparecia como um modelo de boa convivência racial, por uma suposta ausência de tensões abertas e de conflitos permanentes. Suposta porque, como bem analisa Mota, Freyre desconsidera as insurreições de 1817, 1824, 1831, 1848 no Nordeste; os levantes de negros, que aconteciam quase a cada ano durante o período escravagista e tantas outras revoltas organizadas.

Essa falsa harmonia entre as raças acarretou diversos estudos sobre racismo no Brasil, financiados, sobretudo, pela Unesco em 1950 que, preocupada com as práticas genocidas nos campos de concentração nazistas, com a situação do apartheid na África do Sul e outras tantas barbáries, e confiante na ideia de Gilberto Freyre, acreditou que poderia usar o Brasil como modelo de harmonia racial para outras nações. Entretanto, Lilia Schwarcz (2007, p.14 e 15). escreve que aconteceu exatamente o oposto, “Roger Bastide e Florestan Fernandes [...] nomearam as ‘falácias do mito’: em vez de democracia surgiram indícios de discriminação; em lugar de harmonia, o preconceito”

[...] o que é uma democracia racial? A ausência de tensões abertas e de conflitos permanentes é, em si mesma, índice de “boa” organização das relações raciais? Doutra lado, o que é mais importante para o “negro” e o “mestiço”: uma consideração ambígua e disfarçada ou uma condição real de ser humano econômica, social e culturalmente igual aos brancos? Além disso, se os brasileiros conhecessem um clima de tolerância racial, praticando um código de decoro nas relações em que entram em contato como “brancos”, “mestiços” e “negros”, não seria melhor que esse fato tivesse importância em si mesmo, independentemente de qualquer fantasia a respeito de uma “igualdade racial” que não poderia existir numa sociedade recém-egressa da escravidão e na qual a concentração da riqueza, do poder e do prestígio social abre um fosso intransponível mesmo nas relações de diferentes segmentos da “população branca?” (FERNANDES, 2007, p. 39).

De acordo com Schwarcz (2019, p. 18):

Nas falas de Florestan Fernandes, o brasileiro teria “uma espécie de preconceito reativo: o preconceito contra o preconceito”, uma vez que preferia

negar a reconhecer e atuar. [...] O golpe de misericórdia foi dado pelo ativismo negro, que, a partir do fim da década de 1970, mostrou a perversão desse tipo de discurso oficial, o qual tinha a potencialidade de driblar a força dos movimentos sociais que lutavam por real igualdade e inclusão. Mas, apesar dos esforços, mais de um século depois a imagem da mistura das águas continuava a ter impacto no Brasil e soava como realidade!

Se, de fato, nós fomos uma democracia racial durante o período escravocrata, como explicar a escravidão? Se ela estava baseada no princípio em que se acreditava veemente – porque, caso contrário, não poder-se-ia constituir a escravidão – que existia uma raça inferior e, por isso, poderia ser escravizada; e se, após a abolição, éramos/somos uma democracia racial, como explicar a estrutura social brasileira criada para bloquear a cidadania plena do negro?

Para Schwarcz (2007, p. 17), na visão de Bastide e Fernandes, essas relações “passam a ser entendidas como estruturas sociais e modelos de exclusão; impasses efetivos para que o país construísse uma ordem democrática e promovesse uma integração efetiva”.

Conclusivamente, para entendermos de uma vez por todas que não existiu democracia racial no Brasil em nenhum dos períodos de transição – colonial, imperial e republicano –, Florestan Fernandes escreve acertadamente que “democracia significa, fundamentalmente, igualdade social, econômica e política. Ora, no Brasil, ainda hoje, não conseguimos construir uma sociedade democrática nem mesmo para os ‘brancos’ das elites tradicionais e das classes médias em florescimento.” (2007, p. 59-60). Ou seja, se não houver democracia política, econômica e social para todos, não teremos, em hipótese alguma, democracia racial.

Os resultados da pesquisa que fiz, em colaboração com o professor Roger Bastide, demonstram que essa provalada ‘democracia racial’ não passa, infelizmente, de um mito social. E um mito criado pela maioria; ele não ajuda o ‘branco’ no sentido de obrigá-lo a diminuir as formas existentes de resistência à ascensão social do ‘negro’; nem ajuda o ‘negro’ a tomar consciência realista da situação e a lutar para modificá-la, de modo a converter a ‘tolerância racial’ existente em um fator favorável a seu êxito como pessoa e como membro de um estoque ‘racial’. (FERNANDES, 2007, p. 60).

POSSÍVEIS CONSIDERAÇÕES

Entendemos, com este estudo, que a linguagem e a cultura têm uma matriz diacrônica e sincrônica, uma vez que podem ser capazes de criar e perpetuar mitos e ideologias, como é o caso da obra de Gilberto Freyre. Nela, podemos destacar duas observações importantes: a primeira é a de que ela resguarda uma ideologia que precisa ser e tem sido discutida por outros

estudiosos, como Florestan Fernandes, Emília Viotti, João José Reis, Manolo Florentino, Lilian Schwarcz, tendo em vista, especialmente, que, ao contrário do que a obra retrata, a convivência entre os contrários apenas condenou o(a) negro(a) à subalternidade; a segunda é a de que, mesmo com uma estrutura de análise imaginária e idealizada, Casa-Grande & Senzala ainda é uma obra importantíssima para entendermos o nosso passado. Por fim, Gilberto Freyre dificilmente perderá seu lugar de um dos mais importantes intérpretes do Brasil.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas e fundamentos do método sociológico na ciência da linguagem**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BOSI, Alfredo. **Ideologia e contraideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARBONI, Florenci; MAESTRI, Mario. **A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- CHACON, Vamireh. **Gilberto Freyre: uma biografia intelectual**. Recife / São Paulo: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana. Companhia Editora Nacional, 1993.
- DUMONT, Louis. Casta, racismo e “estratificação”. In: AGUIAR, Neuma (Org.) **Hierarquias em classes**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. Apresentação de Lilia Moritz. 2 ed. São Paulo: Global, 2007.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008. V.2
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- HAESBAERT, R. **Hibridismo cultural, antropofagia identitária e transterritorialidade**. In: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. (Orgs.) **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Propedêutica filosófica**. Lisboa: Edições 70, 2018.

LUCCHESI, Dante. **Língua e sociedade partidas**: a polarização sociolinguística do Brasil. São Paulo: Contexto, 2015.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 11 ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2008.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974**: pontos de partida para uma revisão histórica. 4 ed. São Paulo: Ática, 1978.

PRADO, Júnior Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**: colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional. Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

Notas

ⁱ Ver LINHARES, Maria Yedda Leite. História do abastecimento: uma problemática em questão (1530 – 1918). Brasília: Binagri, 1979. LENHARO, Alcir. As tropas da modernização. São Paulo: Símbolo, 1979. LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). Modos de produção e realidade brasileira. Petrópolis: Vozes, 1980. FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M. O arcaísmo projeto. 4 ed. ver. e ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ⁱⁱ Ativista negra norte-americana, nascida em 1913 no Alabama. Símbolo do movimento dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos.