



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea  
Brasil

Tavolaro, Sergio B. F.  
Freyre, DaMatta e o lugar da natureza na "singularidade brasileira"  
Lua Nova, núm. 83, 2011, pp. 217-257  
Centro de Estudos de Cultura Contemporânea  
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67319947008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## FREYRE, DAMATTA E O LUGAR DA NATUREZA NA “SINGULARIDADE BRASILEIRA”\*

Sergio B. F. Tavolaro

Este artigo pretende abordar alguns aspectos que perfazem uma certa tese (ou ideia-força) que, a meu ver, atravessa parte expressiva de nosso pensamento social, entrecortando autores, perspectivas e, no limite, “famílias intelectuais” (Brandão, 2007) as mais diversas<sup>1</sup>: a tese da “singularidade brasileira”. Visitarei essa ideia-força por meio da consideração crítica de uma questão que habita as reflexões de uma “linhagem” do pensamento social brasileiro – aquela que, no meu entendimento, tem Gilberto Freyre como uma de suas figuras-chave. São muitos os temas que têm atraído atenção

\* Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no 34º Encontro Anual da Anpocs (Caxambu-MG, 2010). Beneficiei-me sobremaneira de considerações críticas que lhe foram dirigidas. Quero agradecer primeiramente Milton Lahuerta e Eurico Cursino dos Santos, por acolherem a proposta. Um agradecimento especial a Elide Rugai Bastos pelos valiosos comentários e críticas. Procurei contemplar muitas das sugestões e críticas a minha proposta interpretativa.

<sup>1</sup> Gildo Marçal Brandão entende serem *famílias intelectuais* “‘estilos’ determinados, formas de pensar extraordinariamente persistentes no tempo, modos intelectuais de se relacionar com a realidade que subsumem até mesmo os mais lídimos produtos da ciência institucionalizada, estabelecendo problemáticas e continuidades” (Brandão, 2007, p. 29). Conforme salientei há pouco, entendo que a “tese da singularidade brasileira” entrecorta famílias intelectuais diversas no seio do pensamento social brasileiro, a despeito de suas irreduzíveis especificidades.

*Lua Nova*, São Paulo, 83: 217-257, 2011





a esta "família" tão fundamental de nosso pensamento. Meu interesse, porém, recai sobre um problema bastante específico, ofuscado diante de outras questões e interesses de investigação: a controversa relação entre a *natureza* (ou *meio físico*, por assim dizer), de um lado, e *a experiência da sociabilidade moderna no Brasil*, de outro.

Herdeiro orgulhoso e confesso de Franz Boas, a predileção de Freyre pela dimensão cultural como âncora explicativa da peculiar civilização que, segundo ele, se constituiu nos trópicos americanos, é fato inegável (Freyre, 2000a; Davidoff, 1982; Velho, 2001; Bastos, 2006; Thomaz, 2001; Motta, 2009). Contudo, não deveriam passar despercebidas as muitas ocasiões em que nosso autor enfatizou o peso do peculiar ambiente físico/natural encontrado pelos colonizadores portugueses na definição do que viria a ser a sociedade brasileira (Santos, 2008; Araújo, 1994; Carneiro, 2008; Cardoso, 2010). Apenas a título de ilustração, ao falar das "raças que entraram na composição da gente brasileira" numa obra tão central quanto *Sobrados e mucambos*, Freyre diz-nos que tomaram "com o tempo essas raças, cores regionais diversas, *conforme as condições físicas da terra, de solo e de configuração de paisagem ou de clima* e não apenas as culturais, de meio social" (Freyre, 2000c, p. 385; grifos meus).

Ora, longe de relíquia de um passado remoto, essa curiosa articulação entre, de um lado, olhar sociológico/antropológico e, de outro, considerações a respeito de um supostamente peculiar ambiente natural – em vista da explicação de um dado padrão de sociabilidade anunciado como "tipicamente brasileiro" – deixou seu legado em nosso pensamento social. Explico-me: entendo haver indícios consistentes de que alguns empreendimentos interpretativos de Roberto DaMatta nutrem essa mesma articulação em esforços de compreensão e explicação desta configuração societal que, também neste caso, é vislumbrada como notavelmente singular.



Na problematização que farei a seguir, interessa-me o fato de Jessé Souza (2000) ter sugerido que Gilberto Freyre representa uma saída em potencial a certas armadilhas interpretativas embutidas na perspectiva por ele denominada de *sociologia da inautenticidade*<sup>2</sup>. Para Souza, são três os autores que representam de maneira fiel tal abordagem: Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. Gilberto Freyre é apontado como um intérprete que, a despeito de comumente considerado alinhado a essa “família”, poderia proporcionar elementos para uma leitura alternativa da pretensa “singularidade brasileira”.

Almejo, nas páginas que se seguem, explorar um argumento diverso do defendido por Jessé Souza. Ainda que reconheça a existência de diferenças entre Freyre e DaMatta, considero que seus olhares a respeito da sociedade brasileira guardam parentesco expressivo, além de convergirem em direções notavelmente similares. Defendo a existência de um parentesco epistemológico entre Freyre e DaMatta que se revela nas maneiras como vislumbram os principais pilares da sociabilidade do Brasil contemporâneo e delineiam a aclamada particularidade dessa sociedade em contraste com outros cenários. De forma mais específica, minha tentativa de aproximação das reflexões de um e outro tem a seguinte orientação: pretendo investigar a maneira como a *natureza* (o *meio físico*) é operacionalizada em seus empreendimentos interpretativos a respeito da experiência societal brasileira, a meu ver concebida por ambos como uma espécie de “desvio” das sociedades modernas centrais.

<sup>2</sup> Obviamente, essa terminologia empregada por Jessé Souza (2000) nos remete às discussões de Guerreiro Ramos presentes já em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957), mas aprofundadas em *O problema nacional do Brasil* (1960), em *A redução sociológica* (1996) e outros trabalhos. Apenas a título de menção, Ramos sustentava que “a análise sociológica da sociedade brasileira, enquanto objetiva, conclui por sua inautenticidade, o que consiste em pautar-se o país econômica, política, social e culturalmente, por normas que não permitem a atualização de suas possibilidades e que vigoram à custa de contínuo déficit de seu ser” (Ramos, 1960, p. 96).



Os objetivos do artigo são principalmente dois<sup>3</sup>. 1) Investigar como é que imagens a respeito da *experiência societal brasileira*, de um lado, e projeções acerca de nosso *ambiente natural (meio físico)*, de outro, entrelaçam-se no pensamento desses dois importantes representantes dessa “família intelectual”<sup>4</sup>. 2) Refletir sobre os desdobramentos interpretativos desses entrelaçamentos nos diagnósticos traçados a respeito da experiência da modernidade no Brasil contemporâneo<sup>5</sup>. Minhas hipóteses de trabalho são as seguintes. 1) Em importantes análises de Freyre e DaMatta, a natureza (o meio físico) não se apresenta como um pano de fundo neutro, opaco e sem importância, sobre o qual se encenam as relações sociais, estas sim vistas como singulares; ao contrário disso, as imagens que projetam a respeito da relação sociedade/natureza no Brasil convergem para *reforçar* a ideia da singularidade brasileira em contraste com o “centro dinâmico da modernidade”. Nesse exato sentido, a aclamada peculiaridade dessa relação é assumida seja como uma das provas de nossa singularidade, seja, no limite extremo, como uma de suas ancoragens fundamentais. 2) Já conforme minha segunda hipótese, as chaves para se entender o papel de *reforço* que as imagens projetadas por Freyre e DaMatta a respeito da relação sociedade brasileira/natureza exercem sobre seus diagnósticos acerca da “singularida-

<sup>3</sup> Saliento querer aqui aprofundar ideias lançadas mas não plenamente desenvolvidas em Tavoraro (2008).

<sup>4</sup> Entendo que essa escolha não é aleatória ou arbitrária. Em primeiro lugar, ao menos algumas das principais concepções a respeito da experiência da modernidade no Brasil projetadas pela perspectiva em questão acham-se difusas no universo das ciências sociais brasileiras, entrincheiradas, por assim dizer, em outras “famílias intelectuais”. Além disso, a opção por Freyre e DaMatta deve-se ao fato de enquanto o primeiro, a meu ver, representar um dos pilares fundadores da perspectiva interpretativa aqui investigada, a produção do segundo autor indica a capacidade dessa “família intelectual” para se renovar e manter-se solidamente ancorada no cenário intelectual brasileiro.

<sup>5</sup> Reconheço que esse diagnóstico tem certas implicações políticas importantes, merecedoras de reflexão. Mas isso abre uma nova e diferente porta que demandaria um outro artigo.





de societal brasileira” encontram-se nos suportes conceituais por meio dos quais esses autores concebem o padrão de sociabilidade característico da modernidade. Explico-me: entendo que suas “formas de pensar”, no sentido talvez aludido por Brandão (2007), ancoram-se num mesmo território epistemológico sobre o qual descansa um certo retrato do padrão de sociabilidade moderno apoiado em quatro principais pilares. São eles: a) Diferenciação social; b) Racionalização societal; c) Disjunção entre domínios públicos e âmbitos privados; d) Separação entre sociedade e mundo natural. Conforme esse imaginário sociológico, a maior proximidade desse retrato é incondicionalmente tida como sinal de plenitude da experiência moderna. A partir desses elementos, tende-se, desde pronto, a assumir como um fato consumado (a ser *a posteriori* explicado e interpretado) que a experiência da modernidade no Brasil é um caso marcadamente distinto do observado no chamado “centro dinâmico da modernidade”. Daí porque, de maneira mais ou menos explícita, essa “família intelectual” inevitavelmente vislumbra o Brasil contemporâneo como um caso singular.

Vale dizer, endosso a interpretação de Elide R. Bastos (2006, p. 11), para quem a “articulação entre patriarcalismo, interpenetração de etnias/cultura e trópico constitui-se na unidade explicativa do pensamento freyreano”. Também concordo com a autora que ainda que esses “três marcos definidores da formação nacional” apareçam correlacionados, cabe ao *patriarcalismo* lugar de destaque, “como elemento de encontro dos outros dois” (Bastos, 2006, p. 81). A bem da verdade, não vejo incompatibilidade entre essa “unidade explicativa” e a maneira como, a meu ver, Freyre forja certas imagens a respeito da relação sociedade brasileira/natureza para reforçar a tese de nossa “singularidade societal”. Conforme Elide R. Bastos observa, a temática privilegiada de Gilberto Freyre é justamente “a transição ao moderno com dois elementos presentes no processo: a decadência



e a sobrevivência” (2006, p. 175). Daí sua preocupação em refletir “sobre as perdas e a sobrevivência do tradicional face ao moderno” (Bastos, 2006, p. 175). Ora, parece-me sugestiva a observação da autora segundo a qual o “trópico, para Gilberto Freyre, é o *locus* onde se cruzam o tradicional e o moderno, convivendo em harmonia. O que o torna o espaço do equilíbrio dos antagonismos” (Bastos, 2006, p. 152). Pretendo frisar, nas páginas seguintes, que esse trópico é, para o autor, cenário de um *meio físico* muito peculiar e com o qual a sociedade brasileira tece relações bastante singulares. Para evitar eventuais mal-entendidos, esclareço que privilegiar essa dimensão (isto é, a relação sociedade brasileira/natureza em Freyre e DaMatta) como foco de investigação não implica em atribuir a ela precedência explicativa e interpretativa em detrimento de fatores propriamente sociais. Esse seria um argumento equivocado e ingênuo, muito divergente das considerações dos próprios autores analisados. Uma vez mais, minha intenção é jogar luz sobre uma problemática obscurecida que, no meu entendimento, merece atenção investigativa na medida em que reforça a imagem da “singularidade societal brasileira”. É essencialmente esse papel de *reforço* observado em Freyre e DaMatta que pretendo analisar, compreender e problematizar.

### Visões do Brasil à sombra do neolamarckismo social

Imagens de uma natureza espetacularmente peculiar (nem sempre, mas normalmente tida como pródiga e pujante), a ponto de nos tornar algo singular em relação a outras sociedades, são elementos recorrentes em nossa história (Carvalho, 1998; Holanda, 1996). Interessa-me em especial o fato de tais projeções terem sido lavradas também por figuras-chave de nosso pensamento social: para além dos primeiros cronistas, cujas descrições denotam certo assombro ante a uma natureza anunciada como algo absolutamente único e diverso, as reflexões de nossos





principais intérpretes também contribuíram para conduzir a lugar de destaque o mundo natural tanto quanto seu papel na experiência societal brasileira. É interessante, pois, observar como as reflexões de Joaquim Nabuco, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Manoel Bomfim, Alberto Torres, Oliveira Vianna<sup>6</sup>, para nos restringirmos a apenas alguns casos marcantes do segundo quartel do século XIX em diante<sup>7</sup>, conferiram, cada qual a sua maneira, algum peso ao ambiente natural na definição do padrão de sociabilidade que se forjou entre nós.

Em *Novo mundo nos trópicos*, de 1961, Freyre argumenta que nas áreas tropicais americanas, “valores culturais europeus [...] vêm adquirindo novos aspectos. *As condições físicas dessas áreas têm sido as primeiras a exigir a adaptação de vários desses valores e de formas e estilos de cultura de origem europeia a novo ambiente*” (Freyre, 2000b, p. 169; grifos meus). Se hoje essa afirmação causa estranheza e desconforto, deve-se reconhecer que ela ressoava percepções que outrora haviam sido muito difundidas. Não se trata de subestimar a ruptura epistemológica observada em Freyre, pela qual o “meio físico” deixa de ser vislumbrado como variável independente de primeira linha na explicação de nossa experiência societal em favor de fatores propriamente sociais. Ainda assim, parece haver certas intersecções e ressonâncias entre ao menos dois cenários intelectuais muitas vezes tidos como díspares<sup>8</sup>: de um lado, aquele em que se des-

<sup>6</sup> Em relação a Joaquim Nabuco, ver o clássico *O abolicionismo*. Quanto a Alberto Torres, ver *A organização nacional*. De Oliveira Vianna, ver *Evolução do povo brasileiro*. Os demais autores mencionados serão considerados de maneira mais detida a seguir.

<sup>7</sup> O livro de José Augusto Pádua (2004) resgata uma ampla geração de intelectuais e figuras públicas das primeiras décadas do século XIX – dentre as quais maior destaque é conferido a José Bonifácio de Andrada e Silva – que devotou considerável atenção à relação sociedade/natureza no Brasil.

<sup>8</sup> Nesse sentido preciso, é promissor explorar essa ideia da tensão entre *continuidade/ruptura* que estaria embutida na obra de Freyre, conforme trabalhado por Lourdes Martínez-Echazábal (1996).





tacaram Silvio Romero e Euclides da Cunha e, de outro, aquele em que ganharam projeção os esforços interpretativos da "geração da década de 1930"<sup>9</sup>.

Para iniciar, chamo atenção para uma brevíssima passagem de *Os sertões*: "O homem do sertão [...] mais do que qualquer outro está *em função imediata da terra*. É uma *variável dependente no jogar dos elementos*" (Cunha, 1981, p. 97; grifos meus). Ora, é mister reconhecer a marcante presença de um certo discurso *neolamarckista* na cena intelectual brasileira do século XIX, proporcionando referenciais a partir dos quais a aclamada "peculiaridade brasileira" era tentativamente explicada<sup>10</sup>. Carlos Dória salienta que, naquelas circunstâncias, "a diagnose dos 'problemas do Brasil', diferenciava-se entre a vertente médica e a crítica da cultura". No primeiro caso, os temas acentuados eram "o biótipo brasileiro, a inteligência, a psicologia, as patologias, a família e os cruzamentos inter-raciais" (Dória, 2007, p. 210). Essas escolhas temáticas achavam-se vinculadas à própria concepção dos médicos segundo a qual as coletividades expressavam as qualidades biológicas dos indivíduos que as constituíam.

Já na vertente socioantropológica devotada à crítica cultural, como em Silvio Romero, Euclides da Cunha e Manoel Bomfim [...] a diagnose passava pela admissão da sociedade

<sup>9</sup> É claro que as afinidades entre as elucubrações de Silvio Romero e Euclides da Cunha aqui brevemente apontadas não são suficientes para fazer deles membros de uma mesma "família intelectual", peculiar na sua maneira de conceber e analisar a sociedade brasileira. Ora, como salienta Gildo M. Brandão (2007, p. 38), "[n] em todos os 'pensadores político-sociais' se enquadram nesta ou naquela linhagem, em vários convivem almas contrapostas e nem sempre a proclamada é a real; e como ocorre em toda família, por vezes os mais próximos são os mais distantes [...]. Sem falar que há sempre figuras marginais, independentes ou bizarras".

<sup>10</sup> A esse discurso Carlos Dória confere a designação *neolamarckismo social*, ou seja, um pensamento que tece "um discurso sobre a sociedade que enfatizava sobretudo a adaptação ao meio ambiente como fator explicativo da mudança" (Dória, 2007, p. 187).





como um organismo coletivo, gerido por leis naturais que influenciam fortemente as instituições, a cultura e o destino histórico da nação, sendo o indivíduo subordinado a essa dinâmica (Dória, 2007, p. 210)<sup>11</sup>.

Ocorre que, segundo Dória, a despeito de suas especificidades, “[e]m ambos os casos, [...] a ênfase na adaptação do homem ao meio é traço comum, mostrando o sucesso da formação de um novo povo como produto da interação das ‘raças’ entre si com o ambiente tropical” (Dória, 2007, p. 210).

Silvio Romero não deixa espaço para dúvidas a respeito de quais fatores mereceriam atenção em esforços de compreensão dos produtos de uma dada sociedade: “o fundamento de toda a sociologia, a sua condição primordial, vem a ser a *terra* e *gente*, o *meio* e a *população*” (Romero, 2001, p. 23)<sup>12</sup>. Ora, interessa-me desde pronto o fato de que, segundo nosso autor, o ambiente físico é “uma das faces mais distintas de nosso país”: “Todas as zonas desta parte da América oferecem ao observador encantos e belezas em elevado grau. Costas, matas, montanhas, planaltos, chapadas, campos e tabuleiros, rios e lagos – tudo traz a marca desta imensa oficina do pitoresco”. Segundo Romero, o *meio*

tem sido e continua a ser *poderoso agente* jurídico, influenciando nos costumes, nos hábitos, no trabalho, na economia e em tantos outros elementos determinadores

<sup>11</sup> Por razões que não terei espaço nem oportunidade de desenvolver neste artigo, parece-me que Manoel Bomfim diverge de maneira significativa de Silvio Romero e Euclides da Cunha no tocante à maneira como concebem a relação sociedade brasileira/natureza. Ver especialmente seu *A América Latina: males de origem*, publicada três anos depois de *Os sertões*.

<sup>12</sup> Para Romero, o *meio* é “o aspecto geral da natureza, o clima, a temperatura, a constituição geológica e geográfica do país e seus consequentes imediatos – o trabalho, a alimentação e as condições fisiológicas e sociais da população” (Romero, 2001, p. 25).



de nossa especial fisiologia e psicologia nacional  
(Romero, 2001, p. 28; grifo meu).

Por um lado, esse meio natural repleto de encanto e de fartos recursos teria se revelado providencial à sobrevivência humana. Ao mesmo tempo, porém, esse atributo teria cobrado um preço alto: o "caráter pouco inventivo de nossas criações industriais, sempre dominadas, senão produzidas principalmente e até diretamente pelo simples influxo do meio". A ausência de uma atitude empreendedora e industriosa decorreria do fato da natureza dar-nos as coisas de graça ou no máximo ao cabo de um "módico esforço" (Romero, 2001, p. 37). Somem-se a isso os efeitos fisiológicos desse meio físico exuberante, geradores de qualidades morais muito peculiares: calor e umidade excessivos provocariam "a superexcitação dos órgãos da periferia com prejuízo dos órgãos centrais" (Romero, 2001, p. 38). A consequência desse efeito funesto seria, segundo Romero, o temperamento bilioso de nossa população tanto quanto sua instabilidade psicológica e moral.

É verdade que, segundo Romero, os portugueses – "não muito inventivos e empreendedores" (Romero, 2001, p. 46) – em muito teriam contribuído para esses traços distintivos. Contudo,

essa contribuição imensa com que entraram para a formação da psique nacional se viu, desde os primórdios, ir modificando, pela ação do *meio* e pelo *cruzamento* com os *índios* e com os *africanos*, cruzamento produtor dos *mestiços* de todos os graus a formar a grande maioria da população brasileira (Romero, 2001, pp. 46-47).

Dessa feita, *configuração racial e meio*, ambos bastante peculiares, são apresentados, em paralelo às *influências estrangeiras* (europeias e norte-americanas), como variáveis





independentes de primeira ordem, supostamente capazes de explicar a singularidade da sociedade brasileira.

Euclides da Cunha, conforme já reforçado por Carlos Dória (2007), também foi figura central nesses esforços de consideração da singularidade brasileira que vicejaram sob o impacto do discurso neolamackista social<sup>13</sup>. Sabemos que Euclides dedicou toda uma parte de sua obra à investigação da *terra*, cujas características, em linhas gerais, levaram-no a afirmar que “fazem deste país região privilegiada, onde a natureza armou a sua mais portentosa oficina” (Cunha, 1981, p. 5). Claro que o agreste sertanejo se lhe apresentava de maneira um tanto quanto diversa: um “quadro tristonho de um horizonte monótono em que se esbate, uniforme, sem um traço diversamente colorido, o pardo queimado das *caatingas*” (Cunha, 1981, p. 12). Poderia vingar uma grande civilização naquela terra escassa e inóspita, onde a “natureza compraz-se em um jogo de antúteses” (Cunha, 1981, p. 38)?

Para Euclides, é bom que se diga, a influência *meio – homem/sociedade* não tem mão única: se a natureza faz sentir seu peso sobre as formas de vida naquele ambiente, onde, em seus momentos de maior aridez, “o homem luta como as árvores” (Cunha, 1981, p. 37), por outro lado, esse mesmo homem “reage brutalmente sobre a terra e entre nós, nomeadamente, assumiu, em todo o decorrer da História, o papel de um terrível fazedor de desertos” (Cunha, 1981, p. 39). Mesmo assim, aspectos mesológicos continuavam a ser da maior relevância para a compreensão da “subraça” que veio a se constituir no agreste sertanejo. Sabe-se que Euclides não acreditava haver no Brasil nada parecido a uma unidade racial ou mesmo a um “tipo antropológico brasileiro” (Cunha, 1981, p. 63). Fatores históricos, afirmava, contribuíram para isso; ainda assim, salientava que nosso “meio físico amplíssimo e

<sup>13</sup> Como bem sabemos, o plano anunciado pelo autor no célebre *Os sertões*, de 1902, é “esboçar [...] os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas no Brasil” (Cunha, 1981, p. XXIX).



variável” (Cunha, 1981, p. 52), marcado por enorme diversidade climática (tropical, temperado e subtropical), que por seu turno contribuiu para a composição de *habitats* distintos, revelou-se fator absolutamente fundamental para aquilo que somos – especialmente naquelas regiões em que a simplicidade cultural mostrou-se incapaz de servir como anteparado às influências do meio. Daí as conclusões a que chega a respeito da ação do clima tropical sobre o homem:

A seleção natural, em tal meio, opera-se à custa de compromissos graves com as funções centrais, do cérebro, numa progressão inversa prejudicialíssima entre o desenvolvimento intelectual e o físico, firmando inexoravelmente a vitória das expansões instintivas e visando o ideal de uma adaptação que tem, como consequências únicas, a máxima energia orgânica, a mínima fortaleza moral (Cunha, 1981, p. 59).



Portanto, se para Euclides “o sertanejo é, antes de tudo, um forte” (Cunha, 1981, p. 81), não podemos nos esquecer que, para ele, sua força se devia ao fato de ser aquela “subraça” melhor adaptada às condições do sertão, ou seja, a um meio absolutamente inóspito à vida humana civilizada.

Interessa-me, a partir de agora, investigar como o meio natural brasileiro tanto quanto a relação sociedade brasileira/natureza passam a ser codificados por Gilberto Freyre e, posteriormente, por DaMatta. Em segundo lugar, quero desvelar como esses fatores são operacionalizados de forma a reforçar o diagnóstico da “singularidade brasileira”.

### **A “natureza” e nosso padrão de sociabilidade em Freyre e DaMatta**

Freyre não é mero caudatário da tendência observada no pensamento social brasileiro do início do século XX de imputar a fatores propriamente sociais o *status* de variável





explicativa da “peculiaridade brasileira”<sup>14</sup>. Ele se constitui como verdadeiro ponto de inflexão ao devotar ênfase inédita à dimensão cultural (Bastos, 2006)<sup>15</sup>. Mas isso certamente não o eximiu de algumas ambiguidades e tensões. É sugestivo que um herdeiro de Franz Boas tenha afirmado que “[r]egionalmente deve ser estudada, sem sacrifício do sentido de sua unidade, a cultura brasileira, do mesmo modo que a natureza; *o homem da mesma forma que a paisagem*” (Freyre, 1976, p. 33; grifos meus). Ora, a propósito do cenário urbano nordestino, parecia-lhe evidente que “o mucambo se harmoniza com o clima, com as águas, com as cores, com a natureza” (Freyre, 1976, p. 37). Décadas depois, ele escreveria que “[o] próprio fato de a maior parte do Brasil ser tropical, quase tropical e paratropical em sua cultura nacional, constitui estímulo à diferenciação social e cultural dos brasileiros em relação à Europa” (Freyre, 2000b, p. 169). Uma vez mais, não se trata em hipótese alguma de atribuir a Freyre uma concepção determinista acerca da relação *meio físico-sociedade*, que ele próprio procurou denunciar e desmontar. A esse respeito, seus esforços conceituais sintetizados em *Sociologia*, de 1945, são mais do que suficientemente esclarecedores<sup>16</sup>. Mas cabe reconhecer, nos passos do que

<sup>14</sup> Conforme salientei anteriormente, ver por exemplo *A América Latina: males de origem*, de Manoel Bomfim (1993), de 1905.

<sup>15</sup> Bastos (2006, p. 71) sustenta que “*Casa-grande & senzala* marca definitivamente a necessidade de assumirem-se os valores culturais em torno dos quais gira o social, os quais levam a sociedade brasileira a se distinguir das outras. É nesse ponto de inflexão que se coloca a obra freyreana”. Ainda assim, no meu entendimento, isso não deve obscurecer a presença da *natureza* em suas reflexões a respeito de nossa alardeada “singularidade societal”.

<sup>16</sup> Afinal, Freyre argumenta que “a Ecologia chamada social ou humana – ou seja a Sociologia ecológica ou regional – não pode ser comparada com exatidão à Ecologia vegetal ou à Ecologia animal. O homem, como reconhecem os principais sociólogos ecologistas e os próprios ecologistas de Chicago, é capaz de agir em plano mais alto de comportamento que o animal no seu processo de adaptação. Enquanto os processos simbióticos são essencialmente os mesmos para todos os organismos, o modo de operarem na comunidade humana dificilmente pode ser comparado com os de ‘cadeias de alimento’ e os de ‘controle do ambiente’ que se verificam entre as comunidades vegetais e entre as de animais infra-humanos” (Freyre, 1973, pp. 441-442).



apontou Ricardo B. de Araújo (1994), que obras interpretativas chave de Freyre guardam alguns laços epistemológicos indisfarçáveis com o discurso neolamarckiano<sup>17</sup>. Ciente dessa tensão<sup>18</sup>, gostaria de resgatar o que me parecem ser duas facetas diversas, ainda que não excludentes, da presença da natureza em Freyre<sup>19</sup>; apesar de diferenças sutis existirem entre uma e outra, ambas acham-se embutidas na interpretação freyreana a respeito da peculiaridade da formação social brasileira de maneira a sugerir que o *meio físico* permanece, em sua obra, um aspecto importante na compreensão do padrão de sociabilidade que teria se constituído entre nós: num primeiro caso, enfatiza-se a pressão condicionante do próprio *meio*, vislumbrado como peculiar em relação a outras regiões do globo; noutro, sugere-se a existência de uma supostamente singular relação *sociedade brasileira/natureza*. Enquanto na primeira faceta a natureza é tratada como um elemento ativo e capaz de fazer sentir suas qualidades e peculiaridades na experiência social, na

<sup>17</sup> Também em *Sociologia*, Freyre argumenta que “nenhum problema é mais profundamente ecológico – e ao mesmo tempo sociológico – que o da adaptação do homem ao meio físico, ao conjunto de condições de solo, de vegetação e de vida animal dentro do qual vai estabelecer sua posição, seu *status*, sua situação de homem social e não apenas de indivíduo biológico: de portador, transplantador, deformador ou renovador de cultura, de instituições, de formas de vida social” (Freyre, 1973, p. 453). Para uma consideração a respeito das inúmeras e diversas influências de Freyre, ver Larreta (2001).

<sup>18</sup> Talvez as seguintes passagens manifestem de maneira bastante clara essa tensão: “[E]mbora o clima já ninguém o considere o senhor-deus-todo-poderoso de antigamente, é impossível negar-se a influência que exerce na formação e no desenvolvimento das sociedades, senão direta, pelos efeitos imediatos sobre o homem, indireta pela sua relação com a produtividade da terra, com as fontes de nutrição e com os recursos de exploração econômica acessíveis ao povoador” (Freyre, 2000a, pp. 87-88). Ao mesmo tempo, porém, “[a]dmittida a tendência do meio físico e principalmente do bioquímico (*biochemical content*) no sentido de recriar à sua imagem os indivíduos que lhe cheguem de várias procedências, não se deve esquecer a ação dos recursos técnicos dos colonizadores em sentido contrário, que lhes permitem conservar-se o mais possível como raça ou cultura exótica” (Freyre, 2000a, p. 48).

<sup>19</sup> A propósito, Ana Carolina Santos (2008) defende haver “uma tensão entre duas ideias de natureza presentes em Freyre: ‘meio’ e ‘paisagem’ convivem em seu pensamento, convivência que sugere uma contradição entre a proclamada ruptura com os determinismos biológicos da geração anterior” (Santos, 2008, p. 87).





segunda, sublinha-se preferencialmente o padrão irracional, encantado e, em muitos aspectos, predatório-perdulário da relação sociedade/mundo natural entre nós<sup>20</sup>.

A respeito da primeira faceta, cabe inicialmente dizer que, em certa medida, Freyre converge com as imagens e projeções de Romero e Euclides, especificamente no sentido de também atribuir considerável singularidade ao ambiente natural brasileiro. Segundo ele,

[g]eograficamente, o Brasil está mais estreitamente relacionado com a África do que com a Europa. [...] A América do Sul é, na realidade, um continente diferente da América do Norte. As características não só de clima, mas botânicas e zoológicas [da América do Sul] [...] mostram um certo grau de independência e individualidade (Freyre, 2001, p. 188).

Nessa individualidade, “a multiplicidade de forma é a característica essencial [...] especialmente da natureza tropical” (Freyre, 2001, pp. 188-189). Ora, em *Nordeste*, Freyre refere-se à região do massapé nordestino como a mais representativa do Brasil, aquela em que “primeiro se fixaram e tomaram fisionomia brasileira os traços, os valores, as tradições portuguesas que junto com as africanas e as indígenas constituíram aquele Brasil profundo, que hoje se sente ser o mais brasileiro” (Freyre, 2004, p. 50). Foi nessa região que prosperou o plantio e exploração da cana-de-açúcar, pro-

<sup>20</sup> Ao devotar maior atenção a certas obras de Freyre produzidas nos anos 1930, endosso a opinião de ter sido aquele período absolutamente seminal em seu projeto intelectual, conforme já tiveram oportunidade de salientar Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) e Jessé Souza (2000). Cabe observar que Elide R. Bastos também argumenta terem sido os trabalhos da década de 1930 (especialmente *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos* e *Nordeste*) aqueles em que a concepção histórica da sociedade brasileira de Freyre “ganha sua formação definitiva” (Bastos, 2006, p. 81). Daí, a meu ver, a importância de analisar a presença da *natureza* nas reflexões daquele momento específico da produção freyreana.





porcionando as condições de possibilidade à permanência e estabilização do colono português no continente americano. Gilberto Freyre argumenta que “[a] qualidade do solo, completada pela atmosfera, *condicionou* como talvez nenhum outro elemento, essa especialização regional da colonização baseada na cana-de-açúcar” (Freyre, 2004, p. 48; grifo meu). Ora, segundo nosso autor, “[n]essas manchas de terra pegajenta foi possível fundar-se a civilização moderna mais cheia de qualidades, de permanência e ao mesmo tempo de plasticidade que já se fundou nos trópicos” (Freyre, 2004, p. 47). Não deve escapar-nos o potencial que esse meio físico revelou para moldar aquelas gentes: “A terra macia do litoral e da ‘mata’ do extremo Nordeste e do Recôncavo da Bahia *parece ter influído* sobre os seus próprios senhores [...] *amaciando homens* do Norte agrário inteiro” (Freyre, 2004, p. 52; grifos meus). A rede hidrográfica também teria deixado sua contribuição ao estimular a endogamia, traço bastante peculiar daquela civilização, concorrendo poderosamente para esse destino “a água dos rios pequenos, fazendo de várias famílias uma só e de vários engenhos um sistema social e às vezes econômico” (Freyre, 2004, p. 62).

Em *Casa-grande & senzala*, Freyre também não deixa espaço para dúvidas quanto ao papel ativo atribuído ao ambiente natural. O clima que o colonizador português encontrou nos trópicos, mesmo que de modo algum completamente distinto do que já havia experimentado em andanças prévias, trouxe-lhe algo desconcertante. Isso porque,

[s]e é certo que nos países de clima quente o homem pode viver sem esforço da abundância de produtos espontâneos, convém, por outro lado, não esquecer que igualmente exuberante são, nesses países, as formas perniciosas de vida vegetal e animal, inimigas de toda cultura agrícola organizada e de todo trabalho regular e sistemático (Freyre, 2000a, p. 90).





Essas características singulares fizeram-se sentir na experiência social que aqui teve lugar: o “português vinha encontrar na América tropical uma terra de vida aparentemente fácil; na verdade difícilíssima para quem quisesse aqui organizar qualquer forma permanente ou adiantada de economia e sociedade” (Freyre, 2000a, p. 90). Cenário marcado por excessos de toda sorte (Araújo, 1994), o Brasil era “[p]aís de Cocagne cousa nenhuma: terra de alimentação incerta e vida difícil. [...] As saúvas, as enchentes, as secas dificultando ao grosso da população o suprimento de víveres” (Freyre, 2000a, p. 110). Note-se, pois, que os excessos do meio físico são sutilmente transubstanciados em excessos de comportamento individual e social, destoantes de um padrão de conduta metódica e disciplinada.

Mas essa não é a única maneira por meio da qual Freyre dá-nos a entender que a natureza fez sentir seu impacto sobre nosso peculiar padrão de sociabilidade. Entrelaçado a esse olhar, Freyre busca sublinhar a especificidade do tipo de relação sociedade brasileira/mundo natural. Aqui, parecem-me ser três os aspectos apontados pelo autor: tratar-se-ia, em primeiro lugar, de uma relação marcada por certa indiferenciação entre um domínio e outro, ou seja, pela porosidade e fluidez entre os humanos e os não humanos; em segundo lugar, tratar-se-ia de uma relação caracterizada pela irracionalidade e pelo encantamento entre os termos sociedade/natureza; por fim, tratar-se-ia de uma relação com caráter predatório-perdulário, em virtude do qual o mundo natural seria sistematicamente objeto de exploração imprevidente e inconsequente, em detrimento das possibilidades de reprodução de suas próprias qualidades singulares.

No tocante ao primeiro e segundo aspectos, é fundamental notar a ênfase conferida pelo autor ao contato entre os portugueses e os “naturais” da terra. Em *Casa-grande & senzala*, Freyre sustenta que certos hábitos dos nativos mostraram-se essenciais para moldar o padrão de



comportamento dos colonizadores com o novo meio físico circundante. Como teriam sido essas experiências e valores dos “povos atrasados” em sua relação com esse meio? Freyre argumenta que o nível de domínio e controle sobre a natureza observado entre eles era tão elementar que seus animais “quase que eram simplesmente para fazer companhia à pessoa e não para servi-la nem fornecer-lhe alimento” (Freyre, 2000a, p. 169). Assim, “[h]avia entre os ameríndios desta parte do continente, como entre os povos primitivos em geral, certa fraternidade entre o homem e o animal, certo hibridismo mesmo nas relações entre os dois” (Freyre, 2000a, p. 170). Na medida em que os nativos viviam às sombras de preconceito e medo, o convívio próximo com o branco teria contribuído para que seu padrão encantado de relação com a natureza se estendesse para o próprio português colonizador. Desse modo, “muitos [daqueles medos] nossa cultura mestiça absorveu, depurando-os de sua parte mais grosseira ou indigesta” (Freyre, 2000a, pp. 198-200). Para Freyre, tratar-se-ia de um “medo que nos comunica o fato de estarmos ainda tão próximos da mata viva e virgem e de sobreviver em nós [...] o animismo indígena” (Freyre, 2000a, p. 200). Isso significa que, na interpretação de Freyre, contornos evidentes de um padrão irracional de relação com o mundo natural, observáveis de maneira generalizada nas sociedades autóctones, deixaram uma marca indelével na sociedade brasileira: segundo o autor, esses medos e proximidades que demonstramos ter frente ao mundo natural “indicam estarmos próximos da floresta tropical como, talvez, nenhum povo moderno civilizado” (Freyre, 2000a, p. 209), ou seja, indicam que ainda nos encontramos

à sombra do mato virgem. À sombra também da cultura da floresta tropical – da América e da África – que o português incorporou e assimilou à sua como nenhum colonizador





Sergio B. F. Tavoraro

moderno, sujeitando-nos, por isso, a frequentes relapsos na mentalidade e nos pavores e instintos primitivos (Freyre, 2000a, p. 209).

Note-se que, de acordo com essa leitura, a fluidez e porosidade observadas entre a sociedade brasileira e a natureza acabaram por se apresentar como verdadeiros obstáculos à apreensão racional-intelectual do mundo natural. Fato é que:

[o] brasileiro das terras de açúcar quase não sabe os nomes das árvores, das palmeiras, das plantas nativas da região em que vive [...]. Quase que só o caboclo, o descendente do caboclo, do índio, do nativo, ou então do quilombola [...] pode nos guiar pelos mistérios dos restos de floresta do Nordeste, dando-nos a conhecer pelo nome – o nome indígena, em grande número de casos – cada árvore que nos chame a atenção (Freyre, 2004, p. 82).

235

A esse padrão irracional e encantado da sociedade brasileira com o mundo natural estaria vinculado um traço adicional: a exploração desmesurada e predatória da natureza. Em *Sobrados e mucambos*, Freyre argumenta que “[e]m toda parte, o processo de agricultura destruidora da natureza dominou com maior ou menor intensidade no Brasil patriarcal” (Freyre, 2000c, p. 50). Em *Nordeste*, refletindo a respeito do efeito da cultura da cana de açúcar sobre as riquezas naturais da terra, Freyre argumenta que

[o] canavial hoje tão nosso, tão da paisagem desta subregião do Nordeste que um tanto ironicamente se chama “a Zona da Mata”, entrou aqui como um conquistador em terra inimiga: matando as árvores, secando o mato, afugentando e destruindo os animais e até os índios, querendo para si toda a força da terra (Freyre, 2004, p. 79).

*Lua Nova*, São Paulo, 83: 217-257, 2011





Nem mesmo os rios teriam ficado imunes a essa relação perdulária: "O monocultor rico do Nordeste fez da água dos rios um mictório. Um mictório das caldas fedorentas de suas usinas. E as caldas fedorentas matam os peixes. Envenenam as pescadas. Emporcalham as margens" (Freyre, 2004, p. 71). Assim, num paradoxo apenas aparente, uma relação marcada pela porosidade e entrelaçamento entre o homem e a natureza teria conduzido ao divórcio entre ambos, situação acentuada por um padrão extremamente predatório tanto quanto pela incapacidade demonstrada pelo homem de apreender o mundo natural de maneira racional-intelectual:

A monocultura da cana no Nordeste acabou separando o homem da própria água dos rios; separando-os dos próprios animais – "bichos do mato" desprezíveis ou então considerados no seu aspecto único de inimigos da cana, que era preciso conservar à distância dos engenhos (Freyre, 2004, p. 81).

Por fim, essa incapacidade para apreender racionalmente a natureza também teria impulsionado o distanciamento afetivo-emocional entre o mundo humano e o mundo não humano.

[C]om esse estado de guerra entre o homem e a mata, que foi aqui tão franco, não puderam desenvolver-se entre os dois aquelas relações líricas, aquele sistema meio misterioso de proteção recíproca entre o homem e a natureza, aquele amor profundo do homem pela árvore (Freyre, 2004, p. 81)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> A despeito de reconhecer que a ênfase da crítica de Freyre em *Nordeste* recai sobre a nova configuração social inaugurada com a usina, entendo que o autor chama-nos atenção para a existência de um padrão predatório-perdulário na relação sociedade/natureza já desde os tempos do engenho de cana-de-açúcar.



Portanto, ao contrário da harmonia que se poderia supor entre o homem e a natureza numa sociedade rural, como aquela que – sob a égide do latifúndio monocultor patriarcal baseado na mão de obra escrava – esteve na base de nossa formação, prevaleceria uma relação conturbada. Sob a ação da monocultura canavieira,

a natureza do Nordeste – a vida toda – deixou de ser um todo harmonioso na sua interdependência para se desenvolverem relações de extrema ou exagerada subordinação: de umas pessoas a outras, de umas plantas a outras, de uns animais a outros (Freyre, 2004, p. 81).

A meu ver, apesar de definitivamente afastado de qualquer resquício neolamarckiano, e a despeito das irredutíveis especificidades de suas reflexões, Roberto DaMatta reafirma a tendência observada em Freyre de atribuir peculiaridade à relação sociedade/natureza no Brasil. Reafirma, ainda, a tendência de operacionalizar essa pretensa peculiaridade de maneira a fazer dela não só um indício como também um dos fatores explicativos de nossa suposta singularidade societal. Nesse particular, saliento dois aspectos que se sobressaem nas considerações de DaMatta: de um lado, a reivindicação de indefinição entre a sociedade brasileira e o mundo natural e, de outro, a imagem de uma relação sociedade/natureza marcada pela violência, imprevisibilidade e por um padrão de comportamento notavelmente perdulário-extrativista.

A despeito de admitir a existência de ampla variedade de visões em consonância com nossa diversidade regional, DaMatta defende haver “certas generalidades presentes nas concepções brasileiras de natureza” (DaMatta, 1993, p. 91). Nosso autor sustenta ser atitude disseminada na sociedade brasileira:



uma visão da natureza como um domínio imanente, eterno, passivo e generoso – da natureza como mãe dadivosa [que] engloba plantas, animais e homens (DaMatta, 1993, p. 99).

Ou seja, trata-se, conforme denotaria o primeiro documento produzido pelos europeus em terras brasileiras, de “um cenário fortemente visual no qual os atrativos são maiores do que as dificuldades” (DaMatta, 1993, p. 101). Ocorre que, segundo DaMatta, essa visão combina-se com outra bastante singular, segundo a qual haveria um “elo estrutural entre *natureza* e *homem* (que aparece como povo e gente)” (DaMatta, 1993, p. 99).

Note-se que numa tal concepção, a prodigalidade da natureza brasileira seria vivenciada em sintonia com a indolência de seu povo. Vale dizer, as raízes dessa concepção estariam na própria representação edênica do mundo natural alimentada pelos colonizadores portugueses. Ora, conforme o autor, o lado obscuro, por assim dizer, dessa visão dadivosa e pujante de natureza é justamente o “enriquecimento rápido como valor, alimentado pela ideia da nova terra como Éden, [que] orientou a economia colonial brasileira para um extrativismo imediatista e predatório” (DaMatta, 1993, pp. 102-103)<sup>22</sup>. Por um lado, legitima-se retirar da natureza “seus frutos mais evidentes, sem a preocupação de interagir com ela de modo mais intenso e sistemático” (DaMatta, 1993, pp. 102-103). Ao mesmo tempo, “[n]esse tipo de extrativismo, é o homem que segue a natureza, não o contrário” (DaMatta, 1993, pp. 102-103).

Ganharia corpo, nessas circunstâncias, uma relação marcada por excessos: o mundo natural é vislumbrado como repleto de encantos e poderes mágicos excepcionais, potencialmente capazes de atender às necessidades

<sup>22</sup> DaMatta salienta a profunda distinção entre tal imaginário edênico e aquele que teria prevalecido nas colônias americanas de origem protestante, nas quais “a natureza surge como um espaço inóspito e cruel” (DaMatta, 1993, p. 110).





e desejos humanos, ao mesmo tempo em que é tomado como “inteiramente à mercê do homem”. É sintomático que, nesse contexto, justamente na contramão do que DaMatta salienta ser a própria concepção de cunho científico, “a natureza não é percebida como um domínio compartimentarizado e independente do homem” (DaMatta, 1993, p. 103):

[t]ípicos, pois, das economias extrativistas [como é a sociedade brasileira] [...] são os sistemas de classificação nos quais existem seres e zonas intermediárias a ligar a natureza com a sociedade, zonas e seres que sustentam o encantamento de ambos os domínios (DaMatta, 1993, p. 103)<sup>23</sup>.

Assim, inexisteriam entre nós fronteiras claras e precisas entre o mundo humano e o mundo não humano. Ao invés disso, prevaleceria uma representação da natureza em que existem “zonas de passagem entre o mundo humano e o universo natural”. É na medida em que fauna, flora e sociedade apresentam-se, todas elas, como entidades morais “governadas pelas mesmas regras que comandam o universo humano” (DaMatta, 1993, pp. 103-104), não haveria, em hipótese alguma, espaço para “a fórmula moderna de um universo humano que, situado acima da natureza, antropocentricamente a exclui, mas a ideia relacional e inclusiva da natureza *na* cultura, tanto quanto da cultura *na* natureza” (DaMatta, 1993, p. 104). Daí que, em detrimento de marcadores das discontinuidades entre a natureza e a sociedade, prevalecem fluidez e plasticidade na constituição das identidades de cada um desses termos.

<sup>23</sup> Seriam gritantes os contrastes com as colônias protestantes, em que “a natureza surge individualizada, com seus elementos destacados do grupo humano que com ela entra em contato” (DaMatta, 1993, p. 110).





Parece-me, pois, que na visão de DaMatta, dois aspectos fundamentais afastariam a sociedade brasileira da concepção científica do mundo natural: por um lado, a porosidade entre o mundo humano e o mundo não humano e, por outro lado, a atitude extrativista frente a uma natureza vislumbrada como eternamente dadivosa e inesgotável em suas riquezas. Por certo, isso igualmente afasta a imagem de que padrões de comportamento *pré-* ou *pseudo* modernos resultam necessariamente em maior propensão à harmonia entre a sociedade e o mundo natural – a despeito de existirem inúmeras zonas de intersecção (ou “zonas de passagem”) entre um e outro. Ao invés disso, afirma DaMatta, no caso do Brasil, esse quadro conduziu à acentuação de uma postura aventureira, predatória e imediatista em relação ao mundo natural, que jamais libertou-se da imagem de repositório eterno, provedor infinito e inesgotável de riquezas e víveres.

240

É sintomático que, uma vez mais, Roberto DaMatta veja tal padrão de relação sociedade/natureza em total descompasso com o que sugere ter prevalecido na “América puritana”, segundo ele marcada por “uma representação da natureza na qual – não obstante o frio do inverno e a fragilidade tecnológica dos colonizadores – fica excluída a ideia de passividade do mundo natural”. Os contrastes se mostrariam evidentes na medida em que,

[n]esta visada [de origem puritana], a natureza surge individualizada, com seus elementos destacados do grupo humano que com ela entra em contato. [...] todos sabem que entre a sociedade e a natureza há um fosso que só pode ser superado com o pacto do conhecimento (DaMatta, 1993, p. 110).

Já no caso brasileiro, na esteira da experiência ibérica, “o mundo natural e a sociedade se organizam por meio de



relações complementares que vão do outro mundo até os animais e as plantas” (DaMatta, 1993, pp. 112-113). Aqui, natureza e sociedade comunicam-se “por meio de múltiplas mediações feitas por vários subordinados” (DaMatta, 1993, p. 113). Nesse cenário, marcado também por forte hierarquização social, a exploração das riquezas do mundo natural é realizada por subordinados, por sua vez vislumbrados como mais próximos da natureza (escravos, criados ou empregados). Enganam-se os que acham que esse padrão de relação sociedade/natureza seja um resquício em vias de desaparecer da tessitura social brasileira. Para DaMatta, “[n]o fundo, continuamos a crer numa natureza pródiga e no Brasil como país de inesgotáveis riqueza e generosidade” (DaMatta, 1993, p. 119).

Pretendo, a seguir, problematizar esses diagnósticos à luz de um debate sociológico contemporâneo.

### **A modernidade no Brasil e seus dilemas sociológicos**

241

Conforme observei anteriormente, por meio da expressão *sociologia da inautenticidade*, Jessé Souza designa uma dada maneira de codificar a experiência da modernidade no Brasil que, segundo ele, logrou ocupar lugar de destaque no seio de nosso pensamento social<sup>24</sup>. De acordo com Souza, é nessa perspectiva que se dissemina “a ideia de um Brasil modernizado ‘para inglês ver’, uma modernização superficial, epidérmica e ‘de fachada’ ganha corpo” (Souza, 2000, p. 11). Seus principais representantes, Buarque de Holanda, Faoro e DaMatta, teriam em comum aquilo que Souza nomeia de “culturalismo atávico”, ou seja, o “pressuposto de que a especificidade brasileira remete a uma suposta herança ibérica, em sentido amplo, e lusitana, em sentido estrito” (Souza, 2000, p. 206). Tal herança, que compreenderia cer-

<sup>24</sup> Souza (2000, p. 11) identifica esta como sendo “a interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos, seja na dimensão da reflexão metódica, seja nas suas manifestações na nossa prática social”.



to sistema de valores e referências normativas, teria logrado estender-se e perpetuar-se no Brasil ao longo de nossa formação social. O problema, segundo Souza, é que esse viés interpretativo vê-se presa fácil de preconceitos e auto-enganos do senso comum na medida em que não articula a dimensão dos valores e das normas (concebida como essencial à nossa singularidade) à dimensão institucional e à estratificação social.

Jessé Souza afirma tomar rumo diverso às leituras mais frequentes a respeito de Freyre ao percebê-lo em um registro distinto dos representantes máximos do que denomina de perspectiva da "inautenticidade". Nesse sentido, sustenta haver diferenças fundamentais entre Freyre e DaMatta, argumentando que esses autores "partem de pressupostos distintos e chegam a conclusões que não poderiam ser mais díspares". Enquanto DaMatta seguiria, em linhas gerais, a concepção cristalizada em Faoro, que se sustenta na ideia de "transmissão da herança patrimonial portuguesa ao Brasil" (Souza, 2001, p. 58), Freyre partiria de um princípio muito distinto: aquele em que o Brasil colonial é vislumbrado como um exemplo extremado de "descentralismo político, criando as condições para um patriarcalismo" (Souza, 2001, p. 58). Souza afirma ainda que esse autores propõem "diagnósticos conflitantes acerca do que caracterizaria a modernidade no Brasil" (Souza, 2001, p. 59): DaMatta acreditaria na manutenção de uma estrutura rígida de poder, ao passo que Freyre defenderia a existência de um esquema marcado pela plasticidade, mobilidade e flexibilidade.

Minha leitura é diversa. Entendo que Freyre e DaMatta convergem em direção a uma certa maneira de conceber a modernidade no Brasil. Tal convergência, a meu ver, decorre do fato de suas interpretações forjarem-se no interior de um terreno epistemológico comum, que codifica o padrão de sociabilidade moderno a partir de quatro sustentáculos: a) diferenciação social; b) secularização; c) disjunção públi-





co/privado; d) separação sociedade/natureza. É justamente à luz dessas referências epistemológicas que, no meu entendimento, pode-se compreender de que forma a natureza é operacionalizada em uma e outra análises de maneira a alimentar e reforçar a imagem da experiência da modernidade no Brasil como um desvio do “centro”<sup>25</sup>. Vejamos:

Em primeiro lugar, muito embora Jessé Souza esteja correto ao indicar que Freyre distingue-se de DaMatta e Faoro (e, nesse particular, não necessariamente de Buarque de Holanda) quanto ao fundamento da estrutura política brasileira (em um caso, uma estrutura descentralizada em torno de certas famílias/clãs que ocupam posição de proeminência na sociedade, em outro, uma configuração centralizada em torno de um Estado patrimonial), todos parecem convergir em direção ao retrato de que não se efetivou no Brasil um processo de diferenciação e complexificação social profundo o suficiente para que Estado, mercado, sociedade civil e outras esferas se constituíssem como âmbitos de sociabilidade distintos entre si, regidos por códigos e imperativos próprios (Tavoraro, 2005). Dessa feita, seja em decorrência do impacto marcante do patrimonialismo estamental (Faoro e, no entendimento de Jessé Souza, também DaMatta), seja em função da herança legada pelo poder supremo do *pater familias* e da estrutura familiar (Freyre e Buarque de Holanda), não se conseguiu estabelecer um aparato estatal regido por normas propriamente impessoais e racionais na mesma proporção observada no “centro”. Nesse sentido, vale lembrar a importância que Freyre atribui ao fato do latifúndio monocultor ser um organismo praticamente

<sup>25</sup> A tomar pelas ponderações de Motta (2009), que salienta o caráter intuitivo e imagético de Freyre, reconheço que meu esforço de codificação e tradução das reflexões do autor para uma “linguagem de universidade” possa ser tomado como um “cartesianismo” que incorre em “hiper-racionalização [...] das intuições que se quer ajustar aos limites rigorosos dos conceitos” (Motta, 2009, p. 157). De qualquer forma, esse é um percalço que me parece inevitável ao teor da problematização que almejo realizar.



autossuficiente, exercendo a um só tempo funções administrativas, produtivas, militares, jurídicas, religiosas, dentre outras. Por um lado, afirma-se, isso fez com que esse universo de sociabilidade permanecesse fechado em relação ao mundo exterior, protegendo-se de influências de poder que eventualmente poderiam ameaçar sua unidade. Por outro lado, durante muito tempo, isso tolheu qualquer impulso à diversificação e diferenciação sociais.

Outro ponto de convergência entre Freyre, Holanda, Faoro e DaMatta parece ser a imagem segundo a qual a sociedade brasileira não experimentou processos de racionalização tão profundos e extensos como aqueles observados em "terras protestantes" ou de cultura anglo-saxônica. Assim sendo, concepções de mundo tradicionais tanto quanto referências normativas não plenamente modernas teriam permanecido fortes a ponto de impedir que, por um lado, Estado e mercado se dinamizassem por meio de códigos racionalizados e, por outro lado, que se sedimentasse uma normatividade de tipo pós-convencional (nos termos expressos por Habermas), fundada em uma estrutura ético-moral abstrata e geral, desvinculada de concepções substantivas de vida (Tavolaro, 2005). Dessa feita, DaMatta (1993, p. 118) defende que "[a] pesar de todas as revoluções que vemos no horizonte, continuamos a ter uma visão encantada da sociedade"<sup>26</sup>. E como prova da resiliência desses traços encantados em nossa tessitura social, Freyre observa que "o próprio jogo de azar, chamado [jogo] do bicho, tão popular no Brasil, encontra base para tamanha popularidade no resíduo animista e totêmico de cultura ameríndia reforçada depois pela africana" (Freyre, 2000, p. 204).

Similaridades existem também no tocante à configuração entre o público e o privado: todos parecem com-

<sup>26</sup> Como bem sabemos, Sérgio B. de Holanda chega ao ponto de postular que a cultura lusa sofreria de "uma aversão congênita a qualquer ordenação impessoal da existência" (Holanda, 1994, p. 75).





partilhar a ideia de que, seja em função da centralidade da família e de seus códigos de sociabilidade na dinâmica social brasileira, seja em decorrência da marcante presença de uma burocracia de tipo estamental regida por normas e códigos personalizados, jamais houve a possibilidade de se constituir no Brasil uma fronteira clara entre a coisa pública e os interesses privados (Tavoraro, 2005). Dessa feita, Freyre, Holanda (1994), Faoro (2001) e DaMatta subcrevem a imagem de que essa porosidade entre os âmbitos públicos e privados, via de regra em favor de interesses particularistas de pessoas e grupos em posição de destaque, torna-se um aspecto que nos confere singularidade em relação ao “centro”.

Por fim, conforme tive oportunidade de salientar nas páginas precedentes, entendo haver convergências entre os autores considerados quanto ao modo como concebem a relação sociedade/natureza no Brasil e, ainda mais fundamental, na maneira como esse aspecto é tratado em suas interpretações a respeito da experiência da modernidade entre nós. Observei anteriormente que a atribuição de singularidade/excepcionalidade a essa experiência moderna ancora-se na imagem de se tratar de um cenário divergente das chamadas “sociedades modernas centrais”. Parece-me que esse diagnóstico aplica-se também à maneira como Freyre e DaMatta vislumbram a relação sociedade brasileira/mundo natural. Vimos como ambos operacionalizam a natureza em suas análises: afirma-se, no caso específico de Freyre, que o ambiente natural é algo peculiar a ponto de, em certas circunstâncias, moldar a sociabilidade brasileira de maneira sensivelmente distinta em comparação aos cenários de sociedades que lograram ocupar lugar de destaque na modernidade. Tratar-se-ia de um meio físico demasiadamente espetacular, variado, vibrante, dadivoso, cheio de vida, mas também repleto de pragas, doenças e outros perigos e obstáculos a uma conduta individual e coletiva



estável, disciplinada e providente. Ao mesmo tempo, Freyre e DaMatta entendem que a relação sociedade/mundo natural no Brasil foi e continua marcada por considerável porosidade entre um e outro termos, informada por concepções de mundo encantadas que tendem a atribuir qualidades humanas ao mundo não humano e vice-versa. Imperaria, pois, a *indiferenciação* entre seres vivos de diferentes classes e espécies e objetos da natureza, muitas vezes vislumbrados como parte e parcela de um mesmo universo moral. Some-se a isso o fato de que tanto Freyre como DaMatta chamam atenção para a inexistência de uma apropriação racional-conceitual da natureza pela sociedade brasileira, que se traduziria num padrão de relação marcadamente espoliador e perdulário. Isso significa que, ao invés de abrir caminho para uma relação delineada pela harmonia e controle pleno de um pelo outro, os termos sociedade/meio físico ver-se-iam, entre nós, permeados pela inconstância, pelo desconhecimento, pela impulsividade, pelo voluntarismo, e pelo imediatismo das necessidades básicas. Daí a tendência à degradação do mundo natural, que reverberaria deletериamente nas próprias condições de perpetuação da vida social.

Parece-me que esse retrato não poderia distanciar-se mais da maneira como a relação sociedade/natureza é codificada pelo imaginário sociológico da modernidade. Nesse imaginário, a dinâmica natural é vislumbrada como crescentemente apartada da experiência social moderna na mesma proporção em que é cada vez mais subsumida a seu controle cognitivo e técnico. Trata-se, a meu ver, de um referencial epistemológico que ganhou corpo amparado em uma concepção de mundo que Philippe Descola (1996) cunhou com o termo "naturalismo" (apresentada pelo autor em oposição a duas outras formas de "objetivação da natureza": o "totemismo" e o "animismo"). De acordo com essa concepção, que segundo Descola prevaleceu nas cosmologias





ocidentais, haveria, no limite, uma diferença ontológica entre natureza (domínio da necessidade) e cultura (domínio da espontaneidade). Ora, conforme esse imaginário sociológico, a racionalização do mundo redundaria no próprio desencantamento da natureza e na crescente capacidade de sua domesticação e manipulação para fins essencialmente humanos.

Não é de se estranhar, pois, que os diagnósticos de Freyre e DaMatta a respeito da experiência da modernidade no Brasil venham acompanhados de uma concepção de relação sociedade/natureza diversa do “naturalismo” (Descola, 2001) e consideravelmente mais próxima seja de uma concepção “animista”, seja de uma concepção “perspectivista” (Viveiros de Castro, 2002) – isto é, de concepções que o discurso sociológico da modernidade tende a vincular às sociedades pré-modernas<sup>27</sup>. Ora, o ponto-chave nos diagnósticos de Freyre e DaMatta a respeito do padrão de sociabilidade que teria prevalecido no Brasil contemporâneo parece-me ser este: há uma relação de reforço mútuo entre *indiferenciação social, baixo grau de secularização societal, porosidade entre os domínios públicos e privados e fluidez e plasticidade entre sociedade e natureza*. O “desvio” da experiência da modernidade no Brasil, que sugeriria a existência de algo como uma “modernidade à brasileira”, se revelaria no fato de que não seríamos socialmente tão diferenciados como as sociedades modernas centrais ao mesmo tempo em que não teríamos alcançado o mesmo nível de racio-

<sup>27</sup> No primeiro caso (“animismo”), categorias da vida social “organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura”, de forma que disposições humanas e características sociais são atribuídas aos seres naturais (Viveiros de Castro, 2002, pp. 361-362). Já no segundo caso (“perspectivismo”), tratar-se-ia de uma concepção em que certos animais não humanos possuem “personitude”, em virtude da qual teriam “capacidade de ocupar um ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002, p. 353), algo que denotaria precisamente uma noção de “indiferenciação entre os humanos e os animais”.





nalização. Além disso, enquanto nossos domínios públicos ver-se-iam constantemente invadidos e configurados a partir de códigos de sociabilidade privados, haveria uma considerável zona de intersecção entre os seres humanos e os seres não humanos. Por outro lado, a tomar por esse retrato, a porosidade da relação sociedade/natureza reverberaria e já conteria em si os principais aspectos desse "desvio": essa relação encantada e indiferenciada entre seres humanos e não humanos seria sintomática do limitado nível de racionalização observado na sociedade brasileira, em que regras impessoais não vicejaram na esteira tanto do baixo grau de diferenciação social quanto do fato de que os domínios públicos permaneceram raptados por códigos de sociabilidade (pessoalizados) característicos de âmbitos sociais privados (Tavolaro, 2008). É nesse sentido que, a meu ver, as imagens fabricadas e projetadas por essa "família intelectual" em torno da relação sociedade/natureza no Brasil convergem de maneira a reforçar o pressuposto da singularidade brasileira.

Assim sendo, na medida em que Freyre e DaMatta operam no interior de um território epistemológico no qual aqueles quatro pilares do padrão de sociabilidade apresentam-se como referências *par excellence* do que vem a ser uma experiência propriamente moderna, ao Brasil não restaria outro diagnóstico senão ser vislumbrado como "o 'outro' ou um desvio da modernidade, tendo sido modernizado para 'inglês ver', uma modernização epidérmica e de fachada" (Souza, 2001, p. 58). A despeito da ruptura epistemológica que crescentemente deslegitimou a imputação à nossa natureza do status de variável independente – isto é, o peso de fator explicativo e determinante de nossa pretensa singularidade societal –, o meio físico volta a proporcionar ancoragem à imagem da singularidade societal brasileira, tomada como um ponto de partida analítico. Ora, é cabível pensar em alguma alternativa interpretativa?



### A "modernidade brasileira" à luz de um debate contemporâneo

Em certa medida, tendo a concordar com Jessé Souza que “nenhum desenvolvimento nacional específico logra reunir todas as virtualidades fundamentais do que chamaríamos hoje de ‘cultura ocidental’” (Souza, 2000, p. 14). Mas, diferentemente do autor, entendo que isso não nos autoriza a concluir que cada sociedade nacional segue uma determinada rota em direção à modernidade, singular em sua origem, em seu desdobramento tanto quanto em seu ponto de chegada. A tese da “singularidade nacional” mostra-se presa de uma armadilha nefasta à sociologia, a saber, a de ossificar ou “essencializar” o social, que tem como um de seus traços distintivos a contingência de sua constituição (Laclau e Mouffe, 2001). Explico-me: ao se tomar como ponto de partida analítico a singularidade de uma dada experiência nacional, assume-se tacitamente a existência de um alto grau de coerência e identidade (qualquer que seja sua ancoragem: cultural, econômica, ambiental, política, ou de outro tipo) que não necessariamente condiz com os embates e conflitos em torno de projetos distintos de sociedade, constitutivos da própria “realidade nacional”. Dessa forma, ou se desconsidera por completo o caráter constitutivo desses embates entre projetos diversos de sociedade ou, de maneira bastante sutil, se os toma como meras evidências de uma singularidade anunciada *ex ante*. Quero abordar criticamente esse problema a partir de dois diálogos distintos, porém complementares: primeiramente, informado por algumas reflexões sociológicas recentes a respeito da relação sociedade/natureza e, em segundo lugar, à luz de alguns *insights* do debate contemporâneo em torno da chamada “condição pós-colonial”.

Na contramão da imagem de que a separação sociedade/natureza – segundo a qual uma e outra seriam concebidas e vivenciadas como dois domínios marcadamente



distintos – seria um dos pilares do padrão de sociabilidade caracteristicamente moderno, algumas elaborações sociológicas contemporâneas têm chamado atenção para a existência de formas diversas de se perceber e de se experimentar a relação entre humanos e não humanos no seio da própria modernidade. Robyn Eckersley (1992), por exemplo, fala-nos de ao menos cinco abordagens diversas que remetem a maneiras variadas de se conceber as fronteiras e as relações entre sociedade e natureza e entre humanos e não humanos: a abordagem conservacionista, a perspectiva da ecologia do bem-estar humano, o preservacionismo, o movimento pela liberação animal e, por fim, o ecocentrismo (este último ramificado em ecofeminismo, ecocentrismo autopoietico e ecocentrismo transpessoal). Há uma espécie de gradiente entre os dois polos extremos (a perspectiva conservacionista e as abordagens ecocêntricas) de forma que as fronteiras entre a sociedade e a natureza tornam-se cada vez mais porosas e fluidas à medida que se caminha em direção aos vieses ecocêntricos. Poder-se-ia concordar com Philippe Descola que essas concepções, observáveis com mais frequência (mas não exclusivamente) entre simpatizantes do ambientalismo, não passariam de uma maneira de “fetichizar a natureza como um objeto transcendental”, incapaz de efetivamente “questionar os fundamentos da cultura ocidental, [...] e tendentes a perpetuar o dualismo ontológico típico da ideologia moderna” (Descola, 2001, p. 119). Tal diagnóstico reforçaria a tese segundo a qual sociedades contemporâneas nas quais as fronteiras entre os humanos e os não humanos são vislumbradas e experimentadas de maneira distinta desse dualismo ontológico seriam exemplos claros de “desvios” da modernidade.

Mas Ulrich Beck e Bruno Latour parecem indicar uma interpretação alternativa. Beck, por exemplo, anuncia que as sociedades modernas mais avançadas estariam justamente experimentando “o fim da antítese entre a natureza e a



sociedade. Isso significa que a natureza não pode mais ser entendida *fora da sociedade*. Trata-se de uma situação desconcertante para o imaginário sociológico na medida em que, segundo o autor, “[a]s teorias sociais do século XIX (e também suas versões modificadas do século XX) entendiam a natureza como algo dado, atribuído, a ser subjugado, e dessa maneira como algo em oposição a nós, que nos é alheio, como não sociedade” (Beck, 1992, p. 80). Já Bruno Latour oferece-nos uma leitura ainda mais radical desse cenário ao indicar que a modernidade, a despeito de se sustentar sobre a alardeada existência de “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro”, não fez outra coisa senão criar “misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura” (Latour, 1994, p. 16). Aceitas essas ponderações, talvez causasse menor estranhamento a possibilidade de situações análogas às que Descola e Viveiros de Castro denominaram respectivamente de “animismo” e “perspectivismo” serem encontradas no seio da própria modernidade. Se assim for, cabe a pergunta: até onde se pode sustentar a imagem conforme a qual quanto mais separados os domínios da sociedade e da natureza maior a evidência de preponderância do padrão moderno de sociabilidade?

Para enfim concluir, há um outro debate que gostaria de abordar. Nas últimas duas décadas, tem vicejado um tipo de consideração a respeito da experiência da modernidade que se ampara na ideia da existência de rotas peculiares em direção à configuração moderna. Refiro-me especificamente às elaborações em torno da noção de “modernidades múltiplas”. Segundo S. N. Eisenstadt, um de seus expoentes, modernidade e ocidentalização não devem ser tomadas como fenômenos idênticos: “os padrões ocidentais da modernidade não são as únicas modernidades ‘autênticas’, a despeito de gozarem de precedência histórica e de



continuarem a ser um ponto de referência básico para os outros" (Eisenstadt, 2000, pp. 2-3). Configurações modernas distintas teriam se materializado, sob a influência de referências culturais diversas tanto quanto de tradições e experiências históricas distintas das observadas nas "sociedades ocidentais". Ou seja, haveria caminhos peculiares, tanto quanto pontos de chegada singulares na modernidade. Identifico dois problemas em potencial nesse retrato da experiência moderna. Primeiramente, arrisca-se desconsiderar variações internas ao próprio "ocidente" (Schmidt, 2007). Em segundo lugar, o efeito condicionante de embates entre projetos distintos de sociedade pode vir a também ser desconsiderado por completo ou, de maneira mais sutil, subsumido diante da força supostamente determinante de outros aspectos (culturais, econômicos, institucionais, geopolíticos, naturais, ou de outro tipo) – sob a justificativa destes últimos possuírem inigualável capacidade para conduzir as sociedades a rotas distintas, discerníveis graças a uma pretensa coerência. Ora, pergunto-me se essa seria uma real alternativa teórico-interpretativa diante da preocupação que manifestei há pouco em relação ao risco de ossificação e "essencialização" do social.

Entendo que uma saída potencialmente mais eficaz passa pela proposta de se afastar por inteiro a noção de "rotas peculiares em direção à modernidade" (sejam elas nacionais ou de qualquer outro recorte). Cabe, inicialmente, ressaltar a existência de uma produção científica que tem chamado atenção não só para tipos distintos de diferenciação social no próprio berço da modernidade (Wittrock, 2000), como também para configurações diversas de secularização (Casanova, 2006) e de disjunção público/privado (Turner, 1990) – além daquela já mencionada a respeito da relação sociedade/natureza (Eckersley, 1992). Passos adicionais podem ser dados à luz de alguns *insights* da multifacetada produção em torno da chamada "condição pós-colonial".



Primeiramente, alerta-se para as antinomias e incoerências que marcaram a construção histórica e epistemológica da “modernidade europeia” (Mignolo, 2000), salientando ter sido ela o resultado muitas vezes instável de embates entre projetos distintos de sociabilidade. Tais embates não teriam deixado de existir mesmo quando o padrão de sociabilidade moderno tornou-se hegemônico. Em segundo lugar, traz-se à luz a existência de movimentos, atores sociais, estilos de vida e projetos de sociedade que, a despeito de vislumbrados pelo discurso hegemônico da modernidade como a negação do padrão de sociabilidade moderno, co-habitam o tecido social das próprias “sociedades centrais” de maneira cada vez mais marcante e determinante (Gilroy, 1993; Tibi, 2006). Em terceiro lugar, salienta-se que, mais do que um papel coadjuvante, cenários comumente vistos como periféricos na modernidade têm um papel bastante ativo e constitutivo da própria experiência moderna (Bhabha, 1998). Por fim, trata-se de enfatizar os efeitos de poder embutidos nos discursos (científicos e do senso comum) em torno da modernidade, que produzem e disseminam imagens e estereótipos muitas vezes pouco fiéis aos seus referentes (Said, 1979; Quijano, 2005).

Procurei mostrar que a maneira como Freyre e DaMatta concebem a relação sociedade brasileira/natureza tende a reforçar o diagnóstico da experiência da modernidade no Brasil como “um desvio do centro”, sugestivo de uma espécie de “modernidade à brasileira”. Quero por fim salientar que isso ocorre a despeito dos termos tomados como parâmetro não necessariamente fazerem justiça às próprias configurações daquele “centro”. A meu ver, dois passos seriam necessários para se desarmar essa “armadilha epistemológica”, por assim dizer. Primeiramente, seria preciso desdobrar aqueles termos, conferindo-lhes maior amplitude no sentido de considerar a existência de variações nas configurações de diferenciação social, de variações nos padrões de secularização,



de variações na disjunção público/privado, e de separação sociedade/natureza. Em segundo lugar, seria necessário lidar com as configurações modernas de maneira mais atenta às disputas e embates sociais em torno de concepções e vivências distintas a respeito da própria experiência da modernidade. Somente então, o tipo de relação sociedade/natureza que Freyre e DaMatta defendem ser caracteristicamente brasileiro poderia ser visto não como fator condicionante e evidência de um "desvio moderno", mas como um cenário dentre outros possíveis na modernidade.

### Sergio B. F. Tavoraro

é professor do Departamento de Sociologia da UnB.

### Referências bibliográficas

- ARAÚJO, R. B. 1994. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- BASTOS, E. R. 2006. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global.
- BHABHA, H. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BECK, U. 1992. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage Publications.
- BOMFIM, M. 1993. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- BRANDÃO, G. M. 2007. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.
- CARNEIRO, C. F. A. G. 2008. "Padrões de interação sociedade e natureza: algumas peculiaridades do caso brasileiro". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 17, pp. 93-110.
- CARVALHO, J. M. 1998. "O motivo edênico no imaginário social brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 39, pp. 63-79.
- CASANOVA, J. 2006. "Religion, European secular identities, and European integration". In: BYRNES, T.; KATZENSTEIN, P. (orgs.). *Religion in an expanding Europe*. Nova York: Cambridge University Press.
- CUNHA, E. 1981. *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- DAMATTA, R. 1980. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.





- \_\_\_\_\_. 1993. "Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações". In: *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. 1997. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAVIDOFF, C. H. 1982. "A ideologia da modernização em Gilberto Freyre e Oliveira Vianna". *Perspectivas*, vol. 5, pp. 29-38.
- DESCOLA, P. 2001. "Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social". In: \_\_\_\_\_. PÁLSSON, G. (orgs.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- DÓRIA, C. A. 2007. *Cadências e decadências do Brasil: o futuro da nação à sombra de Darwin, Haeckel e Spender*. Tese de doutorado em Sociologia. Campinas: IFCH-Unicamp.
- ECKERSLEY, R. 1992. *Environmentalism and political theory: toward an ecocentric approach*. Albany: State University of New York Press.
- EISENSTADT, S. N. 2000. "Multiple modernities". *Daedalus*, vol. 129, n. 1, pp. 1-29.
- FAORO, R. 2001. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo.
- FREYRE, G. 1973. *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Manifesto regionalista*. Maceió: Ed. Ufal.
- \_\_\_\_\_. 2000a. *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- \_\_\_\_\_. 2000b. *Novo mundo nos trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- \_\_\_\_\_. 2000c. *Sobrados e mucambos: história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global.
- GIDDENS, A. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp.
- GILROY, P. 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso.
- HOLANDA, S. B. 1994. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Visão do paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. 2001. *Hegemony and socialist strategy*. London: Verso.





- LARRETA, E. R. 2001. "Gilberto Freyre e a sociologia crítica: as artes do intérprete". In: RIBEIRO, M. T. R. (org.). *Intérpretes do Brasil: leituras críticas do pensamento social brasileiro*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, L. 1996. "O culturalismo nos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?". In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB.
- MIGNOLO, W. 2000. "(Post)occidentalism, (post)coloniality, and (post) subaltern rationality". In: AFZAL-KHAN, F.; SESHADI-CROOKS, K. (orgs.). *The pre-occupation of postcolonial studies*. Durham: Duke University Press.
- MOTTA, R. 2009. "Elide, Gilberto, imagismo e língua de universidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 69, pp. 149-162.
- PÁDUA, J. A. 2004. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do saber, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso.
- RAMOS, A. G. 1957. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes.
- \_\_\_\_\_. 1960. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga.
- \_\_\_\_\_. 1996. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- ROMERO, S. 2001. *Compêndio de história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Imago/Ed. UFS.
- SAID, E. 1979. *Orientalism*. Nova York: Vintage Books.
- SANTOS, A. C. V. R. 2008. *As naturezas de Freyre: natureza e ecologia em Nordeste (1937) de Gilberto Freyre*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Campinas, IFCH/Unicamp.
- SCHMIDT, V. 2007. "Múltiplas modernidades ou variedades da modernidade?". *Revista de Sociologia e Política*, n. 28, jun., pp. 147-160.
- SOUZA, J. 2000. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UnB.
- \_\_\_\_\_. 2001. "A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos autoenganos?". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 45, pp. 47-67.
- TAVOLARO, S. B. F. 2005. "Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n. 59, pp. 5-22.





Sergio B. F. Tavoraro

- \_\_\_\_\_. 2008. "À sombra do mato virgem...: natureza e modernidade em uma abordagem sociológica brasileira". *Ambiente & Sociedade*, vol. XI, n. 2, pp. 273-287.
- THOMAZ, O. R. 2001. "Prefácio". In: FREYRE, G. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TIBI, B. 2006. "Europeanizing islam or the islamization of Europe: political democracy vs. cultural difference". In: BYRNES, T.; KATZENSTEIN, P. J. *Religion in an expanding Europe*. Nova York: Cambridge University Press.
- TURNER, B. 1990. "Outline of a theory of citizenship". *Sociology*, vol. 24, n. 2, pp. 189-217.
- VELHO, G. 2008. "Gilberto Freyre: trajetória e singularidade". *Sociologia, problemas e práticas*, n. 58, pp. 11-21.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- WITTROCK, B. 2000. "Modernity: one, none, or many? European origins and modernity as a global condition". *Daedalus*, vol. 129, n. 1, pp. 31-60.



### *Outros materiais*

257



- CARDOSO, F. H. 2010. "Gilberto Freyre, perene". Conferência inaugural da Flip 2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,gilberto-freyre-perene,590481,0.htm>>. Acesso em: 10/08/2010.

*Lua Nova*, São Paulo, 83: 217-257, 2011





*series of transformations in several dimensions. The changes in socio-economic and political power express the critic of long-term coloniality relations between a dominant white elite and an indigenous subordinate majority that deepens after national independence. Following this perspective, present in sectors of support to the government, the strategy of the MAS cannot follow the tradition of social revolutions that operated structural breaks in the mode of production and the state organization, but points to a new decolonizing revolution, cultural and political, articulating an indigenism of broad nature, flexible and open to popular social movements. This view is facing critics in sectors of the left that identify the renewal of capitalist modernization process initiated in 1952 under the leadership of the Nationalist Revolutionary Movement (MNR), extending citizenship and democratizing access to the state for recognition of Indians as such. From this perspective, the transformations proposed by MAS tend to favor a system restoration by diversifying its economic and social base. From the contrast provided by these two lines of interpretation, we intend to analyze the structural possibilities of the strategy of the government of Evo Morales, taking as historical reference the transformations wrought by the nationalist revolution of 1952 and the neoliberal reforms initiated in 1980.*

**Keywords:** *Evo Morales; coloniality; nationalism; socialism.*



**FREYRE, DAMATTA E O LUGAR DA NATUREZA NA  
“SINGULARIDADE BRASILEIRA”**

SERGIO B. F. TAVOLARO

O presente artigo investiga as maneiras pelas quais a *natureza* é operacionalizada em alguns empreendimentos interpretativos de Gilberto Freyre e Roberto DaMatta acerca da experiência societal brasileira. Defende-se a existência de um parentesco epistemológico entre Freyre e DaMatta que





se revela nas maneiras como vislumbram os principais pilares da sociabilidade do Brasil contemporâneo e como delineiam a aclamada singularidade dessa sociedade em contraste com outros cenários. Aprecia-se a hipótese segundo a qual seus escritos desenvolvem um exercício de combinação do fator *natureza* com variáveis propriamente sociais de maneira a reforçar o diagnóstico do “desvio da experiência da modernidade no Brasil”.

**Palavras-chave:** Modernidade no Brasil; pensamento social brasileiro; relação sociedade/natureza

#### **FREYRE, DAMATTA AND PLACE OF NATURE IN “BRAZILIAN SINGULARITY”**

*This article aims at investigating the ways whereby nature is operated in some of Gilberto Freyre's and Roberto DaMatta's interpretative endeavors on the Brazilian societal experience. I contend that Freyre and DaMatta converge towards a similar epistemological framework which tends to envision contemporary Brazil as a singular case in contrast to other modern societal scenarios. Last but not least, I test the hypothesis according to which both Freyre and DaMatta put forth a combination of nature with social variables that ultimately tend to reinforce the diagnosis of Brazil as a unique modern case.*

**Keywords:** Modernity in Brazil; Brazilian social thought; society/nature relations