

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Diego Lucas Nunes de Souza**

**ENTRE A CASA GRANDE E A SENZALA: A FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE  
BRASILEIRA NA PERSPECTIVA DE GILBERTO FREYRE.**

Juiz de Fora  
2015

Diego Lucas Nunes de Souza

**Entre a Casa Grande e a Senzala:  
a formação da religiosidade brasileira na perspectiva de Gilberto Freyre.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Júnior

Juiz de Fora  
2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Souza, Diego Lucas Nunes de .

Entre a Casa Grande e a Senzala : a formação da religiosidade brasileira na perspectiva de Gilberto Freyre / Diego Lucas Nunes de Souza. -- 2015.  
206 p. : il.

Orientador: Robert Daibert Júnior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Hibridismo. 2. Brasil Colônia. 3. Catolicismo. 4. Religiosidade. I. Daibert Júnior, Robert, orient. II. Título.

**Diego Lucas Nunes de Souza**

**Entre a Casa Grande e a Senzala:  
a formação da religiosidade brasileira na perspectiva de Gilberto Freyre.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religião, Sociedade e Cultura, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2015.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Robert Daibert Jr. (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Lúcia Abaurre Gnerre  
Universidade Federal da Paraíba

*Esta pesquisa é dedicada à minha família, especialmente à minha mãe, que sempre esteve ao meu lado nesta caminhada, e à minha noiva, que sempre se mostrou preocupada e compreensiva com a minha dedicação à pesquisa.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Robert Daibert Júnior, pela competência, dedicação e paciência para me guiar pelos caminhos desta pesquisa.

Ao Professor Emerson José Sena da Silveira, pela participação e pelas significativas orientações no exame de qualificação, que foram de extrema importância para a produção desta dissertação.

À Professora Maria Lúcia Abaurre Gnerre, por aceitar o convite para minha defesa.

Ao CNPQ pelo apoio financeiro que possibilitou a dedicação exclusiva na elaboração da pesquisa e na participação em congressos.

Finalmente, à minha família, que sempre me proporcionou a estrutura e a tranquilidade necessárias para que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa. A vocês o meu muito obrigado pelo apoio e amor incondicional.

SOUZA, Diego Lucas Nunes de. **Entre a Casa Grande e a Senzala: a formação da religiosidade brasileira na perspectiva de Gilberto Freyre**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG.

## RESUMO

Fundamentada na perspectiva apresentada por Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande & Senzala*, esta pesquisa busca esclarecer o processo de formação da religiosidade brasileira, através de pesquisa bibliográfica que envolve, não apenas a obra supracitada, mas ainda o estudo de teóricos que influenciam a visão de mundo do referido autor. Para atingir o objetivo do estudo, traça-se, inicialmente, um panorama das influências religiosas e intelectuais recebidas por Freyre, do período da infância à juventude, seguindo com a abordagem do processo de produção e publicação de *Casa Grande & Senzala*, finalizando com a apresentação das críticas tecidas pelos intelectuais contemporâneos a Freyre. Após esta primeira etapa, o estudo parte para um outro estágio, que visa lançar luz sobre a raiz dos três grupos étnicos presentes no período colonial brasileiro - indígenas, africanos e portugueses - com ênfase em suas crenças e práticas religiosas. A partir desse aprofundamento, torna-se possível detectar a interpenetração religiosa ocorrida, responsável pela constituição do hibridismo, característica principal da religiosidade brasileira, segundo Gilberto Freyre.

Palavras-chave: Hibridismo. Brasil colônia. Catolicismo. Religiosidade.

SOUZA, Diego Lucas Nunes de. **Between the masters and the slaves:** the formation of Brazilian religiosity from the perspective of Gilberto Freyre. Dissertation (Master of Religious Sciences), Federal University of Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG.

### **ABSTRACT**

Grounded in perspective by Gilberto Freyre, in his work *The Masters and the Slaves*, this research seeks to clarify the process of formation of Brazilian religiosity, through literature that involves not only the above work, but also the study of theoreticals influencing the worldview by the referred author. To achieve the goal of the study, we initially draw an overview of the religious and intellectual influences received by Freyre, from his childhood to youth, following the approach of the production process and publication of *The Masters and the Slaves*, ending with the presentation of criticism made by Freyre's contemporary intellectuals. After this first step, the study goes to another stage, which aims to shed light on the root of the three ethnic groups present in the Brazilian colonial period - indigenous, African and Portuguese - with emphasis on their religious beliefs and practices. From that depth, it becomes possible to detect the religious interpenetration held, responsible for the formation of the hybridity, the main characteristic of Brazilian religiosity, according to Gilberto Freyre.

Keywords: Hybridity. Brazil colony. Catholicism. Religiosity.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Casa Grande do Engenho Noruega, antigo Engenho dos Bois, Pernambuco. Desenho de Cícero Dias, 1933. <i>In: Casa Grande &amp; Senzala</i> . 34ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.....	40
---	----

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
<b>1 GILBERTO FREYRE: EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS, FORMAÇÃO INTELLECTUAL E A PUBLICAÇÃO DE CASA GRANDE &amp; SENZALA.....</b>	<b>14</b>
1.1 A FORMAÇÃO DA IDEIA DE RELIGIOSIDADE NO PERCURSO INTELLECTUAL DE GILBERTO FREYRE.....	15
1.2 O REDESCOBRIMENTO DO BRASIL E O LIVRO OBJETO.....	37
1.3 GILBERTO FREYRE E <i>CASA GRANDE &amp; SENZALA</i> : A REAÇÃO DA CRÍTICA E A REPERCUSSÃO DA OBRA.....	63
<b>2 INFLUÊNCIAS ISLÂMICAS E AFRO-ISLÂMICAS SOBRE O CATOLICISMO PORTUGUÊS E BRASILEIRO EM <i>CASA GRANDE &amp; SENZALA</i>.....</b>	<b>76</b>
2.1 INFLUÊNCIAS ISLÂMICAS NA FAMÍLIA E NA SOCIEDADE.....	77
2.2 HERANÇA RELIGIOSA ISLÂMICA NA SEXUALIDADE.....	89
2.3 A ORGANIZAÇÃO DOS MALÊS NA BAHIA: O LEVANTE E A REPRESSÃO.....	98
<b>3 INFLUÊNCIAS INDÍGENAS SOBRE O CATOLICISMO LUSO-BRASILEIRO EM <i>CASA GRANDE &amp; SENZALA</i>.....</b>	<b>111</b>
3.1 INFLUÊNCIAS DAS PRÁTICAS INDÍGENAS NA FAMÍLIA E SOCIEDADE.....	112
3.2 HERANÇA RELIGIOSA NA ESCRAVIDÃO.....	126
3.3 VIVÊNCIA RELIGIOSA E SEXUALIDADE.....	139
<b>4 HERANÇAS AFRICANAS NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA EM <i>CASA GRANDE &amp; SENZALA</i>.....</b>	<b>148</b>
4.1 HERANÇAS AFRICANAS NA FAMÍLIA E SOCIEDADE.....	149
4.2 VIVÊNCIAS RELIGIOSAS E A SUA REINVENÇÃO NA ESCRAVIDÃO.....	165
4.3 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEXUALIDADE.....	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO.....	195

## INTRODUÇÃO

Identificar, dentro da obra *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, os caminhos que levaram à constituição da religiosidade brasileira, não é tarefa simples, levando em consideração que, para atingir tal objetivo, foi necessário um estudo aprofundado das influências religiosas e intelectuais que atuaram sobre Freyre no decorrer de sua vida, bem como sobre as práticas religiosas dos grupos étnicos presentes no período colonial brasileiro. Para atingir o objetivo da pesquisa, foi desenvolvida uma extensa pesquisa bibliográfica dividida em quatro etapas principais: a primeira delas consistiu na investigação de influências religiosas recebidas por Freyre na infância e juventude; a segunda foi dedicada ao estudo dos teóricos que influenciaram a visão freyreana, com o delineamento do processo de idealização e produção de *Casa Grande & Senzala*; a terceira dedicou-se à apresentar o contexto em que estava situada a obra de Freyre e, por fim, a quarta e mais extensa parte da pesquisa, dedicada ao estudo aprofundado das religiosidades presentes no contexto do Brasil colonial e à relação dessas religiosidades com o catolicismo trazido pelos portugueses, apresentando a análise do processo de hibridação religiosa no Brasil colonial. Vale ressaltar que duas etapas importantes deste estudo não foram possíveis de serem realizadas: a primeira delas seria a visita programada à Fundação Gilberto Freyre, em Recife, frustrada devido à implementação de um projeto de organização de acervo, no início de 2014, que impediu, a partir de então, a visita de pesquisadores até março de 2015. A segunda se refere a uma entrevista com o maior “Gilbertólogo” do Brasil, Edson Nery da Fonseca, que faleceu no dia 22 de junho de 2014, aos 92 anos de idade.

Diante dos contratempos, este estudo foi amparado apenas pela pesquisa bibliográfica, que fundamentou a identificação da gênese religiosa do Brasil, para a posterior discussão aprofundada sobre as contribuições de cada matriz religiosa na formação do hibridismo que se instaurou no Brasil. Como a proposta é situar a ação dessas principais matrizes na formação da religiosidade brasileira, é preciso entender qual é o seu cerne, como elas se engendraram e qual é a força que elas exerceram, seja em influências em outras religiões, seja nos campos gerais que abrangem a sociedade. Entretanto, a compreensão de todos esses aspectos é tecida sob um recorte específico: a perspectiva de Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande & Senzala*.

Importante ressaltar aqui que, embora sejam inúmeros os estudos sobre esta obra de Freyre, pouca atenção foi dada, até os dias atuais, ao estudo da formação da religiosidade brasileira em *Casa Grande & Senzala*, consistindo este trabalho em um dos primeiros a

abordar tal perspectiva na obra supracitada. Este aspecto de pioneirismo do estudo foi o grande motivador para a escolha do tema como objeto desta pesquisa que, por abordar a visão de Freyre e de teóricos contemporâneos a ele sobre a vivência religiosa dos diferentes grupos étnicos e as interpenetrações ocorridas entre essas religiosidades presentes no Brasil colonial, contribui para a compreensão do hibridismo religioso que se formou no Brasil naquele período colonial. Por outro lado, esta pesquisa também pode amparar outros estudos que visem analisar o fenômeno religioso brasileiro neste século XXI e os caminhos percorridos pela religiosidade brasileira do período colonial aos dias atuais.

É importante aqui frisar, antes de apresentar uma síntese do conteúdo da presente pesquisa, que não se pretende aqui discutir a visão contemporânea da formação da religiosidade brasileira, mas a visão de Gilberto Freyre através de sua obra *Casa Grande & Senzala*, e de teóricos contemporâneos a ele. Assim, embora alguns termos utilizados no corpo deste texto possam parecer ultrapassados, é importante compreender que foram mantidos em função de serem largamente utilizados por Freyre em suas análises sociológicas. Respeitando também a ordem dos assuntos abordados em *Casa Grande & Senzala*, a presente pesquisa está disposta em quatro capítulos, divididos em tópicos que representam os três eixos mais destacados por Freyre em sua obra: família, escravidão e sexualidade. Esses capítulos são intitulados, respectivamente, como: 1) Gilberto Freyre: experiências religiosas, formação intelectual e a publicação de *Casa Grande & Senzala*”; 2) Influências islâmicas e afro-islâmicas sobre o catolicismo português e brasileiro em *Casa Grande & Senzala*; 3) Influências indígenas no catolicismo e religiosidade colonial, em *Casa Grande & Senzala*; 4) Heranças africanas na religiosidade brasileira em *Casa Grande & Senzala*.

Que influências religiosas e intelectuais teriam atuado sobre Gilberto Freyre, desde seu nascimento, para levá-lo a tornar-se o Freyre, autor de *Casa Grande & Senzala*? O primeiro capítulo responde a esta questão, identificando a dupla direção religiosa que lhe foi oferecida desde a mais tenra infância e, mais tarde, apresentando as influências intelectuais que seus mestres exerceram sobre ele, bem como a marca forte que deixaram sobre ele a leitura de teóricos recomendados por esses mestres. A partir de tal identificação, o capítulo passa a discorrer sobre o processo de produção, publicação e distribuição de *Casa Grande & Senzala* - uma explanação que apresenta, ao fundo, o contexto histórico do período em questão, com a abordagem da “Era Vargas”, expondo o grande interesse que surgira, na época, pelos assuntos referentes à Sociologia, levando inúmeros estudiosos a aplicarem-se a estas questões. A parte final do capítulo apresenta algumas críticas mais relevantes à *Casa Grande & Senzala*, publicadas no período em que o livro foi lançado no Brasil, traçando um panorama da

repercussão da obra após a publicação de tais críticas. Este primeiro capítulo é de fundamental importância para a fundamentação do pensamento exposto por Freyre na obra e para a compreensão de algumas análises que, sem o conhecimento adquirido nessa parte inicial do estudo, pareceriam dúbias.

O segundo capítulo traz para o leitor a análise da influência do islamismo na constituição da religiosidade brasileira, expondo as características da religião muçulmana e identificando as suas marcas na gênese religiosa do Brasil, buscando compreender o caráter de sutileza e da quase invisibilidade das influências islâmicas em território brasileiro. Através da apresentação de elementos que favorecem a identificação de influências muçulmanas no catolicismo trazido de Portugal e de outras influências muçulmanas recebidas no Brasil, através de africanos islamizados, torna-se possível detectar marcas da religião de Maomé, principalmente, dentro do cotidiano familiar, na sociedade e na estrutura da moral sexual. O capítulo encerra a abordagem com um traçado da organização da religião muçulmana no Brasil, abordando a da “Revolta dos Malês”, levante de negros islamizados organizado em 1835, que tinha como finalidade transformar aquela religião em oficial da Bahia.

Apresentando as influências indígenas no catolicismo e na religiosidade colonial, o terceiro capítulo deste estudo apresenta um relato do panorama religioso do pós-descobrimento, abordando a moral indígena, suas crenças religiosas, organização familiar e sua relação com a cultura do colonizador, bem como com a religião ensinada pelos padres catequizadores. Vale frisar o enfoque dado à atuação dos jesuítas, especialmente no que se refere ao importante papel desempenhado por eles na escravização de índios, através dos aldeamentos, apesar de que se declarassem contrários à escravidão. Ainda outras questões são abordadas no capítulo como, por exemplo, a da constituição de matrimônios entre colonizadores e mulheres indígenas para promover o povoamento da colônia, a problemática da destribalização e degradação da cultura indígena dentro das aldeias, a questão do campesinato e a instauração do trabalho assalariado entre os indígenas – todas questões relacionadas ao trabalho dos jesuítas na conversão dos nativos ao cristianismo. Várias outras vertentes do universo indígena são abordadas, como a alimentação, a medicina e a atuação dos pajés nas tribos, abordagens que tornam possível identificar a presença da religião nos elementos indígenas e sua constituição neste território. Por último, é traçado um paralelo entre a sexualidade e as religiosidades indígenas, com um recorte na relação entre a moral sexual do colonizador e a moral sexual indígena – o objetivo é apresentar o abalo que a moral indígena provocou sobre a moral cristã, através da prática da poligamia, da homossexualidade e do incesto. Através do texto deste capítulo torna-se possível constatar a grande relevância do

papel das índias no processo de povoamento do Brasil, por meio dos casamentos polígamos com portugueses. Através desses casamentos, o processo colonizador obtinha, a um mesmo tempo, dois benefícios: o aumento da população e a aculturação indígena – já que as índias tornavam-se católicas após o casamento, passando também a assumir hábitos cristãos na criação de filhos. O texto deste capítulo, entretanto, mostra também que, dentro do contexto dessas famílias poligâmicas formadas, o colonizador acabou também absorvendo os costumes indígenas, o que contribuiu para a formação desta religião híbrida, lírica e familiar nascida em terras brasileiras.

O estudo finaliza com a abordagem das heranças africanas na constituição da religiosidade brasileira, lançando luz sobre os africanos escravizados no Brasil colonial – assunto que Freyre destacou de maneira mais contundente em sua obra *Casa Grande & Senzala*, destinando a ele dois dos cinco capítulos, entre os quais vale ressaltar o capítulo final, que monta um perfil do período escravocrata brasileiro, com ênfase nas vivências religiosas africanas, suas festas, seus ritos. Como referencial de apresentação dos temas a serem discutidos no capítulo, utilizou-se o próprio título do quarto capítulo de *Casa Grande & Senzala*, intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”. Sendo assim, fica claro que aqui se discutirá a influência do negro africano na família e na sociedade, a religiosidade e a escravidão, além da relação entre a religiosidade e a moral sexual presente entre os negros escravizados. Ou seja, tanto as influências africanas na família e na sociedade, como a análise da escravidão e a sexualidade são trazidas à discussão com a finalidade de se detectar o religioso presente na própria cultura africana e identificar elementos que apontem para a interpenetração ocorrida na relação com as outras religiosidades presentes na formação social do Brasil.

Ao finalizar a leitura do presente estudo, o leitor terá percebido a visão de Freyre sobre a formação do Brasil, caracterizada pelo equilíbrio dos antagonismos, tanto no campo da economia como no da cultura, na relação da economia agrária com a pastoril e a mineira, no contato da cultura europeia com a indígena e africana e entre estas duas últimas citadas; na oposição entre católicos e hereges, jesuítas e fazendeiros, paulistas e emboabas, pernambucanos e mascates, enfim, tratava-se de um contexto claramente marcado pela diversidade. Freyre, entretanto, declara que, “predominante sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo” (FREYRE, 1998, p.53).

Retratando a miscigenação como produto da integração entre brancos, índios e negros, grupos étnicos distintos presentes no Brasil colonial, Freyre apresenta em *Casa Grande & Senzala* o aspecto pouco importante dos conflitos entre esses três grupos étnicos, diante da

harmonia gerada através do sexo e da religião – considerados por ele como um ponto de união “confraternizante” entre brancos, índios e negros e, mais especificamente, brancos e negros. Freyre, aliás, apresenta a mestiçagem como um relevante e positivo fator na geração do tipo ideal de homem para viver nos trópicos – e ele ressalta a importância do africano e do ameríndio na constituição híbrida da sociedade brasileira, agrária e escravocrata, marcada por uma religiosidade presente tanto na política quanto na profilaxia social.

Entendendo que o mecanismo fundamental de orientação social no Brasil é a mestiçagem/hibridismo, de acordo com Léa Perez (2000, p.1); e compreendendo também que a religiosidade é a principal origem dessa mestiçagem/hibridismo, misturando-se com a própria gênese histórica do Brasil, o significado da religiosidade aqui presente possibilita o delineamento de uma análise apurada sobre a maneira como foram construídos gradualmente os conceitos dentro do processo de formação da religião brasileira de maneira mais superficial, a percepção de tal processo de construção religiosa pode ser considerado como uma experiência religiosa inferior, pouco importante ou supersticiosa, se feita uma analogia com a religião oficial. Entretanto, sob o ponto de vista desta pesquisa, abordar a religião é referir-se à cultura gerada a partir do contato e da relação entre um tipo específico de religiosidade com culturas diversas como, no caso em questão, a indígena e a negra.

Freyre destaca que a interação entre brancos, índios e negros no Brasil só aconteceu em decorrência da capacidade de relacionamento dos portugueses em se relacionar com outras culturas. E essa predisposição portuguesa para adaptar-se a um tipo híbrido de colonização deveu-se, segundo Freyre, ao “seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 1998, p.5-6).

Ou seja, a miscigenação não é, para Freyre, um processo puramente racial, mas ainda cultural, marcado pela dinâmica do hibridismo religioso. E o produto desse hibridismo aparece dentro do folclore, da moral e das crenças presentes na sociedade brasileira. Assim, Freyre dá à religiosidade o *status* de elemento construtor do sistema cultural.

## **1. GILBERTO FREYRE: EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS, FORMAÇÃO INTELECTUAL E A PUBLICAÇÃO DE *CASA GRANDE & SENZALA***

O objetivo do primeiro capítulo desta pesquisa é identificar, do nascimento do menino Gilberto Freyre até o período em que iniciou a produção de *Casa Grande & Senzala*, as influências recebidas, primeiramente através da dupla orientação religiosa que seus pais, Alfredo e Francisca, imprimiram em sua caminhada e, depois, por meio do conhecimento que lhe foram transmitindo seus mestres, bem como os autores que estes lhe apresentaram. Paralelamente a essas influências mais diretas, Freyre também moldou seu pensamento através do contexto em que viveu: o estudo apresenta um retrato do Recife que permeou a experiência de vida de Freyre, com foco no diálogo das marcas religiosas com a cultura do Brasil colonial. Para delinear o contexto, busca-se a raiz histórica de colonizadores, africanos e indígenas, o que torna possível um entendimento das relações religiosas, não só no seu sentido mais geral mas, principalmente, no referente aos reflexos da diversidade cultural dentro da família patriarcal brasileira. É a partir dessa retrospectiva histórica, bem como da identificação das orientações religiosas presentes na experiência de vida do jovem Freyre, que se torna possível compreender a leitura que ele faz da religiosidade na formação da sociedade brasileira em sua obra *Casa Grande & Senzala*.

O primeiro tópico deste capítulo inicial será essencial para a compreensão do Brasil que Freyre retrata em *Casa Grande & Senzala*, além de ser um ponto de partida para o segundo tópico, que abordará a dinâmica envolvida na produção de sua obra no que se refere tanto ao processo de criá-la quanto no processo de criação do próprio autor, senão ainda no sentido mais prático, referente à publicação do livro e sua distribuição. Aqui, uma vez mais, delinea-se um cenário histórico do período de publicação do livro, abordando a “Era Vargas” e a emergência do interesse pela Sociologia, que passou a mover estudiosos da época. Esse traçado ampara de forma consistente a leitura mais apurada da obra, como um todo.

O tópico final do capítulo apresenta a reação dos críticos à obra *Casa Grande & Senzala*, bem como a repercussão do livro através da publicação dessas críticas. Através de tais comentários, é possível enriquecer ainda mais o estudo, já que estão contidas ali questões pertinentes àquele período histórico, que possibilitam um diálogo com as ideias de Freyre, permitindo ainda uma análise mais apurada da obra. Entende-se, enfim, que este primeiro capítulo mostra-se como o fio condutor de todo o estudo, já que ele permite um entendimento do viés pelo qual Freyre percebe a gênese multiétnica da religiosidade brasileira.

## 1.1 A FORMAÇÃO DA IDEIA DE RELIGIOSIDADE NO PERCURSO INTELECTUAL DE GILBERTO FREYRE

Nascido em Recife, Pernambuco, no dia 15 de março de 1900, período de declínio da economia açucareira, Gilberto Freyre viveu sua infância sob forte influência da família, que em sua juventude, estará em permanente conflito com outras formas de pensamento. Nascida no tempo da escravidão, filha de uma família de senhores de engenho, a mãe de Freyre, dona Francisca Teixeira de Mello, contava a ele histórias das mucamas, das negras mais velhas, permitindo que ele fosse construindo em sua memória a imagem dos engenhos de açúcar, bem como o dia-a-dia dos escravos. Como convivera com escravas, dona Francisca acabou assimilando um vocabulário e um jeito de falar marcado pela influência escrava (FREYRE *apud* LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 21). Dessa forma, através da convivência com sua mãe e também pelo contato com escravos libertos que continuaram na fazenda, Freyre construiu a sua oralidade e o seu estilo. Ele retrata esse legado recebido, relatando o caso de Isabel, uma das negras da fazenda:

Eu me lembro que a negrinha Izabel era uma elitista; suas histórias eram somente de reis e rainhas, príncipes e princesas, gigantes e anões, de entes extraordinários. Tudo isso contado de uma maneira que revelava nela uma artista anônima porque sabia dar valor as palavras. Ora, eu sabia, pelos meus irmãos, que os livros de leitura eram muito insípidos; não se comparavam com essas histórias que eu ouvia de Izabel e de Dadade. Foi grande a influência de Izabel sobre mim, sobre o meu estilo, porque ela me deu gosto pela oralidade, pelo escrever falado, pela palavra viva. (FREYRE *apud* BASTOS, 2004, p. 21)

Entretanto, as marcas deixadas pela mãe em sua vida não se restringiram a esse aspecto: foi através de dona Francisca que Freyre passou a estudar a língua francesa e foi também, por intermédio da mãe que teve acesso à moral católica. Freyre cresceu, assim, dividido entre a fé da mãe e a racionalidade do pai, Alfredo Freyre que, por ser juiz de direito e catedrático de economia política da Faculdade de Direito do Recife, considerava de fundamental importância direcionar o filho para os valores ligados à razão. E foi a partir dessa formação marcada pela duplicidade que Freyre envolveu-se com leituras igualmente antagônicas como, por exemplo, dos cristãos Bunyan<sup>1</sup> e Livingstone<sup>2</sup>, do positivista Augusto Comte<sup>3</sup> e do evolucionista Hebert Spencer<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Pastor inglês nascido em 1628, John Bunyan abandonou a Igreja Anglicana, optando por um grupo religioso independente, rebeldia que lhe custou o encarceramento por duas vezes, na segunda das quais começou a escrever *O Peregrino*, história que objetivava um autofortalecimento bem como o fortalecimento da família e da congregação. A

Talvez pelo contato com vivências e olhares tão diversos, Gilberto de Mello Freyre tenha apresentado, desde a infância, um comportamento avesso às convenções sociais, oferecendo resistência até mesmo ao aprendizado da leitura – o que acabou levantando suspeita de que sofresse de algum distúrbio de aprendizagem ou mesmo de que fosse um “retardado mental.” (FREYRE, 1975, p. 172; CHACON, 1993, p. 38; PALLARES-BURKE, 2005, p. 54). Essa recusa em aprender a leitura deveu-se, de acordo com Freyre, ao contato anterior com ex-escravos que, ao relatar suas histórias, acabavam ensinando de forma interativa e tão agradável que nenhum professor oficial parecia interessante o suficiente para atrair sua atenção. (FREYRE *apud* BASTOS, 2004, p. 21).

Receando que o filho realmente fosse portador de algum distúrbio de aprendizagem,

---

primeira parte de *O Peregrino*, escrita no segundo período que passou na prisão, foi lançada em 1678, constituindo-se, possivelmente, a alegoria cristã mais divulgada de todos os tempos. Seis anos depois, em 1684, foi publicada a segunda parte do livro, intitulada *A peregrina*. John Bunyan faleceu quatro anos depois da publicação desta segunda parte de seu livro, aos 60 anos de idade, no dia 31 de Agosto de 1688, em Londres (JOHN Bunyan. *Editora Mundo Cristão*. Disponível em: <[http://www.mundocristao.com.br/autordet.asp?cod\\_autor=98](http://www.mundocristao.com.br/autordet.asp?cod_autor=98)>. Acesso em: 13 set. 2013).

<sup>2</sup> Escocês nascido em Blantyre, no dia 19 de março de 1813, David Livingstone foi o maior explorador da África, ganhando fama por haver sido um dos primeiros missionários europeus a explorar o interior da África, constituindo-se ainda no primeiro homem branco a visitar algumas das regiões do território africano. Iniciou suas viagens no ano de 1841 e, de volta à Inglaterra, publicou *Viagens missionárias e pesquisas na África do Sul* no ano de 1857, obra que acabou se transformando em *best-seller*. Livingstone faleceu em 1º de maio de 1873, na Aldeia do Chefe Chitambo, Rodésia do Nordeste (DAVID Livingstone. *Princeton University Library*. Disponível em: <[http://libweb5.princeton.edu/visual\\_materials/maps/websites/africa/livingstone/livingstone.html](http://libweb5.princeton.edu/visual_materials/maps/websites/africa/livingstone/livingstone.html)>. Acesso em: 13 set. 2013).

<sup>3</sup> Filósofo francês, fundador da Sociologia e do Positivismo, Isidore Auguste Marie François Xavier Comte nasceu em 19 de janeiro de 1798, em Montpellier e morreu em 1857, em Paris. “Foi o fundador da Sociologia e do Positivismo. Inventou a designação “Sociologia”, declarando-a a ciência suprema (até aí chamava-se “Física Social”). Comte demonstrou que o pensamento humano e o desenvolvimento social se desenvolvem ao longo de três estádios: o teológico, o metafísico e o positivo, ou científico. Embora inicialmente tenha procurado proclamar a evolução da sociedade até uma nova idade de ouro da ciência, da indústria e da moralidade racional, as suas ideias radicais foram temperadas pelas perturbações sociais e políticas do seu tempo. No entanto, o seu pensamento continuou a exercer uma forte influência na Europa e nos Estados Unidos da América até ao início do século XX.” (AUGUSTE Comte. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/gelosias>>. Acesso em: 13 set. 2013). Publicou *Opúsculos de Filosofia Social* (1816-1828), obra que republicou posteriormente, em forma de apêndice ao volume IV do *Sistema de política positiva*, no ano de 1854. Entre 1830 e 1842, publicou os seis volumes do *Curso de filosofia positiva*, que, posteriormente, passou a ser denominado como *Sistema de filosofia positiva*, em 1848, quando publicou o *Discurso sobre o espírito positivo*. No ano de 1851, veio à luz o *Discurso sobre o conjunto do Positivismo* (Introdução geral ao *Sistema de política positiva*) e, desse ano até 1854, publicou os quatro volumes do seu *Sistema de política positiva*. Nesse ínterim, publicou o *Catecismo positivista* (1852). De 1855 até a sua morte, ocorrida em Paris, no dia 5 de setembro de 1857, publicou três títulos: *Apelo aos conservadores* (1855); *Síntese subjetiva* (1856); *Correspondência*, em 8 volumes (1816-1857).

<sup>4</sup> Herbert Spencer (1820-1903) – Filósofo inglês nascido em Derby, no dia 27 de abril de 1820, aponta como um dos nomes mais relevantes do positivismo na Inglaterra. Autor de uma teoria evolucionista, segundo a qual o indivíduo predomina sobre a sociedade e o homogêneo suplanta o heterogêneo. Segundo Spencer a ciência é um conhecimento parcialmente unificado. Spencer também era engenheiro e jornalista, havendo desenvolvido também estudos sobre política e economia. Suas principais obras são: *Social statics* (1851), *Principles of psychology* (1955), *Education: intellectual, moral, physical* (1961) e *System of synthetic philosophy*, sendo esta última uma coleção composta por livros de áreas diversas, contendo a síntese das produções filosóficas, científicas e religiosas de sua época. Dentre esses livros, os principais foram: *First principles* (1962), *The principles of biology* (1964-67), *The principles of sociology* (1976-96). Morreu aos 83 anos, na cidade de Londres, na Inglaterra, em 1903 (COELHO, 2009, p. 79).

seu pai, Alfredo Freyre, passou a procurar maneiras alternativas que pudessem despertar o interesse intelectual do filho. Movido por esse objetivo, o pai de Gilberto Freyre contratou o paisagista Teles Júnior<sup>5</sup> para ministrar aulas de desenho para o filho, convidando também o inglês Mr. E. O. Willians para ensinar a língua inglesa ao pequeno Freyre. Aliás, é este “professor inglês que reconhece bem cedo sua *unusual intelligence*” (PALLARES-BURKE, 2005, p. 54), estimulando Gilberto Freyre a aprender a ler, a escrever e a contar em inglês. Dessa forma, Gilberto Freyre teve seus primeiros ensinamentos em inglês e não em português. “Este o início da anglofilia de Gilberto Freyre, pelo coração, muito antes da inteligência” (CHACON, 1993, p. 38). Segundo Freyre, “Both of my parents had as their second language not English but French. French was the second language of Brazil as an intellectual European language. English, at that time, was known by a few persons of intellectual Brazil” (FREYRE, 1985, pp. 3-4)<sup>6</sup>. E prossegue, afirmando:

[...] my mother— later, when this British a teacher went from another part of Brazil, she had the very delicate work of adapting what I had learned in English to what should be valid in the Portuguese language, my own language. But she did it with a great taste for this job and that adaptation was made through her, who, I repeat, was a disciple of French nuns and, as such, knew very well French, though no English at all; the condition, for some time, also of my father, though he decided to learn English as his second intellectual language (FREYRE, 1985, p. 6)<sup>7</sup>.

Em sua análise do contexto histórico da infância e juventude de Freyre, o historiador Paulo Siepierski comenta que os acontecimentos que permearam a infância e adolescência de Freyre, bem como o aprendizado da língua inglesa - própria do protestantismo -, justificam perfeitamente o direcionamento de Gilberto Freyre para o protestantismo. Segundo ele,

O término do século dezenove assistira ao golpe final na economia escravista e seu impacto nas relações sociais, mais simbólico do que prático. A abolição expressara a forma legal última do longo processo de dissolução das bases de nossa colonização. A introdução do trabalho assalariado no mundo do açúcar sinalizara que esse processo era irreversível, a modernização

<sup>5</sup> “[...] o mestre [Teles Júnior] não tratava o discípulo pelo nome, mas impessoalmente, por ‘seu menino’. ‘Seu menino’, isso, ‘seu menino’, aquilo. Um dia ele disse ao discípulo: ‘seu menino’, você tem a mania de não copiar os modelos, de querer inventar... Seu irmão copia direito, você altera’. [...] O aprendiz era aos sete anos um deformador (CHACON, 1993, p. 38).

<sup>6</sup> “Ambos os meus pais tinham como sua segunda língua não Inglês, mas Francês. O Francês era a segunda língua do Brasil como uma linguagem intelectual europeia. Inglês, naquela época, era conhecido por algumas pessoas do Brasil intelectual.” (FREYRE, 1985, pp. 3-4. Entrevista concedida a Thomas Lee Charlton, tradução nossa).

<sup>7</sup> “[...] minha mãe – mais tarde, quando este professor britânico foi embora do Brasil, teve um trabalho muito delicado de adaptar o que eu tinha aprendido em Inglês para o que deveria ser válido no idioma Português, a minha própria língua. Mas ela fez isso com muito bom gosto para este trabalho e a adaptação que foi feita por ela que, repito, foi uma discípula de freiras francesas e, como tal, sabia muito bem francês, embora nem tudo em Inglês; durante algum tempo, também meu pai decidiu aprender Inglês, como sua segunda língua intelectual” (Idem, ibidem, p. 6, tradução nossa).

inevitável. No grande ciclo dessa transição dois deslocamentos se destacam altissonantes com todas as suas maiúsculas implicações: o engenho dá lugar à usina e a casa-grande ao sobrado. É nesse contexto que o discurso protestante, visto como arauto da modernidade, se torna atraente para as elites brasileiras. Assim é que Gilberto Freyre aprende a ler, a escrever e a contar primeiramente na língua inglesa, língua do protestantismo, com o inglês anglicano Mr. E. O. Williams (SIEPIERSKI, 2002, p. 2).

Importante aqui ressaltar a figura de Alfredo Freyre que, além de adepto da concepção protestante de ensino, era também professor do Colégio Americano Gilreath - hoje Colégio Americano Batista. De acordo com entrevista concedida a Thomas Lee Charlton, em maio de 1985, Gilberto Freyre destaca a grande contribuição de seu pai para a expansão e fortalecimento da missão Batista na região do Recife. Ele frisa, entretanto, que seu pai nunca chegou a se tornar realmente um batista; prova disso foi o fato de haver mandado vir um monge católico, no momento de sua morte, para ouvir sua confissão (FREYRE, 1985, pp. 9-10). Freyre foi matriculado no Colégio Americano Gilreath, onde estudou do primário até o secundário (de 1908 a 1917). “Sua atração pela cultura britânica já estava presente desde a adolescência, quando, como relata, escolheu o tema 'British Civilization' para o seu primeiro ensaio do curso avançado de história que seguiu no Colégio Americano de Recife” (PALLARES-BURKE, 2005, p. 35). Ali, Gilberto Freyre aprendeu, além da língua inglesa da qual já tinha domínio, também a língua francesa. A maior influência recebida por Freyre nesse período não foi, entretanto, da educação protestante, mas da experiência religiosa puritana. Essa experiência exerceu a influência mais marcante na análise que foi tecendo da sociedade brasileira. De acordo com Freyre,

Now, that particular school did not present itself as a denominational Baptist school. But it was Baptist. Perhaps they were afraid of Catholic intolerance. It presented itself as American. It was at a time when the United States began to become popular in Brazil, when there was a great ambassador from Brazil in Washington. The name "American" became a magical name, as a name of the great United States, whose appearance in the world at the beginning of the century was something sensational (FREYRE, 1985, pp. 8-9)<sup>8</sup>.

Entre a maioria de missionários batistas que compunham o corpo docente da escola onde estudou, dois, em especial, despertaram admiração de Freyre: o professor de História, H. H. Muirhead, e o professor de grego, W. C. Taylor que, além de educadores, eram também

---

<sup>8</sup> “Agora, essa escola particular não se apresentou como uma escola Batista denominacional. Mas foi Batista. Talvez eles estivessem com medo da intolerância católica. Apresentou-se como americana. Foi no momento em que os Estados Unidos começaram a se tornar populares no Brasil, quando houve um grande embaixador do Brasil em Washington. O nome ‘América’ tornou-se um nome mágico, como um nome do grande Estados Unidos, cuja aparição no mundo, no início do século, era algo sensacional.” (FREYRE, 1985, pp. 8-9. Entrevista concedida a Thomas Lee Charlton, tradução nossa).

proselitistas. Vale ressaltar que, no Colégio Americano Batista, Gilberto Freyre entrou em contato com as obras de grandes intelectuais como Taine, Comte e Spencer.

Herbert Spencer (1820-1903) influenciou Freyre de tal forma, que ele apresentou, em 1916 (Paraíba), uma conferência intitulada “Spencer e o problema da educação no Brasil”. Spencer veio a ser, depois disso, orientador e incentivador da formação intelectual de Gilberto Freyre. Dentre as influências recebidas de Spencer, as mais duradouras foram o gosto pelos pormenores do cotidiano e pela ecologia. De acordo com Reis, “A sua formação é basicamente norte-americana: no colégio americano batista de Recife, onde se tornou um protestante” (REIS, 2007, p. 53).

Outro nome que exerceu grande influência sobre o jovem Freyre foi o do filósofo e psicólogo americano, William James (1842-1910). James representou o mais importante nome do pragmatismo norte-americano, havendo criado uma conceituação prática de verdade e ainda introduzido, no campo da psicologia, o conceito de experiência consciente individual. A influência dos professores, bem como o estudo dos clássicos do protestantismo<sup>9</sup>, levaram Gilberto Freyre ao batismo na Primeira Igreja Batista do Recife, em setembro de 1917. Leitor de Leon Tolstói (1828-1910), o jovem Freyre pregou a mensagem batista pelo Recife e manteve o sonho de ser missionário. Freyre convertera-se aos batistas e nunca escondera este fato. Muireahd apresenta, inclusive, que Freyre “pregou missões e representou a igreja em missões”. Como a mãe de Freyre era uma católica ortodoxa, lamentou muito que o filho houvesse se convertido à religião batista pois, segundo ela, só era possível encontrar realmente o Cristo na Igreja Católica. Ela acreditava, inclusive, na necessidade de um padre para fazer o filho compreender a verdade (CHACON, 1993, p. 42).

O batismo foi, dessa forma, apenas mais um degrau na experiência religiosa do jovem Freyre, já que, desde menino frequentava a escola dominical e participava das atividades de evangelização na igreja. De acordo com Ramos,

---

<sup>9</sup> O puritaníssimo *The pilgrim's progress* (O progresso do peregrino), de John Bunyan (1628-1688) e a biografia do missionário escocês David Livingstone (1813- 1873) (SIEPIERSKI, 2002, p. 3). Livingstone mostrava-se contrário ao tráfico de escravos praticado pelos portugueses e árabes, apesar de ser proibido o tráfico no império britânico desde 1833. O que ele defendia, na verdade, era expandir o cristianismo, o livre comércio e a civilização para o interior da África. Bunyan, por outro lado, embora não tivesse muito estudo, tinha grande conhecimento sobre a Bíblia em inglês, era um Puritano e nada de obscuro existia a seu respeito. Autor de uma obra constituída basicamente por sermões, ele recebera grande influência da obra *Commentary on the Epistle to the Galatians* ("Comentário sobre a Epístola aos Gálatas") de Martinho Lutero, na tradução de 1575 (BUNYAN, 2005, pp. 11; 15-16). Seu livro *O Peregrino*, foi a obra inglesa com maior número de leitores, além de haver sido o livro traduzido para o maior número de línguas, depois da Bíblia.

Quando partiu para o estrangeiro, o ainda menino sonhava tornar-se missionário entre os índios do Brasil após a conclusão dos estudos universitários. Tal disposição de espírito decorria da influência protestante recebida no colégio americano, de orientação batista, e da profunda impressão que lhe causaram as ideias de Tolstói para um cristianismo renovado e vivo, anticlerical, fundado na fraternidade, que ligaria 'os homens acima de classes e raças; e fazendo que a gente mais instruída vá ao povo e lhe leve a sua luz' (RAMOS JR., 2011, p. 158).

Entretanto, sua admiração pelo protestantismo, bem como sua conversão a ele, não anulou sua recusa dos sectarismos, tampouco fez com que deixasse de lado as críticas às austeras ortodoxias, pois Freyre, através das leituras que fez de Tolstói, passou a compreender o cristianismo pela perspectiva deste escritor, ou seja, passou a defender um cristianismo fraternal que pudesse unir as pessoas, sem preocupar com a situação de classes ou de raça, promovendo uma ação que levasse ao povo a luz do conhecimento pelas mãos de pessoas mais instruídas. Quanto ao seu interesse missionário entre os índios, Freyre o definia como radical, uma postura romântica como a de tantos adolescentes românticos brasileiros da época. Freyre assume que, por se achar descontente com a civilização ocidental, julgou que o Brasil

having a number of tribes with some positives in their primitive customs, I thought that with them Brazil could develop a new type of national civilization. Of course, that was too radical and too romantic. But I must say now something unfavorable to the United States began to impress me. [...]. I can make an important point of what I am going to say. The treatment of Negroes by an evangelical civilization like the American one, predominantly Protestant or evangelical, was a disappointment to me. The treatment given to Negroes was very shocking to me and at the end of my first years in Baylor I had become very critical of the American way being a civilization. I thought that this was a great failure and that the Catholic civilization of Brazil, with all its defects, had this superiority over the Protestant, Anglo-Saxon civilization of the United States or of England. So I became very independent in matters of religion” (FREYRE, 1985, pp. 12-13)<sup>10</sup>.

Freyre comenta que, embora Tolstói ensine que deve-se ir até o povo para compreendê-lo melhor, é justamente o oposto “[...] que fazem esses imbecis que são quase

---

<sup>10</sup> "Tendo uma série de tribos com alguns pontos positivos em seus costumes primitivos, eu pensei que, com eles, o Brasil poderia desenvolver um novo tipo de civilização nacional. É claro, que era muito radical e muito romântico. Mas devo dizer agora que algo desfavorável para os Estados Unidos começou me impressionar. [...]. Eu posso apresentar um ponto importante do que eu vou dizer. O tratamento de negros por uma civilização evangélica como a americana, predominantemente protestante ou evangélica, foi uma decepção para mim. O tratamento dado aos negros era muito chocante para mim e no final dos meus primeiros anos em Baylor eu havia me tornado muito crítico do modo americano de ser uma civilização. Eu pensei que este foi um grande fracasso e que a civilização católica do Brasil, com todos os seus defeitos, tinha essa superioridade sobre o protestante anglo-saxão da civilização dos Estados Unidos ou da Inglaterra. Então eu me tornei muito independente em matéria de religião (FREYRE, 1985, pp. 12-13. Entrevista concedida a Thomas Lee Charlton, tradução nossa).

todos os doutores, sacerdotes, mestres e bacharéis brasileiros que, mesmo quando vêm da parte mais humilde do povo, se afastam do povo” Fato que o leva a crer na relevante força que os batistas exerciam no país de Tolstói, a Rússia. Freyre considera os batistas como integrantes de uma seita e, embora rejeite os sectarismos, revela ter grande admiração por eles. (FREYRE, 1975, p. 11).

Torna-se clara, assim, a grande influência exercida por Tolstoi, tanto quanto por James, na vida de Freyre, através de ideias que ele acabou levando para a sua vida adulta, após haver se formado no Colégio Americano Batista. Após a formatura, Freyre embarcou para os Estados Unidos, objetivando prosseguir seus estudos na Universidade Baylor (Universidade Batista situada no Texas). Em 1917, no seu discurso de formatura do ensino secundário (como orador da turma), Freyre demonstrou, em suas palavras, a grande influência recebida do pragmatismo de James, proferindo um discurso ligado ao gosto dos batistas. O ministro Oliveira Lima, paraninfo da turma, morava nos Estados Unidos e acabou, posteriormente, tornando-se amigo de Freyre.

Em setembro de 1918 na cidade de Louisville, sede de uma das mais relevantes instituições de ensino teológico dos batistas americanos, Gilberto Freyre iniciou sua participação no *Diário de Pernambuco*. No primeiro artigo enviado para publicação no jornal, Freyre (1979, p. 39-40) destacava que o protestantismo americano “para fazer concorrência ao catolicismo faustoso, está levantando seus templos com arte e refinamento de gosto”. Ressalta, entretanto, que os protestantes de Louisville forçavam os católicos a atitudes que no Brasil seriam consideradas como heresia. Segundo Freyre, “eles cooperam com a ‘Associação Cristã de Moços’<sup>11</sup>, e, em movimentos de temperança<sup>12</sup>, padres católicos, pastores evangélicos

---

<sup>11</sup> Criada em Londres no dia 6 de junho de 1844, pelo jovem George Williams, a Associação Cristã de Moços (ACM) era uma organização que visava oferecer uma alternativa de vida cristã para os jovens que chegavam a Londres para trabalhar. Incentivava a prática de princípios cristãos, com o estudo da Bíblia e o exercício da oração. Tal objetivo não era comum naquela época, já que apresentava a proposta de rompimento do sentimento separatista entre as várias denominações cristãs existentes, bem como entre as classes sociais, construindo uma maior união entre tais setores. Vale aqui ressaltar que a separação entre classes e entre as denominações cristãs era marca da sociedade inglesa da época. Tal mudança de paradigma acabou se tornando uma marca característica que passou a distinguir a associação, que se propunha a incluir qualquer pessoa, independente do gênero, de idade, de raça, religião ou nacionalidade. Outra característica marcante da associação era o grande destaque dado no aspecto do contato social (APOSTILA do Programa de Formação de Jovens Voluntários. São Paulo, 2004. Disponível em: <[www.ymca.org.br/sec.asp?sec=Institucional&sub=História&nsec=2](http://www.ymca.org.br/sec.asp?sec=Institucional&sub=História&nsec=2)>. Acesso em: 9 out. 2013).

<sup>12</sup> O Movimento social “temperança” era uma organização formada por leigos, sendo a maioria deles pertencentes ou ligados de alguma forma às igrejas cristãs, mais especialmente às livres. O movimento enfatizava a importância da abstinência alcoólica. O grupo fazia pregações em meio às massas populares, disponibilizando ajuda aos dependentes da bebida. Aqueles que conseguiam se livrar do vício, os que se recuperavam, passavam a ser exibidos em praças públicas como exemplo, como espetáculo. De acordo com o movimento de temperança, aqueles que se recuperavam do vício da bebida tinham a possibilidade de encontrar uma nova identidade, bem como de resgatarem a estima social (PERRENOUD & RIBEIRO, 2011, p. 44).

e rabinos judeus sentam-se amistosamente na mesma plataforma” (FREYRE, 1979, p. 40).

No período do Natal, em 1918, três meses depois deste primeiro artigo, Freyre escreveu um outro que, comparado ao que havia escrito em sua fase protestante, revela um discurso de caráter mais altamente proselitista, inspirado nas pregações de Bill Sunday que, segundo Freyre, era o “pregador de maior profundidade no mundo inteiro. E o de mais poder”. O que o jovem Freyre mais admirava no pregador era a sua fidelidade às doutrinas do cristianismo e a sua capacidade de converter fiéis. Freyre fala sobre o pregador, relatando que “ele quem fez cair de joelhos, em New York, 100.000 pessoas”, descrevendo com entusiasmo as tantas conversões que aconteciam a cada noite (FREYRE, 1979, p. 52-53).

Entretanto, todo o entusiasmo que Freyre demonstrava se transformaria, tempos mais tarde, em lembranças apenas, para aquele jovem que desejava ardentemente ser um seminarista batista. Freyre mudou os rumos de sua vida, deixando de lado, definitivamente, o protestantismo. Um desencanto que teve início, segundo ele, durante um culto de que participou no estado de Kentucky no ano de 1918, onde compareceu, juntamente com outros alunos, convidado pela congregação protestante fundamentalista ligada aos professores de sua escola batista no Recife. Segundo seus relatos, o que o deixou assustado e decepcionado foi a histeria coletiva dos fiéis no citado culto, com gritos e desmaios, um descontrole geral. De acordo com ele, era difícil saber, numa situação como aquela, qual era o limite entre a histeria e a religiosidade. E posiciona-se, apresentando o relato da situação:

Fiquei horrorizado um dia desses com uma reunião de crentes numa igreja rural. Gritos, desmaios, uma exibição tremenda de histeria religiosa. É esta a gente que envia missionários ao Brasil para elevar a cultura religiosa dos “católicos supersticiosos?” Começo a pensar diferente: que esta gente é que precisa de missionários católicos vindos do Brasil. O que vi na tal reunião não é ardor puramente religioso. O que eu vi aqui domingo passado é também histeria. Mas onde começa a histeria e termina a religiosidade? Impossível de dizer-se. (FREYRE, 1975, p. 25)

Depois de ingressar na universidade Baylor, Gilberto Freyre conheceu A. J. Armstrong, professor de literatura inglesa, que acabou convencendo-o a participar do movimento imagista da Nova Poesia, lançado por Pound, em 1921, em Londres. Tratava-se de uma escola estética modernista que defendia o uso da linguagem coloquial, a criação de novos ritmos sonoros que extrapolavam a métrica, assuntos diversificados, verso livre, poesia clara e apresentação de imagens, procurando traduzir detalhes com precisão. Tendo sido iniciado no desenho muito cedo e havendo se tornado amante desta arte, Gilberto Freyre rapidamente acolheu o imagismo: as marcas desse movimento impregnam grande parte das imagens presentes na

narrativa de *Casa grande & senzala*.

Mas não foi somente no aspecto literário que Gilberto Freyre foi influenciado na universidade. Pelo fato de Waco, cidade onde estava localizada a universidade de Baylor, ser uma região de encontro da cultura espanhola-mexicana com a anglo-saxã, acabou proporcionando a Gilberto Freyre a descoberta de sua ibero-americanidade, que passou a entrar em conflito com sua anglofilia. Foi exatamente ali, no interior de uma universidade batista, que Freyre acabou abandonando o protestantismo, em prol de um cristianismo mais amplo, sem dogmas nem doutrinas, eclesioclasta. Foi por meio dessa nova percepção de religiosidade, que ele desenvolveu o conceito de uma cultura luso-católica, plástica e absorvente, tendo Cristo como o centro de tudo (SIPIERSKI, 2002, p. 7).

É através do eixo religião e religiosidade que Freyre se desloca pelo passado, presente e futuro, articulando pensamentos, de maneira coerente e metódica. Ele se utiliza do conhecimento de sua própria religiosidade, da religião e da religiosidade brasileira para interpretar quem é o brasileiro e quem é ele próprio, apropriando-se até mesmo de vivências de outros, de relatos ouvidos na época de infância para fazer essa interpretação. Exemplo claro dessa apropriação é o relato abaixo, onde Freyre fala da influência recebida durante o tempo em que era um menino apenas:

Sucedeu-me ter tido uma meninice de neto de gente, além de patriarcal, rural, com sobreviventes, na convivência doméstica ou' familiar, de escravos ou de servos nascidos nos dias de escravidão: o ultimo deles, o velho Manuel Santana que meus filhos cresceram considerando-o avô. E, na própria meninice, cresci ouvindo histórias da negrinha Izabel e aprendendo palavrões com o malungo Severino e ouvindo da negra velha Felicidade, outrora escrava de minha avó materna e por nós, meninos, como por minha mãe, chamada Dadade, suas experiências dos dias antigos. Embora todos esses afro-negros, católicos devotos, de ouvirem missa ajoelhados e de se confessarem, soubessem restos de falas africanas e, quando a sós com os ioiozinhos, gostavam de lhes falar de Iemanjás e Exus. Afronegros assimilados às crenças católicas, tanto quanto de Carlos Magno, de princesas louras e de mouras encantadas. Sincretismo que foi trazido das casas-grandes para os sobrados e para as mansões urbanas, quando ainda patriarcais” (FREYRE *apud* BASTOS, 2004, p. 20).

Vale ressaltar que vários críticos entendem a religião como ponto centralizador na interpretação que Freyre faz da sociedade brasileira, e essa centralização se dá devido às influências religiosas recebidas por ele na sua formação. Benzaquen de Araújo (1994, p. 71), após avaliar o "enorme e quase paradoxal destaque recebido pela religião e, mais especificamente, pelo catolicismo em *Casa Grande & Senzala*", sugere que Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, apresenta uma referência negativa e raramente mencionada ao

puritanismo. Tal referência, segundo Araújo, é como um tipo de fio praticamente invisível, que visa emendar partes do seu raciocínio. De forma análoga, Edson Nery da Fonseca (1990, p. 176), um dos maiores estudiosos de Gilberto Freyre, aponta a declaração presente no primeiro capítulo de *Casa Grande & Senzala*, de que o catolicismo é o “cimento” que constituiu a unidade do povo brasileiro, como uma cosmovisão (FONSECA, 1990, p. 176). Havendo deixado de lado sua ideia inicial de ser missionário batista, abrindo mão de sua formação puritana, Freyre, tão logo terminou sua graduação em Baylor, ingressou no mestrado da Universidade de Colúmbia, Nova Iorque. Tendo como orientador do mestrado o professor Franz Boas, um dos pioneiros da antropologia moderna (1858-1941), Freyre, que já era escritor, passou a ser reconhecido como cientista social, sociólogo e antropólogo. Entretanto, Freyre nunca concordou em ser apresentado sob tais classificações, autodenominando-se apenas como escritor ou ensaísta (REIS, 2007, p. 51). “Gilberto Freyre sempre se disse, e era, acima de tudo escritor, para ele a Arte nunca deixou de vir antes da Ciência [...]” (CHACON, 1993, p. 234).

Ainda no tempo em que cursava o mestrado em Nova Iorque, outro grande nome acabou despertando o interesse de Freyre: George Santayana (1862-1952). Filósofo, poeta e ensaísta espanhol, Santayana, em seus livros, mostrava-se simpático ao catolicismo, principalmente pelo potencial estético daquela religião. Quando professor em Harvard até 1912, comentava-se, naquela universidade, que Santayana não acreditava em Deus, mas afirmava estar certo de que Deus havia nascido de Nossa Senhora. A leitura de Santayana provocou alterações na visão religiosa de Freyre, reconciliando-o com o catolicismo (CHACON, 1993, p. 106). E através desta reconciliação, Freyre viu também transformada a sua ibero-americanidade em latino-americanidade, posteriormente, quando esteve em Montreal. Foi nesta cidade que Freyre teve oportunidade de perceber as contradições entre a cultura latina e a anglo-saxônica, principalmente na área religiosa (SIPIERSKI, 2002, p. 10). Gilberto Freyre, em sua análise da cultura católica, identificava o catolicismo como religião plástica e flexível, fácil de ser assimilada, enquanto o protestantismo era muito mais duro e rigoroso, intransigente e resistente à diversidade.

O argumento central de *Casa Grande & Senzala* foi construído, aliás, com base na percepção de Gilberto Freyre. Neste argumento, Freyre afirma que a miscigenação foi a solução para a ocupação dos trópicos pelos europeus e que ela só se deu por causa da plasticidade da cultura luso-católica. Para elaborar essa argumentação sobre a plasticidade da cultura católica, Freyre recorreu a Franz Boas, com intenção de torná-la o mais próximo possível de uma explicação. Segundo ele, foi a plasticidade do catolicismo que tornou

possível a miscigenação do português com o índio e o negro, constituindo um povo apropriado a viver nos trópicos. Para Freyre,

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. Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação. [...] 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, 1998, p. XLVII).

Assim, Franz Boas era contra as teorias racistas da época - apresentadas através de suas três vertentes: a teoria etnológico-biológica, segundo a qual a raça humana se mostraria superior por causa de diferenças físicas – como medida do tamanho do crânio, estruturas do esqueleto, entre outras. A segunda vertente, que defendia que as raças estariam em estágios diferentes de civilização, mostrando-se a raça branca como a mais adiantada entre todas. E a terceira vertente, conhecida como darwinismo social, segundo a qual, através da seleção natural, apenas os mais aptos teriam capacidade para sobreviver na caminhada para a evolução da vida. Neste aspecto, na marcha da evolução, apenas as raças superiores teriam predominância no planeta (SIPIERSKI, 2002, p. 11).

De acordo com Franz Boas, cada cultura se apresentava como uma unidade integrada, resultado de um desenvolvimento histórico característico, e a dinâmica da cultura estaria representada na interação entre indivíduos e sociedade e não em determinantes geográficos ou biológicos. Foi no contato com as ideias de Franz Boas que Freyre aprendeu a diferenciar raça de cultura; dessa forma, pôde compreender que os diferentes estágios da civilização não eram frutos de relações meramente genéticas e sim da herança cultural e das influências do meio.

Franz Boas

[...] dava ênfase ao conceito de cultura, combatendo o evolucionismo biológico, racial. Boas não acreditava que a pobreza estaria reservada aos mestiços ditos 'biologicamente inferiores'. A raça não seria determinante sobre o meio cultural. Grupos de uma mesma raça respondem diferentemente aos desafios geográficos, econômicos e sociais e políticos, criando culturas distintas (REIS, 2007, p.53).

É importante falar aqui da importância de Franz Boas para a trajetória de Freyre,

frisando que o primeiro contato direto dos dois ocorreu entre 1921 e 1922, período em que Freyre participou de vários cursos em Colúmbia: de História, Lei Pública, Sociologia, Inglês, Belas Artes e do curso de Antropologia, ministrado por Franz Boas, que, na época, vivia um combate solitário e sem sucesso contra a política de imigração racista que existia nos EUA. (PALLARES-BURKE, 2005, p. 78). Foi estudando nessa instituição que Freyre apresentou a dissertação *Vida Social no Brasil em Meados do Século XIX*, que lhe garantiu o título de Mestre. Na verdade, foi o texto da sua dissertação que, desenvolvido, veio a se transformar, posteriormente, na sua reconhecida obra *Casa Grande & Senzala*.

De acordo com a historiadora Lúcia Pallares-Burke (2005, p. 91), Freyre fazia questão de frisar que a vida no estrangeiro foi fundamental para a sua formação, não apenas por causa de seus mentores, Franz Boas e Giddings, mas ainda pelo contato com autores diversos. Em alguns casos, esse reconhecimento da contribuição recebida acabou acontecendo quando Freyre já estava mais velho e desfrutava de sucesso, conforme relata Lúcia Pallares, autora de *Gilberto Freyre – um vitoriano nos trópicos*.

Posto que sua habilidade de escritos sobrepusesse à de jornalista, em seus escritos, Freyre fazia parecer ambíguas as vivências que recordava, em que ora eram reveladas, ora eram escondidas – o que cria um recurso de dramaticidade em seu texto. Freyre não respeita a ordem cronológica dos fatos, deixa de citar ou exagera no relato de episódios, mescla o que viveu com o que não foi vivido, o que deseja com aquilo que leu apenas, o que é realidade com o que está presente apenas na imaginação – mas ele faz isso de uma forma indireta, sendo possível que tenha utilizado esses mesmos recursos para produzir *Casa Grande & Senzala*. (PALLARES-BURKE, 2005, pp. 91-92).

Enfim, foi através da herança portuguesa transmitida por sua mãe, juntamente com a herança africana exercida por uma velha escrava que lhe contava histórias (seu nome era “Felicidade”), que Freyre foi levado a ter um contato íntimo com as culturas formadoras do povo brasileiro - e é por isso que as memórias do período de escravidão são tão valorizadas por ele, que declara ter “memórias de escravos que, ao meu ver, foram felizes na escravidão. Felicidade é um deles. Sei que houve também vários que não foram felizes, mas há os que foram” (FREYRE, 1983b, p. 16-18). Freyre completa, apresentando sua vivência:

Quando eu nasci já não havia escravidão no Brasil, mas eu ainda encontrei, na minha família, escravas que tinham sido e continuam a ser da família. De modo que, muito na intimidade, eu aprendi que houve, no Brasil, um relacionamento todo especial entre senhor e escravo. Eu me lembro da escrava particular de minha mãe. Chamava-se - vejam o paradoxo - Felicidade. Mas eu asseguro que nunca, em toda a minha longa vida,

encontrei pessoa mais feliz da vida. Dela eu ouvi histórias e mais histórias. Dela e de uma negrinha por quem desconfio que tive um primeiro amor. Essa negrinha, neta de escravos, outra pessoa feliz que conheci na vida, Izabel, me contava histórias e eu gostava muito de ouvir histórias. Tanto as de Dadade como as de Izabel. Isto, depois, aparece em *Casa-grande & senzala*, onde falo de escravas que davam o comer na boca dos meninos, que também repetiam palavras para meninos como que tirando os ossos das palavras. (FREYRE *apud* BASTOS, 2004, p. 21)

Utilizando o mesmo estilo que faz as vivências parecerem ambíguas, surge, em 1975, o livro *Tempo morto e outros tempos*, escrito como se vivesse a realidade de 1920. Segundo Pallares-Burke, através da mesclagem e fusão do “[...] vivido com o desejado ou lido, o real com o imaginário, os relatos autobiográficos de Freyre, assim como de qualquer outro indivíduo, representam um desafio para o historiador, desafio tanto maior quanto mais sofisticado é o talento literário da figura estudada” (PALLARES-BURKE, 2005, p. 92).

A historiadora, ao analisar as anotações que Freyre fazia em livros que havia lido em Baylor, indica que são reveladas duas características de Freyre: “sua valorização da obra inacabada e a associação de muito do que lê a assuntos brasileiros, mesmo quando o tema é aparentemente muito distante deles” (PALLARES-BURKE, 2005, p. 98-99). Pallares-Burke ressalta também que, no pensamento de Freyre,

ciência e lógica são muito menos poderosas do que a modernidade supõe, e a crença num progresso inelutável é uma quimera; desprezar os homens simples e incultos é não perceber a riqueza e a relevância que existem na simplicidade de suas manifestações culturais; os contemporâneos de um espírito original raramente o compreendem e lhe dão o devido reconhecimento [...]. (PALLARES-BURKE, 2005, p. 113)

Dessa forma, Freyre deu origem a um tipo textual íntimo e coloquial, “uma expressão de personalidade”. Nota-se que, para ele, o ensaio é um modo de pensar e não somente um estilo literário, um gênero respeitável que marca fortemente toda a sua obra. Após estudar em Baylor (1917-1920) e Columbia (1921-1922), chegou a Oxford ainda em 1922, local que para ele seria a modernidade dentro da tradição, o que marcava seu grande afeto por uma prática intelectual inglesa e vitoriana, embora não conservadora. Foi em Oxford que Freyre aderiu a uma concepção imprescindível para o seu pensamento: a noção de equilíbrio, através da influência recebida de ensaístas como Spencer e Carlyle, ensaístas que encontraram na Inglaterra um local capaz de unir as diferenças e se conseguir o equilíbrio na sociedade. Além da influência de Spencer e de Carlyle, Freyre desenvolveu grande sensibilidade para legitimar e valorar as práticas culturais, populares ou não, através da leitura das obras de Yeats, Pater e Hearn.

Importante destacar que, ainda no ano de 1922, Freyre viajou para a Europa e registrou a satisfação de conhecer a cidade luz: “Olho com olhos já de homem esta Paris maravilhosa que lamento não ter conhecido menino: com olhos de menino. Era o desejo de minha Mãe: que viesse estudar ainda adolescente na França” (FREYRE, 1975, p. 80). Nesse país, marcou presença em várias conferências em *Sorbone*, aproveitando ainda para conhecer museus voltados para a etnologia, conforme havia lhe recomendado Franz Boas, seu mestre. Entretanto, procurou aproveitar também sua estada em Paris para frequentar os cafês, entre os quais o *Café dos Felibistes* e o *Café La Rotonde*, - onde desfrutou de conversas altamente intelectuais, embora marcadas pela informalidade -, também para visitar monumentos representativos da arquitetura francesa como, por exemplo, as catedrais de *Notre-Dame* e de *Chartres*, como também o *Museu Rodin* e a *Sainte-Chapelle*, dois pontos representativos da arte no mundo. Enfim, Freyre sentiu-se totalmente fascinado com a realidade encontrada na França, especialmente porque tudo parecia envolvido em intelectualidade, ambiente que proporcionava a ele a chance de conhecer não só o patrimônio material como o imaterial daquele país.

É válido ressaltar que, em meio ao entusiasmo intelectual que tomara conta de Freyre, ele esteve, também na França, influenciado pela religiosidade, havendo visitado Chartres inúmeras vezes para conversar com um velho cônego que havia dedicado sua vida quase inteira àquela catedral. E aproveitou para registrar a interpretação que o velhinho fazia da religião e da arte, bem como da história, constatando que a dedicação do cônego à Catedral tomara-lhe quase toda a vida. Todavia, toda a dedicação e trabalho que tivera durante sem tempo de vida acabaram lhe trazendo uma grande compensação, pois “Chartres enriqueceu-lhe a vida, o espírito, a sensibilidade” (FREYRE, 1975, p. 117). Freyre apresenta em seu diário o relato de suas visitas a Chartres, texto no qual ele demonstra a relação especial que mantém com a religião católica:

Chartres – que já visitei várias vezes – quase me persuade a ser Católico-Romano: Católico-Romano de corpo inteiro e de alma inteira. Encontro na velha catedral um repouso – para o espírito? para o corpo? para os dois? – que deve ser ainda maior quando um indivíduo se torna todo, ou de todo, da Igreja. Não é o meu caso: sou ainda meio da Igreja, meio do Mundo. Talvez me conserve para sempre este híbrido: meio da Igreja e meio do mundo (FREYRE, 1975, p. 117).

O antiasceticismo, a informalidade e a espontaneidade são marcas do elogio que Freyre faz do catolicismo e de outras formas de religiosidade que se apresentam como exageradamente humanas. Tomando como exemplo o catolicismo, o que se percebe é o nivelamento que os fiéis fazem dos santos com eles mesmos, passando a tratar o santo com ampla liberdade. Dificilmente um leitor encontrará, na obra de Freyre, a seriedade e a tristeza

como expressões de religiosidade; embora o catolicismo mais solto e semi-herético não fosse a crença adotada por ele, Freyre não fazia questão de esconder a grande simpatia que tinha por esse tipo de catolicismo (SOARES, 2009, p. 221).

Por sentir a cada dia mais a necessidade de “redescobrir” o Brasil e construir uma ressignificação do sentido da história do país, Freyre retornou ao Brasil em 1923. Havendo rompido com a religião protestante, desejoso de passar a trabalhar como escritor, Freyre voltou para o Brasil motivado também pelas experiências obtidas no exterior e, mais especialmente, por uma situação que havia vivenciado no Brooklyn. A esse respeito, Freyre destaca que, ao ver um “[...] um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos [...]”, viera-lhe à lembrança “[...] a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil: “the fearfully mongrel aspect of most of the population”.<sup>13</sup> A miscigenação resultava naquilo [...]” (FREYRE, 1998, p. XLVII). É importante entender que a questão da miscigenação foi a potencializadora de atenções sobre a discussão racial no Brasil das primeiras décadas do século XX, debate que teve o traço da mestiçagem como protagonista.

A atuação intelectual de Gilberto Freyre, com seu retorno ao Brasil, trouxe como marca uma acentuada valorização do nordeste, exaltando sua paisagem e seus valores regionais, o que tornava claro o ceticismo que demonstrava Freyre em relação às tentativas de renovação cultural provenientes do modernismo presente no Centro-Sul do Brasil. O que se evidenciava, de fato, era um claro descompasso histórico e cultural entre as duas regiões: enquanto o nordeste estava em declínio político, cultural e econômico, o Centro-Sul vivia um período de ascensão e prestígio.

Fortalecendo sua postura em prol do regionalismo, Freyre organizou, em 1925, um importante documento cultural, intitulado *Livro do Nordeste*, obra que trazia o debate sobre a cultura regional, onde Freyre procura tornar clara a fronteira dos limites da cultura regional do Nordeste. Essa obra comemorava o centenário do *Diário de Pernambuco*, periódico do qual Gilberto Freyre fizera parte, publicando artigos desde os seus primeiros anos no estrangeiro. É importante ressaltar que, nesse mesmo ano de 1925, Freyre declara estar

[...] sob este peso de consciência: o de ter pecado terrivelmente contra Deus. Um pecado que as Escrituras dizem ser dos maiores. Acredito hoje nas Escrituras como expressão absoluta do próprio juízo de Deus? Não: não acredito. Inclino-me a acreditar mais na palavra da Igreja que na das Escrituras, embora na verdade não acredite plenamente em nenhuma das duas (FREYRE, 1975, p. 169).

---

<sup>13</sup> “O aspecto terrivelmente híbrido da maior parte da população brasileira” (FREYRE, 1998, p. XLVII).

Através desta declaração, Freyre afirma que é impossível libertar-se totalmente dos efeitos do ritual diário de leitura da bíblia e de cântico de hinos a que era submetido todas as manhãs no Colégio Gilreath. Sobre isso, ele pergunta a si mesmo: “Como me esquecer dessa leitura da Bíblia e desses hinos?” (FREYRE, 1975, p. 169).

Dando sequência ao seu projeto regionalista, Freyre organiza em Recife, em 1926, o *I Congresso Regionalista*<sup>14</sup>, como resposta ao movimento modernista de São Paulo. O congresso trouxe uma importante discussão sobre cultura regional e nordestina. Na verdade, Freyre vinha, há dois anos, articulando com outros intelectuais, entre eles Odilon Nestor, Ascenso Ferreira e Amauri de Medeiros, sobre a criação do Centro Regionalista do Nordeste, para a valorização da cultura nordestina. A realização do congresso trouxe, assim, a defesa e afirmação da tradição nordestina por nomes marcantes da cultura e da política regional. Entretanto, embora o regionalismo de 1926 tivesse a intenção de resgatar e manter a tradição nordestina, foi um movimento antenado com o modernismo. “Na sua circunstância açucarocrática nordestina, o regionalismo de 1926 tinha de ser ao mesmo tempo tradicionalista e modernista, fiel às raízes, porém sintonizado com os ventos do mundo sempre soprando no porto oceânico de Recife, quase Hansa Tropical.” (CHACON, 1993, p. 193).

Dessa forma, o movimento regionalista foi uma empreitada de reterritorialização de todos os que foram desterritorializados pelo discurso modernista de homogeneidade nacional<sup>15</sup>. E o conhecimento dessa insegurança referencial refletia claramente a crise pela qual passavam as estruturas patriarcais oligárquico-açucareiras, conforme apresentava o próprio Manifesto Regionalista:

Donde a necessidade deste Congresso de Regionalismo definir-se a favor de valores assim negligenciados e não apenas em prol das igrejas maltratadas e dos jacarandás e vinháticos, das pratas e ouros de família e de igreja vendidos aos estrangeiros, por brasileiros em quem a consciência regional e o sentido tradicional do Brasil vem desaparecendo sob uma onda de mau

---

<sup>14</sup> Criado por Gilberto Freyre na cidade do Recife em 1926 para se opor ao modernismo, o Movimento Regionalista mostrava-se contrário ao academicismo e aos valores importados, disseminando a ideia de volta ao nacionalismo e às tradições, propondo para os artistas e escritores a utilização de temas de suas obras as questões características do Brasil, inclusive seus problemas mais graves. O Movimento Regionalista tinha como principais representantes, além de Gilberto Freyre, também José Lins do Rego, Jorge Amado, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz e João Cabral de Melo Neto (NEPOMUCENO; ASSIS, 2008, p. 11).

<sup>15</sup> O Movimento Modernista que teve como marco principal a Semana de Arte Moderna, ocorrida de 11 a 18 de fevereiro de 1922, trouxe como objetivo maior implementar uma reforma no jeito de fazer arte no Brasil, criando um padrão que estivesse protegido de uma irrupção estrangeira. O movimento teve como seus representantes principais, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Anita Malfatti, Di Cavalcante, Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade, Villa Lobos e Menotti del Picchia (NEPOMUCENO; ASSIS, 2008, p. 11)

cosmopolitismo e de falso modernismo. É todo o conjunto da cultura regional que precisa ser defendido e desenvolvido. (FREYRE, 1955, p. 54).

Por meio de observação do Movimento Regionalista, bem como das propostas apresentadas através dele, mais especialmente no que se refere ao ponto de vista temático, percebe-se, claramente, a presença das ideias que vão se tornar presentes nos livros de Gilberto Freyre, entre eles *Casa Grande & Senzala*, constituindo um conjunto de obras que se tornaram clássicos do pensamento intelectual brasileiro a partir da década de 1930, que tinham como objetivo “[...] defender esses valores e essas tradições [...] do perigo de serem de todo abandonadas [...]” (FREYRE, 1955, p. 19).

Entre essas ideias, vale destacar as que conduzem o próprio Movimento Regionalista, que são a valorização da cultura do Nordeste e o reconhecimento de negros e indígenas como povos que ofereceram importante contribuição para a formação da sociedade brasileira. Outros aspectos presentes no movimento foram também observados por Freyre em sua obra: estes referem-se à valorização da culinária regional e também dos costumes, hábitos e relações inter-raciais dentro das famílias e na sociedade nordestina. Como a religião permeava todo o cotidiano do Brasil colonial, a partir do momento em que o Movimento Regionalista lança luz sobre o Nordeste e busca valorizar o negro e o indígena como elementos de grande importância na constituição da sociedade brasileira, acaba ressaltando também a importância das religiosidades dos dois grupos étnicos para a formação da religião brasileira. Ao focar a vida da família, abordando a alimentação, as relações inter-raciais e os costumes presentes naquele momento da vida nordestina, focava indiretamente as influências religiosas impressas no cotidiano das famílias e da sociedade como um todo, buscando também valorizá-las e preservá-las.

Entretanto, na sua observação do Movimento Regionalista, Freyre apresenta a hipótese de ser impossível a preservação do passado, o que o leva a concluir que talvez seja então uma boa medida trabalhar pela preservação das práticas, tomando o cuidado, contudo, de adaptá-las, de acordo com a passagem do tempo. De acordo com Freyre, o papel de adaptar as práticas é destinado à mulher. Ele declara que

[...] a arte da mulher de hoje estaria na adaptação das tradições da doçaria ou da cozinha patriarcal às atuais condições de vida e de economia doméstica. Nunca em repudiar tradições tão preciosas para substituí-las por comidas incaracterísticas de conserva e de lata, como as que já imperam nas casas das cidades e começam a dominar nas do interior (FREYRE, 1955, p. 41).

Dessa forma, a figura feminina atuaria como uma guardiã inteligente das tradições brasileiras, capaz de adaptar os costumes aos novos tempos, em nome de sua sobrevivência. Estando a culinária impregnada pelas influências religiosas do período colonial, o que se preservava ali era, sobretudo, a moral e a religiosidade brasileira. Em suma, mais do que o alimento físico, o fogão das cozinhas brasileiras preparava, subjetivamente, o alimento espiritual da população que, através do Movimento Regionalista, foi protegido da extinção. De acordo com Chacon, foi através do seu envolvimento com o Nordeste que Freyre reconcilia-se com o Brasil e, para isso, ele vai “preferir a reimersão no Brasil profundo, pelos caminhos da sua região, do seu regionalismo. Acabara por reconciliar-se com o Brasil pelo Nordeste, por Pernambuco, pelo Recife, para sempre. Ia começar a construir sua obra” (CHACON, 1993, p. 179).

É importante, neste ponto, falar do nascimento da amizade e a convivência entre Gilberto Freyre e Rüdiger Bilden, em Nova Iorque, no ano de 1921. De acordo com Pallares-Burke, o jovem alemão e estudante em Columbia tanto influenciou como também recebeu grande influência de Freyre. Os dois se encontraram pela primeira vez no Greenwich Village, fora da sala de aula, como apresentou Freyre em artigo publicado no ano de 1926. Numa reedição do mesmo artigo, no ano de 1973, Freyre diz que descobrira, tão logo o conheceu, que Bilden seguia, como ele, as aulas de Antropologia do judeu alemão Franz Boas. (FREYRE *apud* PALLARES-BURKE, 2005, p. 441).

Tanto quanto Freyre, Bilden desenvolvia um estudo sobre a escravidão no Brasil, confiando sempre seus manuscritos ao amigo brasileiro para que ele pudesse avaliá-los. De acordo com Pallares-Burke, durante sua visita ao Brasil, em 1926, com objetivo de estudar a influência da escravidão na constituição da nação brasileira, o jovem alemão publicou um artigo declarando que

a ausência de ‘antagonismo racial’ contribuiu para a ‘equalização progressiva das raças no Brasil’ por meio da miscigenação, e que isso o faz um país *sui generis*: “tornou-se possível o desenvolvimento pacífico de um país rico e distinto; de fato, o único país de origem europeia onde as três divisões fundamentais da humanidade se misturam em termos mais ou menos iguais e participam da construção de uma cultura singular (PALLARES-BURKE, 2005, p. 402).

Esta visita de Bilden ao Brasil, aliada aos trabalhos para a instalação da primeira cátedra de sociologia no Recife, levaram Freyre a atualizar suas leituras em ciências sociais, para enriquecer a base de um livro que pretendia publicar, mas que, naquela época, ainda não tinha um roteiro bem definido. Em 1921, quando estava em Nova York, ele havia pensado em

organizar um estudo sobre o menino brasileiro, sendo que em 1926 ele chegara a ficar determinado a publicar a obra, que teria como título *Child life in Brazil*. Foi elaborando aos poucos esse projeto, havendo realizado, em 1922, pesquisas em arquivos durante visita a Nuremberg, a “cidade dos brinquedos”, havendo também realizado pesquisas em Lisboa. Todo o material recolhido, entretanto, acabaria sendo usado para a produção de *Casa Grande & Senzala*.

A religiosidade estava de tal maneira presente na vida de Freyre que, ainda naquele ano de 1926, quando representava o Diário de Pernambuco no I Congresso Pan-americano de Jornalistas nos Estados Unidos, enquanto aguardava a chegada de um casal de amigos para o almoço, Freyre escreveu uma carta a Oliveira Lima, afirmando que o tempo que estava sendo utilizado para escrever aquela carta era o tempo que gastaria para participar da missa e ouvir o coral da igreja, compromisso que havia perdido por haver chegado atrasado. Ele lamenta, na carta, por perder tal compromisso, não só pela devoção que tinha, mas também por considerar muito bela a música do coro, declarando-se, neste ponto, um amante da música sacra, especialmente do canto apresentado nas igrejas (FREYRE, 2005, p. 206)<sup>16</sup>.

Vale ainda comentar um relato datado do ano seguinte, em que Freyre demonstra pesar por não haver aproveitado melhor a oportunidade que teve, logo nos primeiros meses em que esteve nos Estados Unidos, de observar melhor o que, naquele dia, o deixou horrorizado: o êxtase religioso de velhas e moças, que gritavam e pulavam e saltavam, num revival em Kentucky. A lembrança dessa experiência voltou à sua lembrança enquanto ele apresentava a sua experiência de visita a um xangô no Recife, ocasião em que pôde também presenciar gritos, pulos, saltos de pessoas possessas, tal qual como acontecera com as velhas e moças de Kentucky no ano de 1918:

Fui ontem a um xangô autêntico, num ambiente amigó; sem me sentir turista nem médico nem “pessoa do governo” mas amigo de Minha Fé. Meu guia: a velha “Minha Fé”. Ela me apresentou ao babalorixá; “Este é dos nossos. Branco que gosta mesmo de nós”. [...] O curioso é que os gritos, os saltos e os pulos dos possessos me parecem iguaizinhos aos das velhotas e moças que vi num revival em Kentucky, num dos meus primeiros meses nos Estados Unidos. Horrorizou-me aquilo: nunca vira coisa semelhante no Brasil. Agora lamento não ter observado com mais simpatia as velhotas e moças de Kentucky em êxtase religioso, numa cidadezinha matuta de gente toda branca, em grande parte loura. [...] Poderia comparar melhor o que vi entre aqueles brancos com o que acabo de ver entre negros e mulatos do Recife. Religiosidade, sem dúvida, num e noutro caso, a despeito de alguma histeria. Porém religiosidade autêntica. E bonitos os cantos. Bonitas as

---

<sup>16</sup> Carta de Gilberto Freyre, 16 maio de 1926.

danças. Nenhuma canalhice. Mais doçura nas vozes e danças afro-brasileiras. (FREYRE, 1975, p. 210)

Aliás, foi pelo seu envolvimento com as tradições pernambucanas, bem como pela forma como se projetava intelectualmente em seus artigos publicados nos jornais locais, sempre à frente de movimentos que defendiam a cultura nordestina, ainda mais pela organização do Congresso Regionalista, que o então governador de Pernambuco, Estácio Coimbra, convidou Freyre para assessorá-lo politicamente em 1927. Foi a partir do momento em que assumiu seu novo posto que a situação financeira de Freyre passou a melhorar, levando-o a ampliar de forma significativa a sua biblioteca. (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 326). No entanto, apenas três anos depois Estácio Coimbra já estava deposto e fugia do Recife, exilando-se em Lisboa, em decorrência da Revolução de 1930, levando junto consigo o assessor Gilberto Freyre. Aproveitando o tempo passado no exílio, passando por Lisboa e por algumas cidades africanas, como o Senegal, Freyre acabou juntando mais material para a sua pesquisa, contribuindo para uma ampliação do seu objetivo inicial, levando-o a pensar em montar uma obra maior, como ele mesmo conta em seu diário, escrito em Lisboa no ano de 1930:

Não maldigo da angústia em que estou obrigado a viver, nestes dias de Lisboa, já dominado desde o Senegal, onde ficamos uns dias – pelo afã de escrever um livro que seja um grande livro, revivendo, o mais possível, o passado, a experiência, o drama da formação brasileira. [...]. Aprofundamento num tempo de que imediatamente atual é um pequeno retalho; o meu assunto de que o Brasil é apenas um exemplo: o Homem. [...] No Brasil, há muito convivo com gentes de xangô, em Pernambuco, e de candomblé, na Bahia, e de macumba, em Niterói. Com babalorixás como Adão do Recife e Martiniano do Bonfim, da Bahia. Com negras quituteiras. Com mulatas quase do mesmo tipo das que Lafcadio Hearn amou volutuosamente em Martinica. [...] Com gentes de trabalho em velhos engenhos do Nordeste e fazendas dos arredores de Petrópolis; e, ao mesmo tempo, com [...] senhores velhos junto dos quais tenho chegado a ser quase um substituto de netos e bisnetos ingratos. Também com velhas baronesas brasileiras, velhas iaiás, ex-escravas. Venho recolhendo de vários deles confissões preciosas. Agora estou fazendo o mesmo em Lisboa, com condessas, com sábios e com prostitutas. Com prostitutas, aos goles de ginja. Com negras de Angola que comparo com as que conheci no Senegal francês. A negra aporuguesada é uma, a afrancesada é outra. (FREYRE, 1975, p. 249)

A sua volta ao Brasil, em setembro de 1931, acabou favorecendo seu encontro com o amigo Rodrigo Mello Franco de Andrade na cidade do Rio de Janeiro. Rodrigo, descendente de uma família influente de escritores mineiros, estudara em Paris e formara-se em Direito no Rio, havendo participado ativamente do movimento modernista do Rio, que tinha como

veículo de comunicação a *Revista Estética*, onde publicara *Ode pessimista* e várias resenhas de livros.

O encontro com o amigo rendeu-lhe um convite de Chateaubriand para ser o redator-chefe da *Revista do Brasil*, então dirigida por Rodrigo. Foram publicados dez números durante o tempo em que Freyre atuou como redator-chefe, havendo a revista se tornando um instrumento relevante de manifesto dos ideais modernistas. (IPHAN, 2013). A amizade com Rodrigo, bem como a atuação como redator-chefe da revista, acabou transformando sensivelmente a visão que Freyre tinha do modernismo, levando a vencer um pouco a reserva com que via o movimento modernista.

Como o projeto do livro sobre a história do menino brasileiro, até aquela data, não havia sido definido, e Freyre tinha em mãos agora um material ainda mais completo do estudo que realizara durante mais de uma década, ele viu ali a oportunidade de produzir uma obra maior, que viria a se tornar um referencial de pesquisa sobre a formação do povo brasileiro. O amigo Rodrigo desempenhou importante papel no prosseguimento do projeto, incentivando Freyre a organizar o material, escrever e publicar a obra. Além disso, Rodrigo atuou como advogado, contribuindo na elaboração de contrato para a edição de *Casa Grande & Senzala*, intermediando o contato de Freyre com a editora de Augusto Frederico Schmidt, sendo ainda o produtor da primeira resenha sobre o livro de Freyre, produzida antes mesmo de sua publicação. Esta primeira resenha do livro foi publicada no Diário Carioca em 20 de outubro de 1933. (FREYRE, 1985, p. 38).

Quando Freyre voltou para o Recife, em 1932, vivia em situação financeira difícil, devido às perdas materiais sofridas pela família na Revolução de 1930 e também pelo descumprimento do contrato firmado com a editora Schmidt que não lhe pagava o valor mensal firmado em contrato. A obra foi concluída e lançada para o público em 1933, quando Gilberto Freyre teve o seu clássico de estreia, *Casa Grande & Senzala* enfim publicado, o que lhe garantiu a reafirmação de seu nome dentro da política em Pernambuco, além da projeção intelectual do seu nome por todo o Brasil. Com a publicação do livro, Bilden, que sempre confiara os manuscritos de sua pesquisa a Freyre, a fim de obter dele opiniões sobre o trabalho, acabou sentindo-se traído, por perceber que partes de seu estudo haviam sido utilizadas no livro de Freyre. De acordo com Pallares-Burke (2005),

Ao receber o Casa-Grande de Freyre, em 1934, enquanto o seu próprio livro tão esperado não se concluía, Bilden não escondeu de seu interlocutor e amigo certo desapontamento ao ver que expunha ideias que considerava mais suas do que dele. [...] dizia, 'é claro que você, até um certo ponto

esvaziou o meu tema e tornou mais difícil para mim escrever o meu livro’, já que se utilizou ‘amplamente’ de um “ponto de vista” com que antes não concordava e até criticara por considerá-lo ‘mecanicista’. Mas [...] reconhecia que apesar de ele e Freyre trabalharem sobre o mesmo assunto, encaravam-no sob ‘ângulos diferentes’, ambos importantes para o tratamento exaustivo do ‘vasto campo’ [...] (PALLARES-BURKE, 2005, p. 403).

Na visão de Pallares-Burke, no entanto, embora tratasse do mesmo tema, o estudo desenvolvido por Freyre em sua obra se distanciava muito do viés abordado por Rüdiger Bilden. A primeira grande diferença consiste no viés através do qual o assunto foi abordado: enquanto o estudo de Bilden é marcado pela seriedade, consistindo num estudo econômico e científico da escravidão no Brasil, o livro de Freyre assume um tom coloquial.

Nas suas comunicações com amigos, sempre impregnadas pelo tom coloquial da oralidade, torna-se possível perceber traços da religiosidade que permeou a infância e juventude de Freyre, e que continuaram marcando a sua vida adulta. Aliás, essa religiosidade de Freyre foi um traço determinante na interpretação que fez do Brasil em sua obra *Casa Grande & Senzala* e, vale ressaltar, que a percepção desse caráter religioso impresso em Freyre é condição necessária para que se consiga perceber a forma escorregadia com que ele tratou os limites entre religião e cultura – o que lhe permitiu, inclusive, beber de fontes que não abordavam a religião. Como exemplo, pode-se citar o caso de Bilden que, embora nada tenha falado a respeito da religiosidade no Brasil, teve parte de seus estudos marcando o conteúdo de *Casa Grande & Senzala*, onde os conceitos de cultura e de religião aparecem divididos por um limiar escorregadio e demasiadamente fluido – a ponto de se confundirem no corpo do texto.

A segunda diferença entre as obras de Freyre e de Bilden é a forma como Freyre via a miscigenação, como um ganho e não como perda. Enfim, o ponto comum entre a obra de Bilden e a de Freyre consiste apenas na temática abordada: “papel da mestiçagem e da escravidão na história brasileira” (PALLARES-BURKE, 2005, p. 404).

É importante finalizar frisando o aspecto que distancia *Casa Grande & Senzala* dos estudos de Bilden: a nuance religiosa que permite uma visão diferenciada de fatos históricos e relatos de experiências. O texto da obra de Freyre traz uma representação sutil de sua vivência religiosa marcada por contradições, um diálogo permanente entre as influências das religiosidades presentes no período da formação do Brasil, permitindo a redescoberta do Brasil pelos brasileiros.

## 1.2 O REDESCOBRIMENTO DO BRASIL E O LIVRO OBJETO

Considerada uma das obras mais importantes sobre a formação do povo brasileiro, *Casa Grande & Senzala*, publicada em dezembro de 1933, forma, juntamente com *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1957) a maior contribuição de Gilberto Freyre à história brasileira. Tratando da formação colonial e do patriarcado no Brasil a partir da ocupação portuguesa no nordeste litorâneo, o livro dá ênfase aos primeiros duzentos anos da implantação das lavouras de açúcar no Brasil. *Casa Grande & Senzala* se divide em cinco capítulos: *Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade escravocrata e híbrida*; *O indígena na formação da família brasileira*; *O colonizador português: antecedentes e predisposições*; *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro*; e, por último, *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro (Continuação)*.

A primeira edição veio a público através da editora Schimidt (que tinha como proprietário o editor e poeta Augusto Frederico Schmidt) e teve tão boa repercussão que foi necessário lançar edições novas em 1936 e 1938. No prefácio escrito por Freyre para esta primeira edição, ele demonstra gratidão ao amigo Rodrigo Melo Franco de Andrade pelo estímulo à produção do livro, tanto quanto pela ajuda que lhe ofereceu quando Freyre voltou do exílio. Segundo suas palavras no prefácio, "Um nome me falta associar a este ensaio: o do meu amigo Rodrigues M. F. de Andrade. Foi quem me animou a escrevê-lo e a publicá-lo" (FREYRE, 1998, p. LXXVIII).

Na verdade, sendo Schimidt diretor de uma editora reconhecida, ele tinha uma certa capacidade de prever o que poderia ser sucesso ou não. E, desde seu primeiro contato com *Casa Grande & Senzala*, ele soube que o livro teria boa repercussão, já que se tratava de um projeto de excelente qualidade. Foi através do contrato elaborado por Rodrigo Melo Franco de Andrade, amigo de Freyre, que ficou determinado que a editora pagaria ao escritor a quantia de quinhentos mil réis mensalmente. Além disso, a editora comprometia-se, pelo contrato, a publicar o livro o mais rapidamente possível. De acordo com Freyre,

Foi Rodrigo quem redigiu o contrato com o editor Schmidt pelo qual o então ainda não milionário intelectual - que aliás reconheceu de início possibilidades no meu livro apenas em projeto - se comprometia publicar o mesmo livro. Tornava-se ele meu editor mediante o pagamento por mês, ao já considerado "autor", de 50 mil réis, pela edição do trabalho que se intitularia *Casa Grande & Senzala* (FREYRE, 2002, p. 713).

Ficara firmado ainda que os originais deveriam ser entregues de imediato. Começava ali uma relação desgastante entre Freyre e o Schimidt, com a constatação de que o editor procurava esconder-se para não atender Freyre, sempre que ele ia à editora para receber o pagamento combinado em contrato. Segundo Freyre, “Schmidt procurava esconder o vasto corpanzil atrás de um não de todo pequeno cofre, com o caixeiro dizendo-me estar o Sr. Schmidt ausente” (FREYRE, 2010, p. 58). Como estava passando por dificuldade financeira desde que voltara do exílio, já que sua família perdera os bens durante a Revolução de 1930, Freyre começou a penhorar objetos de valor afetivo como, por exemplo, abotoaduras de ouro e um anel do avô, além de um relógio de platina.

Morando no Recife, Freyre conseguiu finalizar a primeira metade do seu livro em novembro de 1932, composta pelos três primeiros capítulos (na verdade, o terceiro capítulo estava incompleto). Dedicado totalmente à produção do livro, não muito tempo após haver enviado os primeiros capítulos, terminaria o manuscrito do último capítulo: decidira escrever todo o restante do livro antes de datilografá-lo, tarefa para a qual contaria com a ajuda do amigo Luís Jardim. A previsão era de entregar tudo datilografado até o início de fevereiro de 1933, a fim de que a edição ficasse pronta até abril, antes da Constituinte (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 418-420). Tudo seguiu conforme planejado, e os originais seguiam do Recife para o Rio de Janeiro por mar, até que um acidente aconteceu: no embarque do vapor, parte dos originais do livro caiu no mar, havendo um marinheiro recuperado as páginas que, vale ressaltar, eram únicas. (FREYRE, 2010, p. 61).

Tão logo os originais de *Casa Grande & Senzala* seguiram para o Rio de Janeiro, os amigos de Freyre organizaram uma comemoração na casa em que ele produzira o livro. Segundo Freyre,

Enviados os originais de ‘Casa-Grande & Senzala’ celebraram, no Recife, os amigos do autor, o acontecimento, com uma dança na própria casa em que o trabalho fôra concluído: a casa mourisca, e situada num sítio chamado de Carrapicho, à Estrada do Encanamento. Era [...] de propriedade de Ulysses Freyre, meu irmão. [...] À dança só foram amigos do autor que se apresentassem fantasiados de personagens típicos de casa-grande ou de senzala. Foi uma dança que durou até o dia seguinte. O autor dançou, cantou e bebeu vinho na mesma sala onde durante meses, passando às vezes fome, escrevera o livro intitulado ‘Casa-Grande & Senzala’. Estava mais do que eufórico. (FREYRE, 2002, p. 715)

Gilberto Freyre confiou ao artista plástico Cícero Dias a tarefa de desenhar a planta da casa-grande Noruega<sup>17</sup>, ilustração que viria dentro do *Casa Grande & Senzala*. A escolha do nome de Cícero Dias deveu-se ao fato de ser um artista muito próximo de Freyre e de estar afinado com o tema tratado no livro. Na verdade, era um trabalho de reprodução, já que Freyre entregara a ele um esboço da planta. De acordo com Cícero Dias,

Quando Gilberto teve que procurar pintores para ilustrar Casa-Grande & Senzala, eu era o mais chegado a ele, e o que estava mais por dentro da matéria, por causa dos engenhos, dessas conversas todas. Então eu procurei me esmerar bem mas os desenhos para Casa-Grande & Senzala são apenas de informação, de forma que são muito chatos, entendeu? Você não tem liberdade. Por exemplo, a casa-grande do engenho Noruega, tudo dela está lá no desenho. (DIAS *apud* BANDEIRA; FONSECA; POLO, 2001.).

Na análise da planta da casa-grande Noruega, pode-se observar que a parte mais abrangente do desenho é a que compreende os espaços onde a presença dos negros era mais constante como, por exemplo, a cozinha, o pátio e a senzala. O mesmo detalhe é possível ser notado nas capas da vigésima e da vigésima sexta edição. Outro aspecto aparente é a redução da imagem da planta, com a eliminação de diversos cômodos da casa.

Fato é que, mesmo tendo à sua frente a tarefa de apenas reproduzir uma planta, Cícero Dias apresentou um desenho marcado por traços marcadamente naïfs<sup>18</sup>, mostrando passagens de *Casa Grande & Senzala* como, por exemplo, as brincadeiras entre filhos dos senhores de engenho e os meninos considerados como “moleque leva-pancadas”, “espécie de vítima, ao mesmo tempo que camarada de brinquedos, em que se exerciam os ‘premiers élans génésiques’ do filho família” (FREYRE, 1998, p. 50). Vale ressaltar aqui que o original do desenho produzido por Cícero Dias para *Casa Grande & Senzala* pode ser encontrado no Acervo da Fundação Gilberto Freyre.

<sup>17</sup> “Casa grande era el nombre que recibía la casa en la que habitaba el señor del ingenio y su familia, y la senzala era el lugar destinado a la habitación de los esclavos negros. El ingenio era la fábrica donde se procesaba la caña y se obtenía el azúcar. Casa grande, senzala e ingenio constituyeron el núcleo del latifundio productivo que fue la plantación.” (ALONSO; ELISALDE; VÁZQUEZ, 1996, 210)

<sup>18</sup> Arte naïf ou arte primitiva moderna é um tipo de arte mais popular, produzida por artistas sem formação acadêmica. Tem como marcas a simplicidade e a falta de elementos formais da arte tradicional do ocidente (perspectiva, harmonia cromática, composição, entre outros). Naïf pode ser entendido, assim, como ingênuo, dando a ideia de que existe um outro tipo de arte não seguido por esta corrente. (ARTE Naïf. *Enciclopédia Itaú Cultural*: Artes visuais. Disponível em: <[http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_ic/index.cfm?fuseaction=termos\\_texto&cd\\_verbete=5357&lst\\_palavras=&cd\\_idioma=28555&cd\\_item=8](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=termos_texto&cd_verbete=5357&lst_palavras=&cd_idioma=28555&cd_item=8)>. Acesso em: 30 jun. 2014).



**Figura 1** – Casa Grande do Engenho Noruega, antigo Engenho dos Bois, Pernambuco. Desenho de Cícero Dias, 1933. In: *Casa Grande & Senzala*. 34ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

O desenho, aliás, é parte importante da obra de Freyre, mantendo uma sintonia perfeita com o texto. É importante notar, no desenho da capa do livro, que Cícero Dias busca mostrar a senzala de cima, aquela que abrigava os escravos que prestavam serviços na casa-grande, deixando oculta a senzala que abrigava os outros escravos. O que a planta leva a entender é que a senzala que abrigava esses escravos que não trabalhavam na casa-grande ficava distante da casa, como também acontecia em engenhos da região. Na parte do desenho que representa a senzala de cima, o que se pode ver são negros aparentemente felizes, alguns deitados na rede, outros cantando, tocando instrumentos, pequenos meninos negros brincando perto de um garotinho branco que está gangorreando junto com outro negrinho. Chama ainda a atenção a imagem de um sinhozinho branco brincando de cavalo com seu negrinho, montado nele, com um chicote na mão, segurando as rédeas a que está preso o negrinho. Outro detalhe que chama a atenção na imagem da capa é o foco lançado sobre os trabalhos desenvolvidos dentro da

casa-grande, com a apresentação do cotidiano doméstico: a ama que faz as crianças brancas dormirem, a escrava banhando o seu senhor, uma negra fazendo companhia ao padre ao lado da capela e, do lado de fora, negros andando, outros lavrando o campo, a relação sexual entre um casal e outra entre um homem e um animal, o que consistia em prática comum entre eles, de acordo com Freyre. Enfim, o desenho demonstra uma certa harmonia, ares de tranquilidade e alegria.

É importante frisar que as reedições de *Casa Grande & Senzala* que saíram o em 1936 e 1938 foram publicadas também pela editora Schmidt, valendo destacar que a segunda edição da obra foi ainda registrada, pelo professor Percy Alvin Martin<sup>19</sup> no primeiro volume do *Handbook of Latin American Studies* (1937). Quanto à terceira edição, publicada em 1938, foi polêmica como a própria editora Schmidt era para Freyre: foi lançada sem a autorização prévia do autor e, por conta disso, Freyre moveu um processo judicial contra o editor, que teve como consequência a cassação do direito da Schmidt de publicar a obra a partir do ano de 1943, período a partir do qual a obra foi editada por José Olympio até a 25ª edição (1987).

Neste ponto, é de grande relevância observar que neste período a obra de Freyre teve algumas edições especiais, como a décima segunda, que saiu pela Editora da Universidade de Brasília em 1963, havendo ainda sido publicada como o sétimo volume da Biblioteca Básica Brasileira. Duas edições especiais foram publicadas pelo Governo do Estado de Pernambuco, sendo uma em 1966 (volume 1) e outra em 1970 (volume 2). Em 1977 a Editora Nova Aguilar lançou a Obra Escolhida do autor, incluindo aí a 18ª edição do livro. E, finalmente, em 1980 sai a 24ª edição, privativa para assinantes do Círculo do Livro. Importante falar de uma edição diferenciada, que foi preparada por Estevão Pinto: ele adaptou a segunda edição de *Casa Grande & Senzala* para quadrinhos, trabalho que contou com os desenhos de Ivan Wasth Rodrigues. A publicação ficou a cargo da editora Brasil-América, sendo lançada em 1981, no Rio de Janeiro.

Saiu ainda uma edição especial no ano de 2002, edição crítica coordenada por Guilherme Giuci, Enrique Rodriguez Larreta e Edson Nery da Fonseca, publicada pela

---

<sup>19</sup> Percy Alvin Martin (1879-1942) foi um dos precursores dos estudos sobre a América Latina nos Estados Unidos, dedicando sua atenção mais especificamente sobre os estudos brasileiros. Percy possibilitou a presença de destacados intelectuais brasileiros na vida acadêmica norte-americana, havendo sido ele também responsável pela indicação do nome de Oliveira Lima e Gilberto Freyre para ministrarem cursos na Universidade de Stanford. Importante perceber que o nome de Alvin Martin é citado por Freyre em *Casa-grande & senzala*. (CONEXÕES Itaú Cultural publica textos de pioneiro dos estudos latino-americanos nos EUA. *Itaú Cultural*. Disponível em: <<http://conexoesitaucultural.org.br/biblioteca/conexoes-publica-textos-de-pioneiro-dos-estudos-latino-americanos-nos-eua/>>. Acesso em: 30 jun. 2014).

Association Archives de la Littérature Latino-Américaine, de Caribes et Africaine du XX Siècle, Amis de M. Asturias (ONG da Unesco (ALLCA XX). Esta edição representa o volume 55 da coleção Archives. (FONSECA, 2002, pp. 44- 45).

Cessando o contrato com a editora José Olympio em 1987, quando saía a 25ª edição, os direitos da obra de Freyre passaram a pertencer, a partir da 26ª edição (1989), à editora Record, que permaneceu à frente das publicações até a 46ª edição, no ano de 2003, quando os direitos de publicação passaram para a Editora Global. (FONSECA, 2002, p. 44). Aliás, foi pela Global que saiu, em 2013 a 52ª edição, versão comemorativa dos 80 anos de *Casa Grande & Senzala*, com 784 páginas, exibindo um sucesso mundial comprovado pelo número de reedições: vale ressaltar que, só em língua portuguesa, são mais de cinquenta edições, além das publicações em alemão, espanhol, francês e inglês, além de outras em húngaro, italiano, polonês, japonês e romeno. De acordo com levantamento assinado por Kenneth Maswell para a revista norte-americana *Foreign Affairs* (edição de setembro/outubro de 1997, comemorativa do seu 75º aniversário), *Casa Grande & Senzala* é uma das sessenta e duas obras "que fizeram a cabeça do mundo a partir de 1922" (FONSECA, 2002, p. 44).

Na verdade, a obra promoveu uma verdadeira revolução na historiografia, apresentando uma nova forma de se pesquisar o cotidiano através da utilização da oralidade, de manuscritos de arquivos públicos e privados, anúncios de jornais e até mesmo documentos pessoais de indivíduos, enfim, recolhendo provas históricas dentro do ambiente onde ela aconteceu. Para essa “revolução”, os conhecimentos que Freyre tinha de antropologia e sociologia foram imprescindíveis, já que davam a ele subsídios para lançar mão de uma nova maneira de interpretar os fatos. De acordo com ele,

[...] in writing that book I found out that I had to depend upon historical information that I would not find in books. I had to hear from older planters of sugar, very old then, and from very old slaves, at the time when slavery was such an important Brazilian institution, what they could tell me about their experiences. [...] I had to write what I was hearing, but most of what is in *Masters and Slaves* was really oral history in a parallel way. (FREYRE, 1985, p. 37)<sup>20</sup>

Por outro lado, essa forma inovadora de fazer história acaba também impregnando o estudo de Freyre com alguns aspectos que estão presentes na estrutura de seu pensamento, o

---

<sup>20</sup> “[...] Por ter escrito esse livro eu descobri que eu tinha que depender de informações históricas que eu não iria encontrar em livros. Então eu tive que ouvir dos plantadores mais antigos do açúcar, dos mais velhos, e dos escravos muito antigos, o que poderiam me contar sobre suas experiências no momento em que a escravidão era uma importante instituição brasileira, [...] Eu tinha que escrever o que eu estava ouvindo, mas a maioria das histórias dos senhores e escravos foram conseguidas oralmente, de forma paralela”. (FREYRE, 1985, p. 37. Entrevista concedida a Thomas Lee Charlton, tradução nossa).

que torna possível perceber, nos temas tratados em *Casa Grande & Senzala*, um certo caráter autobiográfico da obra, uma escrita marcada por traços poéticos, com uma linguagem íntima e coloquial. As descrições são apresentadas de forma prolixa, tudo é minuciosamente descrito, com uma valorização especial da intimidade e do cotidiano. Pode-se perceber também a emoção que marca os relatos e lembranças do passado e a grande preocupação em relação à veracidade dos fatos relatados no livro. Outro aspecto que também pode ser identificado é a forma como Freyre evita generalizações, dando atenção aos indivíduos, atores sociais, e também aos processos nos quais estão envolvidos, demonstrando atribuir grande importância ao perspectivismo e à relatividade do conhecimento.

As influências antagônicas recebidas durante sua infância e juventude talvez sejam as formadoras dessa marca dual impressa em sua obra, com a presença de argumentos que continuamente se opõem (antinomia) e que geram no autor a busca interminável de conciliação e equilíbrio dos opostos. Enfim, há um fluxo mútuo entre cultura dos que representam a classe dominante e a cultura dos escravos, da cultura subalterna (ARAÚJO, 1994, p. 185-208).

Refutando o academicismo e as regras que orientavam a produção literária da época, Freyre escolheu marcar sua obra com os traços cotidianos, conferindo à sua narrativa um tom de oralidade, com uma construção textual irregular e imprecisa que acaba dando a impressão muito mais de uma conversa informal do que de uma publicação científica, o que torna a leitura leve, embora não superficial. Pelo contrário, trata-se de uma obra que exige do leitor a capacidade de perceber influências e de interpretar, através de relatos, a realidade da vida no Brasil colonial dos séculos XVI e XVII, mais especialmente o cotidiano nordestino açucareiro. O objetivo da obra é justamente este: retratar aquele Brasil, cuja economia girava em torno da plantação da cana-de-açúcar e era movida através da escravidão. Uma sociedade que girava em torno da Casa grande e que era dirigida pelos senhores de engenho e suas famílias.

A obra retrata a miscigenação resultante da relação entre senhores e escravos, tanto no referente aos cruzamentos entre brancos, índios e negros, como também no aspecto cultural e religioso, já que estavam presentes ali diversas crenças, comportamentos e valores de uma forma geral. A abordagem que Freyre faz dessas relações entre negros, brancos e índios no Brasil não apresenta traços de sofrimento ou de qualquer dor – muito pelo contrário: *Casa Grande & Senzala* traz a história sob uma ótica em que a presença dos conflitos em nada prejudica a harmonia que tem no sexo e na religião o ponto de união “confraternizante” entre brancos, índios e negros e, mais especificamente, brancos e negros. Aliás, Freyre vê a

mestiçagem como um aspecto importante e muito positivo na formação do tipo de homem ideal para a vida nos trópicos, fazendo questão de exaltar o africano e o ameríndio na constituição da sociedade brasileira, uma sociedade basicamente agrária, escravocrata no referente à forma de exploração econômica, marcada pelo hibridismo – características que acabaram desenvolvendo, ao longo do tempo, a moderna sociedade brasileira, marcada por uma religiosidade que atuava na profilaxia social e política, conforme declara Freyre, no fragmento a seguir:

senhores de engenho com altar e capelão dentro de casa e índios de arco e flecha ou negros armados de arcabuzes às suas ordens; donos de terras e de escravos que dos senados de Câmara falaram sempre grosso aos representantes d'el – Rei e pela voz liberal dos filhos padres ou doutores clamaram contra toda espécie de abusos da metrópole e da própria Madre Igreja (FREYRE, 1998, p. 4)

Até mesmo a Igreja Católica sofreu transformações ao se instaurar em terras brasileiras; em primeiro lugar por causa da constituição híbrida do país, em segundo lugar pela dificuldade de acompanhar e controlar o que por aqui acontecia, por causa do distanciamento entre Roma e Brasil. E, finalmente, por ser o catolicismo português o mais flexível de toda a Europa. Fato é que a Igreja Católica no Brasil apresentava-se como uma igreja modesta em suas ações e pretensões. Freyre aborda o assunto neste fragmento que fala sobre a chegada de africanos em terras brasileiras:

Na ordem de sua influência, as forças que dentro do sistema escravocrata atuaram no Brasil sobre o africano recém-chegado foram: a igreja (menos a igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal): a senzala; a casa-grande propriamente dita – isto é, considerada como parte, e não centro dominador do sistema de colonização e formação patriarcal do Brasil (FREYRE, 1998, p. 347).

Freyre deixa claro que o elemento principal da formação do povo brasileiro foi a religião católica, não aquela ortodoxa, mas uma religião com um aspecto acentuado de tolerância, mais aberta às influências africanas e indígenas, embora exigisse de todos os que por aqui chegavam que se convertessem ao catolicismo. Embora hegemônico, o catolicismo brasileiro não era o catolicismo apostólico romano, mas um catolicismo que havia aberto mão da pureza de dogma.

A miscigenação, no sentido apresentado por Freyre, consiste, assim, em processo racial e cultural tecido sobre matrizes caracterizadas, desde o início, pela interação e pela pluralidade – e essa característica é que favoreceu a formação desse campo religioso fundamentalmente híbrido que deixa bem clara a impossibilidade de se falar em “sincretismo

religioso” no Brasil, pois para haver sincretismo é necessário que haja a relação de duas ou mais matrizes religiosas “puras”. Levando em consideração que tanto o cristianismo como o animismo indígena e africano presentes no Brasil colonial eram resultado de sobreposições, de diálogos e junção de crenças, valores e rituais, não existiu sincretismo religioso no Brasil. Mas foi desse hibridismo que surgiu a grande parte do conhecimento, rezas, crenças, rituais, simpatias, benzeções e outras tantas práticas religiosas presentes ainda hoje no Brasil.

Além da discussão religiosa, sobre a qual este estudo lança um olhar mais atencioso, *Casa Grande & Senzala* despertou discussões acerca do regionalismo e nacionalismo. A década de 1930 trouxe à tona uma controversa discussão entre intelectuais acerca da definição da matriz regional representante da melhor expressão da nacionalidade brasileira. Circulavam, na época, as ideias de Gilberto Freyre relacionadas à sociedade nordestina, de Cassiano Ricardo defendendo a sociedade bandeirante como modelo para a democracia brasileira, e também as ideias de Alceu Amoroso Lima que definiam os verdadeiros valores da nacionalidade como os presentes na sociedade mineira (FGV-CPDOC, s.d). Outros intelectuais contribuíram também para tal discussão, entre eles, Caio Prado Júnior, que escreveu *Evolução política no Brasil*, obra marxista que ressaltava a importância das camadas populares na história do Brasil, e ainda Sérgio Buarque de Holanda que, através de seu livro *Raízes do Brasil*, em contraposição a Gilberto Freyre, falava sobre a importância de o país ultrapassar suas raízes culturais portuguesas para conseguir entrar na modernidade.

Na verdade, o que se pode perceber no período posterior à Revolução de 1930, foi que houve uma grande integração política no Brasil, além de uma convergência entre variadas manifestações culturais, o que acabou favorecendo transformações no âmbito educacional, no terreno da literatura e da pesquisa, levando a um aumento de qualidade na publicação de livros e, conseqüentemente, grande ampliação do mercado editorial.

Publicada em 1933, a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, está contextualizada num período de grande emergência do debate sobre a formação nacional, levando em conta que o assunto estava diretamente ligado à construção de um cenário político, constituindo-se elemento essencial para a alteração geográfica e humana de ocupação de poder. (BASTOS, 2004, p. 217). De acordo com Chacon, o livro de Freyre foi

[...] incompreendido pelos escandalizados diante da “obscenidade” de Casa Grande & Senzala, apontado até à polícia como “livro imundo”, “infame” porque difamador dos valores cristãos, seu autor denunciado publicamente por um dos oradores do III Congresso Eucarístico Nacional de 1939 em pleno Estado Novo, tempo de ascensão dos fascismos [...] pelo professor José Cavalcanti de Sá Barreto, que ali apontava à execração pública 'aquele

vasto arsenal de pornografia, salpicado cá e lá de blasfêmias próprias e alheias, de blasfêmias religiosas e científicas que se chama Casa Grande & Senzala do 'sociólogo' bolchevista Gilberto Freyre'. Quando da publicação do livro, não faltara um auto-de-fé local, com a queima pública de exemplares pelos mais exaltados opositores. (CHACON, 1993, pp. 237 - 238)

*Casa Grande & Senzala* foi escrito num período em que a ascensão de Vargas (1930) ao poder indicava o término da República Velha e a regionalização de Minas Gerais e São Paulo, trazendo propostas de relevantes modificações no modelo político e econômico brasileiro, com intuito de atender às elites das cidades com projetos industriais (SIMONSEN, 1937, p. 27). Essas elites passaram a exigir esclarecimentos acerca dos rumos que o país tomava, especialmente no que se referia às populações excluídas, tanto no espaço de tempo contado a partir do final da escravidão, em 1888, como também no período da instauração da república moderna, em 1889. Na obra, o auge das antigas fazendas e engenhos de açúcar e as recordações do ciclo açucareiro no litoral entre os séculos XVI e XVII, são coroados como trajetória do português. Assim,

O estudo da casa-grande acaba por ser 'a história íntima de quase todo brasileiro'. Foi aí 'que se exprimiu o caráter brasileiro: a nossa continuidade social'. Daí o título. Casa-grande é o símbolo de um status – o de dominação; senzala – o de subordinação ou submissão. O & entre as duas palavras é símbolo de interpenetração, mostra a 'dinâmica democratizante como corretivo à estabelecida hierarquia'. (BASTOS, 2004, pp.219-220)

Reis (2007, pp. 53-54) expõe que Freyre “criou tipos reunindo elementos inconciliáveis. A interpenetração de seus tipos inconciliáveis se faz pelo símbolo &: *Casa grande & senzala, Sobrados & mocambos, Ordem & progresso*”. Chacon comenta que

[...] Gilberto Freyre interpreta o Brasil a partir do 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 europeias, levantinas e asiáticas vindo ao Brasil. (CHACON, 1999, p. 239).

Num contexto onde a maioria das pessoas com idade superior a 15 anos não sabia ler ou escrever (BONEMY, 2002, p.5), onde poucas pessoas tinham acesso ao Ensino Superior – devido ao fato de serem raras as faculdades no país -, pode-se deduzir que o público leitor da obra de Freyre era formado pelo homem branco e culto, habitante de um Brasil rural. Freyre,

assim, constrói em *Casa Grande & Senzala* uma narrativa da experiência de uma geração da elite nacional, que migrou do campo para o espaço urbano.

Para Dante Moreira Leite (2002, pp. 352; 365), todas as obras que buscaram aprofundar-se na pesquisa sobre a construção do caráter do povo brasileiro, não importa se tenham apresentado um aspecto positivo ou negativo, acabaram sendo designadas como ideológicas, chegando a criar barreiras que acabaram impedindo um conhecimento mais verdadeiro da sociedade brasileira. Importante, contudo, perceber que tais obras não tiveram o poder de implantar qualquer ideologia: na verdade, as várias gerações que foram estudando as obras através do tempo é que deram a tais obras o poder de cristalizar seu valor ideológico. O grande problema, segundo Leite (2002, p. 431), é que, a partir destas várias leituras feitas através do tempo, o pensamento retratado nas obras acaba sendo tomado como resultado de uma visão verdadeira por uns, ou como uma visão tendenciosa ou equivocada por outros; e, diante dessa análise dual, torna-se praticamente impossível conseguir uma harmonia que permita conciliar os vários pensamentos através de uma síntese que permita um olhar aprofundado e inequívoco sobre a formação do povo brasileiro.

Segundo Leite<sup>21</sup> (2002, p. 357; 373), *Casa Grande & Senzala* é reflexo do seu tempo, mas não se trata, de uma obra que caminha paralelamente e em equilíbrio com o tempo - acima de tudo, é uma obra que cria uma cisão com as ideias da classe dominante. Em outras palavras, *Casa Grande & Senzala* apresenta-se como uma imagem refletida no espelho - que é o seu contexto -, ainda que se mostre em desalinhamento com este mesmo espelho, devido ao fato de ultrapassar o raciocínio dominante.

Numa análise do contexto internacional dessa obra de Freyre, vale ressaltar que o período em que foi produzida foi marcado pelo poder de grandes ditadores, como Adolf Hitler na Alemanha (1933), Roosevelt nos Estados Unidos (1933), Mussolini na Itália (1922)<sup>22</sup>, Salazar em Portugal (1932), Franco na Espanha (1939) e Vargas no Brasil (1933) (ALVES, 2007, p. 193). Ligado às concepções do evolucionismo, o autoritarismo difundia a pureza racial, o que acabou atingindo o seu ponto mais alto com o surgimento do nazismo na Alemanha. No Brasil, com o objetivo de fortalecer a identidade e a unidade nacional, Getúlio Vargas utilizou, como retrato da sociedade brasileira, um povo sem racismo, lançando mão da ideia do Brasil como nação miscigenada. É relevante observar que, embora Freyre não

---

<sup>21</sup> Em *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*, Leite apresenta um estudo sobre vários autores que colaboraram para a divulgação da cultura nacional como ideologia, dedicando a Freyre o capítulo “Em busca do tempo perdido”.

<sup>22</sup> Mussolini foi o fundador do movimento fascista no ano de 1919, assumindo o poder em 1922 (BENITO Mussolini. BBC. Disponível em: < [http://www.bbc.co.uk/history/historic\\_figures/mussolini\\_benito.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/mussolini_benito.shtml)>. Acesso em: 30 jun. 2014).

concordasse com a política de Vargas, embora seu exílio tenha sido responsabilidade de Getúlio, a obra *Casa Grande & Senzala* acabou se tornando instrumento para o enaltecimento da nação no período de seu governo. O pensamento que Freyre absorveu de Boas, de não acreditar em superioridade ou inferioridade racial, foi uma ideia revolucionária naquele tempo. De acordo com Chacon,

Em Pernambuco desabarará contra Gilberto Freyre – discípulos e amigos – violenta repressão inclusive policial, com prisões e torturas principalmente contra Gilberto e seu primo o psiquiatra Ulysses Pernambucano, durante a ditadura parafacista de Getúlio Vargas, o Estado Novo de 1937 a 1945. Vigoravam, em pleno Brasil popularmente mestiço, pretensões elitistas de eugenia racial, indo ao ponto de peregrinarem à Alemanha nazista, nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, para verem ‘a proteção que o Estado dava...em última análise à pureza da raça’. (CHACON, 1993, p. 121-122)

Até mesmo Estácio Coimbra, governador de Pernambuco em 1930, de quem Freyre foi secretário particular, sofreu uma intensa perseguição do governo revolucionista naquela época e, em decorrência desta perseguição, acabou partindo em exílio para a Europa, convidando Freyre para acompanhá-lo. Sem recurso financeiro suficiente, os dois foram à Bahia, passando pela África, até chegar à Europa, havendo Freyre levado consigo apenas as roupas de inverno que havia conseguido emprestado, além de uma dívida de um conto de réis com o amigo José Lins do Rego. A situação financeira difícil que se abateu sobre Freyre deveu-se ao fato de a casa de seus pais haver sido saqueada e incendiada por ‘patriotas revolucionários’, deixando sua numa situação repentina de miséria, sem dinheiro e sem roupa. (MENESES, 1991, p. 67-68).

Foi nesse período de exílio que Freyre escreveu *Casa Grande & Senzala*, uma obra incentivada por revolucionistas, que apresentava a ideia da inexistência de uma supremacia racial, mostrando a marca de um Brasil composto pela união de culturas, formado a partir da junção do negro, branco e índio. Assim, a apropriação de *Casa Grande & Senzala* pelo governo de Vargas foi um fato totalmente imprevisto, o que fez com que a obra se consolidasse como uma via na contramão da perspectiva nazista, mas que ainda assim serviu como um “presente” para o governo de Vargas.

Freyre, em seu contato com os estudos nos Estados Unidos, não trouxe para o Brasil uma inovação americana; pelo contrário: através de seus conhecimentos e influências intelectuais, tornou-se inovador até mesmo para correntes americanas e europeias, no referente à história das pessoas e das famílias, ou seja, à história vida no seu âmbito particular.

Como consequência do término da primeira guerra mundial, teve início uma fragilização crescente do modelo agrário, emergindo também uma nova onda de reformas e ajustamento da nação com a modernidade, com a ascensão de um singular conjunto de intelectuais e profissionais no Sudeste. Tornou-se necessário, a partir de então, desconstruir o pensamento compartilhado em todo o século XIX pela maioria dos intelectuais brasileiros, devido a influências racistas que estavam em vigor na Europa durante os séculos XVIII e XIX. “Meio” e “raça” eram termos tidos como centrais no entendimento que os intelectuais tinham das deficiências nacionais; e justamente nesses termos consistia a questão crucial desses intelectuais brasileiros, já que o principal fator da inferiorização e da degradação da sociedade brasileira era justamente a miscigenação, a mestiçagem – responsáveis pela perspectiva negativa de prosperidade para o Brasil, pela destruição da identidade nacional. A partir de tal impasse foi que surgiu o Movimento Modernista no Brasil, um marco da ruptura desse tipo de pensamento. Tendo como ponto inicial a Semana de Arte Moderna, evento que propôs a criação de um imaginário verdadeiramente nacional que ultrapassasse as características regionais e afirmasse a unidade territorial e “espiritual” do país, o que se viu foi uma tentativa de intelectuais e letrados vinculados ao Movimento Modernista, de uma “desgeografização”<sup>23</sup> do Brasil.

Apesar desta ideia de “desgeografização”, inúmeros autores acreditavam na superioridade de uma região sobre a outra, especialmente na superioridade da região Sudeste sobre a Nordeste, que era considerada como espaço alocado entre o civilizado e o primitivo. O papel de Gilberto Freyre nesse contexto é de líder de um movimento denominado por Movimento Regionalista, caracterizado por seguir na contramão da crença dos modernistas de São Paulo. Esse movimento difundia a ideia de que era preciso considerar primeiro a diversidade para obter a unidade, ou seja, pregava a importância de ser e pensar o regional, como pré-requisito para conseguir ser e compreender a nação. De acordo com Freyre, essa seria a única forma possível de se conseguir o respeito à diversidade de um Estado-nação.

Para enfrentar as questões que emergiam em busca de respostas no Brasil da década de 1930, Freyre fundamentava a identidade social brasileira na negritude, na mestiçagem e no lusitanismo, aplicando sobre esse triplo pilar uma visão muito positiva. Deve-se exatamente ao entendimento que ele tinha da integração racial, étnica e cultural como um ponto de grande originalidade, o fato de tornar-se extremamente fácil visualizar novas perspectivas de futuro. A miscigenação, para Freyre, não era uma maldição como diziam alguns intelectuais, mas um

---

<sup>23</sup> A tese da “desgeografização”, defendida por Mário de Andrade, é imprescindível para o enrijecer a identidade brasileira (VITTE; COUTINHO, 2009, p. 51).

bem, “valor herdado de integração racial, étnica e cultural e se constituía em um fator de originalidade” (PESAVENTO, 2006, p. 8). Segundo ele, a qualidade essencial e a maior importância da raiz lusa na formação do povo brasileiro, a característica que proporcionava a conciliação do Brasil com sua origem, consistia, primeiro, na vocação que o povo lusitano tinha para o multiculturalismo e, em segundo lugar, no encontro racial e étnico registrado na história ao longo dos tempos. Dessa forma, mesmo o Brasil tendo sido uma grande “mistura de tudo”, o resultado obtido dessa mistura se apresentou como alguma coisa bastante original, exclusiva, exemplar. (PESAVENTO, 2006, p. 8).

O que o “povo” representava, enfim, para Freyre, podia ser considerado como “uma totalidade homogênea e autônoma, cuja atividade espontânea seria a mais alta expressão dos valores humanos e o modelo de vida ao qual deveríamos regressar”. (CANCLINI *apud* OLIVEN, 1986, p. 71). E, mesmo quando procura reconstruir, ou mesmo criar uma nova identidade para o Brasil, mesmo quando, influenciado pelo modernismo, é levado a crer no aspecto antropofágico da sociedade brasileira, Gilberto Freyre não compartilha das ideias do movimento, permanece contrário a boa parte do pensamento modernista (OLIVEN, 1986, p. 69 - 71). Exemplo disso refere-se à ideia de que a influência estrangeira poderia ser produtiva para o Brasil. Inúmeros artistas e escritores que participaram da Semana de Arte Moderna, afirmavam que o Brasil deveria ser receptivo à influência vinda do exterior, não devendo jamais negá-la, pois, na realidade, tal influência “significava conhecimento de processos estéticos que engendraram vivências de outras culturas e que poderiam auxiliar na renovação e na elevação do padrão da produção brasileira” (GOLDSTEIN, 2000, p.101). Com uma visão oposta, Freyre e os regionalistas apontavam que esse progresso trazia, na verdade, inúmeros malefícios, manchando o Brasil com a introdução de costumes diferentes dos nossos, dos costumes característicos das raízes brasileiras – marcados pela mistura entre lusitanos, africanos e indígenas. O que assustava Gilberto Freyre era a possibilidade de uma homogeneização promovida pelo desenvolvimento industrial. Segundo ele, o grande risco da unificação da cultura na América deve-se ao fato de que o capitalismo norte-americano, através de suas indústrias, dissemina para o mundo aquilo que considera bom, sob o próprio ponto de vista, ignorando identidade, culturas, particularidades da formação de cada região. Em outras palavras, para a indústria capitalista norte-americana, o que é bom para aquele povo também deve ser bom para os povos da América Central e do Sul. (FREYRE, 1947, p. 144-145).

Oliven ressalta o aspecto da introdução de costumes no Brasil, comentando o “hábito que nossas elites têm de arremedar os costumes que julgam modernos”, fato observado anteriormente por Maria Isaura Pereira de Queiroz (OLIVEN, 1986, p. 70). Outro intelectual que também fala sobre o assunto é Roberto Schwarcz, que se refere a essas influências como tendências vindas de fora, promovendo uma mudança de atitudes para a sua inserção no meio: Nas exatas palavras do autor, a “adoção de ideologias alienígenas, que eram então reelaboradas para se adequarem às necessidades locais”. (SCHWARCZ *apud* OLIVEN, 1986, p. 70).

Enfim, foi com a Revolução de 1930, tendo em vista a necessidade da construção de uma identidade nacional, que o nacionalismo passou a receber importância maior dentro do programa de governo. Afinal, era preciso consolidar o Estado Novo e, para que isso acontecesse, era de grande relevância construir a nação. Assim se deu a gênese do processo de deslocamento do poder regional para o nacional, ação centralizadora movida em prol do fortalecimento do aparelho de Estado. (OLIVEN, 1986, p. 72). Entretanto, outras ações eram necessárias para o fortalecimento do Estado político, fora da atuação político-administrativa:

No plano da cultura e da ideologia, a proibição do ensino em línguas estrangeiras, a introdução da disciplina de Moral e Cívica, a criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (que tinha a seu cargo, além da censura, a exaltação das virtudes do trabalho) ajudam a criar um modelo de nacionalidade centralizado a partir do Estado (OLIVEN, 1986, p. 72).

A chegada de Getúlio Vargas ao poder com seu projeto nacionalista e desenvolvimentista, em 1930, trouxe junto a transformação da Igreja, que agora passava a valorizar mais a identidade cultural brasileira. Essa atitude da Igreja acabou promovendo, de 1930 até 1945, uma ampliação da sua estrutura social para a classe média e para as classes mais pobres da população. O Estado e a Igreja Católica, neste ponto, passam a estar unidos, embora não oficialmente. Na verdade, Vargas percebera logo no primeiro momento a possibilidade de aliança com a Igreja Católica, como instrumento de dominação, com o fim de conseguir manter-se no governo. Foi através do lema “ordem e progresso” que seu governo foi, aos poucos, assemelhando-se à ideologia do fascismo, buscando conseguir por meio da força a repressão de conflitos ou de qualquer tensão social, tanto quanto luta de classes ou outro tipo de problema que pudesse ameaçar o Estado Novo. E, para conseguir atingir seus propósitos, família e Igreja foram coagidas a trabalhar junto com o Estado, promovendo a divulgação de uma imagem de Estado que naturalizasse a ideia de uma família feliz associada ao conformismo e aceitação de sua situação, imagem de um Estado sem privilégios de classes,

mas com a união de todas elas numa colaboração mútua. É importante frisar que, para conseguir atingir esse objetivo, o Estado apelou até mesmo para o uso da imagem de Jesus Cristo crucificado em repartições de indústrias, a fim de que o trabalhador pudesse olhar todos os dias aquela imagem e buscasse seguir seu exemplo, aceitando sua condição social e mantendo-se submisso, assumindo uma postura determinista de acreditar que sua condição era a realização da vontade de Deus o fato de uma pessoa “nascer operário, entre operários, trabalhando em meio às fadigas de sua árdua missão” (LENHARO, 1986, p. 89). O que Getúlio Vargas queria era ser percebido pela população como o “pai da nação” no sentido cristão, e a prova disso foi o grande apelo popular que existiu no ato da proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, logo no ano em que assumiu o poder, 1930. “No ano seguinte, sua imagem foi carregada festivamente à cidade do Rio de Janeiro, por onde circulou pelas ruas centrais, acompanhada de grande massa popular” (LENHARO, 1986, p. 173). Importante perceber que,

[...] nesta ação, é possível notar o empenho da Igreja em edificar a ‘aliança’ com o Estado [personificado pela presença de Getúlio Vargas], deixando transparecer esse desejo, nas representações das festividades e na certeza de ter Nossa Senhora Aparecida como padroeira oficial do Brasil, com o respaldo estatal e eclesiástico. (ALVES, 2005, p. 83).

Com a proclamação da Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, o governo Vargas conseguiu uma empatia com o povo, já que a imagem vinha carregada de consistentes signos sociais: afinal, a padroeira era virgem, negra e pobre – sendo que este último fazia com que o apelo ficasse “ainda mais acentuado pela ‘condição social’ da imagem popular na sua expressão, mas não identificada com traços de uma classe social apenas” (LENHARO, 1986, p. 173). Através do apoio recebido da Igreja Católica, através do Cardeal Sebastião Leme, Getúlio Vargas incorporou medidas favoráveis à Igreja na Constituição de 1934 (ALVES, 2005, p. 81). A Igreja Católica, aliás, exerceu extraordinária influência política durante todo o governo de Getúlio Vargas, embora não houvesse uma ligação oficial entre Estado e Igreja. Fato é que houve uma tentativa de eliminação do Estado laico na década de 1930, como estratégia para favorecer o desenvolvimento de uma sociedade essencialmente católica no Brasil. Na verdade, a Constituição de 1934 possibilitou à Igreja impedir o avanço das esquerdas no país através de medidas instauradas, entre as quais, a regulamentação do ensino religioso nas escolas, a inadmissão do divórcio e o investimento público em obras de instituições religiosas. Enfim,

Foi a Constituição de 1934 que selou a aproximação entre Igreja Católica e o Estado brasileiro após a ruptura ocorrida com a Proclamação da República e a decretação da separação Igreja-Estado em 1891. O Brasil presenciava a ascensão de um estado autoritário e de uma igreja que finalmente recuperava acesso ao poder após 40 anos de uma república laica, com ares positivistas. Três concessões caracterizavam a união: 1) proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil; 2) permissão do ensino religioso nas escolas públicas; 3) possibilidade do Estado financiar escolas, seminários, hospitais ou qualquer outra instituição pertencente à Igreja Católica que tratassem do "interesse coletivo" (FONSECA, 2004).

Os decretos foram assinados para garantir a Vargas um maior apoio da população, assegurando a sua popularidade. A permissão do ensino religioso facultativo nas escolas públicas, firmada através do decreto datado de abril de 1931, firmava ainda mais a aliança entre Estado e Igreja. E o aspecto facultativo ainda permitia ao Estado garantir a simpatia de famílias que não estivessem inseridas no contexto religioso, já que os filhos poderiam ser isentados das aulas de religião, bastando apenas que os pais requeressem a dispensa no momento da matrícula. Dessa forma, teriam aulas de ensino religioso nas escolas públicas apenas os filhos de famílias que aprovassem tal ensino.

Com o estreitamento cada vez maior da relação entre o governo Vargas e a Igreja Católica e a instauração da nova constituição, beneficiando a expansão do catolicismo no Brasil, os protestantes passaram a buscar maneiras de conseguir firmar sua presença no espaço público. Entretanto, como o cenário político não se mostrava favorável, os protestantes acabaram se distanciando e fundando, em 1934, a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), que desempenhou papel relevante no movimento de integração do mundo protestante que se formava, como também no desenvolvimento do seu Setor de Responsabilidade Social. Aliás, o movimento protestante precisou lutar para conseguir espaço, já que a Igreja Católica, no governo Vargas, era a instituição religiosa que mais congregava brasileiros. Segundo os protestantes, era preciso combater o catolicismo, pois ele mostrava-se como destruidor da ética e da moral dos brasileiros. Enquanto o catolicismo dava aos seus fiéis uma considerável liberdade, dentro do protestantismo o cenário era outro: os filhos e filhas das famílias protestantes deveriam seguir rigidamente os padrões estabelecidos pelas igrejas e se desobedecessem eram castigados por Deus, pela igreja e pelos próprios pais. Além do mais, os pais deveriam demonstrar comportamento exemplar, não apenas frequentando os cultos, ouvindo pregações, mas, acima de tudo, colocando em prática os ensinamentos da religião. Enfim, ser protestante consistia, acima de tudo, em viver a vida conforme as regras, buscando representar no mundo o “exemplo de Cristo” – o que, definitivamente, não acontecia no catolicismo brasileiro. (SANTANA, 2007, p. 61).

Vale ressaltar a atenção especial que se voltava para a educação religiosa das mulheres dentro do meio evangélico protestante: segundo eles, a educação religiosa poderia garantir um bom comportamento das mulheres, seja como filhas, como irmãs, como mães, donas-de-casa, como profissionais ou como voluntárias dentro das igrejas, atuando como professoras das escolas dominicais e missionárias. De acordo com Silva,

[...] mulheres com boa educação religiosa seriam mais aptas para o lar, para as escolas, para os trabalhos assistenciais e para o missionarismo. Fossem casadas, viúvas ou solteiras, a educação e a religião foram vistas como os fundamentos do lar e da sociedade, funções compatíveis entre si tanto no espaço privado como nas atividades públicas. As ideias de liberdade, emancipação, realização pessoal, moralidade e virtudes religiosas estavam integradas ao corolário das missionárias em todas as atividades que empreendiam, das tentativas de conversão à educação. (SILVA, 2012, p. 109)

A grande empreitada a ser levada em frente pelo protestantismo era conseguir divulgar o verdadeiro evangelho naquele Brasil que se configurava no momento como um país dominado pelo catolicismo e, portanto, empobrecido em seus valores morais. A preocupação era, por isso mesmo, encontrar uma forma de oferecer uma educação diferenciada aos “filhos dos crentes” que viviam no país naquele período. Na verdade, esse processo de evangelização do Brasil começara antes mesmo de 1930, porém, intensificara-se a partir da era Vargas, devido à junção, ainda que não oficial, de Igreja Católica e Estado.

Nessa disputa pelo campo religioso é também importante citar o espiritismo kardecista que, como maior estratégia para ganhar espaço, buscou uma maior aproximação com o governo Vargas. Em meio a uma grande instabilidade política e ainda a conflitos judiciais, diante dos conceitos disseminados por Getúlio Vargas como, por exemplo, trabalho e educação, nacionalismo, corporativismo e respeito aos funcionários de maior expressão dentro do Estado, da imprensa e do meio militar, o espiritismo não conseguiu se harmonizar com o Estado, diante ainda do fato de que Estado e catolicismo mantinham uma forte aliança. Desta forma, a Igreja Católica representava ali o grande obstáculo para que o espiritismo kardecista mantivesse uma boa relação com o Estado e conseguisse uma maior liberdade de ação no Brasil. Para compreender melhor a situação do espiritismo kardecista dentro do governo Vargas, é de grande importância a análise feita por Bernardo Lewgoy, para quem

O espiritismo, sobretudo a partir do Brasil da era Vargas, caracteriza-se como uma *religião laica da ordem*, que prega a evolução individual pelo mérito. Parte das hostes espíritas são formadas nessa época, mas não inclui membros proeminentes da elite republicana, e sim, e com mais frequência, uma nova classe de funcionários públicos, civis e militares que nele se

apóiam para se afirmar social e profissionalmente. Nesse sentido, o espiritismo combina subalternos e dissidentes das elites sociais e profissionais no período de construção da engrenagem estatal moderna no Brasil (LEWGOY, 2006, p. 213).

Enfim, havia uma certa heterogeneidade que marcava o campo espírita brasileiro, que era constituído, em sua maior parte, por cidadãos da classe média brasileira, muitos deles funcionários públicos de importância mediana dentro do governo, o que justifica a movimentação de espíritas no meio político na busca pelo acesso aos poderes institucionais a fim de trabalhar pela construção de uma imagem de respeito para a doutrina dentro do governo. O mesmo se dá dentro das reuniões espíritas: a presença de funcionários do governo dentro do espiritismo reforçava, para os participantes, o respeito, já que o que se representava ali era o poder público.

Numa empreitada dirigida pela Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, criada em 17 de maio de 1931, o espiritismo se lançou contra o ensino religioso nas escolas, levantando a bandeira em favor do ensino laico, tentando desmontar a estratégia de fortalecimento da Igreja Católica através da doutrinação dentro das escolas públicas brasileiras. A Coligação “congregava pessoas das mais diferentes orientações intelectuais, na defesa da separação entre Igreja e Estado e na luta pela igualdade de credos na futura constituição.” (ISAIA, 1998, p. 103).

Enfim, o que fortaleceu o movimento espírita no Brasil em meio àquele nada propício contexto que em muito o catolicismo, foi a presença de Chico Xavier. Através dele, aquela disputa pôde ser levada em frente com a utilização de “recursos simbólicos, doutrinários e rituais”, que foram totalmente incorporados pela Federação Espírita Brasileira, por meio da produção de livros e jornais (LEWGOY, 2006, p. 214). De acordo com Lewgoy, através de Chico Xavier,

a antiga configuração do espiritismo na primeira República, simultaneamente livre-pensador em política e assistencial para com os setores mais pobres, sofria uma mudança de ênfase relativa ao contexto do Estado Novo. Formalmente laico, o regime de Vargas se notabilizaria pelos acordos com a igreja católica, fazendo a bandeira do laicismo perder terreno, bem como investiria na regulação do funcionamento civil das associações religiosas como formas de controle que obrigariam os espíritas a redefinirem suas estratégias de sobrevivência e estabelecer um novo relacionamento com o regime do Estado Novo (LEWGOY, 2006, p. 214).

É relevante também ressaltar que havia um grande temor de que a oficialização do ensino facultativo e da assistência espiritual dentro das Forças Armadas pudesse levar à “reafirmação do catolicismo, rumo a uma possível união Igreja-Estado, ou assinatura de uma

concordata, capaz de privilegiar a religião católica.”. Esse medo era o ponto de união entre espíritas, maçons, metodistas, luteranos, episcopais, entre outros religiosos (ISAIA, 1998, p. 103).

O que se verifica dentro do contexto da era Vargas é que a relação tecida entre Estado e espiritismo foi uma relação que, embora parecesse harmoniosa de uma forma mais geral, vivia uma tensão permanente, já que a parceria existente com o governo era marcada por inúmeras pressões como, por exemplo, as reclamações constantes de médicos sobre o enfrentamento à “loucura espírita”, ou ainda a convivência com as diversas vantagens conquistadas por católicos, com a perda de prestígio e de espaço por parte das outras religiões. Em análise sobre a situação do espiritismo kardecista no Rio de Janeiro, Emerson Giumbelli declara que “a atividade organizativa da FEB sofreu a clara influência dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais” (GIUMBELLI, 2003, p. 270). Através do apoio do Estado foi que o espiritismo kardecista conseguiu sobreviver à repressão, já que era vigente a criminalização do código penal das práticas de cura espíritas. Esse benefício que garantia a não intervenção policial em trabalhos do movimento espírita acabou intensificando a relação do espiritismo kardecista com o governo Vargas (GIUMBELLI, 2003, p. 270).

Enfim, pode-se perceber claramente que o contexto onde se situava a obra de Freyre estava em completa sintonia com a própria obra *Casa Grande & Senzala*, como também se afinava com o contexto em que fora educado, marcado pelo antagonismo religioso – se na sua formação, esse antagonismo se manifestava pelas diferentes orientações recebidas, no momento em que escrevia *Casa Grande & Senzala*, o antagonismo religioso adquiria um aspecto mais político e a luta era pela ocupação de espaço, pelo poder. Trata-se, neste momento último, de um cenário bem mais complexo, onde conviviam Igreja Católica, o Estado e o espiritismo (com exceção do protestantismo, que optou por não negociar espaço com o Estado). Embora cada um buscasse interesses próprios, acabavam se articulando para a busca de um ponto de convergência, quando isso era necessário. E, embora os católicos tenham sido os maiores beneficiados durante o governo de Vargas, os espíritas buscaram se organizar para conseguirem sua legitimação social, lutando por um Estado laico, buscando reconhecimento no censo (com a identificação do espiritismo kardecista como opção a ser marcada), lutando pela liberdade religiosa, utilizando recursos diversos para divulgar a doutrina espírita entre brasileiros (propaganda via rádio e imprensa escrita, com intensa produção editorial). É claro que a influência social das lideranças espíritas contribuíram para a conquista de respeitabilidade dentro do governo e entre os brasileiros, como também

contribuiu para isso a identidade que a doutrina espírita tinha com os valores disseminados pelo governo Vargas: nacionalismo, educação e trabalho, corporativismo.

Importante ainda destacar que dentro desse cenário de intensa disputa por espaço no campo religioso, desenvolveu-se a umbanda no Brasil. Com origem na década anterior, a umbanda vivia, no contexto de transformações sociais e políticas na década de 30 e na atuação de Getúlio Vargas no poder, a sua primeira fase de expansão. Aliás, a umbanda recebeu influência direta do nacionalismo disseminado por Vargas, escolhendo símbolos como os caboclos e pretos-velhos com a finalidade de ressaltar a formação do povo brasileiro. Segundo Oliveira, a escolha de tais símbolos foi diretamente influenciada pelo "intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo seu esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro" (OLIVEIRA, 2007, p. 122).

Exatamente nesse momento histórico o país demonstrava estar abandonando as teorias de Nina Rodrigues, mascaradas pelo preconceito, abrindo espaço para o reconhecimento da importância da miscigenação e para o mito de democracia racial, ideias expostas em *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, que era publicado em 1933. A promulgação da nova Constituição em 1934 acabou declarando novamente o catolicismo como religião oficial do país (ato revogado pela constituição leiga de 1891) trazendo o empoderamento do catolicismo no Brasil e passando a perseguir de forma mais intensa as religiões de matrizes africanas por um extenso período. Até o ano de 1976 a perseguição foi mais intensa, não havendo um único estado brasileiro que autorizasse o funcionamento de terreiros, sem o parecer da Polícia-Delegacia de Jogos e Costumes. Havia intensa perseguição de membros das religiões, eram confiscados vestimentas, amuletos sagrados, instrumentos, enfim, todos os objetos das religiões afro-brasileiras usados nos seus cultos. Foi justamente para reagir a tamanha pressão, enfrentando a discriminação social e a repressão policial, que se criou as primeiras federações umbandistas no Brasil (SILVA, 2005, pp. 102;104)

Uma preocupação em se construir uma religião que pudesse permitir a manifestação de espíritos das três etnias que participavam da formação do povo brasileiro e essa preocupação convergia com o nacionalismo pregado por Vargas, e cumpria o objetivo de unificar o povo brasileiro. Na mesma década de 30 a umbanda se consolidou e depois disso várias outras religiões surgiram trazendo o mesmo propósito nacionalista, buscando o status de religião nacional, porém foi mais especialmente na umbanda que se conseguiu a integração de todas as classes sociais, mais especificamente das classes mais baixas. Foi através dessa bricolagem que os valores religiosos predominantes na classe média, os católicos e kardecistas, acabaram se abrindo para formas mais populares de manifestação religiosa que

trazia a chance de integração pacífica entre as três etnias presentes na formação do Brasil. A umbanda, desta forma, aparecia como elemento de confraternização racial, já que permitia que os espíritos de índios, negros e pobres aparecessem como heróis, como lutadores que, vencendo as privações e a opressão sofrida em outras vidas, vinham se comunicar, mantendo a esperança de, quiçá em outra vida, virem a conseguir o prestígio que lhes fora negado, a chance de contribuírem para a sociedade e mostrarem o seu valor, já que essa oportunidade lhe fora negada em existências anteriores (OLIVEIRA, 2007, pp. 117-118; 145-146). Enfim, a criação da umbanda se deu num momento em que “ser brasileiro” adquiria um sentido especial, de grande valor. Esse nacionalismo acabou patrocinando uma interação mítica de todas as classes sociais, inclusive das classes socialmente excluídas. A partir de então, houve uma maior abertura para o reconhecimento da cultura e da religiosidade afro-brasileira, que representava muito bem a convivência dos três principais grupos étnicos formadores da cultura brasileira.

Mesmo com o fim do Governo de Getúlio Vargas (1930-1945 e 1951-1954), o modelo novo de governo semeado por ele permaneceu, alongando-se durante o governo de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart, trazendo como marca principal a centralização da nação e do poder na própria figura do presidente, ou seja, uma personificação do Estado. Para conseguir consolidar essa personificação e o novo modelo de Estado, a propaganda política passou a utilizar a cultura para a criação de uma identidade entre o presidente e o povo - passando a veicular mensagens através das mais diversas fontes: cinema, música, teatro, carnaval, futebol, entre outras. A partir da ligação do povo com esses meios de comunicação, o presidente passava a ser visto como alguém muito próximo, denominado, por exemplo, como “pai dos pobres”, no caso de Getúlio Vargas, que levou o Brasil a ultrapassar a condição de um país de economia agrária, para um país de economia industrial, promovendo a desvalorização do primeiro em detrimento do segundo, associando a força da economia do Brasil ao grupo de grandes indústrias instaladas no país durante o governo Vargas (ANTUNES, 2006, p. 84). Aliás, foi entre os trabalhadores urbanos que o presidente buscou apoio político, deixando à margem da vida política do país os trabalhadores rurais, ignorando a vida agrária e suas raízes. Dessa forma, além de todas as transformações ocorridas no período, uma outra foi bastante significativa: o país passou a ser representado pela urbanidade e pela industrialização, deixando para trás o modelo rural dos governos anteriores.

É importante um aprofundamento na análise da era Vargas para melhor compreender a apropriação feita pelo governo do conteúdo da obra de Freyre. Getúlio Vargas procurou se aproximar de importantes intelectuais brasileiros durante seu governo, entre eles, Drummond,

Cecília Meireles, Cassiano Ricardo, Niemeyer e Portinari, além de Manuel Bandeira, Vinícius de Moraes, Mário de Andrade e Gilberto Freyre (ANJOS, 2009, pp. 2-3). O que ele buscava era juntar em torno de si uma gama variada que representasse amplamente a intelectualidade do país – no caso de Gilberto Freyre, o seu envolvimento com o governo residia no fato de que ele era articulista na revista *Cultura Política* e também do jornal *A Manhã*, ambas publicações oficiais do governo Vargas.

Havendo sido convidado pelo Itamaraty para criar uma política cultural que tornasse possível um enfrentamento da questão étnica decorrente da miscigenação no Brasil, década de 1940, Gilberto Freyre acabou se frustrando por não perceber suas ideias nacionalistas serem plenamente aceitas pelo governo Vargas. Especificamente no ponto da defesa da percepção da associação entre americanidade e latinidade, Freyre sentiu-se incomodado com a política da Boa Vizinhança, no referente à ampliação da “civilização” norte-americana. Importante é ressaltar que a percepção que Freyre teve da mestiçagem como uma face positiva da sociedade brasileira, exerceu influência sobre toda a geração de intelectuais que vieram depois dele, fato que o tornou uma importante referência no país. Suas ideias são claramente identificadas, por exemplo, nos romances de Jorge Amado, especialmente quando o assunto em destaque é a miscigenação. Ainda quando se percebe alguma discordância política no discurso de um e outro escritor, existe um elo que mantém a unidade de pensamento entre eles – este elo é o ideário regionalista-nacionalista-mestiço.

O projeto de nação que Freyre compartilhou, apresentando o regionalismo, o tradicionalismo e a mestiçagem como características marcantes da cultura brasileira, acabou se aproximando muito dos projetos do governo Vargas – e esse aspecto do projeto de Freyre foi o principal responsável pela direção política que obteve, sobretudo no Estado Novo. Entretanto, o governo militar, implementado pelo golpe de 1964, também se apropriou do projeto durante seu governo, adotando o regionalismo como base norteadora de políticas culturais, mesmo apresentando alguns pontos de desvio da proposta principal. Maia destaca que

Esse regionalismo nacionalista associado à valorização da mestiçagem permitia a construção de um discurso otimista sobre o Brasil e sua relação com outras nações. O pluralismo que definia a sociedade brasileira não era excludente, não causou rupturas; ao contrário, visto do plano externo, irmanava as mais diferentes regiões do país, edificando a nação (MAIA, 2008, p. 140).

*Casa Grande & Senzala*, bem como o ideário de nação de Gilberto Freyre, constituíram, assim, uma âncora de “defesa de interesse da nação” que teve como missão

evitar que algumas atitudes marcadas pelo autoritarismo chegassem a obter legitimidade, contrapondo políticas alinhadas à “ideologia de segurança nacional”. Desta maneira, mesmo sendo influenciado pelas ideias de modernização vindas da América do Norte, houve restrições a esse processo, através de contradições e negociações. Foi assim que o regionalismo, numa estreita relação com o nacionalismo, marcou presença no ideário intelectual e político da nação brasileira até o término dos anos 70. (MAIA, 2008, p.140). Importante deixar claro, porém, que esse projeto de identidade nacional surgiu ainda quando a noção de cultura nacional adotava uma visão de cultura marcadamente essencialista, que se referia a existência de uma alma do Brasil, ou seja, a uma essência nacional. No regionalismo é possível identificar o realce da heterogeneidade e da existência comum de identidades diversificadas, sendo a convivência plural possível, sem que haja o risco da exclusão de uma ou outra.

Trazendo tal ideia para os tempos de globalização, percebe-se que esse discurso acerca do multiculturalismo ganha ainda mais ênfase. Procurando desviar-se, por um lado, da percepção romântica do entendimento substancialista da cultura, e por outro, da compreensão fatalista da pós-modernidade, que dá ênfase ao homem “fragmentado”, intelectuais como Néstor Garcia Canclini, Jesús Martín Barbero e Daniel Mato escolhem dedicar seus estudos nos processos de modificação das identidades, promovidas pelas novas interações culturais e pelas relações de poder que são construídas a partir daí (HOPENHAYN, 2005, p. 21). A questão não é analisar a possibilidade negativa de o multiculturalismo chegar a promover a extinção das identidades locais, mas de compreender como funciona o processo de reconstrução das identidades étnicas, regionais e nacionais no interior dos processos globalizados de fragmentação e hibridação cultural, como também entender o aspecto conflituoso desta. Só após conhecer e compreender os mecanismos de construção das identidades coletivas é que se torna possível uma reflexão mais apurada acerca das identidades construídas no interior das práticas homogeneizadoras do mercado, como também das práticas políticas que são apoiadas por alguns discursos nacionalistas. Para a compreensão desses processos, a sociologia é de fundamental importância.

Aliás, a década de 1930 foi um período de grandes discussões neste sentido, momento em que o ensino da Sociologia se mostrava emergente, sentindo-se a necessidade de situar o ensino da Sociologia também no nível superior. E assim, as reformas educacionais implantadas por Fernando de Azevedo no Distrito Federal e em São Paulo (1927-1933) passaram a incluir o ensino da Sociologia na grade curricular das Escolas Normais (que

preparavam para o magistério) e dos cursos de aperfeiçoamento. Assim, através da reforma federal de Francisco Campos,

Em 1931, em todo o Brasil, a sociologia ingressara no quadro geral de matérias para os cursos complementares dedicados ao preparo dos alunos para o ingresso nas faculdades e universidades: fora, pois, nesta época, conhecimento exigido nas provas de admissão para os cursos superiores (MEUCCI, 2000, p. 10).

A partir de então, a Sociologia foi ganhando um espaço crescente no meio educacional, sendo criados, consecutivamente, em 1933, 1934 e 1935 os primeiros cursos superiores de Ciências Sociais, na Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e na Faculdade de Filosofia da Universidade do Distrito Federal, tendo a Sociologia como uma das disciplinas.

Da inserção da disciplina de Sociologia como disciplina nas grades curriculares e com o surgimento dos cursos superiores em Ciências Sociais, passaram a ser publicados manuais e compêndios que passaram a favorecer a divulgação científica, favorecendo a sua repercussão sobre um público mais abrangente: Delgado de Carvalho trazia uma sociologia orientada pelas teorias americanas, centradas num alvo mais prático; Fernando de Azevedo, discípulo de Durkheim e preocupado mais com o aspecto teórico da sociologia; e Vicente de Miranda Reis que oferecia a combinação de várias vertentes sociológicas, trazendo ao leitor uma obra mais expositiva. Outros autores apresentaram ainda seus manuais e compêndios de Sociologia:

Com freqüência, lançavam grandes coleções de livros didáticos. A editora Globo criara uma coleção de manuais denominada Biblioteca de Iniciação Cultural e Profissional, composta por livros de psicologia, direito, psicanálise, pedagogia e até eletrônica. A esta coleção pertence o manual *Princípios de Sociologia* de Djacir de Menezes. A editora Nacional criou, sob direção de Fernando de Azevedo, a mais notável coleção de livros didáticos da época, a Biblioteca Pedagógica Brasileira, composta por sessenta volumes dedicados ao ensino das disciplinas de desenho, francês, geografia especialmente pedagogia. Os livros que compõem esta coleção foram escritos pelos mais eminentes intelectuais brasileiros de todas as áreas. O manual *Sociologia Educacional* de Delgado de Carvalho é um dos volumes que compõe esta coleção (MEUCCI, 2000, p. 12).

O interesse pela Sociologia foi expandido de tal forma que, apenas entre 1931 e 1945, foram publicados vinte e oito manuais de sociologia, assinados por vinte e dois autores: Achiles Archêro Jr, Alceu Amoroso Lima, Alcionílio Buzzi Alves da Silva, Antonio Carneiro Leão, Afro do Amaral Fontoura, Carlos Delgado de Carvalho, Djacyr Menezes, Donald Pierson, Francisca Peeters, Fernando de Azevedo, Gilberto Freyre, Guilherme Boing, Juvenal

Paiva Pereira, Manuel Carlos, Miranda Reis, Nelson Omegna, Paulo Augusto, Roberto Tavares Lyra, Rodrigues de Merêje, Severino Sombra, Sizínio Leite da Rocha, Tito Prates da Fonseca. (MEUCCI, 2007, p. 39)

Tal explosão do interesse pela sociologia no país decorreu da necessidade de se compreender melhor o Brasil, consequência das condições políticas e sociais vividas durante e logo após a revolução de 1930. Naquele período tornou-se muito comum o uso da expressão “realidade brasileira”, que acabou se tornando quase um clichê, utilizado por jornalistas, políticos, escritores e estudiosos. A partir de então, “conhecer a realidade social passou então a ser compreendido como um imperativo, quase uma religião cívica, condição necessária para celebração de um novo acordo político capaz de nos conduzir a um melhor destino” (MEUCCI, 2007, p. 47).

Em meio ao entusiasmo de se compreender melhor a sociedade brasileira, passou a ser notado um aumento considerável no número de estudos acerca dos negros e dos índios, alguns abordando viés descritivo, outros tendendo para explicações psicológicas, abordagens sobre o folclore, política, apresentando, todos eles, como ponto comum, um tipo de separação que pretendia separar o que existia de heterogêneo naquele objeto de estudo, promovendo uma passagem do viés sociológico para a ciência da Sociologia, da apresentação puramente didática para a estudo científico, da mera exposição de informação para a construção. A atuação dos professores universitários que formaram a primeira equipe desta empreitada se constituiu em elemento decisivo para o seu sucesso. Era composta por alemães, americanos e franceses, todos bem preparados para a tarefa a que se propunham: apresentar a cultura universitária no campo das ciências sociais. A equipe trazia, como integrantes: Horace Davies, Samuel Lowrie, Claude Lévi-Strauss, Paul Arbousse Bastide, Emilio Willems, Herbert Baldus, Jacques Lambert, Roger Bastide, Donald Pierson (CANDIDO, 2006, p. 285).

A partir da emergência dos estudos em Sociologia no Brasil, a pesquisa científica acerca da religião passou a ocupar um espaço considerável, já no início, na década de 1930, quando surgiram os primeiros cursos superiores em Ciências Sociais.<sup>24</sup> Um dos pontos de

---

<sup>24</sup> Três obras publicadas no referido período, na década de 30: *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933); *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Júnior (1933); e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). Trata-se de obras consideradas, hoje como “clássicas” e todas elas se equivalem no sentido da busca de entendimento da formação da sociedade brasileira, marcando uma mudança o estilo da historiografia no país (HERRERA, 2004, p. 82). Depois destas três obras principais, pode-se citar ainda os estudos publicados de Fernando de Azevedo, que também se constituem como obras que representaram um grande salto de qualidade da produção sociológica brasileira. Entre as obras deste autor, pode-se citar uma, em especial: *Princípios de Sociologia* (1935). Outro nome relevante é o de Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), cuja obra *Preparação à Sociologia*, volta-se para a discussão de questões teóricas da sociologia. Outros sociólogos da época, tal como Delgado de Carvalho, Carneiro Leão, Djacir Menezes, deixaram, igualmente, sua contribuição

partida para os estudos sobre religiosidade no Brasil é, sem dúvida alguma, *Casa Grande & Senzala*, onde Gilberto Freyre apresenta de forma natural as influências religiosas presentes na formação do campo religioso brasileiro.

Herrera aponta um aspecto dos estudos sobre religião no Brasil, observando que “Nas décadas de 30 e 40, os estudos realizados por religiosos foram marcados por um forte componente de denúncia às doutrinas filosóficas da época (marxismo, liberalismo, socialismo) e às expressões religiosas emergentes (espiritismo e pentecostalismo), sendo estas interpretadas como ameaças ao catolicismo e à identidade nacional” (HERRERA, 2004, p. 106).

Rubem Alves, por outro lado, faz uma observação interessante, abordando um outro aspecto dos referidos estudos. Em seu artigo *A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil*, publicado no ano de 1978 na revista *Religião e Sociedade*, ele analisa as pesquisas científicas relacionadas a religião, surgidas no Brasil entre 1939 e 1959, apresentando uma crítica no que se refere aos temas abordados. Segundo ele, as questões discutidas nos estudos da religião no Brasil, mais especialmente no que se refere aos estudos sociológicos, estão diretamente voltadas para “o exótico”, ou seja, a área de interesse de tais estudos é o aspecto mágico da religião dos índios, dos caboclos, negros e imigrantes (ALVES, 1978, p. 119).

Na verdade, os estudiosos brasileiros estavam mais preocupados com o exótico do que propriamente com o que acontecia, naquele momento, na sociedade brasileira como a industrialização, a chegada da modernidade ou a urbanização. Nos estudos da religião não se mostrava diferente a situação: o “fenômeno exótico, irracional, conservador e arcaico” era percebido como um fenômeno de significativa importância política naquele contexto em que a “ciência pura” e a “cultura erudita” eram consagradas como os novos ídolos da comunidade científica. (ALVES, 1978, pp. 141).

### 1.3. GILBERTO FREYRE E *CASA GRANDE & SENZALA*: A REAÇÃO DA CRÍTICA E A REPERCUSSÃO DA OBRA

*Casa Grande & Senzala* é uma obra inigualável que se distingue de toda a produção bibliográfica de Gilberto Freyre, o que não faz dela apenas um livro, mas o livro. De acordo com Araújo, o autor da reconhecida obra aparentemente permitiu “[...] que os seus livros

---

para a mudança que se implementava naquele momento na forma de se construir a historiografia nacional (PEIXOTO; VIANA, 2011).

fossem avaliados não só como uma interpretação da cultura brasileira mas também, sobretudo no que se refere aos autores europeus, como uma espécie de espelho no qual outras sociedades poderiam ser visualizadas com maior nitidez (ARAÚJO, 2000, p. 9).

Freyre “sempre procurou apresentar *Casa Grande & Senzala* como uma espécie de ponto de partida do seu pensamento, insistindo inclusive em afirmar que ele não seria apenas o seu primeiro livro, mas a sua principal fonte inspiradora, fonte cuja influência se faria sentir ao longo de toda a sua obra” (ARAÚJO, 1994, p. 107). Para Antônio Pinto de Medeiros, a inovação na análise feita por Gilberto Freyre o fez “um homem de um só livro” (MEDEIROS, 1985, p. 292), essa visão indica significativamente a maneira como foi constituído o valor da obra, ou seja, mais pela crítica existente sobre o autor e pela memória que se cultivava sobre ele, do que pelo rigor crítico da obra, visto que muitos conceituam a obra *Sobrados & Mocambos* como a principal obra de Gilberto Freyre, considerada por ser a mais completa de toda sua produção.

*Casa Grande & Senzala* foi muito criticada por causa do estilo informal da escrita de Freyre, que acabava passando a impressão de falta de seriedade no trato de assuntos de grande importância. Na visão desses críticos, Freyre deveria utilizar um padrão mais sério e formal. Outras críticas bem comuns à obra referiam-se à visão romântica que Freyre apresentava sobre a colonização portuguesa e também sobre a forma generalizada como ele apresentava a colonização: ele utilizava o modelo aplicado no nordeste como sendo padrão para todo o Brasil. Contudo, entre todas as críticas, ganhavam em número as que se referiam ao uso da linguagem, que incomodava sobremaneira os críticos, que consideravam o estilo da escrita de Freyre como singelo demais para o trato de um assunto tão sério e complexo. Em artigo publicado em 15 de fevereiro de 1934, intitulado *Casa Grande & Senzala*, Afonso Arinos de Melo Franco apresentava uma crítica nesse sentido. De acordo com ele,

Numa obra como a de Gilberto Freyre, porém, sua língua deve ser simples e nossa, não julgo indispensável que seja chula, impura e anedótica, tal como aparece em tantas das suas páginas. É pouco técnico esse linguajar. Pouco científico. Da ao livro um aspecto literário que o seu assunto e as suas graves proporções não comportam (FRANCO, 1985, p. 84)

Arinos se expressa de uma maneira até mesmo agressiva, ao dizer que falta dignidade no trato de assunto de tanta relevância para a sociedade. Mas não nega que a obra oferece uma leitura agradável e gostosa, o que faz com que o leitor tenha a impressão de estar lendo uma obra de ficção e não da área da sociologia (FRANCO, 1985, p.84). As grandes polêmicas criadas em torno do livro consistiam na oralidade presente no estilo, que proporcionava a sensação de tratar-se de conversa informal e não de um estudo científico.

Plínio Barreto também escreveu sobre *Casa Grande & Senzala*, logo após a publicação do livro. Em artigo intitulado “Um dos ensaios mais sólidos e interessantes de sociologia brasileira”, publicado em 3 de março de 1934, Plínio comenta que o livro de Freyre traz, de forma nua e crua, aquilo que os autores considerados virtuosos costumam escrever em latim” (BARRETO, 1985, p. 105). Sua crítica à obra consiste na abrangência do público leitor: segundo ele, por haver sido utilizada no livro uma linguagem coloquial, a leitura acaba causando desconforto à camada mais intelectualizada da sociedade. Plínio aproveita para apresentar, no artigo, as suas ideias acerca do benefício da escravidão no Brasil, e também elogia a forma como Freyre apresentou a organização social em *Casa Grande & Senzala*. Segundo ele, “A propósito do Brasil, do nosso passado, da nossa gente, poucos livros haverá que despertem tanta curiosidade e provoquem tantas reflexões”. Em seu artigo, Plínio Barreto declara ainda que “É enorme o número de questões históricas, antropológicas, psicológicas e sociológicas que ele examina, e sempre o faz de maneira objetiva, com um critério rigorosamente científico e uma vontade inabalável de ser imparcial” (BARRETO, 1985, p. 105).

Para responder às críticas, mais especificamente àquelas que citavam como aspecto negativo do livro a linguagem popular utilizada, Freyre argumentou que não se tratava de uma linguagem vulgar, mas de uma linguagem que permitia uma maior abrangência de público, já que sua intenção era de não manter a obra fechada nos campos científicos, mas de tornar o conhecimento acessível a um público maior. Freyre apresenta a justificativa da linguagem utilizada em *Casa Grande & Senzala* afirmando que

[...] a escolha, pelo autor de *Casa Grande & Senzala*, das tais palavras vulgares, chulas que tanto melindraram a sensibilidade elegantemente acadêmica do Professor Afonso Arinos de Melo Franco, não deve ser de todo considerada inclinação da parte do mesmo autor, pela vulgaridade; ou evidência da sua ignorância dos clássicos. [...] Trabalho, *Casa Grande & Senzala*, de caráter científica e humanisticamente antropológico, pretendeu o autor escrevê-lo de modo a que não fosse livro antropológico fechado em terminologia científica ou erudita ou elegantemente acadêmica, ao contrário: expressão, a seu jeito, de um saber não só científico porém intuitivo, enriquecido pelo contato do mesmo autor com a plebe do seu país; com descendentes de escravos; com gente ainda próxima de culturas primitivas (FREYRE, 2002, p. 707-708).

É importante lembrar que tais críticas são recorrentes e que os atuais estudiosos da obra de Freyre continuam tratando de questões que foram abordadas naquela época, inclusive da linguagem utilizada por ele em *Casa Grande & Senzala*.

Fato é que, havendo sido produzida a partir da vivência do próprio Freyre, vivência esta que acabou servindo-lhe como fonte de dados e sustentação, torna-se perceptível em *Casa Grande & Senzala* uma identificação do autor com sua obra. Talvez seja esse um critério que tenha colaborado para a manutenção de suas intenções – não importa se positivas ou negativas – enquanto tantas outras obras da mesma categoria de *Casa Grande & Senzala* não tenham mantido tal característica. Ao longo do tempo, o livro foi corrigido, republicado, aperfeiçoado, incrementado. Recebeu críticas favoráveis e desfavoráveis, instigando discussões e discordância na reflexão promovida sobre seu conteúdo. Avaliando todas as críticas e situações que envolveram *Casa Grande & Senzala* ao longo do tempo, é impossível não questionar qual a razão de a obra ter adquirido esse caráter atual e permanente, assunto a respeito do qual Fernando Henrique Cardoso se posiciona, afirmando que

Os críticos nem sempre foram generosos com Gilberto Freyre. Mesmo os que o foram, como o próprio Darcy, raramente deixaram de mostrar suas contradições, seu conservadorismo, o gosto pela palavra sufocando o rigor científico, suas idealizações e tudo que, contrariando seus argumentos, era simplesmente esquecido. [...] O fato é que já perdeu a graça repeti-las ou contestá-las. Vieram para ficar, assim como o livro. É isso que admira: Casa Grande & Senzala foi, é e será referência para a compreensão do Brasil. (CARDOSO, 2013, p. 80)

É de extrema relevância fazer uma análise apurada de alguns artigos veiculados, falando de Freyre e sua obra, já que eles contribuem significativamente para essa discussão. Exemplo disso é um artigo publicado no dia 20 de outubro de 1933, por Rodrigo Mello, no Diário Carioca - curiosamente antes da publicação de *Casa Grande & Senzala* (ANDRADE, 1985, p. 35-38). O artigo apresenta a obra de Freyre como um dos benefícios gerados pela revolução de 1930, visto que tal revolução provocou o exílio de Freyre, fator que gerou situações oportunas para uma produção que pode ser considerada uma verdadeira obra de utilidade pública. Os textos que anteciparam a obra, “oferecem-nos um perfil de Freyre como pesquisador. Em outras palavras, tenta-se diferenciá-lo do diletante e ‘profissionalizá-lo’, característica pouco comum entre os autores modernistas” (LARRETA; GIUCCI, 2007b, p. 16).

Havendo os analistas de Gilberto Freyre comparado o seu estilo ao de Proust – não obstante ao fato de Freyre também haver declarado que inspirara-se, realmente, em Proust - apresentando “uma introspecção meticulosa e emocionada do passado, uma visita realista ao vivido passado”. Freyre apresenta de fato uma visão internalizada da sociedade e “fala do Brasil a partir de dentro e não como de um objeto natural” (REIS, 2007, p. 52). A partir do

entendimento disso, torna-se claro que a intenção de Freyre em *Casa Grande & Senzala* era remontar o passado brasileiro através da sua própria concepção e também na percepção do leitor. Sua intenção era, assim, evidenciar que existiu no Brasil um acordo entre diversos tipos de padrões culturais e vivências. Reis explica isso, declarando que,

Como historiador, o que Freyre fez foi uma transposição, uma transferência de si mesmo ao passado brasileiro, para revivê-lo empaticamente, em sua intimidade, em seu espírito Sua história criativa do Brasil despreza tudo da história político-administrativa-militar por uma vida rotineira, onde se sente melhor o caráter de um povo. (REIS, 2007, p. 54)

Em resumo, Freyre produz, em *Casa Grande & Senzala*, o que seria, na visão de Reis (2007), uma obra “neovarnhageniana”<sup>25</sup> mas, embora tenha produzido uma visão do passado, confirmando o que Varnhagen havia feito, apresenta uma renovação de método, escrita e estratégia política. devido ao fato de a produção ter sido feita em outro contexto histórico e intelectual. Freyre, numa confirmação do que foi produzido por Varnhagem, escreve que “só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. [...]. O senhor de engenho rico e o escravo capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime do trabalho escravo” (FREYRE, 1998, p. 244).

Varnhagem, como um dos precursores que defendia a colonização portuguesa, analisava o Brasil em termos raciais, não aceitava a escravidão porque “ela implicava a presença negra no Brasil, em miscigenação, em desprestígio para a raça brasileira, que ele desejava que fosse ‘branca pura’” e a colonização teria tido melhor sucesso sem ela (REIS, 2007, p. 56). Segundo Vainfas,

Cinco volumes que desfiam múltiplos fatos, as expedições de reconhecimento, as capitânicas, a instalação do Governo Geral, os diversos governos, as “invasões estrangeiras” – que, para Varnhagen, o Brasil devia ser mesmo português, como rezava o Tratado de 1494. [...] História branca, elitista e imperial que, se deu contribuição surpreendente ao informar sobre os costumes e crenças dos tupis, chamou-os quase sempre de bárbaros e selvagens e praticamente silenciou sobre os negros. Com Varnhagen, a “miscigenação” permaneceu oculta, seja racial, étnica ou cultural. (VAINFAS, 1999, p. 2-3)

---

<sup>25</sup> Termo que designa uma nova forma de conceber a visão de Varnhagem, no que se refere à interpretação do Brasil, ou seja, Freyre faz “[...] uma continuidade da visão dos ‘descobridores do Brasil’, isto é, ele faz um reelogio da colonização portuguesa. Freyre é neovarnhageniano, neste aspecto. Quanto ao aspecto teórico-metodológico, ele é outra coisa, outra linguagem, outra história” (REIS, 2007, p. 62-63).

Freyre concebe o Brasil em termos culturais, herança de sua formação americana com o professor Franz Boas, que enfocava o conceito de cultura como oposição ao evolucionismo racial e biológico, havendo ele mesmo confessado em uma entrevista de História Oral concedida à Universidade de Baylor no ano de 1985: “quando vim a escrever meu livro *Casa Grande & Senzala*, Boas estava presente como o homem que me deu um embasamento científico para não acreditar na superioridade, nem na inferioridade racial” (CHACON, 1993, p. 121). Ainda para Freyre, o que tornou possível o êxito o português nos trópicos foi o fato de os negros só terem trazido para o Brasil o que há de melhor.

É muito importante citar a representativa contribuição de Capistrano de Abreu para os estudos de interpretação do Brasil. Numa tentativa de ultrapassar Varnhagem, ao invés de sustentar uma História Geral do Brasil, Capistrano optou por escrever uma história interpretativa e sociológica. Por valorizar a massa anônima, Freyre acabou se aproximando de Capistrano, que antes mesmo de ter sido publicada a obra *Casa Grande & Senzala*, abordou alguns temas que seriam tratados na obra de Freyre, como a escravidão doméstica e a personalidade do negro que, por ser doce e alegre, apaziguava suas relações com os senhores. No livro *Capítulos de história colonial*, de Capistrano, há no 11º capítulo o que seria uma “espécie de pré-projeto de *Casa Grande & senzala*”, ou seja, “*Casa Grande & senzala* é antecipada em sua temática múltipla e original, nada político-administrativa ou biográfica, mas cultural e psicológica, uma abordagem íntima da vida das mulheres, negros, mestiços, paulistas, mineiros, gaúchos” (REIS, 2007, p. 58) A investigação ganhou novo rumo com Capistrano de Abreu: enquanto em Varnhagen a colonização portuguesa era o foco, no livro de Capistrano muda-se a lente, e a colônia passa a ser o centro do estudo, com todas as desigualdades e diversidades.

Freyre, embora seja renomado e apresente-se como um leitor inovador, ainda hoje permanece sendo combatido por sociólogos marxistas, que se opõem ativamente a Freyre pelo fato de ser um intelectual de direita. Ainda nos dias de hoje, Freyre continua sofrendo críticas negativas, especialmente de marxistas que, em sua interpretação, acabaram modificando e adulterando o sentido da obra, acusando-o de promover uma democracia racial no Brasil e de desconsiderar o fator econômico na construção de sua teoria acerca da cultura brasileira. De um lado estava Freyre e sua obra – com foco na formação da sociedade brasileira, desmitificando a perspectiva de miscigenação, colocando-a como algo favorável, e de outro lado estava um grupo formado pela nova geração de intelectuais, surgido décadas depois da publicação de *Casa Grande & Senzala*. Entre os intelectuais desse grupo estavam Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Yanni, havendo ainda outros pesquisadores

que pensaram o Brasil “com os conceitos de ‘classe social’ e ‘luta de classes’, opondo-se à visão idílica do Brasil colonial produzida por Freyre” (REIS, 2007, p. 59). Esse grupo afirmou serem utópicas as conclusões de Freyre sobre a democracia racial mostrando uma visão de um país onde havia uma completa harmonia entre senhores e escravos. Na verdade, segundo esse grupo, havia no Brasil sinais claros de discriminação, com a presença de um preconceito racial expressado de forma pessoal, velado publicamente. Para Freyre, “raças e classes diferentes e em luta viviam harmonizadas em uma ‘cultura genuinamente brasileira’” (REIS, 2007, p. 59). Florestan Fernandes afirma que é unânime a alegação da existência de racismo no Brasil, entretanto a prática de tal atitude nunca é afirmada como pessoal, mas uma prática exercida pelo outro, aparentemente o que realmente incomoda. Enfim, Florestan diz que o que incomoda, na verdade, não é o reconhecimento do preconceito na intimidade do indivíduo, mas sim a sua afirmação, o reconhecimento público da sua existência. Esse sociólogo acredita que deve-se desmitificar a visão que se tem da escravidão como evento marcado pela suavidade, bem como da relação de afeto entre senhores e escravos, pois pensar dessa forma é encarar a escravidão de forma cínica e cruel.

Considerado um filho da República Velha (1889-1930), o livro *Casa Grande & Senzala* foi visto como uma tentativa de compreender a sociedade brasileira através de uma elite decadente no poder, fazendo um elogio a essa elite num momento em que ela vivia um período de crise, optando pelo passado e nele permanecendo, tornando-se menos crítico. Esse é o fato que torna o livro contraditoriamente revolucionário, pois inclui os excluídos de antes em sua concepção de Brasil. Reis (2007) expõe que aconteceram duas disputas tendo de um lado Freyre e de outro Florestan Fernandes com os pesquisadores do Cebrap. A primeira disputa era teórica (entre marxistas e historicistas) e a segunda, política (entre as regiões Nordeste e Sudeste, mais especificamente São Paulo). Na primeira, “os marxistas querem discutir a ação que constrói o futuro, uma ação que se define na luta das classes na esfera das relações sociais de produção” (REIS, 2007, p. 61), diferentemente de uma visão culturalista tida como elemento de conformidade das contradições existentes. A segunda é marcada pela perda de poder do Nordeste em decorrência da emergência de um Brasil moderno e industrial, perda que vinha ocorrendo desde o tráfico negreiro até a ascensão do café em São Paulo. Enquanto esse poder caía no Nordeste, mostrava-se em plena ascensão em São Paulo. A partir desse conflito, desenvolve-se um confronto intelectual que evidencia toda a história do país.

Em artigo publicado no Cebrap *Novos Estudos*, nº 27, jul. /1990, com o título de *O espírito de aldeia: orgulho ferido e vaidade na trajetória intelectual de G. Freyre*, Freyre é descrito como “pernambucano, provinciano, intelectual orgulhoso nos anos 1930 e, depois,

vaidoso, decadente, instalado na província e repetindo incansavelmente o que já havia realizado nos anos 1930” (REIS, 2007, p. 61). Vamireh Chacon absorve as críticas feitas a Freyre e ao Nordeste e parte em sua defesa contra Florestan Fernandes, contra os pesquisadores da Cebrap e os paulistas, declarando haver inúmeros marxistas que exaltaram a obra de Freyre e afirmando que “Freyre nunca teve uma visão emoliente da sociedade brasileira – era contra a escravidão e denunciou o sadismo dos senhores de escravos. Quem falou em ‘cordialidade brasileira’ foi um paulista, e não Freyre” (REIS, 2007, p. 61).

Outra obra que causou profunda repercussão entre os intelectuais brasileiros foi *Ideologia da Cultura Brasileira*, publicada pelo historiador Carlos Guilherme Mota em 1977. Nesta obra, Mota se dedica a elaborar um levantamento das produções intelectuais surgidas entre os anos 1930 e 1970 - período em que houve intensa publicação de obras destinadas ao gênero do ensaio<sup>26</sup>. Também se propõe a estudar a emergência de uma nova face das ciências sociais, mais amparada em fundamentos científicos e resistente aos pensamentos existentes na concepção dos ensaístas, proporcionando o surgimento das ciências sociais com um aspecto mais acadêmico.

Para Mota, alguns pontos fundamentais na exposição de Freyre se apresentam em *Casa Grande & Senzala*, como a carência ao aceitar a autêntica representação da colonização, incontestável em sua ambiguidade no que se refere ao esclarecimento da singularidade da sociedade colonial. Mota compara Freyre a Caio Prado, no tangente ao trabalho com “variáveis teóricas definidas”. Segundo Mota, na abordagem que Freyre faz dos dominados, ele não os define como tal, apresentando a relação dominante x dominados de forma superficial, sob o status de problema ligado a questões apenas de tutela familiar. Freyre também não apresenta o perfil dos movimentos sociais e das rebeliões negras em sua obra, e, no referente à abordagem da esfera trabalhista, a obra de Freyre apresenta-se marcada pela utopia, mostrando-se até mesmo folclórica (MOTA, 2008, p. 105). Outro aspecto da crítica de Mota reside no conceito de região empregado por Freyre, impreciso por estar situado entre questões de raça, status e distinção entre homens do litoral e os matutos. O autor de *Casa Grande & Senzala* observa os antagonismos, entretanto desconsidera as contradições. É preciso, contudo, esclarecer que a crítica apresentada por Mota foi contextualizada na década de 1970, ápice da ditadura militar, ou seja, a crítica realizada tem o caráter de uma reavaliação severa da obra de Freyre.

Outra crítica apresentada sobre a obra de Freyre foi a do sociólogo Clóvis Moura, presente em *Sociologia do Negro Brasileiro*. Segundo Moura, ao evidenciar a bondade do

---

<sup>26</sup> Neste gênero se destacam Gilberto Freyre, Caio Prado, Sérgio Buarque, Oliveira Vianna e outros intelectuais.

senhor de escravos, Freyre queria, na verdade, apresentar os contrastes do escravismo como irrelevantes, garantindo que não fosse dissolvida a relação de harmonia que havia entre dominantes e dominados naquele contexto. De acordo com Moura, “Gilberto Freyre caracterizou a escravidão no Brasil como composta de senhores bons e escravos submissos” (MOURA, 1988, p. 18).

Martiniano J. Silva (1995, p. 166), em sua abordagem da miscigenação, apresenta que este foi um antigo recurso de valorização da raça e cultura dos povos, e que ele favorece a criação de civilizações de forma espontânea e democrática. Segundo ele, a miscigenação racial no Brasil “nunca foi tratada e nunca existiu como um processo livre, espontâneo, e, portanto, natural, de união entre dois povos”. O que se encontrava era a violação da integridade moral e física da mulher realizado através de relações forçadas na base do medo. O autor conclui que a violência sexual não descaracteriza o povo sob o pretexto de uma democracia racial.

Tratando do mesmo tema, o historiador José Carlos Reis, em sua obra *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*, publicada em 1999, apresenta de forma sintética algumas críticas feitas a Freyre desde a publicação de *Casa Grande & Senzala*, com enfoque às críticas feitas pelos sociólogos marxistas. O autor apresenta no livro três temas fundamentais abordados em *Casa Grande & Senzala* e que, nos anos 20 e 30, deixavam os intelectuais inquietos. O primeiro deles é a miscigenação, o segundo trata do enfoque de forças psicológicas que “atuam sobre a sociedade” - medo, raiva e dor; fome, sede e sexo. O último tema trata da visão senhorial sobre o Brasil direcionada ao passado, sob a ótica da casa-grande (REIS, 2007, p. 65).

Foi através do desenvolvimento do primeiro tema – a miscigenação brasileira - que, de acordo com Benzaquen, Freyre acabou se envolvendo com a ideia de docilidade na relação dos senhores com seus escravos, evocando, dessa forma, a suposição da "democracia racial", tão presente em seus escritos. Nilo Odália defende Freyre de tais críticas, declarando que o julgamento da obra de Freyre como racista ou ainda como propagadora da "democracia racial" é fruto de uma análise marcada pela superficialidade, sem o aprofundamento necessário. De acordo com Odália,

1ª) os autores dessas críticas dão a impressão de que não leram Gilberto Freyre, pois esquecem sua Insistência em mostrar que o fato fundamental que determina, em grande parte, a natureza das relações entre brancos e africanos é o sistema escravista. E o sistema escravista, aqui ou nos Estados Unidos, é sempre trágico e doloroso.[...] 2ª) alguns brasilianistas, quando

vêm ao Brasil para estudar o sistema escravista, parecem vir com uma única preocupação: saber por quê os conflitos raciais no Brasil não são tão violentos quanto nos Estados Unidos. Frustrados por não entenderem esse fenômeno, criticam autores como Gilberto Freyre e, talvez, se conhecessem criticariam Varnhagen, porque ambos estão empenhados em mostrar que o homem brasileiro é o fruto da miscigenação biológica e cultural das três etnias.[...] (ODALIA, 2001, p. 68-69).

Havia um claro estranhamento da maneira Freyre fez a abordagem da influência negra na cultura brasileira. De acordo com Agripino Grieco, Freyre foi "justo ao louvar o negro, se bem que às vezes com excesso, em detrimento do mito do índio", enfatizando que a abordagem de Freyre havia sido coerente, já que "o negro foi o fato supremo da nossa história, foi ele quem construiu tudo por aqui. O negro foi o café e o açúcar, que foram e são tudo no Brasil" (GRIECO, 1985, p. 69).

Foram inúmeros os autores, como Plínio Barreto, que ressaltaram como positivo o destaque que Freyre deu, em sua obra, aos benefícios que a escravidão trouxe para o Brasil, apesar do aspecto desumano envolvido. Ruy Coutinho e outros críticos teceram um elogio a Freyre pela forma como este abordara a situação dos negros no Brasil, não como "elementos inferiores mas inferiorizados por condições de cultura, e critica com muita razão essa ideia de inferioridade do negro e do mulato, tão comum entre nós" (COUTINHO, 1985, p. 125-126).

Nas críticas mais recentes feitas à obra de Freyre percebe-se apenas uma confirmação da verdade apresentada por elas; no entanto, existe uma constatação da importância de *Casa Grande & Senzala* como ponto de referência para o entendimento do processo de formação do povo brasileiro. Num âmbito geral, é possível observar a incompreensão da forma como Freyre escreveu a história social do Brasil, pelo fato de ele não abordar as questões de forma convencional, por não apresentar uma cronologia delimitada dos fatos. Para Fernando Henrique Cardoso, é "inútil rebater as críticas" direcionadas à *Casa Grande & Senzala*, pois elas possuem fundamento, entretanto já não faz sentido refazê-las ou mesmo replicá-las por terem se esgotado" (CARDOSO, 2013, p. 80).

Freyre tinha fascínio por assuntos não acadêmicos, que estavam além das barreiras científicas. O intuito de Freyre em *Casa Grande & Senzala* era modificar o pensamento que se tinha acerca da colaboração de Portugal na constituição da sociedade brasileira, assim como nas demais colônias. Para Freyre, o Brasil não é somente uma extensão de Portugal, mas sim uma nação peculiar, ou seja, não há outro lugar igual ao Brasil, país denominado por ele como país de caráter híbrido, favorável para uma fácil adaptação e mobilidade – aspectos

fundamentais para a construção do que seria a “maior civilização moderna dos trópicos” (FREYRE, 1998, p. 190).

Gilberto Freyre valoriza as classes marginalizadas formadas pelo escravo, mulher, criança e pessoas que são rejeitadas pela historiografia moderna. Essas classes representam, em *Casa Grande & Senzala*, o centro da formação do Brasil. Sobre isso, Bastos declara que

Gilberto Freyre os coloca no centro de sua construção da formação nacional. O escravo negro, o maior e mais plástico colaborador na construção da civilização nos trópicos, exercendo missão civilizadora junto ao índio e ao branco; dominando a cozinha, a vida sexual, as profissões técnicas, a música, alterando a língua, amante e confidente. A mulher, submissa, vivendo sob a tirania do pai e depois do marido, criada em ambiente rigorosamente patriarcal. O menino, em casa, castigando as negrinhas e os moleques, mas submetido na sociedade dos mais velhos. O amarelinho, menino mimado, franzino, muitas vezes filho ilegítimo, sem gosto pelas lides do engenho, saindo de casa para estudar nos seminários ou nas escolas das capitais do Brasil ou da Europa, voltando imbuído de novas idéias, pronto para lutar contra a dominação. (BASTOS, 2000, p. 18).

Entretanto é um equívoco pensar que *Casa Grande & Senzala* expõe apenas situações de confraternização entre dominantes e dominados, pode-se perceber – ao ler com atenção – alguns momentos em que os escravizados são torturados, aparecem como vítimas de violências e maus tratos. Mas também é importante ressaltar a ambiguidade que é apresentada nesta relação de senhores e escravizados: ela aparece, às vezes como uma relação de violência, outras vezes como relação de afeição. (ARAÚJO, 1994, p. 56)

Alguns elementos que alicerçam o pensamento de Freyre podem ser encontrados claramente em *Casa Grande & Senzala*, como, por exemplo, a autobiografia, a melancolia e a poesia na escrita. Segundo Araújo (1994, pp. 185-208), esse pensamento é transmitido através de uma linguagem íntima e poética, marcada pela oralidade, com descrições detalhadas e exaustivas dos acontecimentos, mostrando sempre a preocupação com a veracidade dos fatos relatados; há também, de acordo com Araújo, uma busca de sequências no campo histórico, político e econômico, principalmente.

No referente à relação entre dominados e dominantes, o que Freyre fez foi encontrar uma maneira de resumir conflitos e diferenças em uma narrativa que demonstrava, na verdade, uma conciliação pacífica, onde os dominados se submetem voluntariamente e os dominantes usam não só seus serviços, mas suas próprias vidas para adquirir a cada vez mais poder – uma relação sadomasoquista entre senhores brancos e escravos negros. A narrativa de *Casa Grande & Senzala* mostra claramente a presença da relação de autoritarismo e afeto no

processo de formação do povo brasileiro, sendo o tanto autoritarismo dos brancos como a submissão dos negros reveladores de um deleite acentuado que consistia na ostentação de mandar e no anseio de obedecer. E foi devido a esse ‘gozo histórico’ que se tornou possível o prosseguimento desse tipo de autoritarismo afetivo, que sobrevive ainda nos dias de hoje, não só no campo da política, mas nas relações de trabalho em geral. Importante ressaltar que a submissão de homens e mulheres, tanto naquele como neste tempo, não acontece apenas pelo medo que os dominados sentem da força física, econômica ou mesmo policial, mas sim pelo poder que tem a manipulação emocional, através da relação de afeto – que cria uma escravidão voluntária, consentida. Em *Casa Grande & Senzala*, pode-se perceber tal submissão afetiva nos casos das mães pretas (amas-de-leite) que, mesmo depois de abolida a escravidão, escolhiam ficar na casa-grande levando a mesma vida que levavam como escravas.

A relação sadomasoquista existente no Brasil de *Casa Grande & Senzala* e os componentes psíquicos deixados por ela na mente da coletividade deixaram como herança uma história política marcada pelo autoritarismo, onde os dominados prosseguem subservientes e os mais fortes impõem, não pela força, mas pelo convencimento, pelo apelo emocional e afetivo, a sua ideologia, o que acaba impedindo a consolidação de uma verdadeira democracia no Brasil.

A conclusão apresentada por Freyre, em *Casa Grande & Senzala* é a de que não haviam, no Brasil de 1930, negros, índios e brancos – havia, na verdade, uma única sociedade miscigenada, híbrida. Essa constatação de Freyre talvez tenha representado sua maior contribuição à história do Brasil. O que Freyre fez foi positivar a miscigenação, atribuindo aos brasileiros a sua identificação mestiça, reconhecendo os benefícios desta miscigenação, transformando seu pensamento a respeito da aliança racial em uma cultura política, em senso comum.

Assim, a miscigenação está situada dentro da obra de Freyre como o cerne das preocupações e, tomando esta ideia como base, torna-se claro que a estrutura familiar, a vida sexual, a religiosa, enfim, a vida na sociedade colonial do Brasil era moldada na mistura de raças, o que concedia a ela o aspecto marcadamente híbrido. Segundo Benzaquen, Freyre encontrou na valorização da mistura de raças o caminho para superar o racismo presente no início do século XX. Em suma,

valorizando em pé de igualdade as contribuições do negro, do português e – em menor escala – do índio, dessa forma Freyre ganha forças não só para superar o racismo que vinha ordenando significativamente a produção

intelectual brasileira mas também para tentar construir uma outra versão da identidade nacional, em que a obsessão com o progresso e com a razão, com a integração do país na marcha da civilização, fosse até certo ponto substituída por uma interpretação que desse alguma atenção à híbrida e singular articulação de tradições que aqui se verificou (ARAÚJO, 1994, p. 28).

Outro ponto positivo do pensamento desenvolvido por Freyre em *Casa Grande & Senzala* foi a constatação de que a colonização foi interativa, ou seja, não foi só o branco que influenciou o negro, o escravo negro foi também responsável pela colonização cultural do branco. Utilizando suas próprias palavras: “uma vez vencido o povo africano persistiu sua influência através de uma série de efeitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores” (FREYRE, 1998, p. 208). Entre as ações dessa colonização exercida pelo negro, Freyre explicitou a influência africana não só na culinária, na linguagem, no folclore, na política, na sexualidade e afetividade, mas também, de forma especial, na religião.

## **2. INFLUÊNCIAS ISLÂMICAS E AFRO-ISLÂMICAS SOBRE O CATOLICISMO PORTUGUÊS E BRASILEIRO EM *CASA GRANDE & SENZALA***

Este capítulo objetiva apresentar os elementos religiosos muçulmanos que impregnaram a religiosidade brasileira em sua formação, bem como buscar a compreensão acerca das razões que justificam o fato de as influências islâmicas passarem, segundo Freyre, despercebidas dentro das religiões no Brasil. Apresentando um panorama histórico do século XV e da influência maometana em Portugal, o estudo apresenta as observações de Freyre sobre a cultura portuguesa, tornando evidente o processo de amolecimento pelo qual passou a moral cristã através da influência do islamismo. A partir desta compreensão, torna-se possível perceber que o catolicismo trazido de Portugal para o Brasil já não se configurava mais como o catolicismo ortodoxo praticado no resto da Europa, estava já marcado pela influência moura recebida naquele território. A partir dessa constatação, o trabalho de pesquisa vai apresentando uma série de elementos que permitem a identificação das influências que esse catolicismo trazido de Portugal recebeu, após chegar ao Brasil – e, no caso específico deste capítulo, trata-se das influências recebidas da religião muçulmana praticada pelos africanos escravizados. A partir da identificação dessas influências, torna-se menos difícil identificar traços da religião muçulmanos dentro das famílias e na sociedade como um todo, como também na estrutura da moral sexual do Brasil colônia.

Em sua fase final, o capítulo aborda a organização da religião islâmica no Brasil colonial através dos malês, abordando a questão educacional e a “Revolta dos Malês”, levante ocorrido em 1835, com o objetivo de elevar o islamismo ao status de religião oficial da Bahia. Tendo como referência a obra *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, o estudo realizado neste capítulo específico, busca identificar as mais sutis marcas muçulmanas presentes, tanto na sociedade como na família e na moral sexual dos habitantes do Brasil colonial, explicitando os fatores que envolveram o processo da escravidão no território brasileiro e, ainda mais, os pormenores da organização e da “Revolta dos Malês”. A partir da compreensão das situações acima apresentadas, vão se delineando as razões pelas quais tornou-se, segundo Freyre, uma tarefa difícil identificar os traços da religião islâmica dentro do catolicismo, bem como dentro da cultura brasileira, de forma geral.

## 2.1. INFLUÊNCIAS ISLÂMICAS NA FAMÍLIA E NA SOCIEDADE

Importante iniciar este tópico retomando a visão de Gilberto Freyre apresentada acima, segundo a qual as marcas deixadas pela religião islâmica nos costumes e na rotina familiar brasileira são sutis, passando, na maioria das vezes, despercebidas dentro de outras religiões. Apresentar a razão pela qual isso acontece é um propósito deste texto e, para que isso seja possível, é preciso compreender, primeiramente, a constituição do Império gigantesco que os muçulmanos formaram no período compreendido entre o século VII e o século VIII, que se expandiu até a Península Ibérica – local onde constituíram o Emirado de Córdoba, que veio mais tarde a ser chamado de Califado de Córdoba.

Na verdade, os árabes marcaram sua presença nessa região da Europa até o final do século XV – quando foram expulsos pelas tropas dos reis católicos espanhóis Fernando e Isabel, no período das Guerras de Reconquista. E após o século XV, mesmo distantes daquela região, a religião islâmica permaneceu influenciando o pensamento de espanhóis e portugueses, impregnada em costumes, em crenças, sutilmente com outras religiões. De acordo com Freyre, “Da influência dos maometanos, em geral, sobre a Península Hispânica [...] limitamo-nos a observar que, abafada por severas medidas de repressão ou reação católica, ainda assim sobreviveu à reconquista cristã.” (FREYRE, 1998, p. 221-222).

Freyre reflete sobre a questão do multiculturalismo em Portugal, constatando a impossibilidade de se determinar exatamente “Até que ponto o sangue português, já muito semita, por infiltrações remotas de fenícios e judeus, infiltrou-se também do mouro, durante os fluxos e refluxos da invasão maometana” (FREYRE, 1998, pp. 212-213). Ou seja, segundo ele, é grande a possibilidade de ter havido essa infiltração do “sangue infiel”, já que, durante as invasões, esses povos consideravam comum a prática de relações íntimas com os habitantes das terras conquistadas. De acordo com Freyre, isso teria acontecido não só durante a invasão africana, como também em todas as que vieram depois, tendo havido uma mistura de cristãos com cativos mouros, como também de hispano-romanos com moçárabes. (FREYRE, 1998, pp. 212-213)

Vale ressaltar aqui que a maior parte dos mouros que se misturaram aos cristãos portugueses era composta por árabes muçulmanos, o que contribuiu para que a religião islâmica se difundisse ali, já que os árabes tinham o costume de disseminar sua religião por onde passavam. A religião árabe disseminou-se, assim, de forma silenciosa, porém intensa, levando a uma transformação que deixou marcas profundas na religiosidade da região Ibérica.

A escravidão de mouros e até dos moçárabes<sup>27</sup> foi também um fator que favoreceu a proliferação da religião muçulmana em Portugal já que, em sua convivência com os senhores, os escravizados acabavam também deixando suas influências religiosas e culturais, que passavam a marcar o cotidiano do povo português, impregnando a sua cultura, a religião e até mesmo seu caráter. Portugal, assim, recebia não só a influência moura, como também islâmica e africana, sendo que, entre as três, é a influência moura que se mostra mais arraigada, mesmo nos tempos atuais, dentro da sociedade portuguesa, dentro da vida dos cidadãos de Portugal. De acordo com Freyre,

A dualidade na cultura e no caráter dos portugueses acentuara-se sob o domínio mouro; e uma vez vencido o povo africano, persistiu sua influência através de uma série de efeitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores. A escravidão a que foram submetidos os mouros e até moçárabes, após a vitória cristã, foi o meio pelo qual se exerceu sobre o português decisiva influência não só particular do mouro, do maometano, do africano, mas geral, do escravo. Influência que o predispõe como nenhuma outra para a colonização agrária, escravocrata e polígama – patriarcal enfim – da América tropical. As condições físicas da parte da América que tocou aos portugueses exigiram dele um tipo de colonização agrária e escravocrata. Sem a experiência moura, o colonizador teria provavelmente fracassado nessa tarefa formidável (FREYRE, 1998, p.208).

E a influência moura na cultura portuguesa se dava de forma tão intensa que chegou a impregnar todos os campos das atividades culturais do país. De acordo com Estevão Pinto (1958, p. 10), no início do século XVI, Lisboa se mostrava como um território metade oriental, exibindo um comércio rico em pimenta da Índia, apresentando em suas lojas o ouro de Sofala, as sedas da China, tapetes persas, entre outros produtos que criavam um ambiente oriental dentro do território português, com mouros de aljuba<sup>28</sup> branca, com janelas cobertas de guadamecins<sup>29</sup>, com sobrados de gelosias<sup>30</sup> e chaminés mudéjares<sup>31</sup>. Mas, além da influência moura, Portugal se viu também influenciado, embora em menor grau, pela cultura e religiosidade judaica, já que diversas camadas sociais acabaram se misturando a judeus

<sup>27</sup> Tratava-se de cristãos ibéricos submetidos ao governo muçulmano no Al-Andalus, cujos descendentes, embora apresentassem traços da língua e da cultura árabe, negaram-se a se converter ao islamismo, assumindo a religião católica romana (DIAS; TACCONI, 2009, p. 1).

<sup>28</sup> “A *aljuba*, era uma espécie de túnica usada pelos mouros. Esse tipo de túnica descia até os joelhos, tendo meias mangas muito largas e sendo justa até a cintura” (MACEDO, 2008, p. 16).

<sup>29</sup> Antiga tapeçaria feita de couro pintado e dourado, aplicada sobre folhas de estanho [...]. (GUADAMECI. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/guadamecil>>. Acesso em: 30 jun. 2014).

<sup>30</sup> Grade de fasquias adaptada à abertura de uma janela, com função decorativa e de defesa contra a luz e o calor excessivos [...]. (GELOSÍAS. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/gelosias>>. Acesso em: 30 jul. 2014)

<sup>31</sup> Relativo aos indivíduos árabes que, depois da reconquista cristã, ficaram na Península Ibérica e se conservaram muçulmanos. (MUDEJAR. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/mud%C3%A9jar>>. Acesso em: 30 jul. 2014).

naquele período. De acordo com Freyre, essa influência israelita não se deu apenas no mercantilismo presente no caráter do povo português, mas

[...] também é justo que lhe atribuamos o excesso oposto: o bacharelismo. O legalismo. O misticismo jurídico. O próprio anel no dedo, com rubi ou esmeralda, do bacharel ou do doutor brasileiro, parece-nos reminiscência oriental, de sabor israelita. Outra reminiscência sefardínica: a mania dos óculos e do pincenê – usados também como sinal de sabedoria ou de requinte intelectual e científico. (FREYRE, 1998, p. 229).

Importante deixar claro que entre as diversas consequências dessa intensa mistura e cruzamento de diversas etnias, com a formação de famílias multiétnicas, foi a dificuldade de se diferenciar, pelo sobrenome, a origem plebeia ou nobre de um indivíduo, bem como descobrir se era judeu ou cristão, hispano ou mouro. Holanda (2006) declara que, por todos esses motivos acima apresentados, tornou-se impossível que a nobreza constituísse em Portugal uma aristocracia pura, fechada. Entretanto, afirma Holanda, “a generalização dos mesmos nomes a pessoas das mais diversas condições não é um fato novo na sociedade portuguesa; explica-o assaz a troca constante de indivíduos, de uns que se ilustram, de outros que voltam à massa popular donde haviam saído” (HOLANDA, 2006, p. 25).

Assim, embora a religião oficial portuguesa apresentasse uma disciplina muito rígida, o contato com outras culturas e religiões acabou imprimindo no caráter do povo uma religiosidade aberta, pronta a se integrar com outras religiões. Isso explica bem o que se deu no Brasil, onde, segundo Freyre, acontecia um amolecimento das instituições e das regras, corrompendo naturalmente a rigidez religiosa: “[...] o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da igreja medieval [...]” (FREYRE, 1998, p. 5).

De acordo com Freyre, o fato de Portugal apresentar-se como território de integração entre diversas culturas, com uma população largamente influenciada por costumes e religiões provindas de etnias tão diferentes, acabou repercutindo também no Brasil, promovendo o hibridismo religioso que por aqui se encontra, essa forma diferenciada que o povo apresenta de vivenciar e expressar a fé. Enfim, para se compreender o catolicismo que foi trazido para o Brasil é preciso entender o catolicismo português em suas raízes e compreender as transformações promovidas a partir das influências religiosas recebidas de outras etnias (FREYRE, 1998, pp. 4-5).

Freyre (1998, p. 225) tece uma análise interessante do cristianismo que nasceu em Portugal sob a influência do islamismo: marcado pela intimidade profunda entre o devoto e o santo, numa mistura ao mesmo tempo sacra e profana:

É Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. É São Gonçalo do Amarante só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções. É São João Batista festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre as moças casadouras [...] (FREYRE, 1998, p. 224).

A figura do santo, desta forma, deixou de se apresentar como algo inatingível e distante, passando a ser percebida como uma presença dentro da família, dotada de qualidades humanas. Nessa situação, os santos passaram a ser identificados com as diversas etapas da vida familiar, da vila, do lugar. Existiam ainda os santos regionais: dependendo da história do lugarejo, era escolhido um santo como padroeiro; esse santo escolhido deveria ter alguma identidade com a história do lugar e, para homenageá-lo, realizavam-se festas, promessas e procissões, anualmente.

Freyre faz questão de destacar que a maioria dos devotos desses santos era constituída por mulheres e que boa parte dessas mulheres buscavam São João ou São Gonçalo do Amarante, com a finalidade de conseguir casamento (FREYRE, 1998, p. 224-225). Assim, pode-se afirmar que inúmeros os elementos do catolicismo português que podem ser percebidos no catolicismo brasileiro de forma clara, a começar pelos nomes que os pais costumavam dar aos filhos quando nasciam, homenageando o santo do dia, ou pela utilização de nomes de santos para nomear empresas. As próprias práticas religiosas do povo brasileiro, bem como a maneira que utiliza para demonstrar a sua espiritualidade, trazem vestígios do catolicismo português e de sua interação com outras religiosidades no Brasil.

Assim, o catolicismo implantado no Brasil durante o período colonial foi, de acordo com Freyre, o catolicismo luso-brasileiro, produto das heranças da religiosidade portuguesa, em mistura com influências indígenas e africanas. Trata-se de um catolicismo que mantém parte dos padrões religiosos da Idade Média, já que estava ligado ao catolicismo praticado em Portugal, país que ainda mantinha tais padrões. Dessa forma, práticas religiosas como romarias, culto aos santos com promessas, construção de cruzeiros, capelas, procissões e festas, mesmo sendo práticas já extintas em outros países da Europa, permaneciam presentes no catolicismo português e, como consequência, também no catolicismo luso-brasileiro que se caracterizava, no Brasil colônia, pela grande presença de pessoas leigas à frente da religião, por sua grande influência na vida da família e da sociedade de forma geral, pela sua estreita

ligação com a cultura brasileira e também pelo tom caricato das comemorações que acabavam tornando quase invisível o limite entre o que era sagrado e o que era profano. (MENESES, 2000, p. 2).

Entre franciscanos e jesuítas, pode-se dizer que o trabalho dos primeiros exerceu papel muito mais significativo do que o dos segundos para o Brasil, e isso só não aparece claramente pelo fato de que os franciscanos não documentaram o trabalho por eles realizado naquele período. O prestígio obtido pelos jesuítas deveu-se apenas ao fato de terem dado mais atenção a esse aspecto documental, já que a educação apolínea e aristotélica trazidas por eles não foi bem sucedida, como também não obteve sucesso seu projeto de ajuntar indígenas em reduções, com a intenção de dividir etnias dentro da colônia. Já o franciscanismo, esse sim se adequava perfeitamente ao Brasil, trazendo uma filosofia mais pragmática seguindo a tradição agostiniana e apresentando traços dionisíacos, além de disseminar amor pela natureza (FREYRE, 1998, p. 144).

Entretanto, não ficou apenas com os padres, freis e monges a tarefa de catequisar e converter aqueles que não eram cristãos. Neste trabalho também se envolveram muitos leigos nas casas grandes e nas senzalas, que iam disseminando o cristianismo tanto para os filhos dos senhores como para os escravizados. Vale ressaltar que cada casa grande possuía uma capela e, na maioria dos casos, tinha até um capelão que ficava à disposição do senhor. Dessa forma, o alicerce da religiosidade no Brasil colônia eram as famílias e não as igrejas, como se poderia pensar. De acordo com Riolando Azzi, “Em grande parte foi a família o veículo de transmissão da fé cristã no período colonial. [...] Com frequência [...] na vida familiar, o culto assume um calor mais acentuado, através das devoções praticadas nos oratórios domésticos” (AZZI, 1978, p. 50-51). Eduardo Hoornaert torna ainda mais consistente tal fato, afirmando que “Nem o bispo, nem Roma interferem na religião doméstica dos engenhos” (HOORNAERT, 1991, p. 77).

Não sendo mais marcado pelos rigores da inquisição de Portugal, o catolicismo que chegou ao Brasil acabou adotando rituais e canções dos não cristãos, o que não aconteceu em países colonizados por protestantes. Talvez por isso o catolicismo brasileiro - mesmo sendo trazido por opressores das minorias - tenha se tornado uma religião adotada pelos povos oprimidos, por ser capaz de proporcionar-lhes um sentimento de proteção. Dessa forma, a religião católica, embora trazida pelos colonizadores e opressores, em muitas situações se transformou em religião protetora dos povos invadidos e oprimidos.

Esse sentimento de sentir-se protegido talvez se deva também à forma como a Igreja Católica tratasse os problemas – para cada tipo de dificuldade existia um santo protetor para

auxiliar as pessoas na sua superação. Um santo dos endividados, um santo protetor das crianças, das solteiras que buscavam casamento, enfim, existia um santo protetor para cada questão cotidiana, e os santos eram, praticamente, membros da família, sendo comumente escolhidos para serem padrinhos de batismo dos filhos. Era também muito comum que as moças rezassem para conseguir um casamento, tradição ainda comum nos dias de hoje, quando as moças fazem simpatias e novenas para Santo Antônio, com a finalidade de conseguir um casamento.

Outra questão de sentido muito profundo era a escolha que os escravos adultos faziam por serem batizados, tornando-se cristãos. Quando chegavam à colônia, só eram batizados os que autorizavam esse batismo, não havia o batismo sem a autorização prévia do escravizado. Contudo, eles mesmos solicitavam o batismo, a fim de sentirem-se integrados socialmente e obterem maiores facilidades na relação com os senhores. Batizados e cristãos assumidos, os escravizados adquiriam o direito de rezar as mesmas orações que os senhores, dirigindo-se aos mesmos santos protetores, ganhando ainda o direito de receberem da Igreja os mesmos sacramentos que os senhores. E mais: os escravizados passavam também a ter o descanso no domingo, o que dava a eles uma sensação de proximidade com os senhores.

Consistindo a vida da população num constante voltar-se para a salvação da alma e cultivo de altos valores espirituais, pode-se dizer que a religiosidade era considerada, se não o mais importante, pelo menos um dos mais importantes aspectos de uma sociedade considerada essencialmente mística, praticante de uma religião distanciada do espaço físico das igrejas e de suas liturgias. Vale frisar que, como não havia a aplicação de uma catequese ordenada, “A crença era transmitida através de episódios da história sagrada adaptados para transmitir valores morais, de fatos históricos ou lendários da vida dos santos, onde se evidenciava o seu poder de intercessão junto de Deus” (AZZI, 2001, p. 49). Era, como explica Azzi, um tipo de catequese informal, familiar e comunitária e marcada pela oralidade, em que a crença religiosa era transmitida pelo saber acumulado, de pais para filhos. De acordo com ele,

Cada família tinha os seus santos protetores, cultuados em imagens colocadas em pequenos nichos, na sala principal da casa. Nas fazendas e engenhos, fazia-se uma capela para cultuar esses santos de família. Quando nascia uma criança, recebia o nome do santo celebrado pelo calendário litúrgico do dia, ou de algum outro de devoção particular dos pais. (AZZI, 2001, p.55)

Essa intimidade com os santos tem, como uma das razões, o fato de o catolicismo trazido para o Brasil ter sido aquele já com mistura de influências. Pode-se dizer que a influência dos mouros no Brasil se deu no momento exato em que teve início a colonização. Afinal, a influência que mouros exerceram sobre os cristãos durante mais de meio milênio (mais precisamente oito séculos) na Península Ibérica, acabou favorecendo o enraizamento de laços culturais, promovendo um hibridismo religioso que acabou vindo com os colonizadores para o Brasil. Gilberto Freyre destaca tal aspecto, declarando que “para o Brasil é provável que tenham vindo, entre os primeiros povoadores, numerosos indivíduos de origem moura e moçárabes” (FREYRE, 1998, p.296). Esses muçulmanos recém-chegados trouxeram em sua bagagem todas as suas crenças religiosas e muitos deles negavam-se em aceitar o catolicismo como religião, em submeter-se como lhe era solicitado. Dessa forma, mesmo sendo escravos, acabaram conseguindo manter a integridade de sua religião, com a improvisação de mesquitas, de locais para o ensino da doutrina e também para a oração comunitária. Na cidade de Salvador, por exemplo, existiam mais de duas dezenas de mesquitas construídas por muçulmanos escravizados e também por aqueles que haviam conseguido a liberdade. E, vivendo na Bahia, negros católicos, iorubas e islâmicos compartilhavam um fetiche comum, conforme explana Nina Rodrigues: faziam dos versos do Alcorão, tanto quanto de palavras e rezas cabalísticas e tábuas de escrita, mandingas que, segundo eles, apresentavam a virtude de promover verdadeiros milagres (RODRIGUES, 2010, p. 70).

Se, por um lado, a influência do islamismo proporcionou a transformação da cultura e da religiosidade brasileira, por outro, acabou formando uma cultura completamente nova, com uma religiosidade própria. De acordo com Freyre, “o catolicismo das casas-grandes aqui se enriqueceu de influências muçulmanas contra as quais tão impotente foi o padre-capelão quanto o padre-mestre contra as corrupções do português pelos dialetos indígenas e africanos” (FREYRE, 1998, p. 313). É de fundamental importância ressaltar que o contato entre Brasil e África não se restringia apenas ao comércio de mercadorias e de escravos. Os escravos islâmicos que viviam no Brasil acabavam conseguindo manter algum contato com as regiões de onde vieram, conforme relata Freyre:

Os negros maometanos no Brasil não perderam, uma vez distribuídos pelas senzalas das casas-grandes coloniais, o contato com a África. Não perderam-no aliás os negros fetichistas das áreas de cultura africana mais adiantada. Os nagô, por exemplo, do reino Ioruba, deram-se ao luxo de importar, tanto quanto os muçulmanos, objetos de culto religioso de uso pessoal. Noz de cola, cauris, panos, pano da costa, azeite de dendê (FREYRE, 1998, p. 313).

Talvez esse permanente contato com a África tenha possibilitado a preservação, tanto da cultura islâmica como da africana, de forma geral, no Brasil. Uma cultura que impregnava de forma crescente os costumes familiares, revelando-se não só no aspecto e na rotina da casa como também na forma de vestir dos brasileiros. A cultura africana enraizou-se de tal maneira no Brasil que se torna quase impossível a percepção de suas origens. Na Bahia, por exemplo, tanto quanto no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e na cidade do Recife, em Pernambuco, os trajes maometanos foram utilizados por muito tempo entre os negros, segundo relata Freyre, sendo muito usado pelas negras doceiras, e pelas vendedoras de aluá. Ele explica que

Algumas delas, amantes de ricos negociantes portugueses e por eles vestidas de seda e cetim. Cobertas de quimbembèques. De jóias e cordões de ouro. Figas da Guiné contra a mau-olhado. Objetos de culto fálico. Fieiras de miçangas. Colares de búzio. Argolões de ouro atravessados nas orelhas. Ainda hoje se encontram pelas ruas da Bahia negras de doce com os seus compridos xales de pano-da-costa. Por cima das muitas saias de baixo, de linho alvo, a saia nobre, adamascada, de cores vivas. Os peitos gordos, em pé, parecendo querer pular das rendas do cabeção. Tetéias. Figas. Pulseiras. Rodilha ou turbante muçulmano. (FREYRE, 1998, p. 313)

Foram, dessa forma, inúmeras as influências dos árabes, tanto na cultura como nos hábitos dos brasileiros. Exemplo disso era o paradigma de mulher gorda e bonita como tipo de mulher ideal, adotado no Brasil colonial e imperial, que ainda apresenta seus vestígios no Brasil atual, que tem como modelo de beleza e sensualidade o corpo feminino dotado de formas mais arredondadas. Outro exemplo de uma influência nos hábitos era o gosto que os brasileiros tinham pelo banho de gamela e pelos jardins com água corrente; ou o costume das mulheres de jogarem uma mantilha nas costas para frequentar as missas, bem como o véu na cabeça, quase cobrindo o rosto, uma imitação clara das mulheres árabes. E ainda mais clara era a influência na arquitetura e decoração das casas, sempre cobertas com tapetes, paredes cobertas por azulejos, bicas e chafarizes enfeitando jardins, telhas no estilo mouro, janelas quadriculadas, paredes grossas, entre outras características sutis que passam despercebidas aos olhos desatentos de quem olha o presente apenas (FREYRE, 1998, pp. 220-221).

Freyre traça um panorama do momento religioso vivido no período anterior ao levante, falando, mais especificamente, da influência do islamismo na religião católica e na protestante:

Forçosamente o catolicismo haveria de se impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou de animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis de livrar o corpo da morte e a casa dos ladrões e dos malfeitores;

papéis que ainda se costuma atar no pescoço das pessoas ou grudar às portas e janelas das casas, no interior do Brasil. E é possível que certa predisposição de negros e mestiços para o Protestantismo, inimigo da missa, dos santos, dos rosários com a cruz, se explique pela persistência de remotos preconceitos anticatólicos, de origem maometana. (FREYRE, 1998, p. 310-312)

Ou seja, foram as influências maometanas que trouxeram para o catolicismo o costume de se utilizar amuletos para proteger a casa de ladrões, bem como para buscar livrar o próprio corpo da morte. Importante ressaltar que foi também por conta da influência maometana que negros e mestiços assumiram uma postura anticatólica que veio, inclusive, a contribuir para o sucesso da estratégia montada pelos malês para captar o apoio dos africanos ainda não convertidos ao islamismo, promovendo uma luta conjunta na revolta de 1835. Todos juntos foram para as ruas usando abadá<sup>32</sup> branco, amuletos<sup>33</sup> protetores dentro dos bolsos e em forma de colares, com a certeza da proteção espiritual que os levaria à vitória. A respeito da utilização desses amuletos ou outros instrumentos de proteção, Freyre relata que, no período entre o séc. XVII e XVIII, até os senhores brancos mais insensíveis e apáticos acabaram se curvando ao hábito de ajoelharem-se para rezar diante dos nichos – muitas vezes rezas longas tiradas por negros. Segundo ele, “Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônio pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas.” (FREYRE, 1998, p. 431).

Contudo, o islamismo trazia características de práticas religiosas africanas como, por exemplo, no que se refere à utilização de talismãs para proteger contra as más influências: os malês tinham o hábito de prepará-los, juntando num patuá vários papezinhos com trechos escritos das suratas do Corão, pendurando-os depois no pescoço para sentirem-se protegidos do mal. De acordo com Edison Carneiro (1936), esse hábito aparecia misturado ao costume banto dos *iteques*. A verdade é que os africanos eram tão acostumados ao fetichismo que mesmo quando assumiam, ou a religião islamita ou a católica, permaneciam guardando as lembranças das práticas do passado (CARNEIRO, 1936, p. 100). Nina Rodrigues ressalta esse aspecto, comentando a capacidade dos malês da Bahia de misturar elementos religiosos de procedências diferentes para a construção de rezas. De acordo com Rodrigues, eles fazem

<sup>32</sup> “Espécie de túnica longa usada pelos negros islamizados” (ABADÁ. Aulete Digital. Disponível em < <http://www.aulete.com.br/Abad%C3%A1>>. Acesso em: 17 out. 2014).

<sup>33</sup> Os muçulmanos escreviam suas rezas e partes do Alcorão em papezinhos que, dobrados e colocados dentro de bolsinhas de couro ou pano. Pendurados no pescoço ou presos junto ao corpo, esses pequenos patuás transformavam-se em amuletos que os protegiam nas batalhas (REIS, 2014, p. 6).

“[...] dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem das tábuas de escrita, de palavras e rezas cabalísticas, etc., outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas [...]” (RODRIGUES, 2010, p. 70).

Assim, de acordo com Freyre, fica claro que os hábitos adquiridos pelo catolicismo no Brasil não foram de um islamismo puro: – na verdade, esse islamismo já vinha impregnado pelo fetichismo africano que, sendo prática habitual na África, acabou sendo mantido pelos que foram islamizados (FREYRE, 1998, p. 311). Conforme Freyre apresenta no fragmento a seguir, a influência maometana na religiosidade brasileira podia ser facilmente identificada dentro das casas brasileiras:

Dentro de casa rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos – os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. [...] Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos [...] E de manhã, ao levantarem-se, era com o nome do Nosso Senhor na boca. [...] Pelas janelas e portas da casa grudavam-se papéis com orações para proteger a família de ladrões, assassinos, raios, tempestades. [...]. (FREYRE, 1998, p. 431-432)

Em outras palavras: se, por um lado, os africanos demonstraram haverem se convertido ao catolicismo, acompanhando rezas e cumprindo os rituais católicos, por outro lado, a influência muçulmana mostrava-se muito evidente sobre as famílias dos senhores de engenho, através dos rígidos horários de orações – dinâmica similar à prática islã do *Salah*, que consistia em fazer orações cinco vezes durante o dia. Ainda é possível detectar outro sinal da influência islâmica na prática de se colar papéis com orações em janelas e portas da casa grande para proteger a família, de acordo com Freyre: “Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e a casa dos ladrões e dos malfeitores [...]”. (FREYRE, 1998, pp. 311-312).

Os malês chegaram a ser associados no Brasil a feiticeiros, e essa associação leva à constatação de que o catolicismo no Brasil não estava impregnado apenas da influência maometana, mas também de práticas religiosas africanas, modeladas pelo islamismo e implícitas nele. No caso específico dos amuletos pendurados no pescoço com versículos do Corão, pode-se dizer que foi um hábito que se diluiu com práticas do antigo misticismo da Europa, bem como com o catolicismo que os portugueses trouxeram para o Brasil e, mais ainda, com as práticas religiosas africanas mais genuínas. Vale ressaltar aqui o hábito que os bantos apresentavam de pegar pedaços de pele de lagarto para montar pequenos saquinhos que continham pedaços de unhas ou mechas de cabelo - esses amuletos, pendurados no

pescoço, tinham um poder mágico de evitar doenças ou mesmo de curar os doentes, de acordo com Junod. Nas palavras do autor: “Après avoir coupé les ongles et les cheveux du patient, on les met dans de petits sacs faits de peau de lézard qu’on lui attache au cou. On rencontre fréquemment des indigènes portant cet ornement, dont le but est d’assurer la permanence de la guérison.<sup>34</sup>” (JUNOD, 1936, p. 425)

Sem dúvida, era uma medicina praticada dentro da própria família, que dava aos indivíduos a sensação de serem portadores de um poder mágico capaz de protegê-los do mal. Aliás, esses sacos de mandinga faziam parte da variedade de práticas utilizadas pela “medicina mágica”, comum nos países colonizados por Portugal no século XVIII, e é importante abrir um parêntese para falar de sua origem. Eram, na verdade, amuletos feitos e utilizados pelo povo muçulmano de Mali, africanos islamizados, para conseguirem poder e proteção. Chegaram ao Brasil com os escravos bantos calundzeiros<sup>35</sup>, sendo aqui utilizados para prevenir e combater doenças, tanto físicas quanto espirituais e emocionais. Dessa forma, as bolsinhas de mandinga passaram a funcionar como “patuás terapêuticos”, sendo comumente prescritos pelos calundzeiros e pelos clérigos leigos. De acordo com a crença popular, as bolsas de mandinga tinham o poder de “fechar o corpo”, protegendo-o tanto de feitiços quanto de doenças (BERTOLOSSI, 2006, p.1).

Havia também os amuletos religiosos, feitos com bico, pena ou pata de galinha, ou ainda do osso do pé de uma cabra degolada: esse tipo de amuleto, pendurado no pescoço, também trazia proteção. E ainda é importante ressaltar o poder das chamadas “orações fortes”, que tinham também o poder de “fechar o corpo” contra doenças, contra o punhal, contra a morte, enfim.

Dessa forma, Freyre via uma influência maometana impregnando a fala, o gestual, o vestuário, o tempero, a melodia, tanto na figura das negras cozinheiras dentro das cozinhas ou nas ruas vendendo seus quitutes e levando o lucro para os seus senhores, como através da música africana nas senzalas e em coros ou bandas de música, ou ainda na arte produzida por eles. Quando apresenta a formação etno-cultural da culinária brasileira do período colonial,

---

<sup>34</sup> “Depois de cortar as unhas e os cabelos do paciente, coloca-os em pequenos sacos feitos de pele de lagarto, pendurando-os em volta do pescoço. Os nativos frequentemente são encontrados usando um enfeite, que visa garantir permanência de cura.” (JUNOD, 1936, p. 425, tradução nossa).

<sup>35</sup> Calundu era uma expressão utilizada para denominar a atividade de curandeirismo, bem como a utilização de ervas para ajudar nos métodos de adivinhação e possessão no período colonial brasileiro. De origem africana, a palavra chegou ao Brasil com os escravos que vieram no referido período (séc XVII e XVIII). O termo calundu era ainda atrelado à expressão “quilundo”, de origem quimbundo (língua banto), termo que significava a possessão de espíritos sobre uma pessoa. Os curandeiros (indivíduos que praticavam o calundu) tinham o status de líderes religiosos, exercendo significativa influência sobre a comunidade (SILVA, 2011, p. 27).

Gilberto Freyre faz questão de destacar a presença muçulmana – uma presença que se fez não só com a chegada dos portugueses, como também de africanos ocidentais, membros de grupos afro-muçulmanos e islâmicos – foi essa dupla apresentação do islamismo, junto com os costumes Iorubás e dos Fon-Ewe que formaram essa riqueza cultural que se constituiu no país. Tanto na culinária – e vale ressaltar aqui que a utilização dos óleos e do açúcar na alimentação do brasileiro se deve em muito à influência recebida dos mouros - como nos rituais das refeições, os muçulmanos acabam disseminando sua ação religiosa, passando para as famílias brasileiras os seus paradigmas de organização familiar, com a divisão de poder e dos papéis do homem e da mulher dentro da casa. E é dentro da família onde se pode perceber com maior intensidade essa influência maometana, através dos temperos, do modo de preparar alimentos, do ritual das refeições. Pode-se citar o exemplo do cuscuz, um dos pratos mais conhecidos da Região Nordeste: a substituição do trigo pela farinha de milho é um tipo de abrasileiramento da forma de preparo de pratos da cozinha muçulmana (LODY, 2004, p. 20).

Enfim, Freyre retratou em sua obra os povos africanos e afro-muçulmanos de forma que se pudesse interpretar, a partir deles, a constituição da família e da sociedade brasileira. Tanto no referente ao aspecto material como no imaterial, as marcas da cultura islâmica se fazem presentes, fazendo com que o Brasil tenha essa característica multicultural na religião, na arquitetura, na culinária, nos costumes, enfim, em todos os aspectos. E a variedade de influências recebidas por Freyre, da infância à maturidade, especialmente no aspecto religioso, contribuiu para o desenvolvimento do seu senso crítico. Quando fala sobre religião em *Casa Grande & Senzala*, por exemplo, Freyre deixa claro que não aceita totalmente a doutrina católica. Porém, segundo Inácio Strieder (2002, p. 9), pode-se perceber, nos artigos que Freyre escreveu para o Diário de Pernambuco, no período em que estava nos Estados Unidos, ou seja, antes da publicação de *Casa Grande & Senzala*, que ele ainda era fiel a algumas ideias relacionadas à religiosidade brasileira. Entre as teses que Freyre apoiava naquele tempo, pode-se citar sua crença no aspecto lírico do catolicismo português, marcado pela flexibilidade moral, que trazia resíduos de costumes ibéricos e influenciado pela religião maometana. Esse aspecto do catolicismo português exerceu influência que beneficiou um cristianismo universalista no Brasil, marcado pela mistura com rituais indígenas e africanos. A forma com que foram catequizados os indígenas e africanos no Brasil não foi etnocêntrica como nas regiões colonizadas pelo protestantismo, mas cristocêntrica (STRIEDER, 2002, p. 117). Assim, de acordo com Freyre, o catolicismo brasileiro, trazendo características diferentes daquele praticado na Europa, acabou sendo o elemento que deu liga para que se

conseguisse uma unidade na nação, onde o estrangeiro era aceito sem medo de que colocasse em risco o Brasil Colônia. Na verdade, apenas os hereges eram considerados perigosos para o país, razão pela qual os padres fiscalizavam os navios para conferir a ortodoxia da fé dos que aqui chegavam. Tal conduta possibilitou a construção de uma moral sexual mais frouxa, explicitada no tópico a seguir.

## 2.2. HERANÇA RELIGIOSA ISLÂMICA NA SEXUALIDADE

É importante dar início a esta explanação deixando claro que o caráter descrito por Gilberto Freyre como “mais humano e mais lírico” do cristianismo português se constituiu graças à influência da moral da religião islâmica sobre a moral cristã europeia (FREYRE, 1998, p. 224). E esse aspecto lírico e até romântico possibilitou que o cristianismo conservasse também vestígios das religiões não cristãs. Trata-se de uma influência dupla que se torna bastante clara, tanto na tendência portuguesa a consumir carne na sua alimentação, como também nos preceitos sociais e morais referentes à procriação, em que o amor se apresenta como mais importante do que a austeridade cristã e a castidade. Esse lirismo, essa humanidade, esse romantismo herdado dos mouros - adeptos da poligamia, acabou influenciando portugueses e, conseqüentemente, brasileiros a uma vida também tendenciosamente poligâmica, que estava diretamente ligada ao gosto pelo sensual que se espalhou por essas terras (FREYRE, 1998, p. 224).

Na verdade, quando Gilberto Freyre se dispõe a traçar um elo entre a antropologia portuguesa e o sucesso alcançado por Portugal na colonização do Brasil, ele vai buscar, no passado de Portugal, as origens da parte ocidental da Península Ibérica, marcada por fatores como: 1) o contato de portugueses com a cultura dos gregos e cartagineses; 2) o domínio visigótico e romano; 3) a presença dos mouros; 4) a invasão dos celtas. De acordo com Freyre, o que se deve aí destacar é o fato de que não houve uma influência exclusiva na formação do povo português: pelo contrário, ele afirma que “é exatamente o nenhum exclusivismo de tipo no passado étnico do povo português; a sua antropologia mista desde remotos tempos pré e proto-históricos, a extrema mobilidade que lhe tem caracterizado a formação social” (FREYRE, 1998, p. 202).

É importante, nesse ponto, ressaltar a grande influência que o contato com os mouros - seus costumes e valores - promoveu em Portugal, como também vale frisar que a origem africana da parte considerada como indígena da Península Ibérica também marcou de maneira definitiva o caráter português. Freyre fala dessa grande influência exercida pelos mouros na

constituição da nacionalidade portuguesa, designando-os como invasores: “Os moçárabes - gente impregnada da cultura e mesclada do sangue do invasor que se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa” (FREYRE, 1998, pp. 208;209). Segundo ele, a influência dos mouros permaneceu perceptível, mesmo depois da conquista cristã, por meio dos cativos de guerra, através da grande capacidade técnica bem como intelectual, que lhes proporcionou grande ascensão social e econômica, além de mobilidade geográfica.

Embora possa parecer, à primeira vista, contraditório aliar religião à sexualidade, a partir de uma análise mais aprofundada é possível perceber a ligação estreita entre esses dois conceitos dentro do contexto apresentado neste estudo. Observando a deturpação da moral católica cristã portuguesa, pela longa convivência e envolvimento entre portugueses e árabes, ideias como a poligamia, por exemplo, foram naturalizadas, já que os mouros eram polígamos. O cristianismo português tornou-se lírico, romântico, mais humano, o que é perceptível, como já foi dito anteriormente, no culto aos santos, à Virgem Maria e ao Menino Jesus, passando este último a ser visto pelos católicos como uma espécie de cupido, havendo ainda uma associação da imagem da Virgem Maria e dos Santos com os interesses vigentes de procriação – ponto em que, segundo Freyre, o cristianismo português ultrapassou o maometismo, marcando com sensualidade os desenhos de azulejos que, entre os maometanos, eram totalmente assexuais: “Os azulejos, de desenhos assexuais entre os maometanos, animaram-se de formas quase afrodisíacas nos claustros dos conventos e nos rodapés das sacristias”. Ou seja, a arte sacra impregnou-se de sensualidade, com a nudez marcando imagens e até o Menino-Deus, criando um ambiente “em que as freiras adoraram muitas vezes o deus pagão do amor de preferência ao Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na Cruz (FREYRE, 1998, p. 224). Enfim, através da influência maometana, os portugueses tornaram-se mais sensuais - e uma das formas como essa sensualidade foi expressa de maneira mais aparente foi através da arte sobre azulejo, que passou a ser marcada pelos desenhos afrodisíacos em peças utilizadas, principalmente, para ornar igrejas e conventos. Quanto ao islamismo, embora tenha levado a marca da sensualidade para o cristianismo português, não apresentava elementos afrodisíacos impressos nesse tipo de arte produzida sobre azulejos - uma arte que, entre os muçulmanos, era marcada pelos desenhos totalmente assexuais. Em outras palavras, os cristãos portugueses imprimiam a sensualidade em azulejos que ornavam igrejas e conventos – sensualidade herdada do islamismo, embora os muçulmanos se expressassem de forma diferente na referida arte que, entre eles, era marcada por desenhos totalmente assexuais.

Importante também ressaltar a intimidade que passou a permear a relação dos devotos com os santos, marcada por uma linha quase invisível que dividia o sacro do profano. Analisando esse aspecto, Freyre fala da adoração de Nossa Senhora do Ó pelos devotos como mulher prenhe (a própria imagem de Nossa Senhora do Ó é de uma mulher grávida), e também da adoração de São Gonçalo do Amarante, a quem as mulheres recorriam para conseguir engravidar. De acordo com Freyre, a fé no santo era muito grande, “só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções”. Quanto às moças solteiras, estas se apegavam, segundo Freyre, a “São João Batista festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre as moças casadouras [...]”. (FREYRE, 1998, p. 224).

É possível detectar algumas influências muçulmanas que sobrevivem, ainda nos dias de hoje, dentro do catolicismo brasileiro: a fé no santo como se ele fosse um amigo muito próximo, até mesmo um membro da família; as procissões e promessas – esses elementos são marcas deixadas pelos séculos de envolvimento do cristianismo com a religião de Maomé, numa dinâmica de reciprocidade, já que a cultura dos muçulmanos também sofreu influência dos portugueses – através das invasões e também através do trabalho que os escravos alfabetizados fizeram com seus senhores. Aliás, é de extrema relevância observar que inúmeras famílias nobres portuguesas acabaram absorvendo o sangue árabe ou mouro e que a miscigenação marcou Portugal, fazendo-se continuamente presente na sociedade, tanto dentro das classes populares como também dentro da nobreza, já que, desde o início da invasão maometana havia uma adesão massiva à poligamia praticada pelos invasores. O português, por sua vez, deparando-se no Brasil com a liberdade sexual que marcava a moral indígena, acabou encontrando aqui campo propício para exercer uma vida mais carnal. Outra influência que pode ter disseminado uma moral sexual mais aberta e benéfica para o exercício da poligamia foi a composição das caravanas que chegaram de Portugal.

Freyre destaca que, o forte apelo sexual representado pela visão das índias nuas, aliado ao número muito baixo de mulheres brancas na colônia, levou ao encontro de etnias que veio gerar o aumento crescente da população mestiça, totalmente adaptada ao clima tropical. Em suma, como já consideravam natural a prática da poligamia, em decorrência do longo prazo que conviveram com os mouros, os portugueses acabaram percebendo, dentro da moral indígena, um terreno preparado para exercitar seus desejos carnis. Por outro lado, através da miscigenação, o Estado português viu a chance de solucionar a questão populacional, conseguindo aumentar o número de habitantes na colônia através da mestiçagem, que se transformou numa quase instituição pública que promovia o crescimento demográfico,

possibilitando o crescimento social e econômico do Brasil colônia. A respeito disso, Freyre destaca

A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação -contra o que não indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos -foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (FREYRE, 1998, p.13).

Em outras palavras, a impossibilidade de se constituir, no Brasil colônia, uma aristocracia exclusivamente portuguesa fez com que a mestiçagem fosse não apenas bem vista como até mesmo estratégica para a colonização. Entretanto, Freyre (1998, p. 189) ressalta que, "independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica". E essa característica é exclusiva do português, que mostrava, mais que qualquer outro povo europeu, maleabilidade social para se adaptar a diferentes estruturas e situações sociais.

Freyre ressalta, em sua comparação entre a colonização brasileira e a colonização das Américas, que os ingleses e os espanhóis, ao contrário dos portugueses, buscavam evocar a consciência de raça e a moral católica para combater e afastar tanto a miscigenação quanto o paganismo. Os portugueses mostravam-se como um povo menos ortodoxo em comparação com o povo espanhol, sendo também menos preconceituosos que os ingleses, tanto no referente à moral cristã como diante da questão racial. Freyre descreve esse processo de miscigenação dentro do Brasil, relatando que o português

Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas. Para tal processo preparara-os a íntima convivência, o intercuro social e sexual com raças de cor, invasora ou vizinhas na península, uma delas, a de fé maometana, em condições superiores, técnicas e de cultura intelectual e artística, à dos cristãos louros (FREYRE, 1998, p. 9).

E a justificção para as atitudes dos portugueses, Freyre as encontra na própria formação social da Península Ibérica, marcada pela heterogeneidade cultural e pelas influências dos diversos povos que habitaram aquele território. Segundo ele, tais influências teriam levado os portugueses a terem uma menor consciência ou sentimento de raça. Entre as

maiores influências recebidas, Freyre cita a dos mouros, dos castelhanos e dos judeus – ressaltando que seria impossível compreender a cultura de Portugal sem considerar tais influências. Entretanto, não considera menos importantes, como fatores influenciadores da formação do povo português, a situação geográfica, os contatos estabelecidos pelo mar e mesmo a situação do espaço físico do país. De acordo com ele, o grande risco, o temor maior, não era representado pela possibilidade de que a mestiçagem chegasse a degenerar a raça, ou mesmo de se gerar uma população geneticamente inferior – na visão dos colonizadores, o grande inimigo, que representava o maior perigo era o herege. De acordo com Freyre,

[...] temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformadores holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade. (FREYRE, 1998, p. 29)

Em outras palavras: qualquer pessoa poderia vir para o Brasil, de qualquer nacionalidade, desde que preenchesse o requisito básico de ser católico. Dessa maneira, a religião católica, reconhecida pela sua luta contra hereges, tornava-se o elemento que unificava todo o território brasileiro, mesmo porque para comprar terras era exigido também que o cidadão se autodeclarasse como católico – ou seja, não era a nacionalidade o fator capaz de integrar o indivíduo dentro do país, mas a religião, a fé. No entanto, como o catolicismo português, já influenciado pelos mouros, impregnou-se ainda mais de simbolismos não cristãos no Brasil, passando a apresentar uma moral sexual católica uma moral mais frouxa e maleável, diferente da moral sexual rígida implantada pelos outros colonizadores das Américas. E esse caráter maleável do catolicismo existente no Brasil colônia, conforme destaca Freyre, serviu aos propósitos políticos: As sobrevivências pagãs no cristianismo português desempenharam assim papel importante na política imperialista. As sobrevivências pagãs e as tendências para a poligamia desenvolvidas ao contato quente e voluptuoso com os mouros (FREYRE, 1998, p.249-250).

Embora a nudez e a liberdade sexual existente nas tribos brasileiras, caracterizadas pela união livre entre os indígenas, constituísse uma afronta à moral católica, acabou tornando-se prática comum também entre exploradores e explorados. E posteriormente, com a instauração dos latifúndios onde se praticava a monocultura e também a escravidão, o paradigma patriarcal de família acabou se consolidando, tornando-se de fundamental

importância para que houvesse a integração e sociabilização dos indivíduos. Enfim, foi justamente a herança da cultura muçulmana na escravidão o fator marcante na formação da sociedade escravocrata do Brasil colônia, vindo a ser, mais tarde, também a estrutura da sociedade brasileira. Mas é importante ressaltar que não foi essa herança patriarcal escravocrata o único elemento que contribuiu para a formação social do Brasil: a necessidade urgente de se povoar um país com espaço territorial tão grande, sendo Portugal um país tão menor que Brasil, também contribuiu para que a sociedade brasileira se constituísse da forma como se fez. Freyre explica o porquê de a escravidão ter assumido a forma árabe no Brasil, explanando que isso se deu devido ao fato de se “haver incluído, a seu modo, a própria poligamia, a fim de aumentar-se, por esse meio maometano, a população...” (FREYRE, 1971, p. 180-181).

Acerca das famílias numerosas, vale aqui frisar que a grande importância não se restringia ao aumento do número de escravos. Freyre deixa claro que a instituição familiar aumentada possibilitava o aumento do número de fiéis católicos, já que as famílias maometanas poligâmicas eram caracterizadas por uma prática comum, conforme relata Freyre: “De acordo com os maometanos, bastava ao filho da ligação de árabe com mulher escrava adotar a fé, os rituais e os costumes do seu pai, para se tornar igual ao mesmo pai, socialmente falando” (FREYRE, 1971, p. 181). Ele explica que

Os portugueses [...] assim que se estabeleceram no Brasil começaram a anexar ao seu sistema de organização agrária de economia e de família uma dissimulada imitação de poligamia, permitida pela adoção legal, por pai cristão, quando este incluía, em seu testamento, os filhos naturais, ou ilegítimos, resultantes de mães índias e também de escravas negras. Filhos que, nesses testamentos, eram socialmente iguais, ou quase iguais, aos filhos legítimos. Aliás, não raras vezes, os filhos naturais, de cor, foram mesmo instruídos na Casa Grande pelos frades ou pelos mesmos capelães que educavam a prole legítima, explicando-se assim a ascensão social de alguns desses mestiços (FREYRE, 1971, p. 180).

Assim, é tarefa praticamente impossível ignorar a relevância dos mouros na maneira de Gilberto Freyre interpretar a formação da sociedade brasileira, já que essa formação, para ele, é proveniente também do fato de que o senhor de escravos podia, caso quisesse, reconhecer o filho seu com uma escrava como “europeizado”, caso esse filho aceitasse a religião com seus rituais e costumes paternos.

Enfim, de toda essa origem marcada pelo erotismo, o catolicismo brasileiro tornou-se, de acordo com Freyre, uma “liturgia mais social do que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas das religiões pagãs” (FREYRE, 1998, p. 22). E ele ressalta

aqui a maneira como o diálogo com o sagrado acontecia sob aquela força e apelo sensual, lembrando ainda que até mesmo a devoção aos santos estaria caracterizada por tal erotismo, através das imagens que os simbolizavam. Viajantes que visitavam o Brasil e presenciavam as festas religiosas, relataram que tais momentos se assemelhavam a rituais apaixonados que davam às mulheres a oportunidade de, estando em estado de transe, manter um contato mais direto com os santos, seja através do canto ou mesmo no contato físico com as imagens. Sobre tais relatos, vale frisar, uma vez mais a percepção de Freyre, segundo o qual,

No culto ao menino Jesus, à Virgem, aos Santos, reponta sempre no cristianismo português a nota idílica e até sensual. O amor ou desejo humano. Influência do maometanismo parece que favorecida pelo clima doce e como que afrodisíaco de Portugal. É Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. É São Gonçalo do Amarante só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções. [...] (FREYRE, 1998, p. 224).

Assim, era prática comum entre as devotas o “esfregar-se” nas imagens sagradas, mantendo com os santos, através da simbologia, um contato carnal sagrado. Naquele período, era muito natural ver mulheres esfregando as coxas na imagem de São Gonçalo do Amarante com a pretensão de alcançar, com isso, um bom casamento com muitos filhos. Quando o assunto era confessar intimidades, as mulheres recorriam a São João. Enfim, segundo Freyre, o interesse das autoridades para a procriação acabou sufocando não apenas os preconceitos relativos à moralidade, como também a seriedade católica ortodoxa. Para que isso ocorresse no Brasil, entretanto, o cristianismo moldado em Portugal, que chegou a assumir um caráter próximo do paganismo de culto fálico, foi de fundamental importância. De acordo com Freyre,

Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, O Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Hora, da Conceição, do Bom Sucesso, do Bom Parto. (FREYRE, 1998, p. 246)

De acordo com a análise de Freyre, esse foi o processo que levou os santos nacionais a representarem “aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade” (FREYRE, 1998, p. 246). E aqui é preciso lembrar a sobreposição de templos de deuses latinos no espaço de tempo em que aconteceu o domínio romano em Portugal. Embora a população da época tenha se convertido ao cristianismo, permaneceu uma certa devoção aos deuses não

cristãos, o que trouxe como consequência uma nova caracterização dos santos católicos, conforme relata Freyre: “os santos católicos teriam que mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem” (FREYRE, 1998, p.204).

Vale lançar luz também sobre o conceito de “sedução” a que estava atrelada a religião muçulmana. Segundo os mouros, o pecado representava um aviso de Deus para os seus fiéis, com a finalidade de provar a fragilidade dos seguidores da doutrina. Assim, os seguidores do islamismo eram vistos como um povo pecador, condenado, que vivia em falta com sua fé – e essa era a razão pela qual eles deviam ser punidos e perseguidos. Não foram poucas as lendas surgidas sobre esse povo na Península Ibérica, histórias que mostravam os mouros como seres míticos, mágicos, ligados, muitas vezes, à imagem do demônio, associação feita por seu permanente conflito com os cristãos. Assim, a imagem dos mouros estava ligada ao encantamento, preenchendo o universo da imaginação popular com os mais diversos mitos.

A moura-encantada é uma das histórias mais conhecidas ainda hoje no Brasil. Freyre fala sobre a associação feita pelos navegantes da moura-encantada com as nativas brasileiras – e esse fato impregnava as fantasias sexuais dos portugueses que por aqui aportaram. Em verdade, era um fator a mais que se incorporava ao já sensual que permeava a mente dos colonizadores que, encontrando no Brasil um campo fértil para a manifestação de seus desejos eróticos, passaram a “fazer as suas próprias leis”, dando espaço para a permissividade (FREYRE, 1998, 9-10). Dentro do contexto das histórias mágicas, Freyre destaca a lenda da moura-torta, explicando que,

Em oposição da lenda da moura-encantada, mas sem alcançar nunca o mesmo prestígio, desenvolveu-se a da moura-torta. Nesta vazou-se porventura o ciúme ou a inveja sexual da mulher loura contra a de cor. Ou repercutiu, talvez, o ódio religioso: o dos cristãos louros descidos do Norte contra os infiéis de pele escura. Ódio que resultaria mais tarde em toda a Europa na idealização do tipo louro, identificado com personagens angélicas e divinas em detrimento do moreno, identificado com os anjos maus, com os decaídos, os malvados, os traidores. [...] Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. (FREYRE, 1998, p. 10).

Através de todo o exposto acima, torna-se clara a presença da sexualidade na religião brasileira. Entretanto, ela também marcou presença na mesa das casas brasileiras. Para destacar tal característica, Freyre fala da utilização do açúcar na produção dos mais variados doces na colônia, tanto pelas negras cozinheiras das casas dos senhores, como pelos negros doceiros e pelas donas de casa. De acordo com Gilberto Freyre, o preparo de doces consistiu em um dos mais rigorosos rituais familiares das casas-grandes. Mas também é importante dizer que as freiras mantinham a tradição dos conventos portugueses, trabalhando como

talentosas quituteiras. É importante ainda ressaltar que o trabalho escravo em muito contribuiu para a produção de doces no Brasil colonial. Freyre diz que

Sem a escravidão não se explica o desenvolvimento, no Brasil, de uma arte doce, de uma técnica de confeitaria, de uma estética de mesa, de sobremesa de tabuleiro tão cheios de complicações e até de sutileza e exigindo tanto vagar, tanto lazer, tanta demora e tanto trabalho no preparo e nos enfeites dos doces, dos bolos, dos pratos, das toalhas e das mesas. Só o lazer das sinhás ricas e o trabalho fácil das negras e das antigas molecas explicam as exigências de certas receitas das antigas famílias das casas-grandes e dos sobrados, receitas quase impossíveis para os dias de hoje. (FREYRE, 1987, p. 57).

Referindo-se à importância do trabalho escravo na produção de doces, o historiador e antropólogo Câmara Cascudo (1968, p. 247), aponta o fato de que os negros só conheceram o açúcar no período em que se instalaram as primeiras moendas no Brasil. Quem começou a preparar os doces foram as sinhazinhas portuguesas, que trouxeram de Portugal as receitas escritas, passando a ensinar a arte da doçaria para as negras que trabalhavam nas cozinhas das casas-grandes. A partir de então, as negras das cozinhas passaram a ser consideradas mestras naquela arte de preparar doces. Como havia certa dificuldade em encontrar os ingredientes das receitas, tais ingredientes foram, paulatinamente, sendo substituídos por outros mais fáceis de encontrar no Brasil, por exemplo, o açúcar cristal, as frutas tropicais e o melado produzido a partir da cana de açúcar. E tal adaptação, aliada à grande quantidade de açúcar disponível, acabou disseminando um gosto pelos doces entre a população, provocando, por outro lado, um aumento no peso das pessoas, tornando-se comum ver-se frades e sinhás com formas arredondadas, conforme ressaltou Freyre em *Casa Grande & Senzala* (FREYRE, 1998, p. 39). É claro que não se pode desconsiderar a influência dos portugueses nesse gosto pelo açúcar e pelos doces, já que a cozinha de Portugal sempre foi rica em receitas de doces.

A sexualidade, intrinsecamente ligada ao apetite pelos doces, acabou promovendo uma associação apresentada através dos nomes das iguarias. Freyre resalta a ligação estreita entre a comida - especialmente os doces - e a prática sexual, característica impressa nos nomes de comidas e doces, que faziam uma referência muito evidente ao sexo. As freiras, dentro desse contexto, destacaram-se na produção desses doces com nomes impregnados de erotismo como, por exemplo, “baba de moça”, “beijinho”, “desmamado”, “casadinho”, entre outros tantos que trariam demasiadamente longa esta lista. Isso explica a forma como o brasileiro se refere, ainda nos dias de hoje, ao ato sexual, utilizando o verbo “comer” em lugar de manter relação sexual. Freyre fala de outros doces produzidos nos conventos, explicando que

Na culinária colonial brasileira surpreendem-se estímulos ao amor e à fecundidade. Mesmo nos nomes de doces e bolos de convento, fabricados por mãos seráficas, de freiras, sente-se, às vezes a intenção afrodisíaca, o toque fescenino a confundir-se com o místico: suspiro-de-feira, touchinho-do-céu, barriga-de-freira, manjar-do-céu, papos de anjo. Eram os bolos e doces porque suspiravam os freiráticos à portaria dos conventos. Não podendo entregar-se em carne a todos seus adoradores, muitas freiras davam-se a eles nos bolos e caramelos Estes adquiriam uma espécie de simbolismo sexual. (FREYRE, 1998, p. 250)

E ainda é preciso falar sobre o formato dos doces que, embora tenham surgido das receitas provindas de Portugal, acabaram assumindo um formato ligado à sexualidade, influência clara muçulmana e dos cultos fálicos “pagãos”, recebida através da ação histórica de constituição de Portugal e de conquista da Península Ibérica. Assim, foi na produção de quitutes que despertavam o erotismo que as mulheres acabavam seduzindo os homens. Tanto na produção dos doces como na confecção de bolos, as moças intocáveis se faziam desejar pelos rapazes, através da comida. E, mais especificamente tratando nos doces produzidos pelas freiras, Freyre relata que, “Não podendo entregar-se em carne a todos os seus adoradores, muitas freiras davam-se a eles nos bolos e caramelos. Estes adquiriram uma espécie de simbolismo sexual.” (FREYRE, 1998, p. 250).

Por fim, vendo-se diante da liberdade sexual das negras e indígenas, as mulheres brancas, por terem que se submeter à vida sexual rígida e austera que lhes era imposta, acabavam vivenciando uma sexualidade diferente, fora dos limites impostos. Essa sexualidade sutil, implícita tanto na prática religiosa – com a relação física entre as imagens de santos e as devotas – como na produção e consumo de doces – quando se tornava possível exercer a sedução através da comida - acabava, de acordo com Gilberto Freyre, impregnando a convivência familiar entre homens e mulheres no Brasil colonial.

Exercendo tão significativa influência na formação da religiosidade e da cultura brasileira, por que as marcas do islamismo foram se apagando, tornando-se tão difícil identificá-las dentro das religiões brasileiras e mesmo na sociedade? Responder a essa questão é o fio que conduz o tópico final deste capítulo.

### 2.3. A ORGANIZAÇÃO DOS MALÊS NA BAHIA: O LEVANTE E A REPRESSÃO.

Descendentes dos antigos muçulmanos que continuavam vivendo na Espanha e em Portugal, muitos mouros converteram-se ao catolicismo, entretanto, conservaram não só os costumes e a língua, mas, principalmente a religião – embora de maneira secreta. O papel desempenhado por eles dentro da cultura portuguesa foi de extrema relevância, levando em

consideração que, antropológicamente falando, consistia num povo de cultura totalmente diferente da europeia. De acordo com Freyre (1998, p. 208), a influência dos mouros sobre os europeus se deu, tanto por meio das invasões como pela escravidão, expandindo-se através desta última para os povos colonizados. De acordo com as estimativas, pode-se afirmar que para o Brasil, por exemplo, foram trazidos uma média de três a quatro milhões de negros da África, entre eles muitos já alfabetizados, outros até com experiência profissional na área da administração, do comércio ou com formação militar e, ainda outros oriundos da nobreza africana. Estima-se que, entre os três ou quatro milhões de africanos que desembarcaram no Brasil, havia muitos muçulmanos, trazendo consigo sua religiosidade, seus hábitos e tradições, sua sabedoria e a cultura religiosa de seu povo.

Aliás, a religião muçulmana chegou em terras brasileiras já com a primeira leva de escravos africanos, composta por uma maioria de haussás, acompanhados de integrantes dos reinos Nupe, Borgu, Gurma, entre outros, todos situados no Sudão Central, nas redondezas do reino dos haussás (REIS, 2003, pp. 159-163). Como se tratava de uma região onde predominava a cultura árabe, os africanos provenientes daquele território acabaram trazendo para o Brasil a influência religiosa muçulmana, passando a serem chamados pelos iorubás, principalmente, de “malês” (RAMOS, 1943, p. 413). Contudo, “malês” não era uma denominação bem vista pela maior parte dos afro-muçulmanos, já que havia uma controvérsia acerca do significado da palavra. Nina Rodrigues esclarece que

os atuais *alufás*, que procedem do ensino haussá, sejam eles haussás nagôs, não sabem explicar a origem da denominação de “Males”, por que são conhecidos entre nós os negros muçulmanos, repudiam tal designação que tem por um nome de desprezo, a eles dado no país pelo vulgo. O *Limamo* muitas vezes me disse que eles eram musulmis e que só o povo ignorante é que os chama de Males. Ao contrário, os negros Solimas, que são os últimos mandês existentes na Bahia, embora nem todos muçulmanos, explicam-me que a denominação de “maré” corresponde na África à de “gente instruída”, “gente que frequenta escolas (RODRIGUES, 2010, p. 77).

Importante aqui destacar que a utilização do termo “malê”, pelos nagôs-iorubás, para designar os islamitas na África e, posteriormente, também na Bahia, é de origem árabe e deriva da palavra “malâm”, que quer dizer mestre, aquele que educa. Assim, fica claro que os malês eram indivíduos instruídos, idealistas, corajosos – a tal ponto que foram capazes de se organizar para promover um levante contra o sistema vigente, que mantinha suas famílias numa situação de total humilhação. De acordo com o relato de Reis, na realidade do Brasil Colonial, onde até os integrantes da mais alta classe eram analfabetos, os escravos malês produziram um movimento que visava alfabetizar os escravos, a fim de convertê-los ao

islamismo, almejando, posteriormente, converter toda a população baiana. Para atingir tal objetivo, o movimento teve início com aulas que visavam ensinar a língua árabe, motivando os alunos também a professarem a fé em Alá. As aulas de alfabetização aconteciam nas residências, em cômodos alugados pelos malês livres ou até mesmo no próprio lugar onde trabalhavam - enfim, onde fosse possível (REIS, 2003, pp. 210-217).

Torna-se claro, assim, que as influências africanas primeiras chegadas ao Brasil trouxeram - quiçá pela consistência social e intelectual da região de onde provinham os negros: o Sudão - uma riqueza cultural e religiosa que prometia disseminar por aqui uma cultura de reflexão crítica, de estudo e aplicação de preceitos religiosos. A respeito disso, Gilberto Freyre chega a dizer que “a formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite [...]” (FREYRE, 1998, pp. 299-300). E, na relação com os senhores de engenho, essa intelectualidade dos malês não passou despercebida, mesmo diante da reserva existente na relação do senhor com o escravo: os malês mais cultos acabaram sendo designados para trabalhos relacionados ao comércio, passando a atuar como “negros de ganho”, que era como se denominavam os escravos que executavam serviços remunerados dentro do território urbano. De acordo com Freyre, “Os negros e as pretas chamados de ganho, serviam para tudo no Brasil; vender azeite-de-carrapatado, bolo, cuscuz, manga, banana, carregar fardos, transportar água dos chafarizes às casas dos pobres – trazendo de tarde os proventos para o senhor” (FREYRE, 1998, p. 449).

Aliás, mesmo os “escravos de aluguel” acabavam conseguindo maior facilidade de acumulação de bens no meio urbano, já que havia ali uma dinâmica própria que permitia o envolvimento dos cativos no mercado de trabalho. Outro fator que possibilitava a melhoria das condições de vida dos escravos na região urbana era a possibilidade de relacionarem-se com diversos grupos sociais, ampliando suas relações. Por tudo isso, os cativos que trabalhavam no meio urbano comumente conseguiam constituir patrimônio que lhes possibilitava, inclusive, a compra de sua alforria (LIMA, 2004, p. 4). Mas é importante ressaltar que, mesmo os escravos que compravam sua liberdade, ficavam ainda presos, de certa forma, já que a realização de negócios dentro do Brasil colônia estava diretamente condicionada à submissão social e religiosa, naquele período. A desobediência às regras estipuladas, segundo as normas vigentes, poderia ser usada como justificativa para a revogação de suas cartas de alforria (RIBEIRO, 2011, p. 141).

Desta maneira, vai se tornando bastante claro que uma série de situações foram facilitando a circulação e o desenvolvimento dos malês dentro do Brasil colônia, situações estas criadas a partir da capacidade intelectual e política que lhes era peculiar. Essa

capacidade, que já lhes garantia prestígio dentro do próprio grupo, acabou angariando também o respeito daquela sociedade onde atuavam como trabalhadores urbanos, favorecendo a criação de uma nova rede de contatos e a consequente penetração em ambientes mais requintados. A nova rede de relações favorecida pelo trabalho urbano acabou permitindo aos malês a construção de uma vida fundada na liberdade, que lhes possibilitava ainda a construção de patrimônio financeiro, algumas vezes maior do que de alguns senhores de engenho.

Enfim, toda a situação favorável ao enriquecimento dos malês só aconteceu por causa de seu alto nível de educação mas, ainda assim, se eles não tivessem também uma boa formação política, com capacidade de fazer daquela situação uma oportunidade de alcançar seus objetivos e, acima de tudo, se não fossem estrategistas natos, não teriam - diante das inúmeras limitações impostas pelas autoridades - conseguido alcançar o status que alcançaram. Tendo abertura para penetrar em ambientes onde a cultura era ponto de convergência entre pessoas, os malês foram ali também alinhavando contatos com interesses econômicos comuns, tornando-se pequenos comerciantes. Mais que isso, valeram-se dessa oportunidade para desenvolver sutilmente sua crença religiosa no meio dos brancos, já que, havendo concordado em aceitar o catolicismo como religião e assumindo um novo nome, conseguiram se manter protegidos da perseguição religiosa. A postura de construir novas estratégias para atingir objetivos fazia parte mesmo de sua formação política. Segundo Freyre, “Semelhantes escravos não podiam conformar-se ao papel de manés-gostosos dos portugueses; nem seria a água-benta do batismo cristão que, de repente, neles apagaria o fogo maometano” (FREYRE, 1998, p. 310). E foi agindo assim, sorrateiramente, que os muçulmanos livres passaram a reunir-se, passando até a criar, sem o conhecimento das autoridades, espaços para promover a alfabetização, o ensino da língua árabe, para disseminar o estudo do Alcorão e também para professar sua fé religiosa (FREYRE, 1998, 306). O resultado disso foi o fortalecimento do islamismo, com a formação de um grupo unido, tanto pela crença religiosa como pelo sofrimento de viver distante de sua terra e de sua tradição. Comunicando-se na língua árabe, tanto oral quanto verbalmente, os muçulmanos foram conseguindo unir, através da religião, um grupo coeso que estava ligado pela identidade criada entre os negros. Freyre ressalta a importância desses africanos cultos na civilização brasileira, identificando-os como componente ativo na construção da nossa nacionalidade. De acordo com ele, “Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora” (FREYRE, 1998, p. 307). E

essa função civilizadora à qual Freyre se refere, torna-se ainda mais influente no que tange à religiosidade brasileira.

De acordo com Nina Rodrigues<sup>36</sup>, essa postura intelectualizada dos africanos vindos do Sudão tornou-se um fator importante também para a posterior organização de levantes e de movimentos rebeldes entre escravos, já que os haussás, primeiros a chegar ao Brasil, juntamente com os fulas, acabaram influenciando de maneira definitiva os nagôs e os Geges. Para esse pesquisador, os haussás muçulmanos eram legítimos representantes da aristocracia africana dentro das senzalas, tendo em vista que não só eram detentores de uma literatura religiosa já definida, como também traziam – por causa da adiantada organização política de seu reino - uma excelente formação política, constituindo-se em exímios estrategistas. (RODRIGUES, 2010, pp. 43; 46-48).

Dessa forma, torna-se fácil constatar que a chegada ao Brasil, na situação de escravos, ocasionou um choque cultural entre os escravos mais cultos que, distantes de suas escolas islâmicas e dos espaços destinados às práticas religiosas, ainda tinham que conviver com as duras imposições de seus senhores e com a privação de liberdade. Foi assim que, com o objetivo de não deixar morrer a tradição muçulmana, os escravos malês passaram a promover a educação de forma subversiva dentro das senzalas ou em outros ambientes possíveis de reunir escravos, ensinando a escrever, a ler e buscando recuperar o texto do Alcorão através do aprendizado trazido na memória. Gilberto Freyre, a respeito dessa característica de intelectualidade dos primeiros africanos que chegaram em solo brasileiro, comenta que

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo Islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à de grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte. (FREYRE, 1998, p. 299)

---

<sup>36</sup> “Raymundo Nina Rodrigues nasceu em 4 de dezembro de 1862, na cidade de Vargem Grande, no Estado do Maranhão. Faleceu em 1906, em Paris, França, com apenas 44 anos, e foi sepultado no cemitério do Campo Santo, em Salvador - BA. Publicou *Epidemiologista: estudo histórico de surtos de beribéri em um asilo para doentes mentais na Bahia, 1897- 1904*. Nesse texto, também incluído no livro de sua autoria, *Africanos no Brasil*, constata-se a vocação natural de Nina Rodrigues para empreender estudos antropológicos e etnológicos, destacando-se como autodidata nessas áreas. Durante mais de uma década, realizou pesquisas sobre temas relacionados ao resgate da memória dos negros no Brasil. Investigou a procedência dos escravos deportados, as línguas das tribos, seus usos e costumes. Realizou história oral, por meio de entrevistas, em várias regiões da Bahia, no intuito de escrever sobre a vida, hábitos e o cotidiano dos africanos e também na tentativa de decifrar o enigma criado pelos portugueses a partir do qual, para esconder a realidade do tráfico de escravos e na intenção de enganar os ingleses antiescravistas, destruíram os arquivos, inibiram os manifestos nos navios, separaram famílias e tribos, entre outras formas que podiam dar condições de permanência do tráfico, apesar dos esforços ingleses” (DUARTE, 2006, p. 36-37).

Apesar de seu alto nível cultural, entretanto, os malês viveram uma situação crítica, marcada pela privação de liberdade e pela impossibilidade de manifestar sua religião livremente. Entretanto, as dificuldades que enfrentaram são anteriores às vividas em solo brasileiro: dentro dos navios negreiros que os trouxeram para o Brasil, eles se viram irremediavelmente obrigados a abrir mão de suas túnicas alvas antes de serem lançados aos porões escuros entulhados de negros. De acordo com Freyre, ao tirar o africano do seu reino, ao obrigá-lo a despir-se de sua camisola, forçando-o a usar uma tanga, “A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e da família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil” (FREYRE, 1998, p. 315).

Freyre destaca que, no período anterior à “Revolta dos Malês”, a fé dos negros islâmicos se mostrava tão fervorosa que os muçulmanos que viviam em liberdade sentiam-se à vontade para pregar a religião islâmica em locais públicos na cidade de Salvador. Fosse na Ladeira da Praça, no Cruzeiro de São Francisco ou no Beco da Mata-Porcos, nas proximidades de igrejas ou até de mosteiros católicos, os muçulmanos faziam uma explícita campanha contra o catolicismo, alertando a população de que a adoração aos santos, na verdade, era uma veneração a objetos, que a adoração a imagens significava o mesmo que adorar a um pedaço de pau (FREYRE, 1998, p. 310-311). Nina Rodrigues ressalta que naquele período de intensas manifestações religiosas dos muçulmanos que antecedeu o Levante dos Malês, a propaganda do islamismo alcançou o seu ponto mais alto, podendo-se enumerar diversos locais onde se alfabetizava e se praticava a leitura do alcorão. Entre os locais escolhidos para essas reuniões, o autor cita:

A casa dos nagôs libertos Belchior e Gaspar da Silva Cunha, na rua da Oração, onde pregava o mestre alufá ou marabu Luís, Sanim na sua nação Tapa, escravo de Pedro Ricardo da Silva; a casa dos negros libertos Manuel Calafate e Aprígio, na loja do segundo sobrado à ladeira da Praça; a casa do liberto haussá Elesbão do Carmo, na sua terra Dandarará, no Beco de Mata-Porcos; a casa do nagô Pacifico, Licutan entre os seus, nas lojas da casa do senhor, no Cruzeiro de São Francisco. E afora estas, outras muitas de importância menor. (RODRIGUES, 2010, p.60).

Diante de tão intensas atividades dos muçulmanos, no sentido de divulgar sua fé religiosa – mesmo diante da imposição católica - Freyre constata que o islamismo acabara exercendo uma grande influência no catolicismo praticado nas regiões rurais. Ele chega a essa conclusão, observando elementos de práticas religiosas do islamismo nos estados da Bahia, de Minas, Pernambuco (Recife) e Rio de Janeiro. De acordo com ele, assim como havia sido influenciado pelo “animismo” e “fetichismo” (dos negros com menor grau de instrução e

também dos indígenas), o catolicismo também sofreu a influência maometana (FREYRE, 1998, p. 311-312).

As reuniões se expandiram para as senzalas urbanas, abordando não apenas a alfabetização, como também rezas, estudo e escrita de partes do Alcorão, e também planejamentos de estratégias para o levante de 1835 que, por sinal, acabou sendo marcado levando em conta a religião islamita: a data foi marcada para o final do mês sagrado do Ramadã, período em que os muçulmanos praticavam o jejum. Como sabiam que os adeptos do islamismo não representavam sequer a metade da população africana baiana - composta por negros escravizados e já libertos, por adeptos de religiões diversas - os malês decidiram convencer africanos não muçulmanos a se juntarem no levante e lutarem juntos, numa ação de solidariedade motivada por uma identidade étnica que, em verdade, acabou por unir os africanos em prol do islamismo foi de extrema relevância para que o movimento chegasse às ruas. E, vale ressaltar que, embora os grupos haussás fossem mais ligados ao islamismo que os grupos nagôs, foram estes últimos que contribuíram mais significativamente na revolta de 1835, já que representavam maioria entre os muçulmanos que viviam na Bahia naquele período, representando não apenas o maior número de combatentes, mas, principalmente, os de maior número na liderança do movimento (REIS, 2014, p. 6).

Interessante atentar para o fato de que, apesar de a maioria dos nagôs não ser adepta da religião muçulmana (cultuavam os orixás), eles utilizavam símbolos e instrumentos religiosos dos muçulmanos, como amuletos, adivinhos e outras práticas malês. Em outras palavras, havia um ponto de convergência entre os malês e os filhos de orixás da Bahia – havia uma identidade étnica, comunicavam-se através da mesma língua, tinham vivências comuns, compartilhavam histórias e, muitas vezes, até lembranças – o que, provavelmente, favoreceu a mobilização do grupo étnico como um todo na revolta de 1835.

A revolta dos Malês aconteceu em Salvador, no dia 25 de janeiro de 1835, madrugada de domingo, reunindo aproximadamente 600 africanos. Na verdade, o plano era de promover o levante nas primeiras horas da manhã, mas o movimento foi denunciado e uma patrulha surpreendeu o grupo de rebeldes na ladeira da Praça, onde todos se reuniam. O movimento fracassou, frustrando as expectativas dos malês, que foram massacrados em poucas horas (REIS, 2014, p. 3). Após a derrota, os que não foram descobertos e conseguiram sobreviver à repressão, trataram de disfarçar ao máximo a sua fé no Alcorão e, principalmente, de afastar os seus descendentes desse perigoso estigma. Mas ainda hoje existem algumas pistas, através dos relatos orais, que permitem entrever detalhes não descobertos pela polícia e algumas heranças deixadas pelos malês. O principal legado parece ser justamente a importância

creditada à instrução, que levou muitos dos descendentes dos malês baianos à ascensão social, realizando assim o sonho dos seus antepassados de superação da opressão, mesmo que, agora, não mais guiados pelo profeta Maomé.

O florescimento da religião muçulmana, bem como da cultura islâmica nas senzalas, vale ressaltar, foi mérito dos Malês. Mesmo com o insucesso do levante, é preciso assumir que o período anterior à revolta foi marcado pelo crescimento da fé islâmica entre os escravos no combate ao catolicismo. E é preciso ainda frisar que tal empreitada não passou em branco - deixou vestígios culturais e religiosos entre os brasileiros, muitos deles presentes ainda nos dias de hoje como, por exemplo, os patuás com orações que muitos carregam nos bolsos ou na carteira ou ainda pendurados no pescoço. João José dos Reis, em sua análise do levante, destaca que

Embora durasse pouco tempo, apenas algumas horas, foi o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas e teve efeitos duradouros para o conjunto do Brasil escravista. Centenas de insurgentes participaram, cerca de setenta morreram e mais de quinhentos, numa estimativa conservadora, foram depois punidos com penas de morte, prisão, açoites e deportação (REIS, 2003, p. 9).

E a prova de que a multidão de rebeldes punidos, presos, açoitados, deportados e mortos era formada por muçulmanos está fundamentada na utilização que a maioria dos apreendidos e mortos fazia de amuletos com partes do Alcorão presos ao corpo – um símbolo que os malês espalharam no território baiano e no carioca. De acordo com Reis, um juiz da época identificou os amuletos, através da descrição de objetos encontrados com um escravizado, como patuás contendo pedaços de materiais sem valor como “algodão embrulhado em um pouco de pó, e outros até com bocadinhos de lixo e os saquinhos comuns poucos de búzios dentro. Envolto em um dos embrulhos de couro um pequeno papel escriturado com letras arábicas” (REIS, 2003, p. 183-184)

Contudo, é imprescindível ressaltar a reciprocidade ocorrida na captação de influências: assim como o catolicismo e as “seitas africanas”, assim como a própria cultura europeia e a brasileira sofreram influências do islamismo, também os muçulmanos acabaram se apropriando de elementos próprios dessas culturas e religiosidades. No que se refere à apropriação de elementos religiosos muçulmanos pelos brasileiros, alguns podem ser vistos até sob um olhar mais desatento como, por exemplo, os trajes utilizados pelos negros nos estados de Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro e em Pernambuco, mais especificamente em Recife. Outro elemento muito visível consiste no uso, pelos adeptos do candomblé, de roupa

branca às sextas-feiras, como também do patuá. E, para terminar, pode-se falar das baianas que se assemelham às escravas muçulmanas.

A grande repressão e perseguição aos malês depois da revolta de 1835 acabou sufocando o islamismo no país, embora ele permanecesse presente na memória do povo e nos costumes adquiridos, bem como na religiosidade do brasileiro. Os escravos que haviam sido presos acabaram retornando aos seus donos, devolvidos pelas autoridades – sendo depois vendidos. De acordo com Etienne Ignace,

Desde então a polícia começou a pesquisa todos os casebres suspeitos, pois que muitos malês tinham tido a incompreensível simplicidade de tomar à casa dos "Senhores", logo pela manhã. Ao vê-los entrar cobertos de pó e manchados de sangue e lama, não se descuidaram os "Senhores" de lhes mandar aplicar algumas chicotadas (IGNACE, 1907, p. 131).

Durante a perseguição, qualquer texto escrito na língua árabe era confiscado, e tal ação tinha o objetivo claro de reprimir a difusão do islamismo. A partir de então, grande parte dos malês livres que viviam em Salvador acabaram se mudando para o Rio de Janeiro, a fim de livrarem-se do risco de serem privados do direito de praticarem sua religião. Arthur Ramos ressalta que, mesmo diante do cenário da derrota dos malês, com a perseguição policial e católica, apesar da repressão de levantes em Alagoas e na Bahia, a religião muçulmana permaneceu viva através da “Festa dos Mortos”, que era realizada duas vezes por ano no estado de Alagoas, até 1888. Nessa festa era comum a prática do sacrifício de animais, marca muçulmana evidente, tendo em vista que o rito funerário era considerado prática originária da cultura malê (RAMOS, 1943, p. 332).

Segundo Freyre, era possível perceber nas atitudes dos brasileiros, detalhes que remetiam ao islamismo, como no ato de os devotos tirarem os calçados antes da participação em cerimônias religiosas. Uma outra situação que aponta claramente tal influência é a importância que, segundo Freyre, se dá, nos terreiros cariocas, ao fato de se apoiar os pés sobre a “velha esteira estendida no meio da sala”, onde fica sentado, de pernas cruzadas (no estilo muçulmano) o preto velho, responsável pelo terreiro. Ele relata também as festas realizadas pelas “seitas africanas” no Recife, citando outros tantos detalhes que remetem ao islamismo:

Manuel Querino fala também de uma tinta azul, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas; escreviam com esta tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar. (FREYRE, 1998, p.312).

Ainda sobre essa mesma questão, o jornalista e teatrólogo João do Rio (2006) apresenta relatos e análises muito próximos aos de Gilberto Freyre, declarando haver identificado no Rio de Janeiro de 1904 uma influência muçulmana dentro do candomblé. Segundo ele, era possível ver nos rituais do candomblé carioca Alufás trajando abadá, com gorros vermelhos nas cabeças (filás), ficavam sentados em cima dos tapetes feitos com pele de animais – tigres ou carneiros. Ali eles faziam a leitura do Alcorão, proferiam preces, rezando também o rosário; além disso, abstinham-se do consumo da carne de porco e buscavam guardar o Ramadã. De acordo com os relatos de João do Rio, no meio dos candomblecistas cariocas era ainda possível perceber abluções, a prática comum da poligamia, a presença do símbolo do crescente lunar, além de estar presente ali também o costume de se utilizar a tinta do arroz queimado em “atos” (tábuas de madeira) na escrita de orações (JOÃO DO RIO, 2006, p.25-26). Ele frisa ainda que podia ser notada, na formação da comunidade muçulmana observada por ele, a presença de lemanos e ládanozis, ou seja, de sacerdotes e de seus auxiliares respectivamente, que eram responsáveis pela parte religiosa da comunidade. Responsáveis pela parte jurídica, apresentavam-se os “álcalis, juizes, sagabano, imediatos de juizes, assivajiú” (JOÃO DO RIO, 2006, p.26).

Vale destacar aqui que a exigência principal para que um membro da comunidade pudesse se tornar um Alufá consistia em ter domínio da língua árabe, em concordar com a realização da circuncisão e a passar por um exame físico. Quando um muçulmano passava por todas essas etapas e era aprovado, os demais praticavam um ritual de uma dança denominada “opa-suma”, conduzindo, logo depois, o iniciado montado sobre um cavalo pelas ruas de um subúrbio carioca (onde aconteciam tais cerimônias). O iniciado trajava-se com roupas brancas e com um gorro vermelho na cabeça. No entanto, embora muçulmanos e candomblecistas apresentassem uma analogia tão grande na prática exterior, uma religião negava-se a absorver a outra, sendo mantida, entre os dois grupos, uma reação adversa. Segundo João do Rio, “Os Alufás não gostam da gente de santo a quem chamam de auauadó-chum; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, chamando-os de malês.” (JOÃO DO RIO, 2006, p.27)

Descrita por Melo Morais, e reconhecida por Nina Rodrigues como influência muçulmana, a festa dos mortos realizada na cidade de Penedo, em Alagoas<sup>37</sup>, é comparada por Gilberto Freyre a festas realizadas em Pernambuco, no sentido de manifestações identificadas

<sup>37</sup> “A *Festa dos Mortos*, que o Dr. Melo Morais descreve em Penedo (Alagoas), é com certeza uma festa muçulmana. A prática de rezas e longos jejuns, a abstinência de bebidas alcoólicas, as relações das festas com as fases lunares, o sacrifício de carneiros, a vestimenta de longas túnicas alvas, descritas ou mencionadas pelo Dr. Melo Morais, são todas práticas e costumes males, que não se encontram nas festas dos negros fetichistas” (RODRIGUES, 2010, p. 75).

como influências islâmicas. De acordo com Freyre, tanto em relação à realização de festas de acordo com as fases da lua, como no uso de camisolas brancas para participação em cerimônias, é possível encontrar

[...] em Pernambuco, entre os adeptos da seita 'Adoradores dos Astros e da Água', no Fundão (Recife) [...]. Os 'adoradores' eram também estritos na abstinência de bebidas alcoólicas. Adoravam principalmente a Estrela d'Alva, a Lua e a Água viva, organizando peregrinações a cachoeiras, rios e quedas de água. O culto, na sede da seita, que era uma casinha toda branca, constava principalmente de danças, imitando os 'movimentos dos astros', executadas por meninos que também cantavam, ora em português, ora em 'línguas estranhas', ao que parece inventadas. Uma 'água sagrada', que recebia os 'fluidos dos astros', era distribuída aos fiéis em garrafas ou copos. Mantinham escola, 'aula de catecismo', e tinham emissário no Pará. Ninguém podia assistir às cerimônias que não estivesse vestido de branco. Os cânticos tinham alguma coisa dos hinos das igrejas protestantes (FREYRE, 1998, p. 393).

A impressão causada por tais manifestações, de acordo com Freyre, é a de que se trata de um sincretismo total marcado pela complexidade, com a mistura de diferentes costumes e rituais religiosos: “fetichismo africano”, catolicismo, islamismo, panteísmo, religiões ameríndias. Enfim, o que se pode ver é um islã desviado de sua cultura, modificado, por um lado, pelo catolicismo e, por outro lado, pelo candomblé. Ainda existe, na percepção de Freyre, a hipótese da conversão de alguns muçulmanos em protestantes, numa reação contra a imposição do catolicismo no Brasil (FREYRE, 1998, p. 312).

Apesar da perseguição que a religião sofreu após a Revolta dos Malês, o abade Étienne apresentou anos depois, mais precisamente em 1909, declaração onde constatava o crescimento daquela religião em nosso território. Freyre fala sobre isso, relatando que o abade percebeu que o islamismo havia se ramificado em nosso país como uma “seita” poderosa, expandida a partir dos espaços escuros das senzalas. Segundo ele, “da África vieram mestres e pregadores a fim de ensinarem a ler no árabe os livros do Alcorão. Que aqui funcionaram escolas e casas de oração maometanas” (FREYRE, 1998, p. 310).

A partir de então torna-se possível constatar a expansão do islamismo em terras brasileiras, ocorrida a partir da chegada dos primeiros escravos islamizados no século XVIII, período no qual, de acordo com Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, a religião islâmica foi difundida dentro das senzalas, em residências de escravos libertos e até nas ruas, promovendo um entrelaçamento de religiões que levou o islamismo, tanto a influenciar como a também receber influências, numa dinâmica que envolveu, principalmente, o catolicismo, o islamismo e as “seitas africanas”. Vale ressaltar, entretanto, que até mesmo o catolicismo português

chegado ao Brasil com a colonização, já não era o catolicismo puro, ortodoxo: este catolicismo já vinha influenciado pelos maometanos que viviam em Portugal. Desta forma, o catolicismo aqui implantado, já misturado com influências do islamismo praticado em Portugal, misturou-se novamente ao islamismo chegado ao Brasil, com os africanos escravizados, promovendo um complexo hibridismo religioso.

É ainda de relevante destacar um segundo momento após a repressão sofrida pelos malês após 1835, no qual o islamismo, neutralizado enquanto religião autônoma, passou a ser difundido através de ritos católicos e de outras religiões. O islamismo perdeu sua evidência, mas não sua força, que passou a ser utilizada para manter a tradição, para a organização de estratégias que permitissem que se mantivesse vivo o islamismo em terras brasileiras.

É fato que toda essa dinâmica religiosa foi povoada de conflitos, razão pela qual se poderia supor que o islamismo se fundiria às crenças africanas dos escravos que viviam no Brasil. A força do islã, entretanto contrariou expectativas e não foram raras as vezes em que se podia identificar o propósito que os muçulmanos tinham de construir um reino islâmico em nosso território, como também esteve presente o tempo todo um proselitismo que nem sempre era visível e claro (pelo receio de perseguições), que tinha a intenção de convergir e criar identidade entre os negros não islamizados. Como estrategistas natos que eram, os malês se evidenciaram pela persistência em preservar a religião islâmica, com a organização de escolas e de espaços destinados a orações, com a finalidade de concretizar tal objetivo. Entretanto, o que não se pode negar é que as perseguições intensas do período posterior ao levante de 1835 frustraram os planos dos muçulmanos de constituírem o islamismo como religião majoritária na Bahia.

Fato é que a repressão aos malês acabou fazendo com que o islamismo se neutralizasse, deixando de fazer parte do universo visível baiano. A partir de então, eles passaram a se fechar na prática de sua religião, mantendo-se distante dos brancos católicos e do catolicismo - religião que viam com reserva e desprezo. Distanciaram-se também dos negros escravizados. Esse foi o maior motivo da não propagação do islamismo como organização na Bahia, seguido da falta de elementos que pudessem ligar o islamismo ao catolicismo. Talvez o fato de os muçulmanos não terem feito prosélitos, aliado à perseguição do governo às insurreições negras na Bahia, tenham sido responsáveis pela extinção do islamismo naquele território, com o desaparecimento dos malês. Nina Rodrigues (2010) aponta esse aspecto não proselitista dos “negros crioulos e mestiços” islamizados, como um fator que contribuiu para o enfraquecimento do islamismo, destacando que, "se ainda não

desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos africanos, o Islamismo na Bahia se extinguirá com eles". (RODRIGUES, 2010, p. 67).

Não sendo possível, após o levante promovido em 1835, sobreviver de forma aberta e autônoma, em decorrência da repressão sofrida, a religião islâmica resistiu dissolvida na religião brasileira. A cultura islâmica também sobrevive permeando a sociedade, uma influência que imprime a religião em todos os setores da vida dos brasileiros, interferindo na alimentação, nos costumes religiosos, na constituição das famílias, na moral sexual, o que se justifica as palavras de Freyre, quando ele destaca que

Burton surpreendeu no Brasil do século XIX várias reminiscências de costumes mouros. O sistema das crianças cantarem todas ao mesmo tempo suas lições de tabuada e de soletração [...] ainda encontrou o hábito das mulheres irem à missa de mantilha [...]. Diversos outros valores materiais, absorvidos da cultura moura ou árabe pelos portugueses, transmitiram-se ao Brasil: [...] o conhecimento de vários quitutes e processos culinários; certo gosto pelas comidas oleosas, gordas, ricas em açúcar [...] Os artífices coloniais, a quem deve o Brasil o traçado de suas primeiras habitações, igrejas, fontes e portões de interesse artístico, foram homens criados dentro da tradição mourisca. De suas mãos recolhemos a herança preciosa do azulejo [...] o azulejo mourisco representou na vida doméstica do português e na do seu descendente brasileiro dos tempos coloniais a sobrevivência daquele gosto pelo asseio, pela limpeza, pela claridade, pela água, daquele quase instinto ou senso de higiene tropical, tão vivo no mouro [...]. Das religiões pagãs, mas também da de Maomé, conservou como nenhum outro cristianismo da Europa o gosto de carne. (FREYRE, 1998, pp. 220-222; 224)

Entretanto, embora tenha sido muito significativa a contribuição dos muçulmanos para a construção da identidade brasileira, vale aqui também ressaltar a influência indígena que, somadas à islâmica e à europeia, representaram as mais significativas contribuições para a constituição desse hibridismo que caracterizou a formação da sociedade brasileira.

### 3. INFLUÊNCIAS INDÍGENAS SOBRE O CATOLICISMO LUSO-BRASILEIRO EM *CASA GRANDE & SENZALA*

Iniciando pelo traçado de uma visão mais geral do processo de hibridação ocorrido entre o catolicismo português e crenças indígenas e africanas, para a constituição da religião brasileira, na visão de Gilberto Freyre, o capítulo aborda a questão religiosa e familiar durante a colonização, apresentando, logo nas primeiras páginas, o delineamento das influências exercidas e recebidas nestas áreas acima citadas. Questões de extrema importância para o entendimento da formação social do Brasil são discutidas neste primeiro tópico, entre elas a da degradação indígena – um termo que, em Freyre, tem uma significação especial. Outras questões não menos importantes são apresentadas e discutidas, abordando a cultura indígena, envolvendo alimentação, o atrelamento da medicina à religião, o papel dos pajés dentro das tribos, enfim, questões que buscam lançar luz sobre o cotidiano indígena brasileiro, favorecendo uma posterior identificação de elementos indígenas dentro da religião brasileira.

O texto trata também da herança religiosa na escravidão, apresentando, logo de início, a constatação da ausência de relatos diretos sobre escravidão indígena em *Casa Grande & Senzala*, fato justificado durante o desenvolvimento do estudo, através do delineamento que se faz acerca da dinâmica da escravidão no contexto indígena, em seu aspecto físico e também subjetivo. Aqui é lançada luz sobre a atuação dos jesuítas que, embora se declarassem contrários à escravidão, acabaram exercendo papel fundamental para que ela pudesse ser possível no meio indígena. Entre outras questões, são abordadas aqui a questão do povoamento da colônia, da destribalização e distorção da cultura indígena dentro das aldeias, do campesinato e da instauração do trabalho assalariado entre os indígenas, entre outras questões referentes ao trabalho dos jesuítas na conversão dos nativos ao cristianismo.

O capítulo aborda, por último, a sexualidade e religião indígenas, traçando um paralelo entre a moral sexual do colonizador e a moral sexual indígena, apresentando o abalo provocado sobre a moral cristã. Trazendo questões como a poligamia, a homossexualidade e o incesto, esta parte final do capítulo traz a constatação da grande relevância do papel das índias no processo de povoamento do Brasil, através de sua união com o colonizador português, que, adotando a poligamia, constituíam família com várias índias, promovendo, a um mesmo tempo, o aumento da população e a aculturação indígena – já que as índias passavam a adotar o catolicismo como religião e os costumes cristãos como regra para a criação dos filhos. Todavia, a partir da constituição das famílias, também o colonizador

acabou recebendo as influências indígenas, o que explica a formação dessa religião híbrida, lírica e familiar brasileira.

### 3.1. INFLUÊNCIAS DAS PRÁTICAS INDÍGENAS NA FAMÍLIA E SOCIEDADE

Influenciado por judeus, mouros e não cristãos, o catolicismo que chegou ao Brasil, como já foi dito anteriormente, ainda sofreu, em terras brasileiras, outras influências religiosas antes de se configurar como essa religião que, segundo Freyre, apresentava aspecto “liricamente social”, assumindo mais um caráter de “culto de família” do que propriamente de “catedral ou de igreja” (FREYRE, 1998, p.22). Entre essas influências, cabe aqui destacar a questão da diversidade religiosa dos africanos que chegavam ao Brasil como escravos que, na visão de Freyre, tanto traziam o islamismo de regiões mais evoluídas, como também traziam o “animismo” e o “fetichismo” – que aqui ainda se misturavam ao “animismo”<sup>38</sup> e “fetichismo”<sup>39</sup> indígenas. De acordo com Freyre, da mesma maneira como o catolicismo recebeu as influências do islamismo trazido pelos africanos mais cultos, foi igualmente influenciado pelas crenças “dos indígenas e dos negros menos cultos” (FREYRE, 1998, p. 311), constituindo-se oficialmente no Brasil uma civilização cristã com os elementos mais diversos possíveis. Segundo Freyre, “esses elementos, a igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade”. (FREYRE, 1998, p. 357).

Embora fosse proibida a prática de religiões diversas ao catolicismo no Brasil Colônia, é importante destacar que havia uma certa tolerância em relação a tais práticas, diferente do que acontecia na Península Ibérica. Para resistir, os adeptos de outras religiões acabaram se rendendo ao catolicismo, adotando elementos ritualísticos católicos em suas celebrações, o que acabou fazendo com que as religiões existentes no Brasil deixassem de existir enquanto autônomas. Freyre fala sobre essa adoção de elementos católicos por outras religiões e vice-

---

<sup>38</sup> *Lat.* Anima, alma, espírito. De acordo com o antropólogo inglês do século XIX, Sir Edward Burnett Tylor, animismo é a crença em seres espirituais, que podem ser reconhecidos como espíritos de plantas e animais, almas, fantasmas, gnomos, assombrações, gênios, duendes, espectros, elfos, anões, trasgos, fadas, bruxas, demônios, diabos, anjos e deuses. Três leis básicas regem o animismo: 1. Tudo no Cosmo tem âni­ma; 2. Todo o âni­ma é transferível; 3. Nada ou ninguém que transfira âni­ma perde a totalidade de seu âni­ma. Entretanto, qualquer que um que o receba, perde parte ou a totalidade de seu âni­ma, e este âni­ma é tomado pelo âni­ma do doador (HOEBEL; FROST, 2006, p. 365-366).

<sup>39</sup> Fetichismo é a denominação da doutrina ou culto que tem como base o modo de pensamento de pessoas que utilizam fetiches - objetos que as populações da África ocidental percebem como possuidores de poder sobrenatural por populações da África ocidental. Fetichismo foi um conceito largamente utilizado em teorias, do séc. XVIII ao início do séc. XX. O conceito deixou de ser usado na segunda década do século XX, por ser considerado ao mesmo tempo etnocêntrico (fruto de um mal-entendido colonialista) e demasiadamente amplo e relativo (tudo o que se relacionava ao era considerado como fetiche na África ocidental) (PIRES, 2011, p. 62).

versa, valorizando esse contato como positivo, já que, embora provoque deformação, não tem o poder de destruí-las. De acordo com ele, trata-se de uma deformação altamente positiva, já que as culturas “deformadas” tendem a se formar novamente, surgindo como uma outra cultura, marcada pela originalidade. No caso brasileiro, embora os rituais indígenas e africanos tenham adotado os elementos católicos - o que contribuiu para que não desaparecessem por completo, o catolicismo também acabou adotando elementos indígenas e africanos. Freyre fala da relação do catolicismo com o animismo indígena, descrevendo a vida tribal no Brasil como inteiramente permeada pelo animismo e pelo totemismo, características que faziam com que a vida selvagem parecesse marcada por “[...] uma magia sexual que forçosamente se comunicaram à cultura do invasor: esta só os fez deformar. Não os destruiu” (FREYRE, 1998, p. 140). Dessa forma, a imposição da religião católica sobre as demais manifestações religiosas acabou levando-as a uma espécie de degeneração – o que Freyre vê com naturalidade, tendo em vista que os povos presentes naquele momento histórico brasileiro, apresentando diferentes níveis de desenvolvimento, acabavam se rendendo à pressão de uma cultura que estava à frente da realidade em que se encontravam. De acordo com Freyre, através dessa pressão,

Perde o indígena a capacidade de desenvolver-se autonomamente tanto quanto a de elevar-se de repente, por imitação natural ou forçada, aos padrões que lhe propõe o imperialismo colonizador. Mesmo que se salvem formas ou acessórios de cultura, perde-se o que Pitt-Rivers considera o potencial, isto é, a capacidade construtora da cultura, o seu ela, o seu ritmo (FREYRE, 1998, p. 108).

Assim, de acordo com Freyre, sendo a população indígena “uma das populações mais rasteiras do continente” (FREYRE, 1998, p.89), - ou seja, uma das mais primitivas com “[...] uma cultura verde e incipiente [...]” (FREYRE, 1998, p. 90) - a degeneração de sua cultura acabou acontecendo naturalmente, configurando-se o prevalecimento da “cultura adiantada” sobre a mais “atrasada”, que levou o povo indígena à escravização e prostituição, promovidos pelos colonizadores. Nas palavras de Freyre, o que aconteceu foi a “[...] degradação das raças atrasadas pelo domínio da adiantada. Esta desde o princípio reduziu os indígenas ao cativeiro e à prostituição. Entre brancos e mulheres de cor estabeleceram-se relações de vencedores com vencidos – sempre perigosa para a moral sexual” (FREYRE, 1998, p.426).

Freyre ressalta também o estabelecimento, naquele período, de um tipo de relação entre os brancos e as mulheres indígenas, sendo os primeiros configurados como os vencedores e as segundas como integrantes do povo vencido, o que acabou deturpando a

moral sexual indígena (FREYRE, 1998, p.426). Com a chegada dos jesuítas, o processo de degeneração da cultura indígena se acelerou ainda mais, através de sua interferência na estrutura de suas aldeias, conforme relata Freyre:

Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo da vida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade sempre se degradam quando forçados à grande concentração e à sedentarização (FREYRE, 1998, p.110).

Dessa forma, fosse pela catequese oferecida pelos jesuítas ou mesmo pela própria dificuldade em se adaptar àquela nova situação que se configurava diante deles, os indígenas acabaram perdendo seu potencial de construtores de cultura. (FREYRE, 1998, p.108). Até mesmo as crenças mais arraigadas dos mais velhos acabaram sendo ridicularizadas através da catequização dos “culumins” (os jesuítas davam ênfase especial à evangelização das crianças indígenas), já que os padres ensinavam-nos tal atitude de rechaçar as crenças que os mais velhos tinham em “demônios”, uma crença que, na verdade, era uma das bases de coesão social dentro das aldeias (FREYRE, 1998, p.129). Contudo, tanto o “fetichismo” como o “animismo”, marcas religiosas características de indígenas e africanos, passariam – mesmo diante da repressão religiosa presente naquele contexto -, seja através do uso de máscaras em rituais, ou do uso profilático de cores, de danças e cerimônias fúnebres, ritos de iniciação, e ainda de crenças em demônios e assombrações (FREYRE, 1998, p.140). Até mesmo no referente a preferência por cores específicas, Freyre (1998, p. 106) destaca a influência ameríndia, principalmente quando se refere à apreciação da cor vermelha pelos brasileiros naquele período, mais especificamente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, abrangendo estados do Nordeste até o extremo-norte da Bahia, além da Amazônia. De acordo com ele, a frequência com que as mulheres, principalmente de regiões em que existe influência ameríndia, africana e portuguesa, usam a cor vermelha é muito grande. Para Freyre, essa utilização em larga escala da cor vermelha,

Em sua origem, e por qualquer das três vias, trata-se de um costume místico, de proteção ou de profilaxia do indivíduo contra espíritos ou influências más. Mas a influência maior parece ter sido a do índio, para quem a pintura do corpo de encarnado (urucu) nunca foi a expressão de simples gosto de bizarria que pareceu aos primeiros cronistas (FREYRE, 1998, p. 104).

Assim, o uso da cor vermelha era, antes de tudo, uma prática que visava a questão da sobrevivência, da proteção contra o mal. Percebe-se claramente que as abordagens que Freyre

faz das religiosidades presentes na gênese do Brasil estão mais voltadas para o aspecto da sobrevivência (através da interpenetração de elementos) do que, propriamente, para a compreensão dos sistemas religiosos em si. Existe a hipótese de essa falta de interesse em compreender a fundo a religiosidade daqueles grupos se deva à ideia de que essa religiosidade não fosse considerada por ele como uma verdadeira religião. (MENEZES, 2000, p.9).

Dessa forma, ainda que tivesse, de acordo com o Concílio de Trento, a missão de espalhar por terras brasileiras a fé católica entre os indígenas, não havia sucesso na empreitada, já que a religião católica não era praticada conforme o planejado; e tal fracasso acontecia, principalmente, por conta da grande extensão do território da colônia e pela resistência apresentada pelos indígenas em assumir uma religião que negava as suas crenças. Em decorrência desses dois fatores, o catolicismo acabou abrindo espaço para um tipo de mistura, que fez com que assumisse no Brasil elementos de outras crenças religiosas, atraindo também os colonizadores para as suas reuniões. Freyre ressalta o caso do “culto da santidade”, uma das manifestações religiosas mais relevantes no meio indígena, que atraía grande número de brancos – o que pode ser resultado da aceitação, por parte dos indígenas, de influências católicas. Segundo Freyre, a facilidade de assimilação dessas influências pelos indígenas pode ser decorrente de dois fatores: como maneira de defender o culto indígena da destruição, utilizando a roupagem cristã como manto de proteção. E também como meio de promover a religião indígena, através de seu enriquecimento com elementos católicos, ou seja, tornando-se mais parecido com os cultos religiosos católicos, o culto indígena garantia a sua sobrevivência (AZZI, 1978, pp. 62-63).

Diante da grande diversidade de costumes, tanto dos indígenas como também dos negros africanos, – que eram oriundos de regiões várias da África, apresentando culturas diferentes - os clérigos da Bahia mostravam-se muito preocupados, principalmente com a formação dos filhos de senhores de engenho, diante da possibilidade de o cristianismo acabar perdendo sua identidade na fusão com as diferentes crenças presentes no Brasil colonial. A esse respeito, Souza destaca o caráter de desconhecimento que marcava o cristianismo vivenciado pela população do Brasil naquele período. Segundo ela, os que se diziam cristãos tinham “um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa” (SOUZA, 1986, p. 91). Ou seja, as pessoas não conseguiam sequer significar com clareza os elementos presentes no contexto religioso. De acordo com Souza,

Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos. Neste sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a ‘complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele’ de que fala Oliveira Marques. Para este autor. Um ‘cristianismo de fachada [...] emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs’ (SOUZA, 1986, p. 91).

Fato é que, mesmo diante da repressão religiosa e da preocupação da Igreja Católica, foi inevitável a penetração das influências “animistas” e “fetichistas” no catolicismo brasileiro. Conforme esclarece Freyre: “Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos” (FREYRE, 1998, p. 311). Para mostrar a permanência de tais vestígios no catolicismo, Freyre identifica seus traços naquele período em que ele realizava sua pesquisa etnográfica, ressaltando a situação indígena, em que, mesmo diante do desprestígio em que caíra o uso das máscaras, bem como dos maracás sagrados, a religiosidade indígena

Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação européia: e onde muito se acusam é em jogos e brinquedos de crianças com imitação de animais [...], nas histórias e contos de bichos (FREYRE, 1998, p. 130).

Ou seja, através de um tipo de memória coletiva que gravara características da vida indígena, o povo – mais especialmente a parte infantil da população – acabava sentindo-se meio que integrado à floresta, aos animais e monstros conhecidos pelos nomes que lhes davam os indígenas, muitas vezes conhecidos em decorrência da vivência e “superstições” criadas pelos índios (FREYRE, 1998, p. 130). Ou seja, o hibridismo estava presente não apenas no aspecto religioso, mas na cultura, de forma geral. Importante exemplo está na utilização de imagens de santos católicos em celebrações religiosas indígenas, maneira encontrada por estes últimos para escapar da repressão e conseguir preservar a devoção aos seus deuses. E, dentro desse contexto de repressão em que se viam obrigados a render-se à religião imposta pelo poder dominante, os indígenas, tanto quanto os africanos acabaram

encontrando no batismo e na aparente conversão ao catolicismo apenas como um recurso para ascender socialmente. Mais que isso, o fato de serem batizados e assumirem a religião católica significa a passagem da natureza à cultura. Freyre, sobre isso, destaca que “Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos” (FREYRE, 1998, pp.353-354). Entretanto, mesmo recebendo o batismo e assumindo o catolicismo como religião, os negros e os indígenas permaneciam sendo reconhecidos como inferiores, já que estavam ainda presos à escravização, embora Freyre insistisse em apresentar no seu estudo um Brasil colonial inteiramente receptivo, aberto para receber estrangeiros. De acordo com Freyre, o único embate presente na questão da diversidade étnica era referente ao aspecto religioso - isso demonstra a sua preocupação em ocultar a questão do preconceito racial existente na relação entre Portugal e o Brasil, que se mostrava evidente, inclusive, na associação feita pelos colonizadores entre Satanás e os cultos indígenas e africanos. Contudo, Souza (1986) apresenta que a carência de médicos para atender à população, aliada à falta de igrejas e à ineficácia dos medicamentos, acabavam levando os próprios padres a recomendarem que as famílias buscassem ajuda dos curandeiros. Souza (1986), assim, expõe que é devido à demonização da terra, dos indígenas e dos negros que acabou perpetuando a imagem do demônio na imaginação popular. De acordo com ela, “os jesuítas e sua concepção europeia altamente demonizada fizeram com que a ideia do mal se tornasse insuportável” (SOUZA, 1986, p. 140). Todavia, percebia-se que muitos católicos, quando adoeciam, descrentes da cura advinda de Deus, acabavam buscando a ajuda do Diabo.

Aliás, esse imaginário preenchido pela força do “Diabo” impregnou a cultura brasileira através dos tempos. Freyre destaca que, segundo Sílvio Romero, prova disso é o comportamento dos brasileiros, caracterizado pela herança indígena, no sentido de, por exemplo, sentir medo de fantasmas, bem como de tudo que é sobrenatural. Aliás, esse medo impregnou o imaginário popular, que acreditava em seres mágicos existentes na floresta amazônica como, por exemplo, o Curupira, o Boi-Tatá e o Saci-Pererê. Para Freyre, entretanto, esse não era um medo herdado somente dos indígenas, mas também dos africanos. Segundo ele,

Novos medos trazidos da África, ou assimilados dos índios pelos colonos brancos e pelos negros, juntaram-se aos portugueses, da côca, do papão, do lobisomem; ao dos olharapos, da cocaloba, da farranca, da Maria-da-Manta, do trangomango, do homem-das-sete-dentaduras, das almas penadas. [...] No mato, o saci-pererê, o caipora, o homem de pés às avessas, o boitatá. Por toda parte, a cabra-cabriola, a mula-sem-cabeça, o tutu-marambá, o negro do surrão, o tatu-gambeta, o xibamba, o mão-de-cabelo. Nos riachos e lagoas, a

mãe-d'água. À beira dos rios, o sapo-cururu. De noite, as almas penadas (FREYRE, 1998, p. 328).

De acordo com Freyre, até mesmo a tendência para o homicídio e para os furtos vem da fragilidade moral e emocional que marca a população, herdeira de povos que precisavam ainda ser civilizados. Ele relata a frequência com que acontecem os assassinatos, os saques e invasões de fazendas por cangaceiros, relacionando esses acontecimentos à herança indígena que não delimitava a propriedade privada. De acordo com ele, “Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à cultura primitiva, recalcada porém não destruída” (FREYRE, 1998, pp. 141-142).

Entretanto, na leitura de tais relatos presentes em *Casa Grande & Senzala*, pode-se perceber muito mais do que está realmente escrito - torna-se também possível a percepção de alguns detalhes que apontam a rejeição de Freyre pelo coletivismo indígena, por não delimitar os limites da propriedade privada. A abordagem desse aspecto deixa transparecer o sentimento etnocêntrico do autor, que considera o coletivismo como elemento perigoso, que põe em risco a moral da sociedade da época. De acordo com ele, dessa noção indígena de coletividade vem a propensão a crimes de atentado ao patrimônio, que posteriormente ao período colonial, consistiam em prática comum Brasil. Freyre destaca que é justamente o choque entre a noção de privado herdada dos portugueses e a noção de coletividade herdada dos indígenas que acabou instaurando, entre os brasileiros, o hábito de se prevenir contra roubos das formas mais inusitadas como, por exemplo, enterrando o dinheiro ou de colocar cacos de vidro na parte superior dos muros que cercam as propriedades. E, para validar seu argumento, Freyre se fundamenta em Saint-Hilaire que, no começo do século XIX, quando visitou a cidade de São Paulo, conferira aos descendentes de indígenas (os mamelucos) uma grande inclinação à rapacidade, ou seja, uma tendência a praticar roubos (FREYRE, 1998, p. 215).

Assim, a influência exercida pelos indígenas e, posteriormente, pelos africanos, abrangeu aspectos diversos da cultura brasileira, deixando marca evidente no campo religioso. E pode-se dizer com firmeza que, mesmo que indiretamente, os dois grupos étnicos exerceram grande influência sobre o catolicismo que chegou ao Brasil, impregnando-o de superstições e inserindo nele práticas de curandeirismo. Enfim, pode-se dizer que, tanto o medo dos mortos como o respeito com as pessoas que já faleceram, são heranças indígenas e africanas. É importante ainda frisar o respeito pelos seres da floresta, considerados como espíritos protetores dos animais, ideia disseminada também pelos indígenas. Gilberto Freyre cita como

exemplo a ideia de ‘caiporismo’, presente no imaginário popular: segundo ele, essa noção vem da crença ameríndia no “gênio agourento do caipora”, representado por uma criança cabocla que levava desgraça por onde passava. De acordo com Freyre,

Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as —santidades do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência faz à medicina à européia e ao exorcismo dos padres, nas principais cidades e por todo o interior do Brasil (FREYRE, 1998, pp. 103-104).

É importante ressaltar que quando Freyre declara sobre os sinais evidentes da presença indígena e africana no tempo presente, esse tempo presente é referente ao contexto etnográfico em que ele se situa. E é a partir desse contexto que Freyre constata como foi simples e livre de contradições internas o processo de aceitação da magia dentro do catolicismo popular. A integração de elementos religiosos indígenas e africanos no catolicismo brasileiro fizeram do Brasil desenhado por Freyre em *Casa Grande & Senzala* um dos países americanos onde melhor se preservou os valores e a cultura dos nativos – e isso se deve ao fato de as culturas presentes na constituição da sociedade brasileira não terem se isolado, tampouco se estratificado como um tipo de arcaísmo ou mesmo como simples curiosidade etnográfica (FREYRE, 1998, p. 159-160). Tais influências se firmaram como presença viva, apresentando utilidade dentro do contexto em que se fazia presente - e não somente como um elemento pitoresco dentro do Brasil (FREYRE, 1998, p. 160).

Assim, a miscigenação presente na formação da sociedade brasileira acabou tornando as relações sociais mais suaves e maleáveis, conforme explica Freyre quando diz que essas relações foram untadas pelo “óleo lubrificante da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a benção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado” (FREYRE, 1998, p. 160). E essa suavização, essa lubrificação, aconteceu de forma bilateral, afetando também os indígenas que, “longe ser o livre animal imaginado pelos românticos, o selvagem da América, aqui surpreendido em plena nudez e nomadismo, vivia no meio de sombras de preconceito e de medo; muitos dos quais a nossa cultura mestiça absorveu, depurando-os de sua parte mais grosseira ou indigesta” (FREYRE, 1998, p. 103). O que o contato com outras culturas trouxe para os ameríndios foi uma maior leveza e fluidez na sua relação com o mundo, decorrentes de um tipo de ‘desencantamento’, que tirou dos seres mágicos o poder que tinham de atemorizar os ameríndios, de deixá-los inseguros diante do desconhecido.

Por outro lado, as contribuições dos indígenas dentro desse contexto não são menores: segundo Freyre (1998), principalmente no que se refere à alimentação, a influência indígena garante posição de destaque aos ameríndios, concedendo-lhes importante papel na constituição da família no Brasil (FREYRE, 1998, pp. 120-127). O que dificulta uma delimitação mais exata da influência culinária indígena dentro das famílias brasileiras, de acordo com Fernandes (2001), é a constatação de que no período de 1650, apenas na região amazônica, havia uma média seis centenas de nações indígenas, compreendendo variadas culturas, diversos tipos raciais, além de dialetos totalmente diferentes entre si (FERNANDES, 2001, p. 13).

Retomando a questão da culinária indígena, estudos apontam ser este o quesito que impôs a maior resistência à penetração dos portugueses em terras brasileiras. Freyre destaca que “Na farinha de mandioca fixou-se a base do nosso sistema de alimentação.” (FREYRE, 1998, p. 32). De acordo com ele, a mandioca era a representação do complexo indígena, sendo encontrada em grande quantidade naquele período em terras brasileiras (FREYRE, 1998, p. 121-122). Com ela, eram preparadas as farinhas, mingaus, bolos e outras receitas culinárias. Quando, mesmo depois de preparar todos os alimentos, ainda sobrava mandioca, era produzida farinha para estoque. (FERNANDES, 2001, p. 14).

Vale aqui ressaltar a contribuição do padre jesuíta João Daniel (1722-1776), -citado por Freyre em *Casa Grande & Senzala* - que, em seu trabalho missionário no Grão-Pará, ofereceu importante contribuição através de suas anotações sobre o uso da mandioca na alimentação indígena. Em seus estudos, o padre apresenta relatório sobre a produção de quatro tipos diferentes de farinhas pelos nativos (seca, de água, tapioca e carimã), explicando detalhadamente o processo de produção de todas. Ele apresenta a farinha de mandioca como sendo a matéria-prima mais importante na alimentação no Brasil colônia, utilizada para a produção dos alimentos mais relevantes utilizados pela população. (DANIEL, 2004, p. 414-418). De acordo com o padre, havia uma ligação profunda entre os rituais indígenas e a farinha de mandioca e isso se devia ao fato de que a farinha era o ingrediente principal das bebidas utilizadas nesses rituais, como em todas as comemorações. Em dias festivos (casamentos, noivados, batizados, etc), as bebidas eram distribuídas e ingeridas pelas mulheres. Ele relata que, nessas ocasiões, os participantes armam seus bailes, “pegando uns nos tamborins e gaitas, outros dançando, e todos a dar voltas, e de quando em quando se fazem na volta das iguaçabas a molhar a garganta” (DANIEL, 2004, p. 286). Enfim, a mandioca marca, no Brasil colonial, não apenas a vida dentro das casas, mas também os eventos sociais e religiosos. Freyre também comenta sobre a larga utilização da farinha de

mandioca entre os indígenas no Brasil colonial, apresentando-os como “Gente nua e à-toa, dormindo em rede ou no chão, alimentando-se de farinha de mandioca, de fruta do mato, de caça ou peixe comido cru ou depois de assado em borralho. [...] Agricultura, umas ralas plantações de mandioca ou midubi, de um ou outro fruto” (FREYRE, 1998, p. 24).

É indispensável ainda citar o arcabuzeiro alemão Hans Staden de Homberg, (cidade de Hessen), - também citado por Freyre - que, durante estadia no Brasil, escreveu sobre os costumes indígenas, observando a alimentação composta por carne de peixes e de outros animais (inclusive carne humana), e por farinha de mandioca. Em seus relatos, Staden citou ainda a utilização do “cauim”, bebida preparada a partir do milho, utilizada em rituais sagrados, onde. “[...] ficavam os homens reunidos em uma cabana e bebiam o seu Kawi, tendo consigo os seus deuses, que se chamavam Tammerka, em cuja honra cantavam, por terem prophetizado que me haviam de prender”. (STADEN, 2010, p. 67). Quando os indígenas se embriagam, relata Staden, como é o costume entre eles, “devoram alguma victima, fazem de uma raiz uma bebida que chamam Kawi; bebem-na toda e matam o prisioneiro” (STADEN, 2010, p. 90).

Tanto a produção da farinha como o preparo de bebidas a partir da farinha eram tarefas exclusivamente femininas, sendo denominadas como “índias farinheiras” as mulheres que se dedicavam a esse trabalho. De acordo com Paula Pinto e Silva, a escolha das mulheres para a realização desse trabalho remete a um mito dos índios Tenetehara, que significa o trabalho feminino, nesse caso, como uma forma de castigar as índias por sua desobediência. Aliás, a intrínseca ligação entre a farinha de mandioca e o mundo sobrenatural, construída pelos indígenas, também acontece em outras culturas, ocorrendo até mesmo dentro do cristianismo. Essa relação traçada entre o alimento e o sagrado acaba conferindo ao alimento um status maior, atribuindo-lhe uma carga simbólica significativa (SILVA, 2005, p. 87). Em seus estudos, Paula e Silva fala ainda da origem da mandioca em tempos muito anteriores à colonização do Brasil, entre grupos indígenas do litoral, mais especificamente entre os Teneteharas. De acordo com ela, a mandioca sempre remeteu ao misticismo entre os ameríndios. (SILVA, 2005, p. 81). Muito mais do que fonte de nutrição e energia para os indígenas, a farinha era, dessa forma, elemento de ligação com o passado mítico – em outras palavras, tratava-se de uma ponte que possibilitava sua ligação com os antepassados, o culto aos antepassados, apresentando o poder de ligar dois mundos culturais totalmente diversos: o português e o ameríndio. É importante destacar ainda a crença de que a farinha de mandioca tinha o poder de devolver a saúde a quem dela fizesse uso, como mingau, crença esta que

acabou contribuindo para que se fortalecesse a ideia do aspecto sobrenatural da mandioca. (DANIEL, 2004, p. 276).

Dessa forma, além de saciar a fome da sociedade colonial brasileira, a farinha de mandioca era capaz de alimentar também o espírito, levando em consideração que grande parte das crenças indígenas tinha relação estreita com tal alimento. Por conta de toda essa herança cultural indígena predominante, especialmente no norte brasileiro, os colonizadores tiveram que se render à culinária local, adaptando sua alimentação e inserindo a mandioca no cardápio, já que não havia outras opções alimentares disponíveis. Freyre ressalta que a influência indígena na culinária se deu, com maior força, na Amazônia, onde os pescados eram apontados como o alimento mais comum entre os indígenas, depois da farinha de mandioca (FREYRE, 1998, p. 122;124). Entretanto, ele ressalta que, de forma geral, os alimentos indígenas eram todos aqueles advindos da terra, além dos de origem animal. E, para temperar esses alimentos, os indígenas utilizavam as pimentas, o gengibre, o limão e o sal (não o sal marinho, mas produzido a partir das cinzas conseguidas de troncos queimados. Essas cinzas eram fervidas e usadas para temperar os alimentos (FREYRE, 1998, p. 125). De acordo com Fernandes (2001, p. 15), o tempero mais utilizado para a preparação de peixes e mariscos eram as pimentas; e esse gosto pela pimenta foi ainda mais difundido depois que chegaram os africanos, que apreciavam ainda mais o uso desse condimento na preparação de seus pratos (FREYRE, 1998, p. 125; FERNANDES, 2001, p. 20). Importante destacar ainda o processo de fabricação de bebidas: as mulheres produziam, a partir de mastigação, as bebidas utilizadas dentro das tribos. Essas bebidas eram feitas a partir da pupunha, do milho, do cacau, da mandioca e de vários outros produtos da terra. Freyre destaca que havia uma grande variedade de frutas nas plantações, embora não fossem tão comuns as verduras, sendo encontrados em maior quantidade apenas o caruru, a serralha e o palmito (FREYRE, 1998, p. 126). Importante aqui frisar que os alimentos também eram usados como remédio, juntamente com as ervas medicinais ou plantas outras que tiveram seu uso difundido pelos pajés e curandeiros das tribos (FREYRE, 1998, p. 126).

Aliás, os indígenas utilizavam com frequência a magia com a finalidade da cura, acreditando serem as práticas mágicas eficientes para libertar o doente dos maus espíritos que eram os causadores das doenças – Karsten comenta tal fato, relatando que “[...] o selvagem considera os grandes inimigos do corpo não os insetos e bichos, mas os espíritos maus” (KARSTEN *apud* FREYRE, 1998, p. 106). Contudo, as curas empreendidas pelos indígenas não eram dotadas apenas do aspecto mágico, mas também apresentavam um caráter empírico, através do qual se tornou possível a criação de uma gama de medicamentos que tinham como

base as ervas terapêuticas encontradas com facilidade na floresta. E quando não encontravam explicações naturais para os males que acometiam os integrantes das tribos, a explicação encontrada vinha do sobrenatural, justificando as enfermidades como influência de demônios e maus espíritos, então explicava-se as doenças utilizando como base o sobrenatural – nesse caso, restava ao pajé identificar o tipo de força maléfica que exercia domínio sobre o corpo do doente, para depois destruir esse mal com as fórmulas mágicas e também através de exorcismo. O pajé, dessa forma, apresentava-se não só como o médico da tribo, mas também um tipo de ser mágico, um profeta que conseguia se comunicar com o mundo físico e, ao mesmo tempo, com o espiritual, com o poder de expulsar demônios e também de proteger a tribo das más influências espirituais. Segundo Freyre,

[...] para as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalavam em geral os poderes e funções de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas [...] Teriam os homo e os bissexuais desempenhado valiosa função criadora, lançando as bases de ciências, artes e religiões. Teriam sido os profetas, os videntes, os curandeiros, os médicos, os sacerdotes, os artistas plásticos (FREYRE, 1998, pp. 117;118).

Enfim, como médicos, o sucesso dos pajés se devia ao amplo conhecimento que tinham acerca das ervas medicinais, fazendo delas o uso adequado. No entanto, apenas a medicação pelas ervas não era considerada suficiente, motivo pelo qual os pajés acabavam utilizando também a força anímica para conseguir a cura efetiva do paciente. Por causa de seu poder espiritual, a tarefa do pajé era, antes de qualquer coisa, determinar a causa do mal – uma causa que tanto poderia ser natural como poderia se tratar de possessão espiritual. A partir da identificação das razões da doença é que se realizava o ritual da cura. Os medicamentos eram produzidos a partir dos frutos, das raízes, cascas e folhas de árvores, bem como das ervas; e tais preparados acabaram levando os jesuítas e colonos a aprenderem como usar as plantas no tratamento das doenças, um costume que acabou se firmando em território brasileiro. Segundo Freyre, era grande a relação de ervas e plantas medicinais utilizadas pelos indígenas e “delas mais teria aproveitado a cultura brasileira, se melhores tivessem sido as relações entre os primeiros missionários e os pajés e curandeiros indígenas [...]” (FREYRE, 1998, p. 126). E ele ressalta ainda que

[...] os próprios jesuítas, combatendo nos curandeiros os místicos, absorveram deles vários conhecimentos de plantas e ervas. É provável que nas mãos de um curandeiro indígena estivesse mais segura a vida de um doente, no Brasil dos primeiros tempos coloniais, do que nas de um médico do reino estranho ao meio e à sua patologia (FREYRE, 1998, p. 254).

Nas crônicas publicadas pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos em 1865, podem-se conferir os relatos sobre a enorme diversidade de ervas e plantas medicinais utilizadas pelos indígenas em território brasileiro. No fragmento abaixo transcrito, Vasconcelos fala, como exemplo, nas propriedades medicamentosas do ananás:

Do sumo d'este fructo misturado com agoa fazem os Indios medicina, da mesma maneira que nós do hydromel; seu licor espremido de fresco, e bebido, he efficaz remedio pera supressão de ourina, e dór de rins, e juntamente contra veneno, especialmente contra o sumo da mandioca, ou raiz d'ella. [...]. As mais hervas não posso descrever, porei só os nomes. Camará herua de seis especies, e todas regalo, e mezinha dos homens. Philipodio quatro especies. Avenca, herua cobras, herua dos ratos, herua do bicho, herua pulgueira, salsaparrilha, ó de camaras, béthele, pimenta quatro generos; gengibre, cayapiá, caapeba, caraóba, caátimay, caátaya, jetica, urúcatú, jaborandi, nhambi, tajobá, jecapé, inimboya. Todas estas são hervas medicinaes, das mais conhecidas, e usadas, de virtudes tão raras, que fôra necessario hum Dioscorides ara descrevel-as (VASCONCELLOS, 1865, pp. CXXVII; CXXXIII).

Interessante lembrar aqui que a medicina estava sempre atrelada à religião, sendo sempre a cura dos doentes um trabalho que agira pelas duas frentes, tornando-se impossível para eles identificar de fato qual teria a ação mais eficiente no tratamento do mal. O tabaco, por exemplo, denominado “petum”, era uma planta conhecida entre os indígenas por suas propriedades mágicas e religiosas, sendo vista como um tipo de ponte entre os espíritos e os homens, sendo largamente utilizada nos rituais religiosos. E, especialmente neste caso, a disseminação do uso do tabaco foi maior, tendo em vista que foi muito bem aceito entre os brancos. Aliás, os colonizadores tiveram sua atenção voltada para o uso do tabaco pelos indígenas desde o primeiro contato. Prova disso é a presença, desde as primeiras cartas dos colonizadores, de relatos sobre a utilização do tabaco pelos indígenas, com a pormenorização dos resultados benéficos que essa planta trazia para o organismo. Fernão Cardim (1548-1625), padre jesuíta, conta detalhadamente o ritual de utilização do tabaco em seu Tratado da Terra e Gente do Brasil. Nos seus relatos, ele conta a forma como eles usam a erva, denominando-a como santa: “secam e fazem de uma folha de palma uma canguera, que fica como canudo de cana cheio desta erva, e pondo-lhe o fogo na ponta metem o (lado) mais grosso na boca, e assim estão chupando e bebendo aquele fumo” (CARDIM, 1939, p. 151).

É importante frisar que o tabaco tinha, além da utilização ritualística e curativa, também uma ação estimulante, sendo muito usado para dar impressão de saciedade, afastando a sensação de fome no organismo. O certo é que o tabaco muito cedo acabou sendo aprovado por toda a população brasileira, passando a fazer parte do cotidiano dos “mamelucos e dos

portugueses, que bebem<sup>40</sup> o fumo dela” (SOUZA, 1958, p. 206), de acordo com relatos do senhor de engenho na Bahia, Gabriel Soares de Souza, datado de 1587. De acordo com Freyre, Whiffen iniciara uma série de relatos que descreviam a cultura indígena de tribos localizadas na região nordeste do Brasil, sendo destacados como elementos significativos do estudo as seguintes informações:

[...] o tabaco usado apenas como bebida e só em certas cerimônias; [...] sinais por meio de tambores; decorações fálicas; [...] espécie de conferência ou conclave em torno de uma bebida negra, de tabaco, antes de iniciar-se qualquer empresa importante, de guerra ou de paz; couvade; proibição às mulheres de se associarem às cerimônias mais sérias e de estarem presentes às de iniciação dos meninos na puberdade; os nomes de pessoa não pronunciados alto e os dos caracteres míticos apenas sussurrados; importância da feitiçaria; fraudes grosseiras de feitiçaria; as doenças sugadas pelo feiticeiro, cuja principal função seria, entretanto, tirar espíritos maus; [...] descendência por via paterna; monogamia; cada habitação com um chefe, sendo o conselho formado por todos os adultos do sexo masculino; contos com semelhança aos do folclore europeu; [...] (FREYRE, 1998, p. 97).

A utilização do tabaco se ampliou de tal forma que ele chegou a ser considerado, depois do açúcar, o produto mais produzido dentro da economia no Brasil colônia, chegando a ser, naquele mesmo período, exportado para outros países, abastecendo o mercado mundial. Em crescimento ascendente, tais exportações atingiram o seu ápice nas três décadas finais do período de domínio de Portugal no país, mantendo esse status econômico ainda nos primeiros dez anos depois de proclamada a independência do Brasil. A partir de então, com o crescimento de demanda dos produtos brasileiros na Europa, o Brasil teve aumentada a produção e exportação também do açúcar e do algodão em maior escala, seguidos do tabaco, do café, entre outros. Entretanto, o aumento de produção trouxe consigo um problema referente à mão-de-obra para suprir a demanda – e essa necessidade acabou levando ao ponto máximo o tráfico de escravos, sendo que, na Bahia (estado que era o maior importador de escravos em todo o Brasil), passou a haver grande movimento de troca de tabaco por escravos africanos.

Na análise das contribuições que cada grupo trouxe para a formação da sociedade brasileira, Freyre faz referência à obra de E. Afonso Claudio, que apresenta estudo intitulado “As três Raças na Sociedade Colonial – Contribuição Social de Cada Uma”, traçando um panorama das influências e contribuições dos três grupos com influência marcante na

---

<sup>40</sup> Expressão utilizada até o século XVII, quando passou a existir o verbo “fumar” (LOPES, 2006, p. 66).

formação do Brasil: indígenas, africanos e portugueses. Esse autor citado por Freyre destaca que os indígenas contribuíram:

a) com o seu braço que foi um dos instrumentos de trabalho colonial; b) com o conhecimento dos cursos de água interiores do país, em que navegava e das florestas que varava e das quais foi sempre o guia nas explorações industriais e científicas e nas missões religiosas; c) com a divulgação de vegetais convinháveis à alimentação, como a farinha de mandioca, o cauim ou cauaba, nozes e castanhas silvestres; d) com a prática de extração de raízes, frutas, óleos e folhas, cipós e flores de propriedades terapêuticas, desconhecidas dos europeus; e) com o ensino do manejo do arco e flecha, dos laços e armadilhas para a captura do peixe e da caça, como o vocabulário dialetal, para designar fatos de linguagem sem expressões correspondentes nas línguas portuguesa e africana; g) com o ensino e preparo da coivara, o governo das igaras nos rios e lagoas e o transporte nos rápidos e cachoeiras; h) com a aplicação ao uso doméstico e ao vestuário, das fibras têxteis, cipós e taquaras; i) com a tecum e da fisga; j) com o conhecimento e preparo do ticuna ou curare (CLAUDIO *apud* FREYRE, 1998, p. 187).

A partir de todo o conteúdo acima exposto, torna-se bastante claro que a religião está presente, mesmo que implicitamente, em praticamente todas as situações e contextos apresentados em *Casa Grande & Senzala* – o que torna compreensível a forma escorregadia como Freyre encara a fronteira entre cultura e religião quando se propõe a explicar a sociedade brasileira em seu período de formação. Na verdade, no estudo da *Casa Grande & Senzala*, é possível perceber que Freyre fala, a um mesmo tempo, de uma e de outra coisa, deixando clara a indeterminação do limite exato de onde começa e termina cada uma das duas.

É importante ainda, para finalizar, deixar claro que, quando fala de miscigenação em *Casa Grande & Senzala*, Freyre está, na verdade, citando um processo amplo e abrangente que engloba não só a questão racial, mas também a cultural e, por fim, o processo do hibridismo religioso. Ele deixa claro que dessa “miscigenação” é que surgiu a moral brasileira, as crenças e valores e todas as abstrações que permeiam a vida no território nacional.

### 3.2. HERANÇA RELIGIOSA NA ESCRAVIDÃO

Embora não fale diretamente, em *Casa Grande & Senzala*, sobre o processo de escravidão envolvendo indígenas, Freyre apresenta relatos diversos sobre a questão da degradação dos costumes e crenças indígenas, principalmente através da presença da catequização promovida pelos jesuítas que, mesmo mostrando-se contrários à escravidão

indígena, acabaram colaborando com os colonizadores através do trabalho por eles realizado, até mesmo favorecendo tal escravização, mesmo sem perceberem, o que será explicado ao longo deste tópico. Vale ressaltar que não é apenas sobre a escravidão física que se explanará aqui, mas também sobre a escravidão em seu sentido subjetivo, de negação da cultura indígena, promovida pelos jesuítas sob a alegação da necessidade de se converterem os gentílicos, o que ocasionou a deturpação da cultura indígena. Freyre defende que a degradação da cultura indígena aconteceu, não no sentido de destruição dela como um todo, mas como a destruição de sua autenticidade.

Havendo a necessidade de se organizar a sociedade brasileira, tendo no aspecto econômico quanto no social, foi preciso implementar uma colonização agrícola de base consistente que tivesse como condições básicas, além da legitimidade do trabalho escravo, a união entre portugueses e índias em casamento - união esta que levava a mulher a ser automaticamente incorporada à cultura do patriarca da família, passando a contribuir mais diretamente para a disseminação das ideias dos colonizadores (FREYRE, 1998, p. 4).

Nessa nova sociedade de base agrícola, os índios chegaram a prestar, no início, serviços como escravos, exercendo atividades a que estavam já acostumados como, por exemplo, a pesca e caça, o transporte de madeira e a luta contra os de sua própria etnia. Entretanto, quando a tarefa a eles designada era a de agricultores, eles sucumbiam diante da mudança e muitos chegavam a perder a vida. Freyre destaca que,

Enquanto o esforço exigido pelo colono do escravo índio foi o de abater árvores, transportar os toros aos navios, granjear mantimentos, caçar, pescar, defender os senhores contra os selvagens inimigos e corsários estrangeiros, guiar os exploradores através do mato virgem – o indígena foi dando conta do trabalho servil. Já não era o mesmo selvagem livre de antes da colonização portuguesa; mas esta ainda não o arrancara pela raiz do seu meio físico e do seu ambiente moral; [...] Esse desenraizamento viria com a colonização agrária, isto é, a latifundiária; com a monocultura, representada principalmente pelo açúcar (FREYRE, 1998, p. 157).

O que levou os índios a não suportarem mais o trabalho e, muitos deles, até a morrer foi, segundo Freyre, a monocultura do açúcar. E a única forma encontrada para livrar o índio da escravidão, segundo ele, foi segregá-lo em aldeias. E foi dentro das aldeias que os jesuítas, primeiramente, seguidos de outras ordens religiosas que atuaram naquele período, acabaram gerando a distorção da cultura indígena, bem como a destribalização dos índios. Na verdade, os portugueses usaram três formas para conseguir inserir o índio na dinâmica de colonização do Brasil, a escravidão foi a primeira delas. Não obtendo sucesso, os portugueses criaram o

método do campesinato indígena, que consistia em desconstruir a cultura indígena, bem como modificar a ideia de sociedade tribal; quem atuava diretamente dentro das aldeias indígenas eram os padres jesuítas, sendo que posteriormente outras ordens religiosas passaram também a atuar dentro dessas aldeias. A partir dessa destribalização, implantava-se o a terceira forma de inserção do índio no processo de colonização, que consistia em ir integrando o trabalho indígena, paulatinamente, como trabalho assalariado. Vale ressaltar que todas essas três maneiras de inserir os indígenas no processo colonizador foram aplicadas no século XVI. (FREYRE, 1998, pp. 154 – 157; MOCELLIN, 1987, p.72).

Vale aqui abrir um parênteses para abordar o período em que a escravização de índios atingiu o seu ponto máximo no Brasil, mais especialmente nos estados de Pernambuco e Bahia, décadas de 1540 até 1570. Naquele período, com a chegada dos primeiros colonizadores vieram também franciscanos e jesuítas para propagar a política contra-reformista nas capitanias, possibilitando assim que as ordens penetrassem os grupos de diferentes níveis sociais do Brasil. A proposta de evangelizar acabou, então, se transformando numa justificação coerente para que se partisse para a colonização nas aldeias que, à proporção que iam sendo criadas, elevavam o número de homens brancos dentro delas, o que favorecia a redução da resistência dos indígenas, o que gerava uma estabilidade na produção e fornecimento de alimentos na agricultura.

Com o aumento da demanda do açúcar, a produção açucareira passou, entretanto, a necessitar de um número maior de homens que fornecessem mão-de-obra para sua subsistência. Com isso, tendo como questão principal a necessidade de se manter o baixo custo na produção do açúcar, a Coroa Portuguesa passou a se dividir em opiniões acerca da escravização indígena: por um lado, defendia-se o fim da escravização dos indígenas, por outro, argumentava-se acerca do alto custo que representaria a importação de escravos para o trabalho na lavoura do açúcar. Desta forma, ciente de que seria impossível manter os indígenas como escravos caso fossem considerados súditos, a Coroa portuguesa optou pela criação de leis, a partir de 1570, que, mesmo impedindo a escravização de índios, permitiam a permanência deles em tal situação por um tempo consideravelmente prolongado, de forma que não prejudicasse economicamente a colônia com a redução de lucros na produção açucareira (MOCELLIN, 1987, p. 72). A estrutura econômica da colonização portuguesa, dessa forma, estava perfeitamente ajustada com a ideologia da Igreja Católica, formando, de acordo com Freyre, “uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição” (FREYRE, 1998, p. 4).

Freyre, em sua obra *Casa Grande & Senzala*, foi definitivo na sua crítica à ação dos padres jesuítas no Brasil, responsabilizando-os por tentar criar no país uma colonização teocrática clerical. Em outras palavras, Freyre, sendo um defensor da importância da miscigenação, tanto em seu aspecto cultural como racial acusa os jesuítas e franciscanos de isolar os indígenas do contato com outros povos e pessoas que estavam presentes naquela dinâmica de formação social, com o propósito de catequizá-los com maior facilidade. De acordo com ele,

Em oposição aos interesses da sociedade colonial ‘índios domesticados para Jesus’ como os do Paraguai; seráficos caboclos que só obedecessem aos ministros do Senhor e só trabalhassem nas suas hortas e roçados. Nenhuma individualidade nem autonomia pessoal ou de família. Fora o cacique, todos vestidos de camisola de menino dormir como num orfanato ou num internato. O traje dos homens igualzinho ao das mulheres e das crianças (FREYRE, 1998, p. 23).

Ou seja, enquanto a escravização promovida pelos colonizadores era de conseguir a adesão dos indígenas ao trabalho através da força bruta, a finalidade das missões era de conseguir, de forma pacífica, a adesão dos indígenas aos seus propósitos de catequizar, convertendo os adultos, alfabetizando os indiozinhos, promovendo um tipo de treinamento para que eles se adaptassem ao trabalho e também protegessem a aldeia. Foi desta maneira que a Companhia de Jesus acabou se transformando numa estrutura caracterizada pela auto-sustentabilidade, administrando propriedades extensas movidas pela mão-de-obra dos indígenas. Assim, em vez de escravizarem os indígenas, os jesuítas ofereciam, além da catequese, uma educação que ensinava o valor do trabalho, o que terminava por levar os indígenas a assumirem voluntariamente os postos de trabalho. E, pelo fato de os índios estarem isolados em aldeias, tanto a captura quanto a escravização acabavam sendo facilitadas. Sobre isso, Freyre destaca que:

A verdade é que dominou as missões jesuíticas um critério, ora exclusivamente religioso, os padres querendo fazer dos caboclos uns dóceis e melífluos seminaristas; ora principalmente econômico de se servirem os missionários dos índios, seus aldeados, para fins mercantis; para enriquecerem, tanto quanto os colonos, na indústria e no comércio de mate, de açúcar e de drogas (FREYRE, 1998, p. 146-147).

Na verdade, os jesuítas, tanto quanto os outros grupos religiosos que atuaram no Brasil no período da colonização, exerceram o papel de soldados com a missão de converter e integrar os indígenas ao cristianismo com a finalidade nem sempre consciente de tornar os índios submissos e subjetivamente escravizados aos propósitos das missões. Com a

justificativa de estarem catequizando os indígenas, as missões promoveram a desconstrução de sua cultura e a consequente imposição de uma vida diferente, sem liberdade, caracterizada por regras e preceitos, que eles aceitavam apenas para se protegerem da escravidão física a que estariam sujeitos caso fossem capturados pelos colonos. Foi desta maneira que, através da catequese e da educação, foi possível conseguir a construção pacífica de uma aldeia cristã, marcada pela virtude e pelo trabalho que movia a economia da colônia com um baixo custo. O processo de convencimento só obteve sucesso pelo fato de os indígenas serem ignorantes (no sentido de desconhecimento de mundo), dóceis e puros. Quanto ao apoio que a Coroa oferecia aos jesuítas, longe de ter propósitos religiosos e morais, apresentava como principal objetivo a administração das aldeias. De acordo com Darcy Ribeiro,

Com efeito, as aldeias missionárias eram concentrações de gente recrutável e disponível a qualquer tempo, a custo nulo para as guerras aos índios hostis, ao invasor estrangeiro e aos negros alçados. Era também uma importante fonte de provimento de gêneros a uma população famélica, porque se ocupava fundamentalmente da produção de gêneros alimentícios. Os engenhos só cuidavam das mercadorias de exportação. A concentração de índios nas missões coincidiu também, muitas vezes, com os interesses dos escravizadores que, num só ataque, faziam farta colheita de cativos (RIBEIRO, 1995, pp. 100-101).

Entre os grupos religiosos que vieram para o Brasil, vale ressaltar que foram os jesuítas os que em maior número trabalharam com a catequese indígena, conseguindo juntar, em terras brasileiras, um patrimônio considerável. Disseminando o catolicismo entre os nativos, ensinando-lhes, além da língua portuguesa também costumes europeus, os jesuítas acabaram se tornando instrumentos da aculturação dos indígenas brasileiros em nome da cristandade ocidental. Na verdade, o que os jesuítas fizeram foi fragilizar os nativos, transformando-os em meros objetos de colonos que acabavam invadindo as aldeias de escravizando os indígenas, mesmo a contragosto dos padres. Foi desta forma que a missão jesuíta se tornou aliada da escravidão indígena: tirando dos índios a sua identidade, tornando-os submissos e dóceis. A grande degradação da cultura indígena promovida pelos jesuítas, de acordo com Freyre, foi o fato de procurarem “[...]destruir, ou pelo menos castrar tudo o que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções européias” (FREYRE, 1998, p. 109). Contudo, o próprio Freyre declara não crer que os jesuítas tivessem uma ideia exata da gravidade de suas ações. Segundo ele, “Longe dos padres quererem a destruição da raça indígena: queriam era vê-la aos pés do Senhor, domesticada para Jesus.” (FREYRE, 1998, p. 147).

E para atingir seu objetivo de torná-los cristãos, fosse no campo da educação ou da catequese, os padres construía sermões marcados por uma linguagem capaz de tocar a emoção dos ouvintes, marcada pela simplicidade, pela forma objetiva de dizer com poucas palavras, de forma que todos os que ouviam os sermões conseguiram compreender a mensagem e sentiam-se profundamente tocados por sentimentos que as palavras proferidas visavam despertar como, por exemplo, o remorso, a culpa e o medo. Através do despertar de tais emoções fortes, os jesuítas conseguiram implantar a ideia de céu e inferno, de pecado, de bem e mal, mostrando a todos que era possível conseguir a salvação através do arrependimento sincero e que, através desse arrependimento, como também por meio da conversão dos nativos e sua conversão à religião católica, Deus seria misericordioso e concederia a todos o perdão. Entretanto, o convencimento não se dava apenas pelos sermões, mas também através da apropriação, pelos padres jesuítas, das danças, representações e canções indígenas, com o objetivo para doutrinar os nativos. Freyre apresenta um fragmento onde Couto de Magalhães cita tal apropriação, relatando que os jesuítas

não coligiram literatura dos aborígenes, mas serviram-se de sua música e de suas danças religiosas para atraí-los ao Cristianismo [...]. As toadas profundamente melancólicas dessas músicas e a dança foram adaptadas pelos jesuítas, com profundo conhecimento que tinham do coração humano, para as festas do divino Espírito Santo, São Gonçalo, Santa Cruz, São João e Senhora da Conceição (FREYRE, 1998, p. 152).

Beltrão justifica essa apropriação da cultura indígena, através, principalmente, da música e da dança, como recurso pedagógico para conseguir maior sucesso na comunicação da doutrina cristã. Ou seja, com a intenção de “impressionar mais os crédulos irmãos da tribo, os pajés pintavam nos maracás olhos, narizes e, por vezes mesmo, abriam-lhe um orifício no lugar da boca, por onde profetizavam” (BELTRÃO, 2001, p. 93). Observando a utilização de tais recursos nos rituais e festas indígenas, principalmente para evidenciar as falas dos pajés, os jesuítas tiveram a certeza de que o mesmo recurso poderia ser utilizado em prol da catequização dos índios, motivo que justifica a apropriação, por parte do catolicismo, desses elementos da cultura indígena. Gilberto Freyre destaca que tanto a poesia como a música surgiram no Brasil dessa combinação da cultura indígena com o catolicismo dos padres jesuítas. De acordo com ele, mesmo tempos depois,

Quando mais tarde apareceu a modinha, foi guardando ainda certa gravidade de latim de igreja, uma doçura piedosa e sentimental de sacristia a açucarar-lhe o erotismo, um misticismo de colégio de padre a dissimular-lhe a lascívia já mais africana do que ameríndia. Verificara-se, porém, desde o primeiro

século a contemporização hábil do estilo religioso ou católico de ladainha com as formas de canto indígena (FREYRE, 1998, p. 152).

Aliás, com base na observação da importância da dança e da música pelos índios, foi que os jesuítas vieram, mais tarde, a utilizar esses recursos para criar o teatro, que tinha na dança e no teatro como elementos imprescindíveis. O padre José de Anchieta usou muito a música no teatro, por verificar o quanto a música prendia os nativos, até mesmo quando se tratava de rituais sagrados. Freyre declara que “Bem cedo os culumins aprendiam a dançar e a cantar”, e algumas das danças ensinadas passaram até mesmo a ser utilizadas na educação e na catequese dos indiozinhos (FREYRE, 1998, p. 136).

Através do uso da dança e música indígenas na catequese e na educação, os jesuítas acabaram encontrando uma forma de modificar o seu ritual religioso, que se configurava diante de seus olhos como macabro, já que tinha como finalidade levar os culumins a sentirem medo e até mesmo terror. Na verdade, esse medo disseminado entre as crianças era uma das etapas da educação oferecida pelos indígenas, fazia parte da formação dos culumins. Segundo Freyre, a atemorização dos culumins acontecia através de danças que tinham como personagens figuras assustadoras (“bicho-papão”, seres de outros planetas, etc.) que tinham como objetivo despertar nos pequenos índios a obediência e o respeito para com os mais velhos das tribos. De acordo com Freyre, essas danças foram mantidas, mas com a seguinte adaptação: foi inserida nessas danças a presença do Diabo, não como figura assustadora, mas cômica, com o objetivo de desmoralizá-lo, ridicularizando-o diante das crianças. (FREYRE, 1998, pp. 128-129).

No referente à música utilizada nas peças teatrais criadas pelos jesuítas, vale ressaltar que eram cantadas, algumas na linguagem dos índios e outras em português, algumas abordando o dia-a-dia dos indígenas e outras de caráter doutrinário, que buscavam disseminar a moral e a religião católica, canções permeadas por antíteses como bem e mal, virtude e pecado, buscando ainda defender a ideia monoteísta do cristianismo. Freyre destaca que, em território brasileiro, a colonização não se processou no “puro sentido da europeização”. De acordo com ele, a cultura europeia, ao entrar em contato com a cultura indígena e com a africana, acabou tornando-se mais maleável. Ou seja, a cultura europeia não foi imposta por pressão, tanto a cristianização quanto a europeização dos nativos aconteceu através da mistura de elementos pertencentes a uma ou outra cultura, como, por exemplo:

Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com *agnus-dei*, que os caboclos penduravam no pescoço, de

cordões, de fitas, e rosários; pela adoração de relíquias do Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África (FREYRE, 1998, p. 52).

Enfim, foi por conta dessa miscigenação que elementos não cristãos, como também outros elementos tanto culturais quanto religiosos, indígenas e africanos, sobreviveram e continuaram a existir dentro das manifestações da cultura e da religião europeia no território brasileiro. Aliás, foi exatamente devido a essa interpenetração de culturas e religiosidades que se formou, no Brasil uma sociedade que, embora estivesse sob o domínio de Portugal, apresentava religião e cultura com um aspecto totalmente particular, multicultural. Em suma, a colonização empreendida pelos portugueses no Brasil assumiu uma maleabilidade tal que, para conseguir implantar por aqui os costumes, a cultura e a religiosidade europeia, acabou lançando mão dos costumes indígenas, assumindo, logo depois, ainda elementos de herança africana. O que se instaurou no Brasil tornou-se assim uma cultura híbrida, marcada pela mistura não só de raças, mas também de religiosidades, de costumes, de culturas diferentes. Embora esse processo de hibridação tenha ocorrido de forma violenta, fato é que as heranças indígenas e africanas acabaram se evidenciando dentro da cultura brasileira que ia, pouco a pouco, sendo formada.

O que é importante notar é que apesar da violência do processo da colonização, as tradições indígenas e africanas submergiram no seio da cultura nacional que, naquele período, começavam a germinar. E as influências, tanto da religiosidade indígena quanto da africana, iam germinando no interior do catolicismo trazido pelos portugueses, fixando-se definitivamente, se não como religião autônoma, pelo menos como marca religiosa dentro da religião oficial: o catolicismo. Freyre, quando fala da influência dos negros maometanos na religião católica, no fragmento a seguir, também cita a influência indígena, já definitivamente marcada dentro do catolicismo. De acordo com ele, “Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos” (FREYRE, 1998, p. 311).

Referindo-se ao tempo presente da pesquisa etnográfica, Freyre destaca a presença de traços indígenas no catolicismo, ainda nos dias atuais. De acordo com ele,

Desprestigiados o Jurupari, as máscaras e os maracás sagrados, estava destruído entre os índios um de seus meios mais fortes de controle social: e vitorioso, até certo ponto, o Cristianismo. Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências

fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação europeia (FREYRE, 1998, pp. 129).

Freyre apresenta os meios onde se pode mais claramente identificar os vestígios indígenas dentro da cultura que os europeus trouxeram para o Brasil – vestígios que aparecem explicitamente em histórias infantis que têm como protagonistas os bichos e monstros da floresta, semeando entre os leitores ou ouvintes um medo que é próprio da educação indígena. Medo que era utilizado como recurso pedagógico para se conseguir, entre os “culumins”, um comportamento marcado pela obediência e pelo respeito para com os mais velhos das tribos. A partir da inserção de tais personagens em histórias infantis, tal objetivo acaba, mesmo que numa dimensão menor, exercendo influência sobre as crianças de todas as famílias que formam a sociedade colonial brasileira. Esse temor, então, permanece presente, comunicando-nos, segundo Freyre, “o fato de estarmos ainda tão próximos da mata viva e virgem e de sobreviver em nós [...] o animismo indígena” (FREYRE, 1998, p. 131).

Observando a fragilidade da criança indígena diante dos métodos utilizados pelas famílias para educá-las, também diante do fato de que os adultos tivessem já impregnado em suas vidas o pecado e as práticas distanciadas do cristianismo, os jesuítas passaram a sentir pelos “culumins” uma grande simpatia, chegando a compará-las com o menino Jesus. A imagem que os jesuítas tinham desses indiozinhos era de crianças vulneráveis e graciosas, que mereciam ser escolhidas para receber Jesus de maneira mais direta. Na análise jesuíta sobre a criança no Brasil do século XVI, assim eram vistos os indiozinhos, como “crianças Jesus”, motivo pelo qual talvez tenha sido direcionado a essas crianças o foco da atenção dos padres. De acordo com Freyre, “A melhor atenção do jesuíta no Brasil fixou-se vantajosamente no menino indígena” (FREYRE, 1998, p. 147). Desta forma, foi através da educação infantil que os padres evangelizaram de maneira mais contundente os povos indígenas nas aldeias. A Companhia de Jesus, tendo como objetivo principal, a cristianização dos gentios no Brasil, encontrou na evangelização das crianças o ponto de referência mais eficaz para chegar ao resultado pretendido, o meio onde o sucesso na realização de tal objetivo seria mais provável, levando em conta que os pecados e costumes profanos já estavam definitivamente instaurados entre os adultos que aqui viviam. Através da cristianização das crianças índias é que seria possível chegar, futuramente, à conversão dos adultos, por meio da ação evangelizadora dos “culumins” dentro de suas famílias. Para os inacianos, cristianizar os indiozinhos representava agir num mundo ainda puro, ainda desconhecedor do pecado e dos costumes errôneos dos adultos. Ou seja, era o terreno ideal para a implantação, pela catequese da Companhia de Jesus, de costumes e valores morais católicos.

Entretanto, para colocar em prática sua estratégia de catequização dos pequenos índios, a Companhia de Jesus e os padres jesuítas acabaram promovendo uma inversão de papéis dentro da família na sociedade tribal, colocando as crianças acima dos pais na educação familiar, fazendo dos indiozinhos exemplos de homem na sociedade. Em suma, a criança passou a ser a condutora da família no caminho que levava ao Cristo. (FREYRE, 1998, p. 147). Em outras palavras, o que os padres da Companhia de Jesus fizeram foi rachar a estrutura familiar tradicional indígena, principalmente por captar a cumplicidade das crianças para desmontar a tradição de seus antepassados. De acordo com Freyre, o “culumim” agiu em parceria com o invasor na tarefa de desmontar a cultura nativa e convencer os pais a assumir padrões católicos, tornando-se, assim, “o inimigo dos pais, dos pajés, dos maracás sagrados, das sociedades secretas”. (FREYRE, 1998, p. 147). A partir de então, em vez de aprender com os seus pais e com os mais velhos das tribos, as crianças indígenas passaram a rejeitar o aprendizado familiar em detrimento da catequese, segundo narrativas inicianas. Na verdade, houvera ali uma inversão de papéis, onde os agentes da educação deixaram de ser o pai e a mãe, deslocando-se para a figura do padre que, naquele contexto, além de cristianizador, era agora também tutor dos indiozinhos. E assumiram com tamanho empenho esse papel, cuidando e ensinando com tamanha dedicação que acabaram por promover, entre os culumins, uma percepção coletiva de ter ali um novo tipo de lar que eles não queriam mais abandonar, recusando-se, até mesmo, a voltar para suas famílias. Nas aldeias indígenas, era comum presenciar a entrada das crianças já cristianizadas em procissões, evento que chamava a atenção de todos. Freyre reproduz, em *Casa Grande & Senzala*, um comentário em que Varnhagem observa os efeitos dessas procissões entre os aldeões:

Feitos acólitos os primeiros piás mansos, todos os mais caboclinhos lhes tinham inveja, do que aproveitavam os jesuítas, entrando com eles pelas aldeias em procissões de cruz alçada, entoando a ladainha, cantando rezas e arrebanhando muitos; com o que se honravam às vezes os pais. [...] Eram as futuras festas de igreja, tão brasileiras, com incenso, folha de canela, flores, cantos sacros, banda de música, foguete, repique de sino, vivas a Jesus Cristo, esboçando-se nessas procissões de culumins. Era o Cristianismo, que já vinha de Portugal cheio de sobrevivências pagãs, aqui se enriquecendo de notas berrantes e sensuais para seduzir o índio (FREYRE, 1998, p. 151).

Freyre destaca que a ação dos jesuítas teve como consequência imediata o sufocamento da espontaneidade dos índios, tornando-se comum, por exemplo, a substituição dos cantos indígenas pelos cantos compostos pelos jesuítas, que apenas falava em Nossa Senhora e nos Santos, de caráter mais árido e desprovido de emoções que os cantos indígenas. Para penetrar dentro do universo indígena, o jesuíta utilizou os recursos e elementos próprios

do cotidiano indígena – porém, todo esse esforço em dar uma nova significação à cultura indígena, acabou sendo fundamentada na moral inaciana, caracterizada pela falta de leveza e severidade. De acordo com Freyre, acabaram separando a arte da própria vida, tirando dela o seu caráter de liberdade, lançando “os fundamentos do Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social; mas de composição, de exercício, de caligrafia (FREYRE, 1998, p. 109).

Esse caráter formalista da arte foi decorrente da percepção, pelos inacianos, de que através do lúdico, com a utilização da teatralização, poderiam levar seus ensinamentos aos gentios, levando-os a se converterem ao cristianismo. E foi por conta dessa adoção de elementos indígenas, que os índios aceitaram mais facilmente o catolicismo, já que encontraram na religião católica os gestos, músicas e ritos análogos aos que faziam parte da sua prática religiosa cotidiana. Ferreira e Bittar retratam essa realidade, expondo que,

Para ‘crescer e expandir-se’, os valores ocidentais precisavam ser transmitidos de forma que pudessem ser aceitos e, para tal, os jesuítas recorreram às práticas mais condizentes com a cultura daqueles que eram o seu objeto de conversão. Observando seus costumes, logo perceberam o forte traço lúdico da sua cultura e talvez por essa razão começaram a investir em atividades centradas principalmente na música, na dança, na ‘teatralidade’ da vida tribal repleta de rituais, movimentos, cores, sons para que, por meio delas, o cristianismo fosse assimilado com o recurso dos próprios valores dos índios [...] (FERREIRA JR; BITTAR, 2004, p. 184).

Em sua análise sobre a evangelização sob o ponto de vista da Companhia de Jesus, Boris Fausto expõe o propósito dos padres de transformar os indígenas, ensinando-os a pensar e agir como bons cristãos, através do aldeamento. Para alcançarem o status de “bons cristãos”, deveriam “adquirir os hábitos de trabalhos dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexível às necessidades da colônia (FAUSTO, 1995, p. 49).

Aliás, uma das ideias nucleares da obra de Sérgio Buarque de Holanda consiste na facilidade de adaptação que teve o colonizador português no contato com outras etnias no território brasileiro. Existiu, por parte do português, uma bondade no sentido de tolerância com os costumes dos negros e dos índios, uma abertura para a assimilação de seu modo de vida, sua percepção religiosa e sua maneira de usar a linguagem. Holanda apresenta o português como um paradigma de excelente colonizador, na verdade o melhor em comparação com a colonização promovida por outros países europeus, já que teve a capacidade de se adaptar, abrindo espaço para elementos das outras culturas como estratégia para conseguir melhor penetração entre os nativos e sagrar-se como vencedor na sua tarefa de

colonizar e ter sob o seu domínio a população do território colonizado. Holanda (1995), embora seja um crítico da obra de Freyre, concorda com ele no aspecto da admiração pela estratégia portuguesa para colonizar o Brasil:

Acredito mesmo que, na capacidade para amoldar-se a todos os meios, em prejuízo, muitas vezes, de suas próprias características raciais e culturais, revelou o português melhores aptidões de colonizador do que os demais povos, porventura mais inflexivelmente aferrados às peculiaridades formadas no Velho Mundo. [...] (Sendo assim) os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. [...] ‘O resultado é que as relações entre patrão e empregado costumam ser mais amistosas aqui do que em outra qualquer parte’ (HOLANDA, 1995, pp. 132 - 133).

Segundo Freyre, entretanto, durante o extenso período de catequização em território brasileiro, foram incontáveis as igrejas construídas, com a finalidade de consolidar a relevância da religião católica na colônia, como grande influenciadora dos costumes e crenças indígenas, transformando positivamente as relações sociais através do aldeamento. A partir de então, o espaço religioso passava a obedecer a regras da Europa, que eram ditadas tendo como referência cada ordem religiosa aqui estabelecida. De acordo com Gilberto Freyre, a ordem dos jesuítas se configurou como a ação mais eficiente no sentido de trazer para os indígenas a cultura tanto moral quanto intelectual, mas onde a ação jesuítica teve maior eficácia “no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico”. (FREYRE, 1998, p.52).

Através então da instalação de escolas de alfabetização, de colégios, seminários, a missão jesuítica de fazer do Brasil um país católico de língua portuguesa logrou êxito, constituindo a cultura e a religião cristã ocidental como oficial no Brasil, uma cultura formada pela elite dominante, apesar da resistência oferecida pelos indígenas. Utilizando como recurso a aculturação, escravizar os nativos se tornou uma tarefa menos difícil para os colonos, levando as missões a cumprirem os acordos feitos com o Estado português e com a Igreja Católica.

Mesmo conseguindo se impor como cultura dominante no Brasil, através do trabalho promovido pelos colonizadores e pela ação evangelizadora dos jesuítas, Freyre considera que o Brasil é um dos países em que a influência da cultura nativa deixou suas maiores marcas, consistindo em um dos países americanos caracterizado com a maior preservação da cultura e dos valores indígenas de que se tem conhecimento. (1998, p. 159). Segundo ele, essa preservação cultural se deve ao fato de a cultura ameríndia e a africana não terem se distanciado, isolando-se “em bolões duros, secos e indigestos, inassimiláveis ao sistema social

européu. Muito menos estratificando-se em arcaísmos e curiosidades etnográficas”. Ou seja, tratou-se de uma relação integradora que se fez sentir “na presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional.” Freyre expõe essas relações sociais como amaciadas por um tipo de “óleo lúbrico da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a benção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado” (FREYRE, 1998, p. 160)

Portanto, quando Freyre fala da degradação da cultura nativa, ele não está falando, na verdade, de destruição total, mas apenas da modificação da cultura indígena. De acordo com ele, o que restou desta cultura foi apenas a ressignificação de cantos e danças pelos jesuítas, que encontraram na sua absorção a possibilidade de moldá-la de acordo com o padrão católico europeu. Segundo Freyre, foi através dessa modelação da cultura indígena que se tornou possível conseguir a empatia dos africanos, que se adaptaram mais facilmente ao catolicismo. De acordo com suas palavras,

Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentara de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimônhas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de áreas fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa (FREYRE, 1998, p. 357).

Dessa forma, foi através, tanto da degradação da cultura indígena como também da suavidade do catolicismo chegado no Brasil, já amolecido pelas heranças do islamismo trazidas da África, que se tornou possível a conversão dos africanos ainda não cristãos que chegaram ao Brasil. Conseqüentemente, esse caráter híbrido presente na cultura tanto quanto na religiosidade do Brasil colonial é que proporcionou a constituição do catolicismo como religião oficial brasileira. Já não se tratava mais do catolicismo tal qual o trouxeram os missionários católicos, mas de uma religião diversa, caracterizada, primordialmente, pela mistura de influências dos povos presentes em sua gênese. É importante também aqui frisar o sentido de degradação da cultura indígena em Gilberto Freyre - um sentido que não significa destruição, mas a perda da sua pureza, por assumir elementos de outras culturas. Finalmente, é possível concluir que a diversidade étnica presente na formação da sociedade brasileira, somada ao aspecto de maleabilidade das religiosidades envolvidas no processo, proporcionaram o surgimento do Brasil como ele se configura: um país marcadamente híbrido.

### 3.3. VIVÊNCIA RELIGIOSA E SEXUALIDADE

Para dar início a esta discussão, é preciso lembrar, primeiramente, que a gênese da união sexual brasileira foi fundada na relação entre indígenas e portugueses – colonizados e colonizadores. Essa primeira composição sexual ocasionou naturalmente a adaptação dos portugueses que se uniam às índias brasileiras, aos costumes nativos como, por exemplo, a liberdade sexual isenta da influência cristã. Como não havia mulheres brancas no território a ser colonizado, os portugueses acabaram assumindo relacionamento com as mulheres brasileiras, até mesmo com mais de uma mulher ao mesmo tempo, o que os levava a entrar em conflito com os padres jesuítas que tentavam mudar a prática de poligamia, condenável pela moral cristã. Nas palavras de Freyre, “A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos” (FREYRE, 1998, p. L).

Viver a nova vida marcada pela liberdade na prática sexual era atraente para o português, proveniente de um sistema europeu medieval, marcado pela repressão sexual, onde a austeridade estava presente principalmente na maneira como as mulheres se vestiam. Deparando-se no Brasil com mulheres nuas e disponíveis andando livremente, os colonizadores passaram a assumir os costumes nativos e a constituir família dentro do meio indígena.

Aqui ainda é importante lembrar que os primeiros colonos que chegaram em território brasileiro eram, em sua maioria, infratores condenados por crimes em Portugal, homens que, pela própria natureza de suas ações, deixavam claro o tipo de vida que haviam vivido, marcada por excessos de todos os tipos, inclusive no campo sexual (FREYRE, 1998, p. 21). A moral sexual dos colonizadores vindos de Portugal, aliada à moral sexual dos nativos foi a combinação perfeita para que se conseguisse povoar a colônia, já que um homem podia constituir família com mais de uma mulher. Freyre comenta que as índias foram, em verdade, as primeiras a “colaborar”, para a missão colonizadora, já que foram as responsáveis pelo povoamento do território ocupado pelos portugueses (FREYRE, 1998, p. 93). Enfim, existindo apenas umas poucas mulheres brancas vindas de Portugal, a função de ser matriz da nova sociedade que aqui se formava coube às mulheres indígenas, razão pela qual, de acordo com Darcy Ribeiro (1995, p. 315), cada português podia ter quantas mulheres quisesse. Freyre destaca tal situação, explanando que

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. [...] As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho (FREYRE, 1998, p. 93).

Freyre comenta ainda que não apenas os chefes, mas também os homens considerados mais fortes e capazes de manter famílias mais numerosas, acabavam unindo-se em matrimônio com um número maior de mulheres.” (FREYRE, 1998, p. 99). Nesse contato de duas morais tão diversas e contrastantes como a moral cristã católica e a moral indígena, criou-se um grande conflito, principalmente em decorrência da grande predisposição que tinham os portugueses para a poligamia. Freyre comenta que, “Já afeiçoados à poligamia pelo contato com os mouros, os portugueses encontraram na moral sexual dos ameríndios o campo fácil onde expandir-se aquela sua tendência, de moçárabes [...], para viverem com muitas mulheres” (FREYRE, 1998, p. 100).

Entretanto, a questão não abrangia apenas a questão da sexualidade dos portugueses: no que se refere à questão sexual indígena feminina havia também uma situação conflitante entre a moral cristã e a moral indígena, já que, sendo livres sexualmente, as índias mais vigorosas acreditavam terem o direito à troca de parceiro sexual quando os seus homens não a satisfaziam plenamente. Freyre lança mão da análise feita pelo Padre José de Anchieta, durante o século XVI, deixando claro que

a mulher não se agastava com o fato de o homem, seu companheiro, tomar outra ou outras mulheres: “ainda que a deixe de lado, não faz caso disso, porque se ainda é moça toma outro”. E “se a mulher acerta ser varonil e virago, também ela deixa o marido e toma outro. Era ponto, naturalmente, esse de variar marido de mulher e mulher de marido, com o qual não podia transigir, nem transigia no Brasil, a moral católica: isto é, a dura, ortodoxa, representada pelos padres da Companhia. Destes o esforço no sentido de fazer praticar na colônia estrita monogamia teve que ser tremendo. E não só entre os índios batizados como entre os colonos portugueses, a quem os próprios clérigos, em conflito com jesuítas, facilitavam a livre união “com as negras (FREYRE, 1998, pp. 99-100).

Nesse ponto da discussão, importante lembrar novamente que a dinâmica da colonização brasileira não teria sido possível caso a moral cristã houvesse sido aplicada inteiramente, já que foi através da prática da poligamia que se constituíram as famílias, promovendo o crescimento da população na colônia. Em suma, na visão de Freyre, foi em decorrência da grande variação de parceiras dos colonizadores que tornava-se possível formar a sociedade brasileira. De acordo com Freyre, o Brasil, desde o início, caminhou rumo ao

hibridismo, mas o sucesso da colonização em terras brasileiras se deveu em muito ao caráter maleável dos portugueses que se mostravam, naquele contexto, “menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e de moral cristã [...]” (FREYRE, 1998, p. 89). O reflexo do comportamento do colonizador acabou refletindo até mesmo no caráter religioso jesuíta que representava a força principal na promoção tanto da europeização dos nativos como da construção de uma conduta ética e intelectual no território brasileiro. Prova desse afrouxamento jesuítico foi a flexibilização de leis que passaram a permitir matrimônios entre parentes consanguíneos e também a introdução de costumes tupis dentro da missa católica.

Em meio a essa moral sexual marcada pela libertinagem, a religião se viu fortemente abalada e, para subsistir, teve que se moldar à realidade presente na colônia, motivo pelo qual os casamentos reduziram-se em número, as celebrações religiosas passaram a ser caracterizadas pela irreverência de brincadeiras engraçadas que se misturavam ao rito católico que deveria ser marcado pela seriedade, conforme a tradição. Fato é que, diante do contexto existente, a moral católica passou a ser mais tolerante e elástica, a ponto de os próprios padres e sacerdotes da colônia darem-se o direito de entregar-se ao prazer do sexo, sem qualquer tipo de punição. Envolvidos na luxúria, muitos padres acabaram abandonando a batina, enquanto outros passaram a viver o conflito da dualidade entre o amor de Deus e o prazer físico do sexo. Prado Júnior apresenta essa religiosidade como reduzida “a um esqueleto de práticas exteriores e maquinais vazias de qualquer sentimento elevado” (PRADO JR., 1961, p. 355).

E, dos relacionamentos sexuais dos padres e sacerdotes com mulheres indígenas e africanas também nasceram filhos e, de acordo com Gilberto Freyre, “talvez em nenhum país católico tenham até hoje os filhos ilegítimos, particularmente os de padre, recebido tratamento tão doce; ou crescido em circunstâncias tão favoráveis” (FREYRE, 1998, p. 443). Apenas os jesuítas não se entregaram a essas práticas libidinosas durante o século XVI – os que não pertenciam a essa ordem acabaram se unindo com índias e também posteriormente com africanas, atitude que continuou acontecendo até o século XIX, continuando “o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para excessos de libertinagem com negras e mulatas” (FREYRE, 1998, p. 443). Tais fatos fizeram com que a religiosidade brasileira ficasse marcada pelo caráter extremamente devocional, mas com uma teologia muito frágil, o que acabava levando os devotos a perceber a vida dos religiosos sob dois aspectos diferenciados, considerando como diferente a atitude dos padres dentro das igrejas e no meio da população.

Por não compreender bem a estrutura sexual indígena, bem como os conceitos de exogamia – restrição ao sexo entre parentes - e totemismo, os portugueses acabavam percebendo as uniões sexuais indígenas como marcadas pelo incesto. No catolicismo era terminantemente proibida a relação entre parentes, não importando se eram parentes maternos ou paternos mas, não só por influência indígena como também por interesses econômicos, o incesto na sociedade patriarcal brasileira existiu e se dava não apenas através do casamento entre primos, como também entre tios e sobrinhas. Afinal, era necessário restringir ao círculo familiar o patrimônio adquirido, fator que tornou possível o reconhecimento e oficialização de tais relações incestuosas no Brasil (FREYRE, 1998, p. 341).

A Igreja passou a combater o incesto com maior veemência e ele passou a fazer parte, como pecado, das regras sociais e religiosas, mas isso não impediu que os casamentos entre parentes consanguíneos continuassem sendo oficializados: para conseguir a realização dos casamentos, os colonos faziam doações às paróquias ou dioceses administradas pelos bispos que eram responsáveis pela realização de casamentos. Também na questão do incesto, percebe-se claramente a maleabilidade que conduzia a prática católica, que se adequou sem dificuldade à realidade do Brasil que os jesuítas já haviam descrito. Freyre explana sobre a situação dos casamentos incestuosos entre colonos e índias, com base em informações apresentadas pelo Padre Anchieta. De acordo com ele,

A estas os padres casavam “agora [meados do século XVI] com seus tios, irmãos das mães, se as partes são contentes, pelo poder que teem de dispensar com eles...”. O que mostra ter a moral sexual dos índios afetado logo aos princípios da colonização à moral católica e às próprias leis da Igreja relativas a impedimentos de sangue para o matrimônio (FREYRE, 1998, p. 101).

Embora esse comportamento permissivo da Igreja católica tenha servido aos propósitos dos bem afortunados, permitindo a concentração de riquezas dentro dos núcleos familiares de colonos até senhores de engenho, uma parte da sociedade patriarcal se colocou contra a ação católica de permitir as uniões incestuosas. Freyre, exemplificando esse tipo de posicionamento contrário à maleabilidade da Igreja, relata a reação de um capitão:

Mas quem ao referir-se à frequência dos casamentos consanguíneos no Brasil levantava a voz, indignado contra a Igreja e os padres, é o Capitão Richard Burton. “Licenças para cometer incesto”, chama ele às dispensas da Igreja. Mas confessa não ter deparado casos em que se revelassem “os resultados terríveis” do horroroso pecado (FREYRE, 1998, p. 342).

Freyre destaca também que, além da noção do incesto e da consanguinidade, existia ainda entre os nativos a situação do Totemismo, de acordo com o qual qualquer pessoa integrante do grupo que tivesse como ascendente ou protetor um animal ou planta específico, estava proibido de se unir a alguma índia que tivesse a mesma descendência e proteção. De acordo com Freyre,

Sabe-se que a exogamia por efeito do totemismo estende-se a grupos os mais distantes uns dos outros em relações de sangue. Esses grupos formam, entretanto, alianças místicas correspondentes às do parentesco, os supostos descendentes do javali ou da onça ou do jacaré evitando-se tanto irmão e irmã ou tio e sobrinha para o casamento ou a união sexual (FREYRE, 1998, p. 103).

Outro importante aspecto da moral sexual indígena se refere à homossexualidade que era vista pelos integrantes das tribos como um tipo de dom que dava aos homossexuais o status de homens dotados de grande virtude, homens extraordinários (FREYRE, 1998, p. 117). Segundo ele, a homossexualidade era uma das características dos pajés, que eram respeitados, dotados de poderes que os levavam a ser também temidos. Segundo Freyre, alguns desses pajés foram se afeminando com o avanço da idade – afeminação que ele justifica com o argumento de que a idade avançada “tende a masculinizar certas mulheres e a efeminar certos homens”. Em outros casos, o caráter afeminado dos pajés é justificado por Freyre como um tipo de “perversão congênita ou adquirida”. O que fica claro nas palavras de Freyre é que os poderes, as funções de místicos, pajés e curandeiros, tanto quanto as de conselheiros da tribo foram sempre desempenhadas por bissexuais, tanto no Brasil como em diversas tribos da América (FREYRE, 1998, p. 116).

Sendo os responsáveis pelos rituais e práticas mágicas dentro de suas tribos, Freyre conclui a possibilidade de que a *couvade* pudesse se tratar de uma criação dos nativos afeminados. De acordo com ele, por causa do grande sucesso e prestígio da magia sexual presente em suas práticas, esses homens afeminados que exerciam funções místicas teriam iniciado a *couvade*<sup>41</sup>, complexo cultural em que se torna bastante clara a estrutura compensatória da qual o invertido se serve, a saber: “o repouso, o resguardo, a dieta, a identificação do homem com a mulher. Porque em geral eram os dois que ficavam de resguardo e de dieta, e não o homem só, como de ordinário se pensa (FREYRE, 1998, p. 117).

---

<sup>41</sup> *Couvade* é o conjunto de interdições e de ritos que o homem, em determinadas culturas, se vê obrigado a cumprir durante a gravidez da mulher e após o nascimento do bebê (COUVADE. *Aulete Digital*. Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/couvade>>. Acesso em: 17 out. 2014).

Enfim, a homossexualidade, tanto quanto a bissexualidade era algo natural, não despertando entre os nativos heterossexuais nenhum tipo de reação, além de admiração, respeito e temor. Sobre esse aspecto de magia que cercava a questão dentro do universo indígena, Freyre, lançando mão de crônicas escritas no período colonial, destaca a existência de sociedades secretas indígenas que tinham como objetivo realizar ritos de iniciação que envolviam a relação homossexual masculina, embora, mesmo sendo menos comum, a homossexualidade feminina também existisse. Ele explica que

As sociedades secretas de homens, possível expressão, ou antes, afirmação - na fase sexual e social de cultura atravessada por muitas das tribos ameríndias ao verificar-se a descoberta do continente - do prestígio do macho contra o da fêmea, do regime patronímico contra o matronímico, talvez fossem melhor estímulo que a vida de guerra à prática da pederastia. O certo é que nos *bailo*, espécie de lojas de maçonaria indígena só franqueadas aos homens depois de severas provas de iniciação, pôde surpreender Von Den Steinen, entre os Bororo, os mancebos em livre intercurso sexual uns com os outros; isto sem ar de pecado, mas naturalmente (FREYRE, 1998, p. 118).

Diante dos relatos apresentados torna-se evidente o grande prestígio concedido, pelas populações ameríndias, aos indivíduos “invertidos” que desempenhavam papéis relacionados à magia e também à feitiçaria, base da cosmologia indígena. Mas é preciso lançar luz também o papel dos gêneros dentro da estrutura sexual indígena, bem como no seu reflexo na vida social. A magia praticada pelos “invertidos” dentro desse contexto mostra-se configurada como um tipo de saída encontrada para suprir a incapacidade de se situar dentro da simbologia masculina na sociedade. Não conseguindo uma identidade com o gênero masculino e o seu papel social, os “invertidos” são incorporados socialmente através de sua apresentação como gênero feminino. A associação dos indígenas à pederastia, ressalta Freyre, era assim um fato bastante corriqueiro no período do descobrimento, quando vieram os primeiros portugueses para o Brasil (FREYRE, 1998, p. 116-117).

Pode-se dizer, enfim, que não só os colonizadores com preferência tradicional pelo sexo, mas também os colonizadores que apreciavam a relação sexual com o mesmo sexo encontraram em terras brasileiras e na moral sexual indígena um campo propício para a manifestação de seus pendores sexuais e satisfação de seu apetite sexual. No período colonial, vale ressaltar, a prática sexual entre homens tornou-se muito comum, conforme destaca Freyre, que também não aponta nenhuma das culturas presentes na formação do povo brasileiro como preferencialmente homossexual – segundo ele, a prática fez parte da vida dos indígenas, tanto quanto dos europeus e africanos. Freyre cita o relato do viajante europeu

Gabriel Soares sobre a tribo dos Tupinambás, mais especificamente sobre a prática da homossexualidade entre os indígenas. De acordo com Freyre, o viajante

[...] se horrorizara de ver os Tupinambá "mui afeiçoados ao peccado nefando, entre os quaes se não tem por affronta; e o que serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo certo há alguns que teem tenda publica a quantos os querem como mulheres publicas". [...] É impossível apurar até que ponto a homomixia ocorresse na América primitiva por perversão congênita; a verdade é que entre os ameríndios se praticava a pederastia sem ser por escassez ou privação de mulher. (FREYRE, 1998, p. 119)

A Igreja tinha a missão de fiscalizar, na colônia, tanto o comportamento de seus fiéis, para que não houvesse desvios morais ou sexuais, como também a prática da fé dos católicos que, influenciados por rituais indígenas, acabavam se distanciando demasiadamente dos dogmas católicos em suas missas. Exemplo disso ocorria no norte, onde a mistura dos ritos indígenas com os dogmas católicos acabou criando um hibridismo, tanto no imaginário das pessoas como na prática exterior da religião, com uma interpretação equivocada do catolicismo. Em outras situações aconteceu a mistura do catolicismo com o culto a entidades cultuadas pelos africanos e, por fim, era possível também contabilizar aqueles que, embora publicamente se autoafirmassem católicos, praticavam o judaísmo em seus lares.

Tendo que ser tão vigilante para não perder fiéis e para controlar a forma como a religião católica chegava aos colonos, os padres não conseguiam fiscalizar a moral sexual da colônia, tampouco conseguiam realizar os matrimônios solicitados em todo o território brasileiro, demasiadamente extenso para o número de clérigos aqui presentes. Essa carência de padres para a celebração de matrimônios, aliada à influência moral exercida pelos indígenas e africanos, fizeram aumentar o número de uniões irregulares, como também os desvios sexuais praticados na colônia. Nem os padres conseguiram escapar à prática pecaminosa da sexualidade, tampouco às práticas homossexuais, alguns deles tendo chegado até mesmo a praticar a sodomia.

E, convém ressaltar que, em território onde a liberdade sexual se mostrava tão abrangente, tampouco a religiosidade indígena escapava de suas influências, sendo comum a feitiçaria amorosa, firmemente combatida pelos padres, que caracterizavam-na como duplamente pecaminosa, já que estava marcada pelo desvio moral e pelo desvio da fé. De acordo com Araújo, a feitiçaria amorosa consistia em ensinamento satânico e foi duramente combatido pela Igreja, sendo proibida a sua prática em território brasileiro, pelo sínodo diocesano de Salvador em 1707 (ARAÚJO, 2007, p.46). Entretanto, mesmo tendo havido

casos levados ao Tribunal da Inquisição, as práticas da feitiçaria amorosa persistiram na colônia, mantendo raízes no imaginário popular até os dias atuais.<sup>42</sup> Seja através de simpatias, de saquinhos, chás, incensos, raízes, defumadores ou de outros ingredientes ou ritual qualquer, fato é que o amor e o desejo sexual estiveram e continuam presentes no universo religioso, tendo como finalidade tornar mais fácil a sedução de um (a) parceiro (a) ou de manter um relacionamento. Alguns apelam para a ajuda de Deus, outros buscam a ajuda do Diabo – independente da opção, a verdade é que no Brasil o mágico sempre esteve presente na vida dos indivíduos, especialmente quando se fala da vida amorosa. Entretanto, não é esta uma particularidade brasileira: em *Casa Grande e Senzala*, Freyre declara que também em Portugal a bruxaria atuava em nome do amor, o que aponta para uma tendência trazida pelos colonizadores e que aqui encontrou terreno fértil para proliferar. Segundo ele, o hibridismo que se deu da união entre a magia portuguesa, a indígena e a africana acabou favorecendo o surgimento de “expressões do satanismo europeu”. Homens e mulheres, tanto brancos quanto negros e índios, utilizaram-se dessas feitiçarias em algum momento de suas vidas, buscando ajuda para a realização de seus desejos (FREYRE, 1998, pp. 323).

O Brasil encontrado pelos portugueses que aqui chegaram assumia um duplo aspecto: se, por um lado, os colonizadores se integraram e encontraram campo propício para a liberação de seus pendores reprimidos pelo mundo europeu, por outro lado, os religiosos identificaram um território com costumes totalmente estranhos a eles, o que fê-los considerar como demoníacas as manifestações culturais indígenas. Como a Igreja não compreendia a religiosidade nativa, foi preciso demonizar as práticas para, em acordo com o Estado, exorcizar os índios. Ao demonizar, já havia a prévia intenção de neutralizar a cultura nativa, silenciar as suas manifestações culturais, para depois implantar a cultura europeia, levando os nativos à adoção da nova cultura e conseqüente submissão aos novos valores impostos. Como ressalta Souza, “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionam como grandes mecanismos que, mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadeiam a circularidade de níveis culturais” (SOUZA, 1993, p. 43).

Entretanto, o objetivo não logrou total êxito já que, ao demonizar e tentar impor a cultura europeia, os colonizadores se impregnaram também da cultura nativa, tendo que se adaptar a um mundo totalmente diferente do que conheciam. Dessa forma, não foi a cultura europeia que se instalou no território brasileiro, mas uma nova cultura marcada pela miscigenação, considerada, por isso, híbrida em sua essência. Nas palavras de Freyre, a

---

<sup>42</sup> “Os dias atuais” referem-se ao período em que Gilberto Freyre realizava sua pesquisa.

cultura indígena deixou as suas heranças “na medida em que a vida selvagem toda, através de suas diversas fases, se achava impregnada de um animismo, de um totemismo, de uma magia sexual que forçosamente se comunicaram à cultura do invasor: esta só os fez deformar. Não os destruiu” (FREYRE, 1998, p. 140).

#### **4 – HERANÇAS AFRICANAS NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA EM CASA GRANDE & SENZALA**

Este último capítulo do presente estudo aborda a questão dos africanos escravizados no Brasil durante o período colonial, tema a que Freyre, dentro da obra *Casa Grande & Senzala* ofereceu o maior destaque, já que, dos cinco capítulos do livro, dois são especificamente dedicados aos africanos, embora eles sejam citados em toda a obra. Neste estudo, a proposta é lançar um olhar sobre o negro percebido por Freyre sob uma perspectiva religiosa e, para isso, foi utilizado como critério de importância das questões a serem estudadas, o próprio título do capítulo quatro da obra de Freyre, intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”. É importante observar que esta pesquisa vem buscar dentro da obra de Freyre o que ela traz de viés religioso e, mais especificamente quando trata deste quarto capítulo, tanto as influências africanas na família e na sociedade, como a análise da escravidão e sexualidade são trazidas à discussão para que seja possível identificar a relação religiosa presente em todos os aspectos.

De acordo com Freyre, entre as etnias presentes na formação da sociedade brasileira, a africana foi aquela que, embora de maneira passiva, acabou influenciando mais fortemente a religiosidade brasileira, tornando-se possível perceber que “na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 1998, p. 283). Especialmente nos cantos de ninar, nas histórias contadas e inventadas pelas “mães-pretas” e nas cozinhas da casa grande, o processo de troca de influências favoreceu gradualmente a formação da religiosidade brasileira, assunto sobre o qual o primeiro tópico deste capítulo, intitulado “Heranças africanas na família e na sociedade”, lança um olhar mais profundo, apresentando o caráter maleável do catolicismo português que, para obter sucesso em sua tarefa de converter os africanos, optou por “dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana” (FREYRE, 1998, p. 355).

O segundo tópico deste capítulo trata, sob o título “Vivências religiosas e a sua reinvenção na escravidão” a maneira como as crenças africanas sobreviveram em meio ao processo de colonização e de repressão contra as manifestações religiosas diversas ao catolicismo, esclarecendo o processo de hibridação ocorrido, através das influências que impregnavam práticas religiosas católicas e africanas, a ponto de santos e entidades

misturarem-se. O tópico trata também das concessões feitas pela Igreja para conseguir “abrasileirar” os negros, do batismo e da dinâmica religiosa dos negros na casa grande.

O capítulo é finalizado com o estudo da questão sexual, em tópico intitulado “Experiência religiosa e sexualidade”, conferindo grande ênfase à magia amorosa e sexual, ao grande prestígio dos feiticeiros, procurados por brancos, tanto quanto por negros. A partir de uma explanação inicial, lança-se luz sobre os escritos da Inquisição e os relatos que Freyre faz dos abusos sexuais cometidos no Brasil colônia, como também nos tipos de feitiços mais comumente praticados. Enfim, pode-se dizer que este capítulo último, por trazer aquela que, segundo Freyre, representou a maior contribuição para a formação da sociedade brasileira – a influência africana -, apresenta os elementos que faltavam para a identificação da importância das heranças africanas na religiosidade brasileira.

#### 4.1. HERANÇAS AFRICANAS NA FAMÍLIA E SOCIEDADE

Foi, de acordo com Freyre, especialmente em decorrência do caráter doce, festivo e lírico do cristianismo trazido pelos colonizadores para o Brasil, que os negros africanos conseguiram fazer as “primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e cultura brasileira” (FREYRE, 1998, p. 355). E, naquele contexto colonial, religião, família e sociedade se apresentavam totalmente interligadas – fator que favoreceu permitiu a sua organização social. Freyre ressalta que “Era o que dava brilho ou ruído de festa às ruas das antigas cidades do Brasil: a religião. A religião dos pretos com suas danças; a dos brancos, com suas procissões e suas semanas santas” (FREYRE, 1981, p.43).

Aliás, a grande relevância da presença dos negros africanos no aspecto religioso brasileiro deveu-se à capacidade que tiveram de contextualizar sua religiosidade dentro da religião dos colonizadores. A partir de então, as missas, bem como as promessas feitas para os santos, acabavam assumindo um caráter análogo aos pedidos que faziam antes aos espíritos e deuses africanos, pagos sempre com a oferta de oferendas as mais variadas. Freyre, referindo-se aos tipos de promessas que se fazia no Brasil colonial, apresenta que um dos mais comuns consistia em “[...] vestir-se até a idade de doze ou treze anos de branco e azul, ou só de branco, em homenagem à Virgem Maria” (FREYRE, 1998, p. 324). Ele complementa afirmando que essa

[...] forma de pagar promessas encontra-se também entre negros fetichistas com relação a seus orixás. Ortiz observou em Cuba, entre os negros, promessas de devotos de “santos” só se vestirem de branco. Nina Rodrigues

e Manuel Querino surpreenderam semelhantes na Bahia: “filhas-de-santo” cujos trajes variam de cor conforme o orixá (FREYRE, 1998, p. 399).

Desta maneira, pode-se perceber que a religião oficialmente instituída, aqui acabou se impregnando de um “misticismo” marcado por “superstições” e “crendices”. E esse fenômeno se deu devido à proibição de qualquer outro tipo de prática religiosa, sob a acusação de constituírem-se em práticas ilegais. Proibidos de manifestarem sua fé religiosa abertamente, os que eram adeptos de outras crenças passaram inserir os elementos de práticas religiosas proibidas nas práticas religiosas oficiais. Falando mais especificamente sobre a religiosidade dos africanos, ela era mantida dentro das senzalas, mesmo apesar da repressão – e, para sobreviver, ela passava a permear o cristianismo imposto, passando também a impregnar de “crendices” e “superstições” a religiosidade da família dos senhores de engenho. De acordo com Freyre,

A história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: de sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido a religião de família e influenciado pelas crendices da senzala” (FREYRE, 1998, p. LXV).

Por não apresentar-se como autônoma no período colonial, mas apenas como elemento dentro de outra religião, é que Gilberto Freyre encara a influência africana como passiva na formação da sociedade brasileira. De acordo com ele, é muito comum a associação dos negros com o caráter de exagero sexual existente entre o povo brasileiro, mas defende que lhe parece “absurdo responsabilizar o negro pelo que não foi obra sua nem do índio, mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente” (FREYRE, 1998, p. 316). De acordo com Freyre, um dos pontos do caráter que poderia ser apontado como influência dos negros africanos é, por exemplo, o caráter da bondade presente nas amas de leite que doavam seu leite, tanto quanto o seu carinho, aos filhos dos senhores de engenho. De acordo com Freyre, o “misticismo quente, voluptuoso” dos africanos impregnou, de forma determinante, “a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros” (FREYRE, 1998, p. 355).

Ou seja, as mães de leite semeavam, no seio da família brasileira, o caráter mais quente, mais humano e mais alegre que viria a impregnar a sociedade que se formava. De acordo com Freyre, foi o negro africano “quem animou a vida doméstica do brasileiro de sua maior alegria” (FREYRE, 1998, p. 462). Essa influência se expandiu especialmente através

das mulheres negras, amas de leite, cozinheiras, quitandeiras ou “mães-pretas”, dentro das famílias dos senhores de engenho. Elas disseminavam as crenças africanas em histórias, memórias, mas também através dos seus costumes e conhecimento que traziam consigo e que passaram naturalmente no cotidiano. Dessa forma, a cultura africana florescia dentro da família colonial brasileira, através dos temores, da maneira como se organizava socialmente a casa, na manifestação de sentimentos, tanto quanto na construção de valores morais. Mas não se restringia a aspectos subjetivos essa transmissão de conhecimentos: a influência africana permeou ainda as escolhas gastronômicas, o vestuário e a linguagem da casa grande, através da convivência diária com os senhores de escravos, mas também no contato com indígenas e mestiços dentro do Brasil colonial.

Dando-se de maneira tão harmoniosa a incorporação das mulheres negras ao cotidiano familiar da colônia, diante da sua resignação e dedicação aos filhos e à família dos senhores brancos, a substituição das mulheres indígenas - que inicialmente prestavam tal serviço - pelas negras foi feita rapidamente (FREYRE, 1998, p. 96). E, desta forma, os africanos escravizados passaram a assumir uma posição definida na sociedade brasileira, a começar pela participação de fundamental importância que tinham na vida íntima das famílias – posição que acabava favorecendo um grande sincretismo entre as culturas ali presentes. Até mesmo na maneira de andar e de falar do brasileiro, é possível perceber vestígios da herança africana, relata Freyre (1998, p.283). Até mesmo as histórias da literatura portuguesa infantil eram contadas às crianças das casas grandes pelas “negras velhas”, que acabaram se transformando em “grandes contadoras de histórias” (FREYRE, 1998, p. 330). Em chegando a hora de colocar as crianças para dormir, as “negras velhas” atraíam seu sono por meio da contação de histórias simples, tendo como personagens os heróis africanos – histórias que despertavam o medo e a admiração das crianças. Outras vezes, as negras complementavam histórias que ouviam as mães brancas contarem às suas crianças, e adicionavam elementos sonoros a tais histórias a fim de despertar a audição das crianças quando fossem reproduzi-las. De acordo com Freyre,

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 – acrescentaram-se às portuguesas, de Trancoso, contadas aos netinhos pelos avós coloniais – quase todas histórias contadas de madrastas, de príncipes, gigantes, princesas, pequenos-polegares, mouras-encantadas, mouras-tortas (FREYRE, 1998, p. 331).

Assim, as histórias contadas no Brasil colonial eram marcadas pela entonação suave e adocicada da voz das “mães-pretas” – uma doçura a que os colonizadores se acostumaram. E, vale ressaltar que, embora não tivessem consciência do seu papel de propagadoras dos contos africanos e portugueses, tampouco de sua capacidade de fixar tais contos na mente dos meninos e meninas brasileiros, essas “mães-pretas” promoveram uma ação eficaz, através da utilização de um vocabulário diferente, embalado pelo timbre carinhoso de suas vozes. Conforme apresenta Freyre,

As histórias portuguesas sofreram no Brasil consideráveis modificações na boca das negras velhas ou amas-de-leite. Foram as negras que se tornaram entre nós as grandes contadoras de histórias. Os africanos, lembra A. B. Ellis, possuem os seus *contistas*. ‘Alguns indivíduos fazem profissão de contar histórias e andam de lugar em lugar recitando contos’. Há o *akpalô* fazedor de *alô* ou conto; e há o *arokin*, que é o narrador das crônicas do passado. O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos. José Lins do Rego, no seu *Menino de Engenho*, fala das velhas estranhas que apareciam pelos bangüês da Paraíba: contavam histórias e iam-se embora. Viviam disso. Exatamente a função e o gênero da vida do *akpalô* (FREYRE, 1998, p. 330-331).

Importante destacar o interesse de Freyre pelo costume noturno que as “mães-pretas” tinham de contar “histórias de bicho e de mal-assombrado”<sup>43</sup>, um tipo de ritual que respeitava algumas regras como, por exemplo a de se manter uma certa distância da criança, para que um afago, ou o balançar do colo da “mãe-preta”, ou mesmo um cafuné não viessem a desviar a atenção da história. Enfim, a “mãe-preta” teve, no Brasil colonial, a nobre missão de difundir e perpetuar a literatura africana, através da oralidade – uma literatura que, segundo Freyre, tornou-se parte do folclore brasileiro e acabou servindo como um tipo de denúncia contra os efeitos da modernidade sobre a cultura brasileira, que sofria, na época, uma completa descaracterização através da adoção dos modelos sociais europeus. E foi para se posicionar contrariamente a essa “estrangeirização” cultural do Brasil, que Freyre se pronuncia em seu *Manifesto regionalista de 1926*, declarando que

Uma nova organização em que as vestes em que anda metida a República – roupas feitas, roupagens exóticas, veludos para frios, peles para gelos que não existem por aqui – sejam substituídas não por outras roupas feitas por

---

<sup>43</sup> “Por intermédio dessas negras velhas e das amas de menino, histórias africanas, principalmente de bichos – bichos confraternizando com as pessoas, falando com gente, casando-se, banqueteadando-se m- acrescentaram-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 (FREYRE, 1998, p. 331).

modista estrangeira mas por vestido ou simplesmente túnica costurada pachorrentamente em casa: aos poucos e tôda sob medida. Daí ser perigoso falar-se precipitadamente num novo “sistema” quando o caminho indicado pelo bom senso para a reorganização nacional parece ser o de dar-se, antes de tudo, atenção ao corpo do Brasil, vítima, desde que a nação, das estrangeirices que lhe têm sido impostas, sem nenhum respeito pelas peculiaridades e desigualdades da sua configuração física e social; [...]” (FREYRE, 1955, p. 16)

Através de uma analogia traçada entre o território brasileiro e o corpo humano, Freyre alerta para a necessidade de dar maior atenção a esse corpo, proporcionando-lhe um vestuário mais adequado— composto por roupas que levem em consideração o clima do país. Em outro momento, ele se refere ainda à alimentação, frisando que a melhor alimentação seria aquela composta pela culinária tipicamente brasileira, preparada com produtos nacionais genuínos. Segundo ele, “Tôda essa tradição está em declínio ou, pelo menos, em crise, no Nordeste. E uma cozinha em crise significa uma civilização inteira em perigo: o perigo de descaracterizar-se” (FREYRE, 1955, p. 42). Em todos os dois casos abordados – do vestuário e da alimentação – a “mãe-preta” exercia importante papel de protetora desse “corpo”, já que estava sob sua responsabilidade os cuidados com tais itens dentro da casa grande.

Retomando a questão da literatura oral, Freyre destacou o talento e criatividade dessas mulheres negras para a contação de histórias: segundo ele, era imenso o repertório de contos dessas mulheres, que compreendia tanto histórias europeias que aprendiam com as mulheres brancas, lendas indígenas e histórias de origem africana, como também outras histórias que iam inventando ou adaptando ao contexto do Brasil colonial. De acordo com Sílvio Romero, crítico literário,

Indicar no corpo das tradições, contos, cantigas, costumes e linguagens do actual povo brasileiro, formado do concurso de três raças, há quatro séculos, se relacionam; indicar o que pertence a cada um dos factores, quando muitos phenomenos já se acham baralhados, confundidos, amalgamados; quando a assimilação de uns por outros é completa aqui e incompleta alli, não é cousa tão insignificante, como à primeira vista pode parecer. (ROMERO, 1897, p. V).

Em outras palavras, ele deixa clara a quase total impossibilidade de se identificar a origem étnica dos contos orais brasileiros e isso parece ser justificado através de José Lins do Rego em seu livro *Menino de Engenho*, onde ele cita essa apropriação que as “mães pretas” faziam dos contos europeus, apresentando como exemplo o caso da velha Totonha, uma dessas mulheres contadoras de histórias que preencheu de fantasia a sua imaginação no período da infância. De acordo com ele,

A velha Totonha de quando em vez batia no engenho. E era um acontecimento para a meninada. Ela vivia de contar histórias de Trancoso. Pequeninha e toda engelhada, tão leve que uma ventania poderia carregá-la, andava léguas e léguas a pé, de engenho a engenho, como uma edição viva das Mil e uma noites. Que talento ela possuía para contar as suas histórias, com um jeito admirável de falar em nome de todos os personagens! Sem nem um dente na boca, e com uma voz que dava todos os tons às palavras. [...] Havia sempre rei e rainha, nos seus contos, e força e adivinhações. E muito da vida, com as suas maldades e as suas grandezas, a gente encontrava naqueles heróis e naqueles intrigantes, que eram sempre castigados com mortes horríveis. O que fazia a velha Totonha mais curiosa era a cor local que ela punha nos seus descritivos. Quando ela queria pintar um reino era como se estivesse falando dum engenho fabuloso. Os rios e as florestas por onde andavam os seus personagens se pareciam muito com o Paraíba e a Mata do Rolo. O seu Barba-Azul era um senhor de engenho de Pernambuco (REGO, 1960, pp. 37-39).

Enfim, para Freyre, o que tornou possível a mediação entre a tradição literária oral indígena, portuguesa e africana foram as contadoras de histórias. E o folclore brasileiro, marcadamente mestiço, foi constituído a partir dessa mediação feita pelas mães pretas. Além disso, as histórias contadas pelas negras africanas acabou também influenciando, o português falado no Brasil, mesmo com a pressão dos “padres-mestres” e “capelães de engenho”, que eram os responsáveis pela educação dos “meninos brasileiros”. E, embora não tenha sido totalmente transformada pela influência africana, é possível constatar os traços que apontam infiltrações da linguagem dos escravizados na língua. Freyre fala sobre a interpenetração de tendências na língua portuguesa falada no Brasil e, mais especialmente, sobre a influência da fala das “mães-pretas” sobre a maneira de falar dos meninos brasileiros:

A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo. Sem rr nem ss; as sílabas finais moles; palavras que só faltam desmanchar-se na boca da gente. A linguagem infantil brasileira, e mesmo a portuguesa, tem um sabor quase africano: cacá, pipi, bumbum, tentém, neném, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbinha. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco. Os nomes próprios foram dos que mais se amaciaram, perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos. As Antônias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nezinhas, Mandus, Manés; os Franciscos, Chico, Chiquinho, Chicó; Os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos. Isto sem falarmos das Iaiás, dos Ioiôs, das Sinhás, dos Manus, Calus, Bembens, Dedés, Marocas, Nocas, Nonocas, Gegês. (FREYRE, 1998, p. 331-332).

Mas a influência africana não se deu apenas no campo da fala – essas histórias adaptadas e inventadas pelas “mães-pretas” vinha impregnada das religiosidades trazidas da África e da religião católica implantada pelos colonizadores portugueses no Brasil, à qual tiveram que se converter, já que o batismo era uma exigência nas casas grandes. As mulheres negras, aliás, eram tratadas com grande intimidade na casa grande, eram vistas como superiores aos outros negros – elas se envolviam de tal forma com a família dos senhores de engenho, que as senhoras passavam a tratar as crianças filhas dos escravos como se fossem também seus filhos. De acordo com Freyre,

Deve-se porém distinguir entre os escravos de trabalho agrícola e os do serviço doméstico – estes beneficiados por uma assistência moral e religiosa que muitas vezes faltava aos do eito. Na maior parte das casas-grandes sempre se fez questão de negros batizados, tendo-se uma como repugnância supersticiosa a “pagãos” ou “mouros” dentro de casa, fossem embora simples escravos. Esses negros batizados e constituídos em família tomavam em geral o nome de família dos senhores brancos [...]. (FREYRE, 1998, p. 450-451)

Freyre destaca ainda que esses negros de dentro da casa eram considerados como se fossem parentes pobres. Segundo ele, “à mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Crias. Malungos. Muleques de estimação” e alguns desses negros chegavam mesmo a acompanhar seus senhores quando estes saíam para passear, “como se fossem filhos” (FREYRE, 1998, p. 352). Através de tais observações, Freyre constata que a relação dos escravizados com os senhores de engenho suavizou-se e que a intimidade na relação com as negras que trabalhavam na casa grande adicionou ainda mais suavidade na relação de senhores com escravos. E essa relação acabou favorecendo a penetração de elementos africanos, não apenas na religiosidade, mas na cultura brasileira, de forma geral, conforme apresenta Freyre:

À figura boa da ama negra que, nos tempos patriarcais, criava o menino lhe dando de mamar, que lhe embalava a rede ou berço, que lhe ensinava as primeiras palavras de português errado, o primeiro “padre nosso”, a primeira “ave-maria”, o primeiro “vôte!” ou “oxente”, que lhe dava na boca o primeiro pirão com carne e “molho de ferrugem”, ela própria amolegando a comida – outros vultos de negros se sucediam na vida do brasileiro de outrora. O vulto do moleque companheiro de brinquedo. O do negro velho, contador de histórias. O da mucama. O da cozinheira. Toda uma série de contatos diversos importando em novas relações com o meio, com a vida, com o mundo. (FREYRE, 1998, p. 335-336)

No referente à dinâmica de criação de filhos dos senhores, Freyre nota que era muito grande a responsabilidade das mulheres negras, levando em conta que elas tinham, muitas

vezes, maior intimidade com os filhos do que a própria mãe de sangue. De acordo com Freyre, era tão grande o prestígio das mucamas com as sinhazinhas que, comumente, “Pela negra ou mulata de estimação é que a menina se iniciava nos mistérios do amor” (FREYRE, 1998, p. 340). Enfim, do nascimento à idade adulta, a influência das “mães-pretas” se derramava sobre os filhos dos senhores de engenho, conforme esclarece Freyre no fragmento abaixo:

Na proteção mística do recém-nascido salientou-se porém a ação da ama africana. Tradições portuguesas trazidas pelos colonos brancos – a do cordão umbilical ser atirado ao fogo ou ao rio, sob pena de o comerem os ratos, dando a criança para ladra; a da criança trazer ao pescoço o vintém ou a chave que cura os sapinhos do leite; a de não se apagar a luz enquanto o menino não for batizado para não vir a feiticeira, a bruxa ou o lobisomem chupar-lhe o sangue no escuro; a de se darem nomes de santos às crianças, pois do contrário, se arriscam a vir lobisomem – foram aqui modificadas ou enriquecidas pela influência da escrava africana. Da ama do menino. Da negra velha (FREYRE, 1998, p. 326).

A partir de então, torna-se possível perceber a integração cultural que fluiu da miscigenação que ocorreu no Brasil colonial – nascida da vivência cotidiana, do contato constante dos africanos com os portugueses. E, somando-se aos exemplos apresentados no fragmento acima, soma-se ainda o costume religioso de nomes de santos às crianças recém-nascidas, a fim de protegê-las de possíveis desventuras na vida.

Vale ressaltar que, embora os africanos tenham contribuído mais eficazmente para a formação da sociedade brasileira do que os indígenas, na visão de Freyre, quem guiou todo o processo foram os portugueses. Freyre (1998) chega a afirmar que, especialmente no aspecto religioso do brasileiro e no caráter sensível do povo, pode-se notar a influência africana que foi semeada dentro da casa grande, expandindo-se para a cultura brasileira:

O menino da casa-grande [...] recebeu também nos afagos da mucama a revelação de uma bondade porventura maior que a dos brancos; de uma ternura como não a reconhecem igual os europeus; o contágio de um misticismo quente, voluptuoso, de que se tem enriquecido a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros (FREYRE, 1998, p. 355).

Aliás, a influência religiosa impregna todos os aspectos que envolvem a formação da sociedade brasileira, começando pelo ambiente familiar da casa grande, nas cantigas que as negras cantavam para as crianças de berço – cantigas de origem portuguesa que as negras modificavam para melhor adaptá-las ao contexto brasileiro, como ainda às crenças indígenas e africanas. Exemplo disso é, segundo Freyre, a cantiga “*escuta, escuta menino*” que passou a ser cantada como “*durma, durma, meu filhinho*” – uma clara infantilização das palavras, com

o amolecimento da linguagem. (FREYRE, 1998, p. 327). De acordo com ele, palavras que, pronunciadas por portugueses parecem ásperas, assumiram um tom mais macio no Brasil, por causa da influência africana. As negras, no seu contato com o filho do senhor branco, foram dando um tom mais coloquial para a linguagem, que foi perdendo o tom solene na boca dos escravos (FREYRE, 1998, p. 331).

Freyre (1998, p. 252) destaca também a forma como alguns senhores incentivavam os casamentos entre negros nas fazendas, tendo como finalidade o crescimento do número de trabalhadores na lavoura e mesmo dentro da casa grande. Aliás, assim, da mesma forma como se fazia presente em todos os outros ritos de passagem (batismo, primeira comunhão e morte, por exemplo) a religião era parte fundamental nos ritos de casamento, já que marcava uma transformação importante na vida dos integrantes da casa grande. De acordo com Freyre,

O casamento era dos fatos mais espantosos em nossa vida patriarcal. Festa de durar seis, sete dias, simulando-se às vezes a captura da noiva pelo noivo. [...] Os convivas eram em tal número que nos engenhos era preciso levantar barracões para acomodá-los. Danças européias na casa-grande. Samba africano no terreiro. Negros alforriados em sinal de regozijo [...] (FREYRE, 1998, p. 349).

É importante esclarecer que o sentido de “família”, em Freyre, (1998, p.352) aparece sempre guiado pelo paradigma da família “patriarcal”, mesmo quando trata da família de negros. Considerando o negro como integrante da família patriarcal – mesmo sendo o negro também considerado uma propriedade da fazenda -, toda a família dos negros escravizados era também considerada como família do senhor de escravos, suas esposas, seus filhos, sua família inteira, sob aquela lógica, deveriam se curvar às ordens e às decisões do patriarca. Dessa forma, a esposa do negro escravizado devia maior atenção às necessidades do patriarca e de seus familiares do que ao marido escravizado, devendo atender ordens mais dos primeiros do que do segundo. De acordo com Freyre, levando em conta tal aspecto, era “natural que a promoção de indivíduos da senzala, à casa-grande, para o serviço doméstico mais fino, se fizesse atendendo a qualidades físicas e morais [...]” (FREYRE, 1998, p. 352). Esse sentido de pertencimento chegava ao ponto de o nome dos negros passar a ser relacionado ao nome do patriarca da casa grande, após os casamentos entre escravizados nas fazendas. Ou seja, eles realmente pertenciam às famílias de seus senhores, embora numa condição mais inferior.

Vale aqui frisar que, embora vivessem sob a tutela de seus senhores e tivessem que assumir a fé cristã, a memória africana não se apagara, passando a atuar como um tipo de rio

por cujas águas se lavavam todos os conceitos religiosos aprendidos na colônia. Foi, assim, de uma forma bastante sutil, através das histórias contadas pelas mães de leite, pelas mucamas e cozinheiras, ou mesmo através da simplificação da linguagem de orações católicas, que a religiosidade africana foi se infiltrando sutilmente tanto dentro de histórias europeias modificadas pelas negras, como também nas orações repetidas cotidianamente e, sobretudo, na contextualização dos ensinamentos cristãos à vivência anterior desses negros.

No referente à mudança de nome, é relevante observar que, não só os negros que se casavam, mas também os que eram batizados, comumente passavam a assumir o nome da família patriarcal. Por este motivo, principalmente quando os nomes adotados consistiam em nomes cristãos (João, José, Pedro, por exemplo), dificilmente era possível determinar se tal nome identificava um branco ou um negro no Brasil, já que eram utilizados para nomear tanto um como outro, sem distinção. De acordo com Freyre,

No caso dos escravos constituídos cristãmente em família, à sombra das casas-grandes e dos velhos engenhos, terá havido, na adoção dos nomes fidalgos, menos vaidade tola que natural influência do patriarcalismo, fazendo os pretos e mulatos, sem seu esforço de ascensão social, imitarem os senhores brancos e adotarem-lhe as formas exteriores de superioridade (FREYRE, 1998, p. 451).

Importante aqui observar a visão de Freyre de que os negros imitavam seus senhores, adotando “nomes fidalgos” – uma imitação que se dava também no aspecto religioso. Entretanto, é importante destacar que, para interpretar a sociedade na qual se integravam, lançavam mão, naturalmente, de sua vivência, de conceitos e verdades que construíram através de seus antepassados. Dessa forma, embora pareça, à primeira vista, que a religiosidade africana foi degradada em prol do cristianismo, num segundo olhar mais atento é possível constatar que o cristianismo, bem como a religião católica que os africanos, aparentemente, passaram a professar, se impregnaram de elementos africanos, demasiadamente cravados na memória e na vivência dos negros para desaparecer. Portanto, foi com sutileza e discrição que as trocas culturais e religiosas se fizeram dentro da casa grande, promovendo um hibridismo religioso que passa despercebido aos olhos menos atentos mas que, a partir de um estudo mais aprofundado, permite a percepção do quão profundas foram estas marcas, a ponto de permanecerem impregnando a fé religiosa brasileira através dos tempos.

É preciso esclarecer ainda a grande influência religiosa no processo de nomeação de crianças brancas e negras nascidas no período colonial do Brasil. Através do uso da “folhinha” – um tipo de calendário de pendurar na parede, que trazia um nome de santo para

cada dia do mês -, os pais escolhiam para seus filhos os nomes do “santo do dia”, buscando, através de tal homenagem ao santo, captar sua proteção para as crianças no decorrer de suas vidas (FREYRE, 1998, p.452).

Para finalizar esta abordagem sobre a religiosidade nos ritos de passagem, resta explicitar a forma como se davam os rituais fúnebres no Brasil colonial. Quando falecia alguém da família patriarcal, o acontecimento era marcado pelos testamentos elaborados de forma cristã, geralmente com a concessão de alforria a negros. Os enterros aconteciam cheios de pompa, geralmente dentro de igrejas ou de capelas, e, em tais ocasiões, os mortos eram cultuados quase como santos. Sobre isso, Freyre declara que

Raro o senhor de engenho que morreu sem deixar alforriados, no testamento, negros e mulatas de sua fábrica. É verdade que “o alforriado”, observa Alcântara Machado, referindo-se aos escravos das fazendas de São Paulo, nos séculos XVI e XVII, “é muita vez um bastardo, fruto dos amores do testador ou de pessoa da família com uma negra da casa” (FREYRE, 1998, p. 436).

Embora fossem considerados como integrantes da família patriarcal, o enterro dos negros falecidos se dava de forma diferente: em vez de cobrir seus corpos com flores e tecidos finos e enterrá-los na igreja ou na capela, Freyre declara que “Enrolavam-se seus cadáveres em esteiras; e perto da capela do engenho ficava o cemitério dos escravos, com cruzes de pau preto assinalando as sepulturas”. Todavia, a família patriarcal tratava o moribundo com extremo respeito, proporcionando a ele os mesmos benefícios religiosos concedidos aos senhores, conforme relata Freyre: “Quando eram negros já antigos na casa morriam como qualquer pessoa branca: confessando-se, comungando, entregando a alma a Jesus e a Maria; e a São Miguel, São Gabriel, São Rafael, São Uriel, São Teatriel, São Baraquiel.” (FREYRE, 1998, p. 438).

Nesses rituais de transição da vida para a morte, os negros se faziam também presentes, puxando rezas, cantando, tocando instrumentos musicais e dançando. Freyre ressalta que “Os pretos foram os músicos da época colonial e do tempo do Império. Os muleques, meninos de coro nas igrejas. Várias capelas de engenho tiveram coros de negros;” (FREYRE, 1998, p. 417). E mesmo vivendo sob a vigilância e ordens de seus senhores, esses negros tinham permissão para organizar festas, bem como de se agruparem em associações cristãs – e foi através dessas associações que os negros foram inserindo elementos religiosos africanos os mais diversos dentro dos ritos católicos – tal como reis congos que rezavam junto a Nossa Senhora, declara Freyre, frisando que a política de batismo e de assimilação do catolicismo, seguida pelos senhores de escravos no Brasil acabou dando “aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas

católicas, formas e acessórios da cultura e da mística africana”. E, vale ressaltar, a participação dos negros nos ritos religiosos acabou fazendo com que Freyre encarasse esse espaço como lugar de compartilhamento cultural e religioso entre o senhor e o negro escravizado (FREYRE, 1998, p.355-356).

As festas religiosas organizadas pelos negros para coroar seus reis africanos, eram marcadas por muita comida, bebida, música e dança. Nestas ocasiões, eles comumente extravasavam os aspectos reprimidos de sua personalidade, o que acabava deixando em alerta os homens responsáveis pela ordem social na colônia, que passaram a sentir considerável temor de uma possível revolta. As festas aconteciam, assim, sob a vigilância atenta das autoridades responsáveis pela lei e pela ordem na colônia e, diante de qualquer sinal de conflito ou de tensão entre os negros, as festas eram interrompidas e só voltavam a acontecer depois de resolvida a questão. Freyre relata que

A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas – a princípio na véspera de Reis, depois na noite de Natal, na de Ano-Bom, nos três dias de carnaval – formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem a idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil. Liberdade a que não deixou nunca de corresponder forte pressão moral e doutrinária da Igreja sobre os escravos (FREYRE, 1998, p. 356).

Entretanto, mesmo diante do medo que essas reuniões festivas dos negros causava, os senhores as consideravam positivas, pois permitiam que os negros colocassem para fora suas angústias e insatisfações, passando a ter melhor rendimento no trabalho. Essas festas eram tão bem vistas que em algumas localidades elas aconteciam anualmente, com a escolha do rei do Congo – e estas festas recebiam maior aprovação dos senhores de engenho e da Igreja Católica quando acontecia a coroação dos reis Congos homenageando os santos cristãos. Em localidades onde as comemorações obedeciam exclusivamente a tradição africana, assumindo elementos ritualísticos daquela religiosidade, as festas não contavam com a simpatia dos representantes do poder dominante. Koster (1816, p. 411) já afirmava que a civilização concedia maior prestígio aos escravos cristianizados, que estes tinham maior possibilidade de obter sucesso na colônia, ao passo que os negros que participavam de festividades mais exclusivamente africanas eram olhados com maior reserva pelas autoridades. Entretanto, mesmo nestas festas onde as manifestações religiosas eram predominantemente africanas, havia sempre algumas presenças ilustres, representantes do grupo europeu, que se mostravam simpatizantes daquelas práticas condenadas pela Igreja católica e pelas autoridades da colônia. Koster, neste sentido, apresenta que

No compulsion is resorted to to make them embrace the habits of their masters, but their ideas are insensibly led to imitate and adopt them. The masters at the same time imbibe some of the customs of their slaves, and thus the superior and his dependant are brought nearer to each other<sup>44</sup> (KOSTER, 1816, p. 411).

Na verdade, num contexto em que os negros haviam perdido seu referencial, o ato de coroar reis de congo trazia-lhes a sensação de estarem se reorganizando socialmente. Ou seja, vivendo numa sociedade desprovida da liderança negra, a coroação dos reis do congo foi, para eles, o elemento de manutenção da sua organização social original, o que lhes permitiu ainda um resgate da sua relação com o espiritual. Atuando como representantes dos reis nas festas das irmandades, esses negros ainda eram liberados do trabalho nas fazendas durante os dias em que tais festividades em homenagem a Nossa Senhora do Rosário aconteciam, benefício que propiciou, inclusive, a sobrevivência da cultura africana e mestiça. De acordo com Freyre,

Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos. Um deles, jesuíta, escrevendo no século XVIII, aconselhava os senhores não só a permitirem, 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, 1998, p. 356).

Uma das festas que são originárias dessas “Coroações de Reis Congos” é o Maracatu, um tipo de reprodução dos cultos que aconteciam no Congo. Trata-se de um tipo de procissão com música que visa prestar homenagem a uma rainha negra coroada. Aliás, tanto no Maracatu como em festas relativas aos Congos que aconteciam em tempos anteriores, era indispensável a presença de reis e rainhas, já que a finalidade de tais solenidades era a coroação de reis africanos. De acordo com Koster

The election of a King of Congo [...] by the individuals who come from that part of Africa, seems indeed as if it would give them a bias towards the customs of their native soil ; but the Brazilian Kings of Congo worship Our Lady of the Rosary, and are dressed in the dress of white men ; they and their subjects dance, it is true, after the manner of their country; but to these festivals are admitted African negroes of other nations, creole blacks, and mulattos, all of whom dance after the same manner [...] <sup>45</sup> (KOSTER, 1816, p. 411)

<sup>44</sup> Nas palavras de Freyre, “Não se tem lançado mão de constrangimento para os fazer adotar os costumes dos senhores, mas insensivelmente lhes dirigem as idéias para este lado; os senhores ao mesmo tempo contraem alguns hábitos dos seus escravos e desta sorte o superior e o inferior se aproximam” (FREYRE, 1998, p. 355).

<sup>45</sup> “A eleição de um rei do Congo [...] pelos indivíduos que vêm daquela parte da África, parece, de fato, como se desse a eles um viés para os costumes de sua terra natal; mas os Reis de Congo brasileiros adoram Nossa Senhora do Rosário, e ela está vestida com o vestido dos homens brancos; eles e seus súditos dançam, é verdade, segundo o costume de seu país; mas para esses festivais são admitidos negros africanos de outras nações, negros

Ou seja, existia ali uma transferência imaginária: os negros apresentavam nas festas os costumes tradicionalmente africanos, embora Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, aparecia vestida com roupas de homens brancos. Fato é que a realização de festividades de homenagem aos reis do Congo levava a Igreja a atingir positivamente os negros africanos. Em outras palavras: autorizando a música e a dança, a Igreja visava acalmar os ânimos dos negros, evitando qualquer possível revolta que pudesse vir a ocorrer. Sob o ponto de vista dos negros, contudo, tais festas eram, acima de tudo, uma forma de subverter o poder repressor, mantendo vivos os seus costumes e a sua cultura. Para Muniz Sodré,

[...] a dança que dá forma aos deslocamentos no ritual sagrado da Festa de Nossa Senhora do Rosário. A dança é um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica do espaço. É pela dança que os saberes do culto são vivenciados, reatualizando o elo perdido com os ancestrais, restabelecendo, assim, a crença no sentimento de pertença. Em outras palavras, o ritual realizado pelo escravo em comunidades [...] ofereceu a esse indivíduo a possibilidade de não se perceber puramente como tal, rompendo os limites fixados pela territorialização dominante (SODRÉ, 1988, p.123).

Enfim, mesmo tendo à frente o domínio da igreja católica, festas religiosas como coroações e, antes delas, as eleições dos reis, apresentavam evidentes marcas africanas – no ritmo das músicas, dos instrumentos e das danças, todos marcados com o compasso típico da África, que em nada lembrava o compasso das músicas europeias da época, embora, na forma de vestir, os reis e rainhas coroados imitassem os nobres da Corte Portuguesa – trajes que lhes concedia um certo ar de superioridade que, pelo menos ali, os fazia esquecer de sua condição de escravizados (SOUZA, 2002, p. 181; COSTA *apud* RODRIGUES, 2010, p. 37).

Outro fator relevante refere-se às cores das vestimentas utilizadas nestas festividades. A esse respeito, Freyre observa a preferência pela cor vermelha entre os negros, conforme relata no fragmento a seguir:

Nos africanos, encontra-se a mística do vermelho associada às principais cerimônias da vida, ao que parece com o mesmo caráter profilático que entre os ameríndios. Nos vários xangôs e seitas africanas que temos visitado no Recife e nos seus arredores é o vermelho a cor que prevalece, notando-se entre os devotos homens de camisa encarnada. Nos turbantes, saias e xales das mulheres de xangô domina o vermelho vivo (FREYRE, 1998, p. 105).

Por outro lado, ressalta também o efeito desta cor entre os portugueses que, através da influência recebida dos mouros em Portugal, acabaram trazendo também o gosto por esta cor para o Brasil (FREYRE, 1998, p. 105). Em suma, a mística da cor vermelha abarcava o

---

e mulatos, crioulos, os quais dançam da mesma maneira”. (KOSTER, Henry. *Travels in Brazil*, 1816, tradução nossa).

universo português e o africano – e o Brasil, convivendo com as duas influências, haveria também de adotar o gosto pelo vermelho. Freyre, abordando o uso de cores no Brasil colônia, relata que “as mulheres, como promessa por um favor solicitado e recebido de Xangô vestem-se de vermelho; de branco por uma graça alcançada de Obatalá (Virgem das Mercês), etc.” (FREYRE, 1998, p. 106). Enfim, tanto em esteiras, como em fitas usadas em volta do pescoço dos animais ou no fundo de barcos, o vermelho estava presente, como cor que proporcionava proteção contra espíritos maus, como também contra doenças. Vale ressaltar que, segundo Freyre, as fitas vermelhas carregavam sempre a imagem de santos católicos em medalhinhas penduradas (FREYRE, 1998, p. 105).

Enfim, a Igreja Católica mostrou-se totalmente empenhada, investindo grande esforço na tarefa de comover o povo, tocando a sua emoção nas manifestações religiosas, conforme declara Freyre (1998, p. 106). A aceitação de elementos africanos, na verdade, concedia um tom extremamente festivo às procissões, atraindo a atenção de um maior número de pessoas. Sabendo do gosto que tinham os negros por espetáculos que envolviam as cores, a música e a dança, a Igreja aderiu ao tom carnavalesco das festividades para promover a conversão ao cristianismo. Dessa forma, é possível afirmar que, na festa de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, havendo a música de ritmo africano e a homenagem a uma santa católica, existe aí uma clara união entre duas religiosidades, duas culturas; e, segundo Freyre, a liga existente entre estas partes contrastantes formou a sociedade brasileira, com o “indígena do Brasil, taciturno e moroso, com o negro, alegre, vivo e loquaz. Em termos modernos de Psicologia, essa diferença seria expressa atribuindo-se ao ameríndio a qualidade de introvertido e ao negro a de extrovertido” (FREYRE, 1998, p. 287). Freyre traça uma analogia entre o caráter de introversão do indígena brasileiro e a forma extrovertida de se comportar do negro africano, apresentando as influências que esses dois grupos étnicos exerceram sobre os brasileiros. Segundo ele,

Contrastando-se o comportamento de populações negróides como a baiana-alegre, expansiva, sociável, loquaz – com outras menos influenciadas pelo sangue negro e mais pelo indígena – a piauiense, a paraibana ou mesmo a pernambucana tem-se a impressão de povos diversos. Populações tristonhas, caladas, sonsas e até sorumbáticas, as do extremo Nordeste, principalmente nos sertões; sem a alegria comunicativa dos baianos; sem aquela sua petulância às vezes irritante. Mas também sem a sua graça, a sua espontaneidade, a sua cortesia, o seu riso bom e contagioso. Na Bahia tem-se a impressão de que todo dia é dia de festa. Festa de igreja brasileira com folha de canela, bolo, foguete, namoro (FREYRE, 1998, pp. 288-289).

Freyre completa ainda que a alegria característica do Brasil é exclusiva contribuição do negro africano, já que, tanto os portugueses quanto os indígenas, eram mais fechados. Enquanto os primeiros eram conhecidos pelo seu comportamento melancólico e deprimido, os segundos tinham um temperamento calado, triste e desconfiado. Segundo Freyre, foi a risada do negro que alegrou a casa grande, que trouxe animação e alegria para as festas de São João que aconteciam no engenho, “que animou os bumbas-meu-boi, os cavalos-marinhos, os carnavais, as festas de Reis”. (FREYRE, 1998, p. 462). Também a criatividade para lidar com as adversidades, o gosto pelo sol e a disposição para o trabalho foram herança africana, de acordo com Freyre. Segundo ele, “Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 1998, p. 283).

E essa influência se dá, de forma muito significativa, na religião e na sociedade que aqui se constituiu. Essa religião híbrida brasileira, esse catolicismo amolecido de que Freyre fala, acaba evidenciando as marcas africanas em momentos quando, por exemplo, estão em jogo a coletividade, o aspecto comunitário da população, a própria pessoa. Essa religião brasileira era presença determinante dentro dos núcleos familiares, como parte do dia-a-dia das famílias. Freyre retrata essa religião praticada no núcleo familiar, relatando que

Dentro de casa rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos – os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. [...] Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos [...] E de manhã, ao levantarem-se, era com o nome do Nosso Senhor na boca. [...] (FREYRE, 1998, pp. 431-432)

Foi dessa mistura de religiosidades que se constituiu a religião híbrida brasileira marcada por santos humanizados dotados de sentimentos e por um Deus presente, participante ativo da vida dos seres humanos, capaz de chorar, de amar, sorrir junto com eles. Através dessa religião amaciada, a convivência pacífica entre o sagrado e o profano tornou-se possível. Segundo Freyre (1998, p. 355), os elementos da religiosidade africana fizeram da casa grande um espaço de misticismo, mas também pode-se dizer que os negros adotaram, ainda que a seu modo, o universo religioso católico que, por sua vez, abriu-se para a adoção de nuances africanas que vieram facilitar a sua compreensão pelos negros convertidos ao catolicismo. Para melhor compreender toda essa dinâmica, mister se faz lançar um olhar sobre a relação religiosa dos primeiros negros escravizados que chegaram ao Brasil com a religiosidade do colonizador.

#### 4.2. VIVÊNCIAS RELIGIOSAS E A SUA REINVENÇÃO NA ESCRAVIDÃO

Aproximadamente, quatro milhões de africanos chegaram ao Brasil na condição de escravizados do século XIV ao XIX, sendo que “[...] a região do Congo-Angola foi daquelas que mais forneceu africanos para o Brasil, especialmente para o sudeste, posição assumida no século XVII e consolidada na virada do século XVIII para o XIX” (SOUZA, 1998, pp. 1-2). Freyre apresenta que “[...] dos Congos, Cabindas e Angolas na costa ocidental da África, dos Macuas e Angicos, na oriental, provieram todos os africanos brasileiros (FREYRE, 1998, p. 300). Apesar da dificuldade inicial de comunicação, como decorrência dos vários idiomas que eram falados pelos negros recém-chegados ao Brasil, não houve, inicialmente, passo mais longo que o batismo na conversão desses negros ao catolicismo. A partir do momento em que começaram a se comunicar pela língua portuguesa, entretanto, foi possível dar um passo adiante e, para isso, tanto uma quanto outra parte se mostraram maleáveis para receber influências: os religiosos tornaram-se maleáveis para conseguir a adesão de um maior número de fiéis para a Igreja. Segundo Freyre,

Na ordem de sua influência, as forças que dentro do sistema escravocrata atuaram no Brasil sobre o africano recém-chegado foram: a igreja (menos a Igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal); a senzala; a casa-grande propriamente dita – isto é, considerada como parte, e não centro dominador do sistema de colonização e formação patriarcal do Brasil. O método de desafricanização do negro “novo”, aqui seguido, foi o de misturá-lo com a massa de “ladinos”, ou veteranos; de modo que as senzalas foram uma escola de prática de abasileiramento (FREYRE, 1998, p. 357)

Os escravizados se converteram aparentemente para conseguir melhor status social, além de proteção – já que as manifestações religiosas africanas legítimas não eram bem vistas pelos homens que promoviam a ordem na colônia, bem como pelos senhores de engenho. Foi com base nesta lógica que os negros escravizados se apropriaram, no Brasil do século XVIII, de alguns dogmas do catolicismo.

Embora fosse um ritual pouco compreendido pelos negros africanos, muitos eram batizados antes mesmo de serem enviados para o Brasil. A Igreja Católica se preocupava mais com o risco de os negros morrerem sem o batismo e de não terem suas almas salvas, do que com a condição cruel da escravidão. O batismo era crucial, tornando-se até uma questão de lei, visto que Igreja e Estado andavam de mãos dadas; assim, “para os escravos advindos de outras regiões da África, havia um prazo de um ano após sua chegada ao Brasil para serem batizados. Aos proprietários que não providenciassem o batizado, ameaçava a prisão por trinta

dias e multa. O batismo era, pois, uma obrigação imposta pelo Estado” (BERKENBROCK, 1997, p. 97). Segundo Freyre,

Os escravos que se importam das outras regiões da África chegam ao Brasil sem ter sido batizados e antes de proceder-se a cerimônia que os deve fazer cristãos é necessário ensinar-lhes certas orações, para o que concede-se aos mestres o prazo de um ano no fim do qual são obrigados a apresentar os discípulos à igreja paroquial [...].” (FREYRE, 1998, p. 353)

Dessa forma, como era difícil compreender, em tão pouco tempo, toda a dinâmica e o significado da religião católica que se lhes apresentavam, a interpretação do catolicismo e dos sacramentos pelos negros escravizados se dava conforme sua cosmologia, o que frustrava a expectativa dos padres católicos, que acreditavam ser possível levar os negros a entenderem o sacramento de iniciação no Catolicismo da forma como deveria ser percebido. Este ritual de iniciação – o batismo - utilizava a colocação de uma pequena porção de sal na língua dos novos cristãos africanos, que tinha como objetivo o livramento dos pecados e salvação de suas almas. Entretanto, grande parte dos centro-africanos acabavam percebendo o ritual de forma equivocada, entendendo que o simples ato de ingerir sal fazia deles cristãos. Isso ocorria devido a uma falha dos padres, que não se preocupavam em explicar aos africanos quem era o Deus cristão, tampouco em apresentar-lhes os princípios que regiam a doutrina Católica. E mesmo depois de serem batizados, os padres acabavam falhando na tarefa de levar os negros africanos a compreenderem melhor o significado do batismo, conforme relata Alexandre Herculano, citado por Freyre em *Casa Grande & Senzala*, “Os escravos mouros, e negros, além de outros trazidos de diversas regiões, aos quaes se ministrava o baptismo, não recebiam depois a mínima educação religiosa” (HERCULANO, 1933, p. 46). Ou seja, a preocupação maior era de salvar as almas dos negros escravizados para que fossem salvos, caso morressem durante o trajeto ao seu destino. Segundo Koster,

The Africans who are imported from Angola are baptized in lots before they leave their own shores, and on their arrival in Brazil they are to learn the doctrines of the church, and the duties of the religion into which they have entered. These bear the mark of the royal crown upon their breasts, which denotes that they have undergone the ceremony of baptism, and likewise that the king's duty has been paid upon them. The slaves which are imported from other parts of the coast of Africa, arrive in Brazil unbaptized, and before the ceremony of making them Christians can be performed upon them, they must be taught certain prayers, for the acquirement of which one year is allowed to the master, before he is obliged to present the slave at the parish church. [...] The slaves are not asked whether they will be baptized or not ; their entrance into the Catholic church is treated as a thing of course ; and indeed they are not considered as members of society, but rather as brute

animals, until they can lawfully go to mass, confess their sins, and receive the sacrament. (KOSTER, 1816, pp. 409-410)<sup>46</sup>

Na verdade, para que os africanos se convertessem à fé católica como os padres almejavam, era necessário que houvesse - mais que um simples ensinamento de orações, preceitos católicos e mandamentos - uma mudança na compreensão cosmológica do catolicismo. Desta maneira, o Catolicismo no Brasil colonial se apresentou como um espaço de negociação comum das memórias africanas. É claro que tratava-se de uma negociação tensa, vigiada. Segundo Freyre,

A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas – a princípio na véspera de Reis, depois na noite de Natal, na de Ano-Bom, nos três dias de carnaval – formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem a idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil. Liberdade a que não deixou nunca de corresponder forte pressão moral e doutrinária da Igreja sobre os escravos (FREYRE, 1998, p. 356).

Ribeiro, por exemplo, fala sobre a política dos senhores de procurar manter distantes os negros oriundos de uma mesma região da África - estratégia que, embora objetivasse apenas a prevenção contra possíveis fugas ou rebeliões. Acabava também tornando mais difícil a sobrevivência e disseminação da cultura africana (RIBEIRO, 1995, p. 115). Dessa forma, é possível perceber que, da mesma maneira que a proposta era que os negros adotassem como sua a cultura portuguesa, esquecendo a sua própria cultura, mas o processo acabou ocorrendo de forma diferente. Gilberto Freyre, referindo-se a Nina Rodrigues e ao viajante inglês Charles B. Mansfield, observa que

os pretos no Brasil, em vez de adotarem os santos Católicos, esquecendo ou abandonando os seus, substituíram os africanos pelos portugueses, exagerando pontos de semelhança e conservando reminiscências dos africanos. Às vezes quase criando novos santos com elementos das duas tradições religiosas. Uns como santos mestiços, pode-se dizer (FREYRE, 1981, p. 43).

Ou seja, um líquido morno extraído das raízes africanas impregnava o catolicismo de tal forma, que ia tornando-se impossível dissociar as duas religiosidades. Havia uma

---

<sup>46</sup> Os africanos importados de Angola são batizados em massa antes de saírem de sua terra, e chegando ao Brasil ensinam-lhes os dogmas religiosos e os deveres do culto que vão seguir. Trazem no peito o sinal da Coroa Real a fim de indicar que foram batizados e por eles pagos os direitos. [...] Não se pergunta aos escravos se querem ou não ser batizados; a entrada deles no grêmio da Igreja Católica é considerada como questão de direito. Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos (KOSTER, 1816, pp. 409-410, tradução nossa).

identidade negra forte o suficiente para romper com as barreiras étnicas e amenizar as diferenças de dialetos falados entre os africanos escravizados no Brasil. Na verdade, essa identidade ganhara muita força dentro dos navios negreiros, num movimento de resiliência diante dos terríveis desafios que tinham diante de si. Ali, naquele espaço de dor, eles se identificavam por fazerem parte de um mesmo lote de escravos, de uma mesma irmandade católica ou por constituírem um mesmo grupo de capoeira. E, nesses momentos de união, eles celebravam e cultuavam seus orixás e entidades africanas. Dessa forma, chegando em terras brasileiras, os negros africanos mantiveram – até mesmo como meio de sobrevivência – a sua fé religiosa, mesmo vendo-se diante da obrigatoriedade de assumir o catolicismo como religião oficial. Freyre aborda essa dinâmica de troca de influências, ressaltando que

Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentara de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimanhas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de ares fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos a Igreja quebrou-lhes a força e a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade (FREYRE, 1998, p. 357).

Enfim, essa fusão de crenças acabou sendo proveitosa, a partir do momento em que o negro conseguiu adaptar a sua religiosidade à realidade religiosa do catolicismo português, ou seja, aconteceu uma síntese religiosa que conseguia agradar tanto aos colonizadores portugueses quanto aos escravizados africanos. E para chegar a atingir um número ainda maior de pessoas que viviam em terras brasileiras, a propagação dessas ideias se deu dentro das unidades familiares, dentro as senzalas, nas fazendas. De acordo com Freyre, o cristianismo que pelo Brasil se disseminou tinha um caráter doméstico, permeado de lirismo e embalado pelo tom festivo – e isso fez com que a religião se tornasse o fio condutor a perpassar a família e a sociedade com ideias morais, espirituais e estéticas construídas a partir da síntese religiosa e cultural que surgira (FREYRE, 1998, p. 355).

E, em nome da expansão da religião católica entre os africanos escravizados, as irmandades católicas canonizaram santos negros e incluíram práticas tradicionais africanas em seus rituais. Entre esses santos, pode-se citar São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, em nome dos quais se organizaram irmandades e festas periódicas que atraíam os negros, que participavam ativamente com seus cantos e danças. Koster (autor que Freyre cita em vários momentos de sua obra) fala da maior proximidade que ocorreu entre o senhor e o negro escravizado, em decorrência da troca de influências entre um e outro

(KOSTER *apud* FREYRE, 1998, p. 355). Ele esclarece também que os negros convertidos ao cristianismo

The slaves are rendered more tractable ; besides being better men and women, they become more obedient servants ; they are brought under the control of the priesthood, and even if this was the only additional hold which was gained by their entrance into the church, it is a great engine of power which is thus brought into action. (KOSTER, 1816, p. 411).<sup>47</sup>

Ou seja, o que Koster diz é que os negros convertidos ao cristianismo tinham uma maior chance de obter sucesso em sua vida social dentro da civilização, já que, tanto o batismo como a conversão ao cristianismo, consistiam, naquele espaço em que os negros estavam submetidos ao patriarcalismo, em mecanismos que promoviam a elevação de nível social dos escravizados, um sinal de que estavam passando do seu estado natural a uma condição mais cultural. Inúmeros negros, assim, queriam converter-se ao cristianismo a fim de conseguirem uma melhor posição social – já que os negros não batizados eram considerados inferiores e, não raro, sofriam ofensas pelo fato de serem pagãos. Os que haviam sido batizados há mais tempo acabaram aderindo à ideia de superioridade hierárquica, não raro chegando a ignorarem a situação vivida anteriormente, tão análoga à situação que viviam os recém-chegados que ainda não haviam passado pelo batismo (KOSTER, 1916, p. 419)<sup>48</sup>.

Fato é que o grande objetivo era impor a cultura europeia sobre as outras culturas presentes na formação do Brasil. E essa ideia tinha na religião uma pedra basilar, amparada pelo trabalho dos jesuítas, agentes disseminadores, tanto da religião católica quanto da língua portuguesa. Catequizando os indígenas e convertendo os africanos, a religião se mostrava como a ferramenta capaz de unificar a colônia e absorver indígenas e africanos para a formação da sociedade brasileira. De acordo com Freyre,

Não foi somente ‘no sistema de batizar os negros’ que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e

---

<sup>47</sup> “Os escravos tornam-se mais dóceis; além de serem homens e mulheres melhores, tornam-se servos mais obedientes; são trazidos sob o controle do sacerdócio, e mesmo que esta fosse a única posse que foi adquirida pela sua entrada na igreja, é um grande motor de potência que é assim posto em ação” (KOSTER, 1816, p. 411, tradução nossa).

<sup>48</sup> “The religion of the master teaches him that it would be extremely sinful to allow his slave to remain a heathen ; and indeed the Portuguese and Brazilians have too much religious feeling to let them neglect any of the ordinances of their church. The slave himself likewise wishes to be made a Christian, for his fellow-bondmen will in every squabble or trifling disagreement with him, close their string of opprobrious epithets with the name of pagam (pagan.) The unbaptized negro feels that he is considered as an inferior being, and although he may not be aware of the value which the whites place upon baptism, still he knows that the stigma for which he is upbraided will be removed by it ; and therefore he is desirous of being made equal to his companions. The Africans who have been long imported, imbibe a Catholic feeling, and appear ,to forget that they were once in the same situation themselves” (KOSTER, 1816, p. 410).

doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana. (FREYRE, 1998, p. 355).

A estratégia que foi utilizada para neutralizar as heranças africanas que os negros escravizados traziam consigo nos navios negreiros e condicioná-lo à nova realidade no Brasil, era mantê-lo integrado, na senzala, a um grupo que já tinha domínio da língua portuguesa. As senzalas, dessa forma, acabaram se transformando em um tipo de escola que visava “abrasileirar” os africanos e transformá-los em escravos novos, tanto no referente à língua utilizada para se comunicar, como nos costumes, mas, acima de tudo, na religião. O que acontecia dentro das senzalas era um processo de aprendizado em que os novos imitavam os mais experientes (FREYRE, 1998, p. 357).

Entretanto, apesar de haver negros que propagassem a fé católica, também havia os que utilizavam a prática católica apenas como uma forma de manter suas crenças. Na verdade, um elemento ligava o catolicismo às crenças africanas: a necessidade de um interlocutor entre Deus e o homem. De acordo com Oliveira (2003, p. 11), enquanto os católicos buscavam o auxílio dos santos para intermediar sua relação com um Deus que, de tão temido, distante e superior era inalcançável para eles, os africanos buscavam os orixás para intermediar sua relação com Olorum (o Criador). Oliveira afirma que esse ponto comum favoreceu um sincretismo que envolveu orixás africanos e santos católicos. Isso contribuiu muito para que os negros católicos pudessem continuar cultuando seus orixás através da adoração aos santos católicos, pois uns e outros, além de histórias análogas, também tinham características em comum. Dessa forma, a religião acabou sendo o elo de ligação entre as duas culturas, a ponto de os próprios padres chegarem a aconselhar os senhores de engenho a autorizarem as festas organizadas pelos negros nas fazendas (FREYRE, 1998, p. 356).

Entretanto, segundo Freyre, houve um aspecto “em que a doutrina da Igreja e os interesses dos senhores de escravos por algum tempo andaram em conflito: em relação à guarda do domingo nos engenhos de cana” (FREYRE, 1998, p. 439). A Igreja exigia que os senhores isentassem seus escravizados de trabalho nos domingos e dias santos para assistirem à missa, mas alguns senhores “quebravam os mandamentos divinos”, impondo-lhes o trabalho de cortar cana, visto que a liberação dos escravizados para receberem instrução religiosa representava perda de lucro. Ainda que muitos senhores permitissem que os escravizados tivessem o tempo livre para receber instrução religiosa, outros não permitiam, com o pretexto de que os escravizados não venerariam o Deus cristão, mas sim os seus próprios deuses. Vale aqui ressaltar que, tanto a guarda do domingo quando a dispensa do trabalho para a realização das festas religiosas eram, para os escravos, uma oportunidade de descansar de um trabalho

que era, para eles, demasiadamente forçado e até mesmo desumano. Para Gilberto Freyre, naquele contexto, “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.” (FREYRE, 1998, p. 356).

A religião estava de tal forma impregnada no processo de escravidão que quando chegava, por exemplo, o primeiro dia da moagem da cana, a “botada”, o padre aparecia para sacralizar e garantir que tudo sucedesse positivamente, livre dos olhados ruins. Ou seja, entregando o trabalho nas mãos de Deus, tendo-o como patrono, os senhores sentiam-se garantidos e mais seguros da prosperidade almejada, percebendo na religião católica uma forma de conseguir a realização de sortilégios, esperando dos santos a mágica concretização de seus lucros financeiros. Dentro das fazendas praticavam todos os preceitos católicos, tomando o cuidado, porém, de adaptar tudo à rotina de trabalho dos escravizados, para não prejudicar a produção. Enfim, a vida prática estava incondicionalmente relacionada à vida religiosa. Freyre apresenta detalhadamente, como exemplo da rotina religiosa ligada à vida prática, relatando a “botada”:

No dia da botada – primeiro dia de moagem das canas – nunca faltava o padre para benzer o engenho; o trabalho iniciava-se sob a bênção da Igreja. O sacerdote primeiro dizia missa; depois dirigiam-se todos para o engenho, os brancos debaixo de chapéus de sol, lentos, solenes, senhoras gordas, de mantilha. Os negros contentes, já pensando em seus batuques à noite. Os muleques dando vivas e soltando foguetes. O padre traçava cruzeiros no ar com hissopo, aspergia as moendas com água benta – muitos escravos fazendo questão de ser também salpicados pela água sagrada. [...] Depois de todo esse cerimonial, é que se colocavam entre as moendas as primeiras canas maduras, atadas com laços de fita verde, encarnada ou azul. [...] Seguiam-se à bênção dos engenhos, banquetes de senhores nas casas-grandes, comezaina e danças dos escravos no terreiro. Festas até de madrugada. Banquetes de vitelas, porcos, galinhas, perus. Tudo sob a bênção da Igreja. (FREYRE, 1998, p. 434-435).

Vale ressaltar que, embora o negro se tornasse mais bem visto socialmente quando convertido ao catolicismo, ainda assim ele não era considerado como integrante da sociedade, mas como um tipo de motor que movia a economia, apenas um tipo de maquinário, objeto comprado com objetivo de obter mais lucro e somar riqueza. E, ao administrar a mão de obra escrava, visando conseguir um rendimento máximo, os senhores de escravos ofereciam aos escravizados uma alimentação farta e autorizavam as festas e divertimentos. Agindo assim, eles visavam deixar os negros alegres e mais dispostos ao trabalho. (FREYRE, 1998, p. 44). Levando em conta que as festas se mostravam sempre como oportunidade de os negros

exercerem sua fé religiosa e sua cultura, pode-se ver que, até no aspecto econômico, a religiosidade permeava as relações entre o senhor e o escravizado. O alcance da influência africana na formação da sociedade brasileira é tão significativa que Freyre dedicou aos africanos dois dos capítulos de sua obra *Casa Grande & Senzala*.

Vale frisar uma vez mais que o fio condutor de todo esse processo de troca de influências, foi a religiosidade e que, dentro desse processo, é importante a referência às irmandades negras, como também à instituição dos Reis do Congo. Principalmente a partir do século XV é possível achar referências às Confrarias de negros do Rosário, tanto quanto de Santa Ifigênia e de São Benedito, e das festas em que desfilavam com seus reis e sua e, a partir do XVI sobre a participação dos membros destas em festas públicas, desfilando junto aos seus Reis Congos em seus cortejos. O jesuíta Antônio Pires lança um olhar sobre essas festividades (1552), comentando que “Muita ventagem fazem os da terra aos de Guiné” (PIRES, 1887, p. 123). Pires relata que ocorria, na ocasião da quaresma, a procissão do domingo, da qual participavam brancos e negros. Segundo ele, enquanto os brancos “se não podião meter em ordem, sempre falando”, os negros escravizados pertencentes à Irmandade “hião em tanta ordem e tanto concerto huns traz outros com as mãos sempre alevantadas, dizendo todos: ‘Ora pro nobis’, que fazião grande devoção aos brancos, em tanto que os juízes lhe dão em rosto com os Escravos” (PIRES, 1887, p. 124).

Antonil fala sobre a relevância que tinha o apoio financeiro dos senhores para a realização das festas e frisa o porquê de tais festas serem tão importantes para os negros, alegando serem estas festas um alívio para a sua melancolia. Ele recomenda aos senhores:

Portanto, não lhes estranhem os senhores o crearem seus reys, cantar & bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, e alegrarem-se innocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito & do orago da capela do engenho, sem gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juizes & dandolhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juizes & juizas da festa houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes & offensas a Deos, por serem poucos os que o podem licitamente ajuntar.” (ANTONIL, 1711, p. 28)

Ou seja, no período final do séc. XVII, quando os africanos escravizados organizavam suas festas para homenagear os santos a quem eram devotos, elegendo reis, cantando e dançando, isso gerava uma certa dissensão no referente à autorização para que estas festas se realizassem. Quando cita os juízes, Antonil se refere aos compromissos das irmandades, texto segundo o qual os juízes deveriam se responsabilizar pela promoção destas festas, assumindo, inclusive, as despesas. De acordo com Antonil, o envolvimento e competência dos juízes em

executar tal tarefa teriam o reconhecimento dos negros e ainda dos senhores de escravos. Esses senhores, segundo Antonil, ajudando os juizes na realização de tais festividades, estavam, em verdade, oferecendo-lhes um prêmio pelo seu bom comportamento e ainda fortalecendo a sua superioridade sobre o grupo mais igual.

Apoiar financeiramente essas festas religiosas que envolviam os Reis Congos era uma estratégia inteligente, já que, satisfeitos com seus senhores e com os juizes, os negros sentiam-se gratos e, por conta dessa gratidão, ficava anulada qualquer possibilidade de rebeliões ou revoltas. Além disso, tal apoio deixava em destaque os senhores de escravos, porque era uma forma de exibir à sociedade os negros de sua propriedade devidamente convertidos ao cristianismo e vestidos pomposamente.

Já pelo ponto de vista dos negros, tais festividades religiosas representavam a oportunidade de conseguirem estar em evidência na sociedade, além de também terem momentos de diversão, alegria e de glória. Em suma, as irmandades representavam uma via de integração social dos negros no Brasil colônia, além de proporcionarem a chance de os negros reverenciarem seus ancestrais nobres que ficaram na África.

Tais festas também garantiram a sobrevivência da religião africana no Brasil. De acordo com Roger Bastide, especialmente a confraria de São Benedito e a do Rosário dos Negros, contribuíram significativamente para a continuidade dos cultos de origem africana no Brasil, através do sincretismo religioso. Segundo Bastide, enquanto em países como Argentina, Peru, Uruguai e Venezuela os cultos de origem africana desapareceram por completo, no Brasil eles subsistiram – e isso se deve, de acordo com ele, à existência das confrarias. Vale ressaltar aqui que o desaparecimento dos cultos africanos ocorreu nos países acima citados depois de serem proibidas as reuniões de confrarias, do lado de fora das igrejas após as missas. Bastide resalta que, no Brasil, “a Igreja sem o querer, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos; a confraria não era evidentemente o candomblé, mas constituía uma forma de solidariedade racial que podia servir-lhe de núcleo e continuar em candomblé com o cair na noite” (BASTIDE, 1971, p. 79). Ele resalta ainda que era através do envolvimento e dedicação dos fiéis aos santos de cor nas confrarias que se criava uma relação mística, onde acontecia um tipo de “afinidade étnica” (BASTIDE, 1971, p. 166).

Embora a religiosidade e a cultura africana sobrevivessem, durante um longo período ela esteve circunscrita apenas aos negros, através dos ritos, das danças, cantos e de costumes que cultivavam nas senzalas, para manter um vínculo com suas raízes. Freyre declara que objetos africanos utilizados em rituais, por exemplo, eram importados da África para uso dos negros. Entre tais instrumentos constavam “tacebas ou rosários; instrumentos sagrados como

heré ou chéchéré – chocalho de cobre que nos xangôs ou toques alvoroça as filhas-de-santo; ervas sagradas e para fins afrodisíacos ou de puro prazer” (FREYRE, 1998, p. 312). Neste aspecto, pode-se perceber que o comércio que acontecia através do Atlântico não estava restrito ao tráfico de escravos, mas também havia um comércio de artefatos religiosos e também de ingredientes culinários – produtos usados pelos negros escravizados, que acabavam, de certa forma, favorecendo a sobrevivência da cultura e da religiosidade africana dentro do Brasil.

Na verdade, a maneira como os negros conseguiram absorver a cultura portuguesa acabou dando a eles a chance de ascender socialmente, deixando de serem vistos apenas como força de trabalho para serem vistos como também colonizadores, já que passavam a ter a função de ensinar aos escravos que chegavam nas fazendas os hábitos, bem como a língua portuguesa e as técnicas de trabalho, ou seja, tinham a função de fornecer-lhes o conhecimento necessário para que se adaptassem perfeitamente à vida na colônia. Entretanto, vale frisar que o fato de os novos negros aprenderem a língua portuguesa com os negros mais antigos da fazenda acabou alterando a pronúncia das palavras no Brasil, fazendo aparecer os sotaques (FREYRE, 1998, p. 357). Vale ressaltar aqui que Freyre considera o negro como colonizador e civilizador em sua obra, considerando sua superioridade diante do indígena e, sob alguns aspectos, até mesmo superior ao colonizador português (FREYRE, 1998, p. 284). Ele tece tal análise situando como ponto de referência a disponibilidade para contribuir com o projeto de colonização do Brasil e, com o objetivo de valorizar o negro, ele deixa de considerar tanto os casos em que houve a luta dos africanos contra o processo de escravidão, quanto situações de fuga dos negros escravizados. De acordo com Freyre,

Tais contrastes de disposição psíquica e de adaptação talvez biológica ao clima quente explicam em parte ter sido o negro na América portuguesa o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária; o fato de haver desempenhado entre os indígenas uma missão civilizadora no sentido europeizante. [...] Roquette-Pinto foi encontrar evidências, entre populações do Brasil Central, da ação europeizante de negros quilombos. Escravos fugidos que propagariam entre os indígenas, antes de qualquer missionário branco, a língua portuguesa e a religião católica” (FREYRE, 1998, p. 289).

Conforme Freyre declara acima, até mesmo os negros que fugiam das fazendas e se embrenhavam pelas matas e sertões, acabaram também contribuindo com os colonizadores na ação civilizadora com os indígenas que viviam nessas regiões, levando o ensino da língua portuguesa e o cristianismo, promovendo uma elevação do nível cultural das tribos. Enfim, os negros se configuraram no Brasil colonial como agentes da colonização, servindo de ponte

entre a Igreja, os portugueses e os indígenas, bem como com os integrantes de sua própria etnia. Até mesmo esse trabalho dos negros acabou também contribuindo para a formação dessa religiosidade alegórica, que no Brasil se instaurou. Freyre declara que

[...] por contágio e pressão social, rapidamente se impregnou o escravo negro, no Brasil, da religião dominante. Aproximou-se por intermédio dela da cultura do senhor; dos seus padrões de moralidade. Alguns tornaram-se tão bons cristãos quanto os senhores; capazes de transmitir às crianças brancas um catolicismo tão puro quanto o que estas receberiam das próprias mães. (FREYRE, 1998, p. 354)

Outro fator que beneficiou a elevação social dos negros, a partir do aprendizado e exercício da religião dominante, foi o fato de ele ter a oportunidade de estar mais próximo da cultura dos senhores, ganhando o privilégio de ser melhor aceito pela sociedade patriarcal. Fica claro que tal ascensão social ocorria apenas no plano subjetivo e imaginário, já que o fato de terem um status social mais elevado não lhes garantia maiores ganhos financeiros, tampouco produzia alteração em suas vidas, materialmente falando. O maior benefício de ser batizado e cristão residia em ser bem visto pela sociedade e ter maior chance de chegar a ser transferido para os trabalhos domésticos da casa grande. Freyre ressalta que a absorção das normas domésticas e religiosas pelos negros algumas vezes era tão significativa que

[...] Dom Domingos refere casos de mulheres pardas virtuosíssimas. O da linda Joana de Jesus, por exemplo. Floresceu “no novo convento da Villa de Iguarassu”, onde se salientou como “cordialíssima devota de Maria Santíssima Senhora Nossa”. Principiou a vida grande pecadora; terminou-a quase uma santa. Quando morreu causou surpresa seu “rosto tão corado, e com tanta formosura, que nella desaparecerão todos os signaes de morte e os estragos causados pelos rigores da penitencia (FREYRE, 1998, p. 423 - 424).

Ou seja, alguns negros africanos cristianizados no Brasil se sobrepuseram aos católicos portugueses, entregando-se à prática de uma fé inabalável, capaz de levá-los, inclusive, a se aproximarem do estado de santidade. Freyre aponta Joana de Jesus como exemplo desse tipo de situação (FREYRE, 1998, p. 423).

Enfim, apresentando vantagens para os africanos e para os portugueses reciprocamente, a troca de influências entre os dois grupos promoveu uma simbiose entre portugueses e africanos, envolvendo cultura e religiosidade. De acordo com Freyre, de toda essa simbiose acabou trazendo à tona vários antagonismos e, para se conseguir equilibrá-los, a palavra de ordem é equilíbrio. Segundo ele,

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos (FREYRE, 1998, p.8).

Em suma, o que Freyre afirma no fragmento acima é que de toda essa troca de influências ocorrida na formação da sociedade brasileira, formou-se uma simbiose agonismos, ou seja, os contrastes que dela fazem parte acabam trazendo como resultado uma sociedade de caráter diferenciado e especial, com uma religiosidade marcada pelo “cristianismo liricamente social” de que fala Freyre.

#### 4.3. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEXUALIDADE

Para compreender a questão sexual e a moral cristã no Brasil, é preciso contextualizar a colonização brasileira no cenário português da época, bem como identificar os primeiros colonizadores que chegaram em território brasileiro. Freyre aborda tal assunto em sua obra *Casa Grande & Senzala*, esclarecendo que os crimes sexuais eram mais reprimidos até mesmo que os crimes cometidos contra a religião, em Portugal. Segundo ele, “quem dirigisse doestos<sup>49</sup> aos santos tinha a língua tirada pelo pescoço e quem fizesse feitiçaria amorosa era degredado para os ermos da África ou da América;”. Esses degredados eram levados para coutos<sup>50</sup> e homizios<sup>51</sup>, tipos de campos de refugiados que ficavam situados, geralmente, na região fronteira das colônias portuguesas, lugares pouco povoados, onde os homiziados ganhavam a isenção de impostos e ficavam protegidos contra a represália de familiares das suas vítimas. Os crimes que rendiam aos portugueses, mais comumente, a pena de degredo, consistiam em homicídio, adultério e estupro. Freyre relata que

pelo crime de matar o próximo, de desonrar-lhe a mulher, de estuprar-lhe a filha o delinqüente não ficava, muitas vezes, sujeito a penas mais severas do que a de ‘pagar de multa uma galinha’ ou a de ‘pagar mil e quinhentos

<sup>49</sup> Doesto: ação ou efeito de doestar, de injuriar. Injúria; Insulto; Vitupério. (DOESTO. *Aulete Digital*. Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/Doesto>>. Acesso em: 21 dez. 2014)

<sup>50</sup> Couto: Local de refúgio de criminosos ou foragidos por concessão especial; Lugar em que se pode ficar abrigado ou protegido. (COUTO. *Aulete Digital*. Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/couto>>. Acesso em: 21 dez. 2014).

<sup>51</sup> Homizio: Crime ou malefício que, segundo as leis antigas, era punido com a morte, desterro etc (HOMIZIO. *Aulete Digital*. Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/homizio>>. Acesso em: 21 dez. 2014).

módios'. Conquanto que fosse acoitar-se a um dos numerosos 'coitos de homiziados.' “[...] e a gente que acoitavam eram, com grande número de servos fugidos, os celerados de crime de morte e de estupro; vindo para o Brasil antes os autores de delitos leves ou de crimes imaginários que a perspectiva criminal portuguesa da época deformava em atentados horríveis, do que mesmo os criminosos de fato. (FREYRE, 1998, p. 20-21)

Entre outros delitos que levavam ao degredo, estavam a bigamia, a sodomia, a feitiçaria, além da prática do luteranismo e do islamismo e ainda a exposição de opiniões heréticas como, por exemplo, opiniões que expressavam a crítica e rejeição de dogmas ou sacramentos católicos (Vale ressaltar que se vivia, naquele período, a Contra-Reforma, bem como a luta do catolicismo contra os reformadores).

Retomando a citação de Freyre, importante observar o seu relato acerca da aplicação de penas pouco severas aos crimes de ordem sexual – estando o perdão dos crimes condicionado ao degredo para as colônias portuguesas. Em outras palavras: o próprio degredo garantia ao homiziado o perdão pelas penas cometidas em Portugal – o que já deixa bastante claro um interesse de Portugal em promover uma ação que resolvesse um outro problema, que era o de povoar as colônias. Enviando os criminosos portugueses para essas regiões de degredo – que, estrategicamente, ficavam situadas nas fronteiras de suas colônias, locais despovoados -, ao mesmo tempo em que propunha uma pena aos criminosos, criava-se povoados que protegiam as fronteiras dessas colônias contra invasores. Freyre declara, sobre esses homiziados, que não se tratava de homens perigosos, criminosos de fato, mas apenas de desajustados. De acordo com ele, tratava-se de “gente sã, degredada pelas ridicularias por que então se exilavam súditos, dos melhores, do reino para os ermos” (FREYRE, 1998, p. 20).

Convém traçar aqui uma retrospectiva histórica breve, lembrando que se vivia a Inquisição em Portugal e que as práticas religiosas populares eram julgadas e condenadas. De acordo com a Igreja da época, a adivinhação, por exemplo, era obra diabólica. Souza (1994, p. 184) aborda tal questão, relatando que, conforme as leis determinadas por D. Manuel I, os praticantes de benzeduras e feitiçarias tinham as duas faces do rosto marcadas com ferro – castigo que foi, posteriormente, revogado por Felipe II, passando tal crime a ser punido através do degredo. Dessa forma, também vieram povoar o Brasil os que haviam sido condenados por aderirem a falsas crenças, de acordo com a Igreja. Enfim, tratava-se e um período marcado pela ambiguidade em Portugal: enquanto a modernidade acenava com as suas críticas ao período medieval, a religiosidade obscura e fatalista ainda perdurava dentro da sociedade portuguesa.

O perfil dos degredados que chegaram ao Brasil nas primeiras esquadras, logo após o descobrimento, estava assim configurado pelos seus crimes: vadiagem, latrocínio, estupro, adultério, feitiçaria, enfim, tratava-se de um grupo de indivíduos perturbadores da ordem, segundo a percepção da Coroa Portuguesa. A punição de degredo, por outro lado, parecia bastante conveniente para os propósitos de Portugal. Chegando na África, na Índia e no Brasil, colônias portuguesas, eles tornavam-se agentes da colonização, através do aumento populacional dos territórios colonizados. Ou seja, o Brasil, tanto como as outras colônias portuguesas, transformou-se, assim, em ergástulo dos indesejados portugueses.

Falando mais especificamente do Brasil apresentado por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, é possível afirmar que, a partir de tal estratégia, os homiziados passaram a exercer importante papel dentro da política de colonização, ocupando territórios para os quais, dificilmente, encontrava-se portugueses dispostos a migrar. Diante da extrema dificuldade em povoar uma colônia de território tão extenso quanto o Brasil, o degredo se constituiu como uma saída estratégica. Segundo Freyre,

É possível que se degredassem de propósito para o Brasil, visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na vida sexual: por abraçar e beijar, por usar de feitiçaria por querer bem ou mal, por bestialidade, molície, alcovitice.” (FREYRE, 1998, p. 21).

Quando aponta o degredo de desajustados sexuais como proposital, tendo como ponto de interesse o povoamento e a genética, Freyre acaba apontando que o desajuste sexual desses homens, característica que os condenava, no Brasil, pelo contrário, transformava-se em ponto positivo, já que era preciso promover um crescimento demográfico considerável para proteger a colônia. A moral sexual da sociedade tribal indígena, que se mostrava frouxa em relação à moral católica, com índias seminuas andando pelas tribos, talvez tenha sido o primeiro atrativo. Inúmeros portugueses constituíram famílias com mulheres indígenas, a prática da poligamia era comum. Entretanto, a partir das primeiras caravanas de escravos africanos, a questão do povoamento da colônia passaria a ser implementado de maneira mais intensa, através da constituição de famílias poligâmicas que promoveriam o aumento do número de crianças nascidas em solo brasileiro.

Entre as mulheres africanas, geralmente as mais bonitas eram escolhidas para servir os senhores de engenho e suas famílias dentro da casa grande. Os senhores, entretanto, tinham-nas muito mais como serviçais domésticas: elas consistiam num atrativo sexual, razão pela qual eles as cortejavam, adotando-as como amantes ou ainda como prostitutas que cediam a

outros homens brancos. Freyre encara esse tipo de relação que aí se constituiu como um ponto de encurtamento do distanciamento social que existia entre a casa grande e a senzala, ou seja, ele vê essa intimidade entre o dominador e o dominado como uma proximidade, uma intimidade entre senhores e escravos, uma mistura que acabou contribuindo para que o Brasil se tornasse democrático, um país capaz de comportar várias raças que se misturam, interagem. Contudo, ele não afirma, com isso, que todos eram tratados com igualdade. (FREYRE, 1998, p. L).

Freyre afirma que a miscigenação do português com indígenas e africanos no Brasil se deu de forma intensa e que nenhum outro colonizador conseguiu se equiparar ao colonizador de Portugal. Ressalta, porém, que essa relação dos colonizadores portugueses com as mulheres de outras raças não se equiparava com a sua relação com as mulheres da própria raça: com as mulheres brancas, eles se casavam. Com as índias, negras e mestiças, eles assumiam relações puramente sexuais, extraconjugais. Nas palavras de Freyre,

Pelo intercurso com mulher índia ou negra, multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o a imediata miscigenação – contra o que não indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi a vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para sua melhor adaptação, senão biológica, social (FREYRE, 1998, p. 13).

Enfim, com o objetivo de promover o aumento da populacional do Brasil, acabou aproximando, de acordo com Freyre, o colonizador das mulheres negras, índias e mestiças, em relações extraconjugais totalmente desprovidas de escrúpulos. O único preconceito presente no Brasil colonial era religioso. Mas aqui vale ressaltar que houve também muitos casos de portugueses que deixavam esposa e filhos em Portugal, e vinham para o Brasil, com a intenção de mandar vir depois suas famílias, após prepararem um espaço confortável para instalar mulher e filhos. Vendo-se solitários na colônia, esses homens acabavam também assumindo relacionamentos sexuais com as negras escravizadas – essa adesão maciça dos brancos aos relacionamentos puramente sexuais abalou significativamente a religião católica no Brasil, promovendo, inclusive, uma redução no número de casamentos, a popularização excessiva das festas religiosas – que perderam sua seriedade, passando a serem caracterizadas por brincadeiras e gargalhadas. Ou seja, a sociedade que se formava estava marcada por uma moral demasiadamente flexível, tolerante em excesso, marcada pelos excessos sexuais. Até mesmo os padres e sacerdotes acabavam entregando-se aos prazeres carnavais, sem sofrerem qualquer tipo de punição. Para Prado Jr., a sociedade colonial brasileira se restringia “a um

esqueleto de práticas exteriores e maquinais vazios de qualquer sentimento elevado, e que é o que se reduziu o catolicismo na colônia” (PRADO JR., 1961, p. 355).

A falta de fiscalização e de punição sobre esses excessos sexuais praticados na colônia, devia-se à ampla grande extensão geográfica do território brasileiro, diante da qual era insignificante o número de padres existentes. Isso tornava impossível um maior controle dos desvios sexuais que abalavam a Igreja no Outro fator que prejudicava o controle de tais práticas abusivas de sexo era a constituição da população brasileira, onde estavam presentes influências demasiadamente diferentes em relação à moral sexual, o que tornava quase impossível a realização de casamentos no Brasil.

O que dispersava ainda a ação dos padres sobre tais questões era a preocupação em manter uma fiscalização intensa sobre a fé e a prática religiosa dos colonos, que não correspondiam à expectativa da Igreja, havendo um distanciamento entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial que se pretendia implantar. Como exemplo, pode-se citar o caso do norte brasileiro, onde acontecia uma assimilação do catolicismo mesclado com práticas religiosas indígenas, promovendo uma deturpação dos dogmas católicos entre os fiéis. Aconteceu também, em outras regiões, uma mistura do catolicismo com o culto às entidades africanas, criando uma religião híbrida, também distanciada do catolicismo português trazido para o Brasil. Freyre apresenta tal situação, explicando que

[...] a Inquisição escancarou sobre nossa vida íntima da era colonial seu olhar enorme, indagador. [...] As confissões e denúncias reunidas pela visitação do Santo Ofício às partes do Brasil constituem material precioso para o estudo da vida sexual e de família no Brasil do século XVI e XVII. [...] Deixam-nos surpreender, entre as heresias dos cristãos-novos e das santidades, entre os bruxedos e as festas gaiatas dentro das igrejas, com gente alegre sentada pelos altares, entoando trovas e tocando viola, irregularidades na vida doméstica e moral cristã da família - homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza com efecos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama, como nos livros clássicos, de felação, e que nas denúncias vem descrita com todos os ff e rr; desbocados jurando pelo "pentelho da Virgem"; sogras planejando envenenar os genros; cristãos-novos metendo crucifixos por baixo do corpo das mulheres no momento da cópula ou deitando-os nos urinóis; senhores mandando queimar vivas, em fomalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas. (FREYRE, 1998, p. LXVI)

Assim, em ocasiões quando o Santo Ofício português visitava o Brasil, seu objetivo era identificar os que poderiam ser considerados uma ameaça para o catolicismo, dentro da grande lista de heresias possíveis de serem praticadas. Entre essas heresias, pode-se destacar a apostasia, a blasfêmia, a cura realizada sem licença, a feitiçaria, a bigamia, a sodomia, o

incesto, o lenocínio, o concubinato e o descumprimento de preceitos religiosos. Havia ainda os delitos que estavam diretamente relacionados aos clérigos como, por exemplo, o desrespeito aos dias santos, a ausência na celebração de missas, feitiçarias, fornicações, bem como a tentativa de implantar outra crença que não o catolicismo em colônias da Coroa portuguesa. Enfim, o que a Inquisição pretendia era um tipo de limpeza religiosa.

Embora promovesse uma fiscalização periódica, a Inquisição não chegou a se instaurar no Brasil. De acordo com Mott, “[...] cabia aos famigerados Comissários e Familiares do Santo ofício a temida tarefa de denunciar, prender, sequestrar os bens, e embarcar para o Reino os suspeitos enquadrados no rol de crimes do conhecimento da Santa Inquisição” (MOTT, 2010, p. 24). Ou seja, as denúncias eram apuradas e essas acusações de práticas heréticas em território brasileiro chegavam às mãos do Bispo do Brasil, responsável por encaminhá-las ao Santo Ofício, nome que se dava à Inquisição em Portugal. Os colonos acusados, quando eram chamados pelo Bispo, eram comunicados da sua obrigatoriedade em comparecer no Reino, em Portugal, para depor no Tribunal de Lisboa, que era o responsável pelo julgamento de crimes cometidos na Colônia. Não ocorreram no Brasil, a exemplo de outras regiões do mundo, as perseguições promovidas pela Inquisição e uma das razões pelas quais isso não ocorreu foi a heterogeneidade cultural aqui presente, além de uma política do Estado que visava proteger o sistema colonial vigente. Na verdade, só depois de haver emergido o conceito de demonolatria, que promovia uma associação da magia ao satanismo, é que a bruxaria passou a ser crime no Brasil. Freyre retrata a postura questionadora do Santo Ofício sobre os colonos brasileiros, buscando descobrir seus pecados, bem como suas causas. De acordo com Freyre,

[...] a Inquisição escancarou sobre nossa vida íntima da era colonial, sobre as alcovas com camas que em geral parecem ter sido de couro, rangendo às pressões dos adultérios e dos coitos danados; sobre as camarinhas e os quartos de santos; sobre as relações de brancos com escravas – seu olho enorme, indagador (FREYRE, 1998, p. LXVI).

E foi a feitiçaria amorosa o crime que se tornou foco de combate pela Igreja, por se configurar como um duplo desvio: da moral e da fé, já que envolvia os exageros nos desejos amorosos e sexuais, envolvendo a libido em seu mais alto grau, buscando ainda o contato com o mundo sobrenatural sem considerar o papel da Igreja, sem o intermédio dos padres. Presentes nos documentos elaborados pela Inquisição, tais magias foram relatadas nos mínimos detalhes nos processos do Santo Ofício. São inúmeros os relatos de práticas mágico-religiosas relativas aos relacionamentos amorosos, observadas como feitiçaria. Tais práticas tinham como propósito induzir os desejos de outrem, tanto como de provocar o mal para

aqueles que representavam desafetos. E eram utilizadas por brancos e negros, igualmente. Freyre fala sobre a motivação da bruxaria em Portugal, como no Brasil, relatando que

O amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se aliás a voga dos feiticeiros, das bruxas, das benzedadeiras, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. [...] Da crença nos sortilégios já chegavam impregnados ao Brasil os colonos portugueses. A feitiçaria de direta origem africana aqui desenvolveu-se em lastro europeu. Sobre abusões e crenças medievais. (FREYRE, 1998, p. 324)

Em suma, o que Freyre destaca é que a vida sexual e amorosa que se desenvolveu no Brasil sempre foi apadrinhada por Deus e pelo Diabo, bem como pelos intermediários entre eles e os homens. Fato é que amor e desejo permearam o imaginário dos brasileiros desde o período colonial, e a feitiçaria amorosa foi o meio utilizado para facilitar a conquista dos que se tornavam objeto do desejo, ora unindo amantes, ora separando os casais, dependendo dos propósitos dos que invocavam a proteção de um ou de outro.

A magia amorosa foi o ponto central da bruxaria portuguesa que chegou ao Brasil, de acordo com Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (FREYRE, 1998, p. 324). Segundo ele, o clima tropical, aliado à sensualidade das negras africanas e mestiças foi o pano de fundo para um clima de grande apelo sexual e, paralelamente, para a formação de um amálgama entre a magia portuguesa, as crenças indígenas e africanas. Foram conhecimentos mágicos utilizados largamente no Brasil colonial, tanto por homens quanto por mulheres, por portugueses, indígenas e negros escravizados. A respeito, Freyre destaca que

o primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas. Suas práticas podem ter recebido influência africana: em essência, porém foram expressões do satanismo europeu que ainda hoje se encontra entre nós, misturado a feitiçaria africana ou indígena. [...] Enterrando e desenterrando botijas, os bruxedos de Arde-lhe-o-Rabo ligavam-se quase todos a problemas de impotência e esterilidade. A clientela dessas feiticeiras coloniais parece que era exclusivamente de amorosos, infelizes ou insaciáveis. (FREYRE, 1998, p. 323)

São inúmeros os casos relatados na Inquisição a que Freyre se refere em sua obra, abordando também outros exemplos através dos quais se torna possível identificar os limites que determinam o espaço da magia africana e o da magia portuguesa. Embora tanto uma quanto outra tenham em comum a magia amorosa, são especificamente de influência africana os feitiços para garantir a fecundidade e para proteger a saúde de mulheres grávidas e de

crianças. Freyre destaca a relevância da influência africana para a configuração da magia popular que se instaurou no Brasil colonial:

Como em Portugal a bruxaria, a feitiçaria no Brasil, depois de dominada pelo negro, continuou a girar em torno do motivo amoroso, de interesse de geração e de fecundidade; a proteger a vida da mulher grávida e da criança ameaçada por tantos males – febres, câimbra de sangue, mordedura de cobra, espinhela caída, mau-olhado. A mulher grávida passou a ser profílicamente resguardada desses e de outros males por uma série de práticas em que as influências africanas misturaram-se, muitas vezes descaracterizados, traços de liturgia católica e sobrevivências de rituais indígenas [...] a feitiçaria de direta origem africana aqui desenvolveu-se em lastro europeu. Sobre abusões e crenças medievais (FREYRE, 1998, p. 324).

A feitiçaria africana que se desenvolveu em solo brasileiro foi um outro elemento de aproximação entre brancos e negros, mesmo porque os assuntos que se buscava resolver através dos feitiços estavam diretamente ligados à rotina da casa grande: o amor, a geração de filhos e a fecundidade, a proteção à mulher grávida e às crianças. Vale ressaltar, entretanto, que as mais populares entre todas as mandingas africanas na colônia, foram as que utilizavam o sapo para a preparação de feitiços sexuais. Quando, por exemplo, uma mulher infiel precisava enganar o marido, deveria espetar uma agulha em retrós de linha verde, fazendo o nome da cruz no rosto do marido (quando ele estivesse dormindo). Logo após, a mulher deveria costurar os olhos de um sapo com aquela agulha e linha. Outra mandinga comumente utilizada era a de se manter um sapo embaixo da cama dentro de uma panela, para a mulher conseguir manter perto de si o amante. O que conferia grande prestígio aos “escravos macumbeiros” era a larga experiência que tinham na preparação desses feitiços sexuais. Nas palavras de Freyre,

O sapo tornou-se também, na magia sexual afro-brasileira, o protetor da mulher infiel que, para enganar o marido, basta tomar uma agulha enfiada em retrós verde, fazer com ela uma cruz no rosto do indivíduo adormecido e coser depois os olhos do sapo. Por outro lado, para conservar o amante sob seu jugo precisa apenas a mulher de viver com um sapo debaixo da cama, dentro de uma panela. Neste caso, um sapo vivo e alimentado a leite de vaca. Ainda se emprega no Brasil o sapo, na magia sexual ou no feitiço, cosendo-lhe a boca depois de cheia de restos de comida deixada pela vítima. Outros animais ligados à magia sexual afro-brasileira são o morcego, a cobra, a coruja, a galinha, o pombo, o coelho, o cágado. Ervas, várias – umas indígenas, outras trazidas da África pelos negros. Algumas tão violentas, diz Manuel Querino, que produzem tonturas, apenas trituradas com as mãos. (FREYRE, 1998, p. 324).

O café também foi muito utilizado na magia sexual brasileira, havendo sido até mesmo criada a expressão “café-mandingueiro” para denominar feitiços preparados através desta

bebida. Um desses feitiços consistia em se coar o café na fralda de uma camisa com a qual a mulher tivesse dormido por, no mínimo, duas noites seguidas. Esse café, bebido pelo homem, uma dose ao almoço e outra ao jantar, tinha o poder de prendê-lo perpetuamente (FREYRE, 1998, p. 326). O sangue também era utilizado em magias relativas ao café. Em uma dessas magias, recomendava-se pingar três gotas de menstruação dentro da xícara de café e oferecer à pessoa amada. O efeito de tal feitiço era o de tornar a pessoa mais calma e doce, além de prendê-la junto a si. De acordo com Freyre, inúmeros outros materiais eram utilizados para o preparo de poções e feitiços como, por exemplo, a camisa usada por uma pessoa, pelos das axilas ou de partes íntimas, suor, lágrimas, saliva, sangue, pedaços de unha, e até esperma e fezes (FREYRE, 1998, p. 326).

Aliás, uma marca da magia sexual brasileira do período colonial era a utilização dos líquidos oriundos do corpo humano, especialmente os provenientes de órgãos genitais, que teriam o poder mágico de gerar a atração sexual entre pessoas e também de promover cura. As ervas, roupas usadas, bonecos de cera, todos esses elementos eram também utilizados nos rituais de feitiçaria. A feiticeira, assim, tanto era chamada para resolver questões amorosas e sexuais e de cura, como também para promover separações e promover o mal, de acordo com o desejo de quem as buscava. De acordo com Paiva, por esse motivo as feiticeiras tornavam-se temidas, sendo atribuídas a elas as desgraças e as dificuldades por que passavam os colonos, como, por exemplo, as mortes, tanto de recém-nascidos quanto de adultos, as doenças, as perdas financeiras, impotência sexual, morte de animais, enfim, toda uma série de contratempos que fazem parte da vida humana (PAIVA, 1998, p. 126). Freyre afirma que foi o “preparo de feitiços sexuais e afrodisíacos que deu tanto prestígio a escravos macumbeiros juntos a senhores brancos já velhos e gastos” (FREYRE, 1998, 325).

Mesmo diante da proibição dos rituais de feitiçaria no Brasil colonial, em ocasiões quando se sentiam ameaçados pelos seus senhores, os africanos escravizados procuravam se proteger na prática de sua religiosidade. À margem da sociedade, sujeitos à violência física e psicológica, a “magia” era uma das formas de sobrevivência que encontraram, tendo como nome de “feiticeiros” aqueles que manipulavam as forças sobrenaturais.

Na proteção contra a violência praticada pelos senhores, o poder espiritual da “magia” era utilizado para atingi-los, até mesmo fisicamente. Dessa forma, tais práticas eram vistas como demoníacas e abalavam o poder da fé católica no Brasil. A recomposição de sistemas religiosos dos povos africanos que chegaram ao Brasil teve como motivação a luta pela sobrevivência, na qual,

Ao entrar como escravo na casa-grande, o negro, principalmente a mulher, impõe sua cultura como dominante. É verdade que já cristianizado, mas, se o catolicismo foi a forma de aproximar-se do senhor e de seus padrões de moralidade, o catolicismo místico aqui praticado foi a política de assimilação e ao mesmo tempo de contemporização seguida pelos senhores de escravos. Tal política consistiu em permitir aos negros a conservação, à sombra da doutrina católica, das formas e acessórios da cultura e da mítica africanas. Isso 'dá bem a ideia do processo de aproximação das duas culturas'. A religião foi o primeiro caldo em que se confraternizaram os valores e sentimentos negros e brancos. (BASTOS, 2001, p. 230)

Ou seja, embora a cultura portuguesa tenha sido a cultura dominante na colonização do Brasil, a miscigenação promoveu a introdução de inúmeros elementos da cultura africana e da cultura indígena no território brasileiro. O negro, constituindo-se como o grande agente que movia a economia brasileira, acabou passando a desempenhar também outras funções no sistema colonial português, o que lhe deu a oportunidade de frequentar a casa grande e de absorver elementos da cultura dos senhores, bem como seus hábitos. É claro que as relações entre africanos e europeus foi marcada sempre por uma certa tensão, quase como um estado de guerra entre colonizadores e colonizados, mas nada disso frustrou a confraternização entre as culturas envolvidas na formação da sociedade brasileira, tampouco atrapalhou a atração sexual que existiu entre brancos e negros. De acordo com Freyre, “A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos” (FREYRE, 1998, p. L).

Essa miscigenação proporcionou, segundo Freyre, o surgimento de um catolicismo quase poético, com nuances da cultura africana e das crenças indígenas. Um extravasar de crenças que influenciou fortemente a espiritualidade no Brasil colonial, semeando o gosto pelo catolicismo popular com seu culto aos santos com suas festas, procissões, promessas, peregrinações e milagres – um gosto que permaneceu com o passar do tempo.

O hibridismo religioso nascido em território brasileiro foi, assim, a consequência da união entre as culturas ameríndia, europeia e africana, envolvidas a constituição da sociedade brasileiras – um hibridismo que, marcadamente, traz como influência mais determinante a trazida pelos negros escravizados. De acordo com Freyre, o africano foi um agente histórico que conseguiu sobreviver a todo aquele processo de repressão sem abrir mão de sua religiosidade, que permaneceu permeando diversos setores da vida colonial. Não podendo manifestar abertamente sua fé religiosa, conseguiram implantar os elementos religiosos africanos dentro da religião decretada como oficial, tanto quanto em histórias inventadas e contadas às crianças brancas, como em danças e cantos. Segundo Freyre,

O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. Durante quase todo o século XVI a colônia esteve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé ou religião católica. [...] a principal exigência era professar a religião cristã. “somente cristãos podiam adquirir sesmarias” (FREYRE, 1998, p. 29)

Tendo no aspecto sexual um elemento de ligação com os senhores, a religião também aí se impregnou, envolvendo as duas partes envolvidas no processo. E, tanto no referente aos santos católicos e os feitiços e simpatias feitos para se conseguir casamento, para engravidar ou para outros objetivos amorosos, como através da feitiçaria e dos rituais religiosos que envolviam a magia, europeus, africanos e ameríndios deixaram sua contribuição para o desenvolvimento desse catolicismo popular híbrido brasileiro – que, constituindo-se como religião oficial, não frustrou a sobrevivência de todos os elementos africanos que, até nos dias atuais do contexto abordado por Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, permanecem evidentes, vivos.

Diante das observações tecidas acerca das heranças africanas na formação da religiosidade brasileira, é importante retomar dois pontos essenciais: o primeiro deles se refere ao trabalho feito dentro das senzalas, no sentido de “abrasileirar” africanos, fazendo deles cristãos novos: como os negros não conseguiam compreender com clareza o catolicismo que ali se buscava implantar, eles utilizaram, como recurso cognitivo, a associação dos santos católicos com entidades africanas. E, como a eles era permitida a organização de festas e a reunião em associações cristãs, aquele cristianismo permeado por elementos africanos constituiu-se como forte influência na formação do catolicismo brasileiro, o que favoreceu a sobrevivência da religiosidade africana no Brasil. O segundo aspecto a ser retomado mostra o movimento oposto: enquanto os negros escravizados adotavam o cristianismo, adaptando-o à sua realidade, o catolicismo brasileiro, por sua vez, aceitava e adotava tais elementos, com a finalidade de expandir a fé católica por toda a colônia, formando-se, assim, um movimento intenso de troca que, mesmo havendo ocorrido num espaço de permanente conflito religioso, resultou na sobrevivência de elementos religiosos oriundos dos diversos grupos presentes na gênese do Brasil, como também propiciou a formação da religiosidade híbrida que caracterizaria o Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Importante analisar, neste momento do estudo, a visão de Freyre e seu posicionamento na pesquisa e produção de seu clássico *Casa Grande & Senzala*: ele não só observa, mas interpreta o seu objeto de estudo sob o viés da posição que ocupa: de homem branco pertencente à família patriarcal de senhores de escravo. E entre as passagens de sua obra que comprovam tal tese, pode ser citada a parte inicial de um parágrafo em que ele, para abordar a influência africana sobre a sociedade brasileira, refere-se a “todo brasileiro” (FREYRE, 1998, p. 283) de uma forma que deixa clara a perspectiva através da qual esse brasileiro é percebido por ele: a posição de homem branco que vive na casa grande. E, na interpretação deste mesmo fragmento, percebe-se que influência africana é aquela recebida da mulher negra que a ele serve, do nascimento à idade adulta, seja como mãe-de-leite, mucama, cozinheira ou objeto de seus desejos. Desta maneira, por mais que Freyre dê à mestiçagem o status de pedra basilar da “brasilidade”, sua obra acaba exprimindo uma saudade do “tempo dos nossos avós e bisavós” (CARDOSO, 2013, p. 83) – tempo esse que, vale ressaltar, foi difícil e até mesmo brutal para grande parte dos habitantes do Brasil colonial. Esta perspectiva patriarcal assumida por Freyre em sua obra *Casa Grande & Senzala*, acabou fazendo com que intelectuais respeitados como Dante Moreira Leite e Carlos Guilherme Mota tecessem críticas desfavoráveis à sua obra, apontando-a como um estudo tendencioso construído a partir da visão de mundo do branco e do senhor.

A obra foi ainda criticada por causa das contradições nela existentes, apresentadas a partir da fala de personagens marcados pela ambiguidade. De acordo com Cardoso, “em nome das características “plásticas”, tolera o intolerável, o aspecto arbitrário do comportamento senhorial se esfuma no clima geral arbitrário patriarcal, vista com simpatia pelo autor (CARDOSO, 2013, p. 89). Como exemplo desses fragmentos que se desmentem, pode-se citar a descrição do sentimento confuso que permeava o universo masculino, através de homens que “[...] abominavam certas práticas da sociedade escravocrata e se embeveciam com outras, com as mais doces, as mais sensuais” (CARDOSO, 2013, p. 83). Ou seja, fala-se aqui do homem branco que, mesmo sendo autoritário e capaz de maldades, também pode ser visto como um ser caracterizado pela sensualidade e pela paixão.

Muitas outras críticas foram feitas à obra *Casa Grande & Senzala*: ao seu estilo muito mais literário que científico, à confusão entre raça e cultura, aspecto evidenciado, inclusive, por Mota, e também quanto à metodologia eclética utilizada por Freyre em sua pesquisa (CARDOSO, 2013, p. 87). Entretanto, Cardoso (2013, p. 80) ressalta que a etnografia de

Freyre fora muito bem vista por Darcy Ribeiro, que a definia como um estudo que apresenta muito bem explicada a sua metodologia e suas fontes já no prefácio da obra. Assim, é verdade que o texto de Freyre apresenta uma fluidez e um lirismo que dão a ele um estilo mais literário que científico, mas também é verdade que, paralelamente ao texto fluido e idílico, Freyre amparou-se em vasta documentação, capaz de provar a solidez e seriedade de sua pesquisa. Fato é que a lista dos aspectos criticados vai além, podendo-se ainda citar como aspectos polêmicos de sua obra a ilusão da democracia racial, à inexistência de conflito de classes e a ideologia da brasilidade fundamentada no hibridismo herdado de povos ibéricos (CARDOSO, 2013, p. 87).

Para explicar melhor o cerne do seu pensamento de maneira mais sintética, pode-se dizer que, para Freyre, não existia uma divisão entre o branco e o preto, entre aquele que havia sido senhor e do que fora escravizado – para ele, essas partes se confraternizavam, se complementavam e esse entrelaçamento é que promovia o mútuo enriquecimento de experiências. Aqui vale ressaltar que, como a religião era a linha que costurava todos os setores e experiências da sociedade, pode-se concluir que ele via também no hibridismo religioso um grande potencial da cultura que se formava naquele Brasil colonial. Esse equilíbrio entre religiosidades opostas se dava através da integração dos diversos grupos étnicos e religiosos, numa dinâmica de troca de influências que promovia, também no aspecto religioso, um equilíbrio de antagonismos. Cardoso (2013, p. 84) cita Ricardo Benzaquen de Araújo, comentando que coube a ele a atribuição do papel de “mestre do equilíbrio dos contrários” a Freyre, com base nas suas ideias acerca da harmonia entre classes, gêneros e etnias no Brasil, todas marcadas por extrema ambiguidade.

Assim, de acordo com Freyre, embora a formação social do Brasil tivesse na economia escravista a sua pedra basilar, esta sociedade assumiu como principal característica o 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 paria. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 1998, p. 53).

No caso específico do equilíbrio entre os antagonismos religiosos, ele se deu pelo amaciamento de posturas religiosas, ocorrido em grande parte pela necessidade de sobrevivência. No caso dos africanos, especialmente, pode-se verificar a maleabilidade

permeando tanto a postura do catolicismo oficial trazido pelos portugueses como também dos adeptos de crenças africanas. No primeiro caso, do catolicismo, tal maleabilidade apresentava fins mais políticos que religiosos, já que era necessário povoar a colônia e promover uma conversão em massa dos gentios. Quanto aos africanos, como a prática da feitiçaria e de outros rituais africanos eram condenados, como a conversão ao cristianismo era elemento que lhes possibilitava a elevação de seu status social, o processo de trocas ocorreu de forma mais intensa, sendo as crenças africanas diluídas dentro do catolicismo praticado pelos negros africanos, numa harmonia completa entre os santos católicos e as entidades africanas. Uma harmonia que, muitas vezes, nasceu do medo de repressão ou de interesses que ficavam para além dos puramente religiosos. Freyre encara tais situações de equilíbrio de antagonismos como extremamente positivas. Segundo ele, “Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagonônicas, de cultura como no Brasil” (FREYRE, 1998, p. 52).

Pode-se perceber, entretanto, que tal harmonia é uma contradição, já que não existe uma dialética democrática, já que a interpenetração não chega a produzir uma síntese religiosa. O que existe é a neutralização de opostos, a interpenetração em que umas não aceitas se inserem dentro da religião oficial para garantir sua sobrevivência, ainda que de forma não autônoma. Ou, num movimento contrário, a penetração de elementos católicos dentro de religiosidades não aceitas, com o objetivo de concernir a elas um status europeizado que lhes garanta a continuidade de sua existência. De acordo com Freyre, essa harmonia de contrários explica bem “[...] o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos” (FREYRE, 1998, p. 8).

Antes de encerrar esta explanação sobre a obra como um todo, é preciso destacar o papel de Gilberto Freyre no campo da Sociologia: a incorporação da vida familiar e cotidiana na análise sociológica da formação da sociedade brasileira, em *Casa Grande & Senzala* fez de Freyre um precursor de uma nova maneira de se interpretar a sociedade: através da observação da vida cotidiana, de hábitos alimentares, religiosidade, vida sexual, enfim: da observação do dia a dia da instituição familiar e de sua relação com a sociedade de maneira mais ampla. Freyre justifica a escolha de se estudar a formação do povo brasileiro elegendo como campo de pesquisa a vida familiar, explicando que é dentro da própria casa, na vida particular e íntima das famílias que se torna possível descobrir o verdadeiro perfil do povo. Segundo ele, “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” (FREYRE, 1998, p. LXV).

Abordando mais especificamente a questão de religiosidade, é importante ressaltar o quanto significativo é o enfoque dado, em *Casa Grande & Senzala*, às religiosidades africanas: Freyre dá ênfase ao espaço ocupado por vários macrogrupos, entre os quais vale a pena destacar o dos Nagô, dos Yoruba e dos Haussás (estes últimos mestiços de hamitas e berberes). Freyre apresenta o importante papel desses grupos na constituição da cultura brasileira e, em falando de aspecto cultural, entende-se que Freyre incluía dentro desse conceito de cultura a questão da religiosidade, da mesma forma que Franz Boas, de quem recebeu grande influência:

A maior parte da literatura antropológica nos dá informações sobre vida econômica, invenções, estrutura social, crenças religiosas e arte de certos grupos tribais, como se eles fossem unidades independentes, que não exercessem influência umas sobre as outras. Nas áreas sobre as quais se dispõe de informação mais completa, podemos conhecer o progresso histórico de todos esses aspectos da vida social, de seu desenvolvimento interno e das influências exteriores que contribuíram para seu crescimento numa cultura particular (BOAS, 2005, pp. 58-59)

Ou seja, na formação da sociedade brasileira, não só a estrutura social, mas as religiosidades, a arte, a economia, em suma, vários aspectos da sociedade que estavam presentes na gênese do Brasil, participaram de um processo de interpenetração tal que cada uma dessas unidades ia sendo constituída a partir de outras.

Retomando a questão dos macrogrupos africanos a que Freyre se referiu – Nagôs, e Yorubas e Haussás – é importante destacar a “proeminência intelectual e social” dos últimos, os islamizados, por virem de reinos “[...] de organização política já adiantada; de literatura religiosa já definida [...]” (RODRIGUES *apud* FREYRE, 1998, p. 310). Chegando já de Portugal permeado de influências muçulmanas, o catolicismo novamente aqui se impregnou de marcas islâmicas dos negros africanos malês. Freyre destaca que a influência islâmica permanece impregnando as manifestações religiosas em diversas regiões brasileiras. De acordo com ele,

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo Islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como a da grande maioria dos colonos brancos- portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte. [...] Notou o Abade Étienne que o Islamismo ramificou-se no Brasil em seita poderosa, florescendo no escuro das senzalas. Que da África vieram mestres e pregadores a fim de ensinarem a

ler no árabe os livros do Alcorão. Que aqui funcionaram escolas e casas de oração maometanas.” (FREYRE, 1998, p. 299)

É importante destacar que a influência muçulmana afetou não apenas negros não islamizados que viviam no Brasil colonial, mas também brancos e indígenas, exercendo grande influência sobre o catolicismo trazido de Portugal e sobre as crenças africanas, de acordo com Freyre (1998, pp. 311-312). O fracasso da “Revolta dos Malês”, em 1835, e a repressão às manifestações islâmicas no Brasil não foram suficientes para vencer a fé muçulmana - as marcas da religião de Maomé sobreviveram, através de elementos muçulmanos inseridos em crenças africanas de escravizados e também dentro do catolicismo popular que se praticava na colônia.

Embora Freyre destine um capítulo inteiro do seu livro *Casa Grande & Senzala* à influência indígena na formação da sociedade brasileira, ele mesmo declara que, entre todas as influências religiosas, as crenças indígenas foram as que contribuíram de maneira menos significativa para a formação da religiosidade brasileira. Dentro de sua análise etnocêntrica, Freyre lança um olhar sobre os indígenas, apresentando-os como povos muito atrasados, desprovidos de conhecimentos técnicos ou militares. Freyre considera os indígenas como “crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semi-civilizações americanas”. (FREYRE, 1998, p. 90). Ou seja, embora Freyre reconheça a influência indígena na formação da sociedade brasileira, ele aborda tal questão sob o prisma do colonizador.

Ele destaca o totemismo como uma influência religiosa nos costumes do brasileiro, através da utilização da tinta vermelha sobre o corpo para afastar os maus espíritos, também do uso da mesma tinta sobre o corpo dos recém nascidos para prevenir doenças. Ainda como influência indígena, Freyre aborda a questão medicinal, com a utilização de ervas pelos pajés e curandeiros para a cura de doenças, prática combatida pela Igreja. Aliás, através dos padres jesuítas, a Igreja promoveu uma verdadeira degradação<sup>52</sup> da religiosidade indígena, através da catequização, da tentativa de integrá-los à cultura europeia, do combate às totêmicas e fetichistas. Embora os colonizadores condenassem a exogamia e a poligamia entre os índios, Freyre apresenta que os indígenas se constituem como “[...] povos de um asseio corporal e até de uma moral sexual às vezes superior à daqueles que o pudor cristão faz cobrirem-se de pesadas vestes (FREYRE, 1998, p. 111).

---

<sup>52</sup> Lembrando que “degradação” aqui se faz entender no sentido apresentado por Freyre, de levar aquela religiosidade a perder sua pureza.

As heranças indígenas na religiosidade brasileira estão marcadas no medo de espíritos e na atração pelo sobrenatural mais especialmente. Mas o “fetichismo” e o “animismo” indígenas e africanos se interpenetram e permeiam as práticas religiosas espalhadas pelo Brasil como costume popular. De acordo com Freyre,

O brasileiro é por excelência o povo da crença no sobrenatural: em tudo o que nos rodeia sentimos o toque de influências estranhas; de vez em quando os jornais revelam casos de aparições, malassombrados, encantamentos. Daí o sucesso em nosso meio do alto e baixo espiritismo (FREYRE, 1998, p. 141).

Um tipo de equilíbrios de contrários foi detectado por Freyre na relação dos portugueses com os indígenas: o antagonismo uma cultura superior, mais desenvolvida, com uma outra mais primária, atrasada. Tal visão reflete a perspectiva etnocêntrica sob a qual Freyre percebia os povos indígenas, conforme anteriormente citado. Os povos indígenas acabaram sofrendo a ação de duas forças que visavam desagregar a sua cultura: a dos colonizadores e a dos jesuítas. Entretanto, ao buscar utilizar o indígena para os seus empreendimentos de exploração, em vez de partir para o seu extermínio, o imperialismo português, através dos padres e dos colonizadores, acabou dando aos povos indígenas “tempo para perpetuar-se em várias sobrevivências úteis” (FREYRE, 1998, p. 159).

Na formação da sociedade brasileira, Freyre ressalta que a influência do negro africano foi de muito maior importância do que a do indígena e até mesmo mais do que a dos portugueses. E como, para Freyre, a religiosidade está implícita na sociedade colonial, permeando todos os seus aspectos, é possível declarar que a contribuição das crenças africanas para a formação da religiosidade brasileira no período colonial, foi a mais significativa de todas. Essa facilidade na penetração da vida colonial se deve, diz Freyre, citando Wallace, devia-se ao fato de o africano ser “o tipo do homem fácil, plástico, adaptável”, ao passo que os indígenas eram mais introvertidos, apresentando-se como indivíduos “Duros, hirtos, inadaptáveis.” (FREYRE, 1998, p. 287). Por conta desse caráter extrovertido do negro africano, ele acabou se tornando “o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária” (FREYRE, 1998, p. 289).

Contudo, apesar de ser grande colaborador no processo de colonização do Brasil, os negros escravizados passaram por um processo de desumanização, especialmente no referente às suas crenças religiosas que, segundo Bastide, passaram a ser inferiorizadas, tornando-se “uma subcultura de grupo” (BASTIDE, 1971, p. 113). Freyre declara que, apesar da inferiorização das crenças africanas, elas permaneceram permeando a vida social, seja através

do uso de máscaras em rituais, da utilização de cores como medida profilática, ou por meio de danças, cerimônias e ritos de iniciação. Freyre aborda tais questões em *Casa Grande & Senzala* sem a pretensão de compreender a fundo cada religiosidade: ele aborda tais questões sob o aspecto da sobrevivência de suas práticas, observando sua preservação na cultura e na religião brasileira. Entre as heranças africanas na formação religiosa do Brasil, Freyre comenta

Que à sombra da Igreja inundou das reminiscências alegres de seus cultos totêmicos e fálicos as festas populares do Brasil; na véspera de Reis e depois, pelo carnaval, coroando os seus reis e as suas rainhas; fazendo sair debaixo de umbelas e de estandartes místicos, entre luzes quase de procissão, seus ranchos protegidos por animais [...] cada rancho com o seu bicho feito de folha-de-flandres conduzido à cabeça, triunfalmente; os negros cantando e dançando, exuberantes, expansivos (FREYRE, 1998, p. 462).

Entretanto, para que esta interpenetração de influências ocorresse, foi de fundamental importância o papel do “catolicismo lírico e social” português presente no Brasil colonial. E, nesse ponto, vale ressaltar que o hibridismo presente no Brasil colonial integrava indígenas, mestiços, negros e brancos – só não era aceito o herege. De acordo com Freyre, “Repetiu-se na América, entre os portugueses disseminados por um território vasto, o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis (FREYRE, 1998, p.192).

O que se pode concluir é que a religiosidade foi um fio condutor de toda a sociedade colonial, que, além de conciliar conflitos, permitiu também a harmonização dos antagonismos presentes num Brasil marcado pela diversidade racial, econômica, cultural. Foi a maleabilidade do catolicismo português, mas também a persistência de indígenas, muçulmanos e africanos “fetichistas” “animistas” em manter vivas suas práticas religiosas, que favoreceu a constituição do hibridismo característico da religiosidade que aqui se formou. Ou seja, a religião foi a grande mediadora entre os contrários que formavam a sociedade colonial, mostrava-se como o argumento perfeito, que justificava as armas que se utilizava para superar as dificuldades de relacionamento social. A guerra contra as crenças religiosas que se faziam presentes naquele contexto, transformou-se em guerra contra hereges, participantes de crenças inferiores.

A sociedade brasileira se constituiu, em verdade, de muita violência contra todas as culturas observadas como inferiores. Mas foi dentro desse processo de constituição da sociedade brasileira que as religiosidades envolvidas se mostraram como de fundamental importância, como associações que reuniam não só os da mesma origem étnica, mas também os que se moviam por interesses comuns que, diante da repressão, passaram a se organizar e a

agir de forma mais agressiva. A partir desta observação, torna-se possível empreender uma releitura da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* – desta vez observando que os conflitos religiosos estiveram, inúmeras vezes, nomeando conflitos que, em verdade, eram conflitos sociais.

## REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ABADÁ. *Aulete Digital*. Disponível em <<http://www.aulete.com.br/Abad%C3%A1>>. Acesso em: 17 out. 2014

ALVES, Tatiana Batista. *Dois escritos: o discurso científico e a narrativa literária em Casa Grande & Senzala*. 2007. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. *Religião e Sociedade*. nº 3, p. 109-141, 1978.

ALVES, Andréa Maria Franklin de Queiroz. *Pintando uma Imagem Nossa Senhora Aparecida – 1931: Igreja e Estado na construção de um símbolo nacional*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005.

ALONSO, Maria Ernestina; ELISALDE, Roberto Mario; VÁZQUEZ, Enrique Carlos. *História: Europa Moderna y America Colonial*. Buenos Aires: Aique, 1996.

AMARAL, Luís. *História Geral da agricultura brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco. O mais Intensamente brasileiro dos nossos escritores. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

ANJOS, Carlos Versiani dos. *Um novo olhar sobre o DIP: uma revolução na arte da propaganda e do marketing cultural*. In: Encontro Nacional da Rede Alfredo de Carvalho - ALCAR, 7, 2009, Fortaleza, CE. *Anais...* Fortaleza: UNIFOR, 2009, p. 1-16.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil: por suas drogas, e minas*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1711.

ANTUNES, Ricardo. De Vargas a Lula: Caminhos e descaminhos da legislação trabalhista no Brasil. *Pegadas*. São Paulo, v.7, p. 83-88, 2006.

APOSTILA do Programa de Formação de Jovens Voluntários. YMCA. São Paulo: 2004. Disponível em: <[www.ymca.org.br/sec.asp?sec=Institucional&sub=História&nsec=2](http://www.ymca.org.br/sec.asp?sec=Institucional&sub=História&nsec=2)>. Acesso em: 9 out. 2013.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: Sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de*

Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1994.

\_\_\_\_\_. Leituras de Gilberto Freyre. *Revista Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 56, p. 9-12, 2000.

ARTE Naïf. *Enciclopédia Itaú Cultural: Artes visuais*. Disponível em: <[http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_ic/index.cfm?fuseaction=termos\\_texto&cd\\_verbete=5357&lst\\_palavras=&cd\\_idioma=28555&cd\\_item=8](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=termos_texto&cd_verbete=5357&lst_palavras=&cd_idioma=28555&cd_item=8)>. Acesso em: 30 jun. 2014.

AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo brasileiro. In: SANTOS, B. Beni dos (Org.). *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

\_\_\_\_\_. *A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia, 1551-2001*. v.1. Petrópolis: Vozes, 2001.

BASTOS, Elide Rugai. Casa-grande & senzala. In: LOURENÇO, Dantas Mota (Org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*. São Paulo: Senac, 2004.

\_\_\_\_\_. *As criaturas de prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2005.

\_\_\_\_\_. Os descendentes de Prometeu. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 mar. 2000. Caderno mais!. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1203200009.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2014.

BANDEIRA, Alexandre; FONSECA, Homero; POLO, Marco. O mundo de Cícero Dias. *Revista Continente Multicultural*, Pernambuco, 1 jul. 2001. Lição de Arte. Disponível em: <<http://www.continente multicultural.com.br>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

BARRETO, Plínio. Um dos ensaios mais sólidos e Interessantes de sociologia brasileira. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações*. v.1. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971.

BELLUZO, Rosa; HECK, Marina. *Doces Sabores*. São Paulo: Studio Nobel, 2002.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2001.

BENITO Mussolini. *BBC*. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/history/historic\\_figures/mussolini\\_benito.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/mussolini_benito.shtml)>. Acesso em: 30 jun. 2014.

BERKENBROCK, Volney José. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. XVIII. In. Encontro Regional de História – ANPUH, 12, 2006, Niterói- RJ. *Anais...* Niterói: UFF, 2006, p. 1-9.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

BONEMY, Helena. *A Educação no Segundo Governo de Vargas*. São Paulo: FVG/CPDOC, 2002. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/artigos/ElVoltou/Educacao>>. Acesso em: 07 set. 2013.

BUNYAN, John. *O Peregrino*. São Paulo: Editora Fiel, 2005.

CANDIDO, Antonio. A sociologia no Brasil. *Tempo social*, São Paulo, v. 18, nº 1, p. 271-301, jun. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702006000100015&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702006000100015&script=sci_arttext)>. Acesso em: 20 jun. 2014.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Pensadores que inventaram o Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

COELHO, Claudio M. Sempre Verde, Incompleto, Experimental: A antropologia de Gilberto Freyre. In: *SINAIS: Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Vitória, v.1., nº 6, p. 73-104, nov. 2009.

CONEXÕES Itaú Cultural publica textos de pioneiro dos estudos latino-americanos nos EUA. *Itaú Cultural*. Disponível em: <<http://conexoesitaucultural.org.br/biblioteca/conexoes-publica-textos-de-pioneiro-dos-estudos-latino-americanos-nos-eua/>>. Acesso em: 30 jun. 2014.

CHACON, Vamireh. *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*. Recife/São Paulo: Editora Massangana/Editora Nacional, 1993.

COUTINHO, Ruy. O problema da nutrição no livro de Gilberto Freyre. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

COUTO. *Aulete Digital*. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/couto>>. Acesso em: 17 out. 2014.

COUVADE. *Aulete Digital*. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/couvade>>. Acesso em: 17 out. 2014.

DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, n.º. 1, p. 25-33, 2007.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIAS, Amanda Pereira; TACCONI, Ana Paula Tavares Magalhães. O papel dos moçárabes na correlação de forças entre cristãos e muçulmanos na península ibérica (Séculos XVIII e X). In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais; Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, 8;1, 2009, Maringá-PR. *Anais...* Maringá: UEM, 2009, p. 1-10.

DIMAS, Antônio; LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra J. *Reinventar o Brasil: Gilberto Freyre entre história e ficção*. São Paulo: Edusp, 2007.

DAVID Livingstone. *Princeton University Library*. Disponível em: <[http://libweb5.princeton.edu/visual\\_materials/maps/websites/africa/livingstone/livingstone.html](http://libweb5.princeton.edu/visual_materials/maps/websites/africa/livingstone/livingstone.html)>. Acesso em: 13 set. 2013.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1995.

FERNANDES, Caloca. *Viagem gastronômica através do Brasil*. São Paulo: SENAC/SP, 2001.

FERREIRA JR., Amarilio; BITTAR, Marisa. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 25, n.86, abr. 2004.

FGV-CPDOC. *Os Intelectuais e o Estado*. São Paulo: FGV/CPDOC, s.d. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/IntelectuaisEstado>>. Acesso em 20 ago. 2013.

FONSECA, Alexandre Brasil. Estado e ensino religioso no Brasil. *ComCiência*: revista eletrônica. São Paulo, n.º. 56, jul. 2004. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/200407/reportagens/11.shtml>>. Acesso em: 25 jun. 2014.

FONSECA, Edson Nery da. *Gilberto Freyre de A a Z: referências essenciais à sua vida e obra*. Rio de Janeiro: Zé Mario Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. Gilberto Freyre e sua cosmovisão cristocêntrica. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 8, n. 18, p. 173-178, jul./dez. 1990.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Uma obra rabelaisiana. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 34ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Regionalista de 1926*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: Decadência do patriarcado rural e decadência urbana*. vol.1 Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1981.

\_\_\_\_\_. *Tempo de aprendiz: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926)*. v.1. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1979.

\_\_\_\_\_. *Insurgências e ressurgências atuais: cruzamentos de sins e não's num mundo em transição*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.

\_\_\_\_\_. Unidade e diversidade, Nação e Região. In: *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1947.

\_\_\_\_\_. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975

\_\_\_\_\_. *Oral memoirs of Gilberto de Mello Freyre*. Baylor University Institute for Oral History. Waco: Texas, 1985.

\_\_\_\_\_. Como e porque escrevi Casa Grande & Senzala. In: GIUCCI, Guillermo; LARRETA, Enrique Rodríguez; e FONSECA, Edson Nery da (Org). *Casa Grande & Senzala Gilberto Freyre: Edição crítica*. São Paulo: ALLCA XX, 2002.

\_\_\_\_\_. *De menino a homem: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confidencial semelhante ao de diários*. São Paulo: Global, 2010.

\_\_\_\_\_. Gilberto Freyre: um menino aos 83 anos. *Santista*, São Paulo, v. 1, nº. 2, p. 16-18, nov. 1983. Disponível em:

<[http://bvgf.fgf.org.br/portugues/vida/entrevistas/%20menino\\_aos83.html](http://bvgf.fgf.org.br/portugues/vida/entrevistas/%20menino_aos83.html)>. Acesso em: 30 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. *Açúcar: em torno da etnografia, da história, e da sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil*. 3ª ed. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 1987.

\_\_\_\_\_. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1971.

\_\_\_\_\_. Carta de Gilberto Freyre, 16 maio de 1926. In: GOMES, Ângela M. de Castro (Org.). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

GELOSIAS. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/gelosias>>. Acesso em: 30 jul. 2014.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GUADAMECIL. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/guadamecil>>. Acesso em: 30 jun. 2014.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. *O Brasil best seller de Jorge Amado: literatura e identidade nacional*. São Paulo: Editora Senac, 2000.

GOMES, Ângela M. de Castro (Org.). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

GRIECO, Agripino. Obra vigorosa de ciência e arte. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

HERBERT Spencer. *E-biografias*. Disponível em: <[http://www.e-biografias.net/herbert\\_spencer/](http://www.e-biografias.net/herbert_spencer/)>. Acesso em: 13 set. 2013.

HERCULANO, Alexandre. *Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Tomo III. Lisboa: Livraria Bertrand, 1933.

HERRERA, Sonia Elizabeth Reyes. *Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas ciências sociais brasileiras*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOMIZIO. *Aulete Digital*. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/homizio>>. Acesso em: 21 dez. 2014.

HOPENHAYN, Martin. *¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura.* In: MATO, Daniel (Org.). *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Hopenhayn.rtf>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

HOEBEL, Edward. Adamson; FROST, Everett L. *Antropologia Cultural e Social.* Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Cultrix, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro (1550-1800).* Petrópolis: Vozes, 1991.

IGNACE, Etienne. A Revolta dos Malês. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n.10-11, p 121-135, 1907. Disponível em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n10\\_11\\_p121.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n10_11_p121.pdf). Acesso em: 01 ago. 2014.

ISAIA, Artur C. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JOÃO DO RIO. *As religiões do Rio.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

JOHN Bunyan. *Mundo Cristão.* Disponível em: <[http://www.mundocristao.com.br/autordet.asp?cod\\_autor=98](http://www.mundocristao.com.br/autordet.asp?cod_autor=98)>. Acesso em: 13 set. 2013.

JONUD, Henri Alexandre. *Moeurs et coutumes des Bantou: vie mentale.* vol. 2. Paris: Payot, 1936.

KOSTER, Henry. *Travels in Brazil.* London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paterkoster-Row, 1816.

LARRETA, Enrique Rodriguez. Itinerário da Formação. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 mar. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1203200012.htm>>. Acesso: 10 jun. 2014.

LARRETA, Enrique Rodríguez; GIUCCI, Guillermo. *Gilberto Freyre: uma biografia cultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. Gilberto Freyre. Una biografía cultural: La formación de un intelectual brasileño (1900-1936). *Revista Literária Poligramas*, Colombia, n. 27, p. 1-44, jun. 2007b. Disponível em: <<http://poligramas.univalle.edu.co/27/gilbertofreyre.pdf>>. Aceso em: 30 out. 2013.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia.* São Paulo: Unesp, 2002.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1986.

LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

LIMA, Tatiana Silva de. Anulação da alforria: teias e conflitos sociais no Recife do século XIX. In: Encontro Nordestino de História; Encontro Estadual de História, 5, 2004, Recife-PE. *Anais...* Recife: ANPUH, 2004, p. 2-9.

LODY, Raul Giovanni da Motta. *À mesa com Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Senac Nacional, 2004.

LOPES, Gustavo Acioli. Correntes de fumaça. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 8, p. 65-69, fev/mar. 2006.

MACEDO, José Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, França, n. 2, 2008.

MAIA, Tatyana de Amaral. “Otimismo” e “Regionalismo”: as faces da ação estatal no setor cultural (1966-1975). *Diálogos*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p. 135-145, jun. 2008.

MEDEIROS, Antônio Pinto de. Um grande renovador. In: FONSECA, Edson Nery da (Org.). *Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944: artigos reunidos e comentados por Edson Nery da Fonseca*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

MENESES, Diogo de Mello. *Gilberto Freyre*. 2. ed. Recife: Fundaj/ Editora Massangana, 1991.

MENEZES, Renata. *A religião em Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: ISER Assessoria, 2000. Disponível em: <[www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/82.DOC](http://www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/82.DOC)>. Acesso em: 15 jun. 2014.

MEUCCI, Simone. *A Institucionalização da Sociologia no Brasil: os primeiros manuais e cursos*. 2000. (Dissertação) Mestrado em Sociologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. Sobre a rotinização da Sociologia no Brasil: os primeiros manuais didáticos, seus autores, suas expectativas. *Mediações*, Londrina, v. 12, n. 1, pp. 31-66, jan/ jun. 2007. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/3386/2758>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

MOCELLIN, Renato. *A história crítica da nação brasileira*. Rio de Janeiro: Editora do Brasil, 1987.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. v.1. São Paulo: 34, 2008.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

MOVIMENTO Filosófico. *Espiritualismo*. Disponível em: <<http://www.espiritualismo.info/filosofias.html>>. Acesso em: 13 set. 2013.

MUDÉJAR. *Infopédia*. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/lingua-portuguesa/mud%C3%A9jar>>. Acesso em: 30 jul. 2014.

NEPOMUCENO, Maria Cristiane; ASSIS, Cássia Lobão. *Estudos Contemporâneos de Cultura* (Curso de Licenciatura em Geografia – EaD). Campina Grande: UEPB/UFRN, 2008.

ODALIA, Nilo. *Gilberto Freyre: uma interpretação etno-cultural do Brasil*. São Paulo: Expediente, 2001.

OLIVEN, Ruben George. O nacional e o regional na construção da identidade brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 2. p. 68-74, out. 1986. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_02/rbcs02\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_02/rbcs02_07.htm)>. Acesso em: 20 nov. 2013.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Das Macumbas á Umbanda: A análise histórica da construção de uma Religião Brasileira*. 2003. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) - Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, Rio de Janeiro, 2003.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*. Minas Gerais: UFMG, 2001.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: UNESP, 2005.

PEIXOTO, Maria Angélica; VIANA, Nildo. A formação da sociologia brasileira. *Informe e Crítica*, Goiânia, 9 mai. 2011. Disponível em: <<http://informecritica.blogspot.com.br/2011/05/formacao-da-sociologia-brasileira.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.

PERRENOUD, Luciane Ogata; RIBEIRO, Marcelo. Etiologia dos transtornos relacionados ao uso de substâncias psicoativas. In: Alessandra Diehl; Daniel Cruz Cordeiro; Ronaldo Laranjeira (Org.). *Dependência Química: prevenção, tratamento e políticas públicas*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Um encontro marcado – e imaginário – entre Gilberto Freyre e Albert Eckout. *Revista de História e Estudos Culturais*, Minas Gerais, ano 3, v. 3, n. 2, p. 1-24, abr./ jun. 2006. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF7/02%20ARTIGO%20SANDRAPESAVENTO.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2014.

PINTO, Estevão. *Muxarabis & balcões e outros ensaios*. 3 v. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

PIRES, Rogério Brittes W.. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n.1, jun. 2011.

PIRES, Antonio. Carta do Padre Antonio Pires de Pernambuco de 5 de junho de 1552. In: *Cartas avulsas: 1550 -1568*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1887.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMOS, Artur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Casa do Estudante do Brasil, 1943.

\_\_\_\_\_. *O Negro brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940

RAMOS JR., José de Paula. O jovem Gilberto Freyre. *Revistas USP*, São Paulo, n. 88, fev. 2011. Disponível em <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-99892011000100015&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892011000100015&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 28 out. 2013.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. A Revolta dos Malês em 1835. *Secretaria da Educação de Salvador*. Disponível em: <<http://www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2014.

REGO, José Lins do. *Menino de engenho; Doidinho; Banguê*: romances reunidos e ilustrados. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Negros Islâmicos no Brasil Escravocrata. *Revista USP*, São Paulo, n. 91, p. 139-153, set./nov., 2011.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROMERO, Sylvio. *Contos populares do Brazil: folclore brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Livraria Clássica de Alves & Comp., 1897.

SANTANA, Jair Gomes de. *Embates da fé: católicos e protestantes no Recife, 1860 - 1880*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

SIEPIERSKI, Paulo D. O ideário protestante nos artigos de jornal do aprendiz Gilberto Freyre. *Comunicação & Sociedade*, São Bernardo do Campo: ano 24, n. 38, p. 85-106, jul./dez. 2002. Disponível em: <[http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/d/da/Paulo\\_D\\_Siepierski.pdf](http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/d/da/Paulo_D_Siepierski.pdf)>. Acesso em: 25/07/2013.

SILVA, Paula Maria Fernandes da. *Jogando flores no mar: as religiões afro-brasileiras na percepção dos estudantes do ensino fundamental em João Pessoa/PB*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Eliane Moura da. Os Anjos do Progresso no Brasil: as missionárias protestantes americanas (1870-1920). *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1. p. 103-126, jan./jun. 2012.

SILVA, Relata Martiniano J. *Racismo à Brasileira: Raízes Históricas*. 3. ed. São Paulo: Anita, 1995.

SILVA, Paula Pinto. *Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial*. São Paulo: SENAC, 2005.

SIMONSEN, Roberto Cochrane. *História econômica do Brasil: 1500 – 1820*. 1.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

SOARES, Geraldo Antonio. Religião, cultura e poder na obra de Gilberto Freyre. *Dimensões: Revista de História da Ufes*, v. 22, p. 200-224, 2009.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia Editora Nacional: EDUSP, 1971.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

\_\_\_\_\_. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Marina de Mello & VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, p. 95-118, dez. 1998.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1930.

STRIEDER, Inácio. Religiosidade em Gilberto Freyre. *Perspectiva Filosófica*, Pernambuco, v.9, n. 18, jul./dez. 2002.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos tabus da historiografia brasileira. *Revista digital Tempo*, Rio de Janeiro. n. 8., p. 1-12, ago. 1999. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg8-1.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf)>. Acesso em: 13 jul. 2014.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. 2. ed. vol. 1. Lisboa: Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865.

VIDA e obra: Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898 – 1969). *IPHAN*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=17804&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

VITTE, Antônio Carlos; COUTINHO, Giuliano. O pensamento geográfico na obra Macunaíma: “o herói sem nenhum caráter”. *Mercator*, Fortaleza, vol. 8, n. 17, pp. 33-54, set/dez. 2009.