



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Isfahani-Hammond, Alexandra
ARISTOCRATAS DA SENZALA: GILBERTO FREYRE NA INTERSEÇÃO DO ORIENTALISMO E
DOS ESTUDOS SOBRE A ESCRAVIDÃO
Afro-Ásia, núm. 37, 2008, pp. 75-95
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77013085003>

- 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

ARISTOCRATAS DA SENZALA:
GILBERTO FREYRE
NA INTERSEÇÃO DO ORIENTALISMO
E DOS ESTUDOS SOBRE A ESCRAVIDÃO*

*Alexandra Isfahani-Hammond***

*E*m *Orientalismo*, Edward Said descreve as representações européias que dão origem à noção do Oriente, não somente como o diferencial da Europa, mas também como inerentemente sujeito ao Ocidente.¹ Na sociologia de Gilberto Freyre a respeito da sociedade brasileira da *plantation*, *Casa-grande e senzala*, ele argumenta que o Brasil tem uma singular democracia racial baseada num instável “equilíbrio de antagonismos” entre senhores e escravos, herdado da dominação moura na península ibérica.² O trabalho que se segue considera as ligações entre a concepção imaginária ocidental sobre o Oriente e a inventiva genealogia freyriana da sociedade brasileira, juxtapondo duas dimensões fundamentais de *Casa-grande e senzala*: o caráter sincrético “afro-europeu” do

* Tradução do inglês de Leonora Paula.

** Professora dos Departamentos de Espanhol e Português e de Estudos Americanos e Etnicidade, University of Southern California.

¹ Edward W. Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

² Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio, [1933] 1961. Embora Freyre não tenha cunhado a expressão “democracia racial”, esta tem sido consistentemente associada ao seu trabalho. Para uma discussão sobre a origem do termo, ver, na versão em inglês de *Sobrados e mucambos*: César Braga-Pinto, “The Sugar Daddy: Gilberto Freyre and the White Man’s Love for Blacks”, in Alexandra Isfahani-Hammond (org.), *The Masters and the Slaves: Plantation Relations and Mestizaje in American Imaginaries* (Nova Iorque, Palgrave-Macmillan, 2005), pp. 19-34.

português, resultante de quinhentos anos de dominação moura, e o impacto do Oriente, promovido pelos malês, africanos muçulmanos, escravos e libertos, que organizaram a mais notável revolta urbana de escravos na história das Américas, em 1835, em Salvador da Bahia.³

Ao invés de uma análise histórica ou sociológica do impacto do império mouro ou da revolta dos malês, proponho uma análise literária como método para a discussão da interação simbólica de tais vetores, no processo de invenção da identidade cultural brasileira elaborada por Freyre. Este desenredar discursivo – uma análise da lógica interna do orientalismo de Freyre em relação à democracia racial – é crucial, uma vez que a sua interpretação das relações sociais na *plantation* continua a influenciar o senso comum das abordagens brasileiras sobre a diferença. Sérgio Costa alude à expressão “democracia racial” como “a religião civil do Brasil”, enquanto para Carlos Guilherme Mota *Casa-grande e senzala* é como a “cristalização de uma ideologia que continua ainda hoje, em maior ou menor grau, a formar a noção de cultura brasileira”.⁴

Portanto, ao pensar o conceito de democracia racial de Freyre em relação ao Oriente, interessa-me particularmente a interação de dois impulsos contraditórios. Por um lado, haveria um oriente mítico e feminizado, que vincula o Brasil, através do mundo ibérico, à fonte da civilização ocidental. Para Freyre, este lugar mítico é também a origem da síntese genuinamente brasileira das culturas européias e africanas durante a escravidão. Por outro lado, a revolta dos malês representa um islã vivo e oposicionista, que desestabiliza a premissa do equilíbrio entre senhor e escravo. Mostro como Freyre negocia esta contradição, incorporando os malês como parte de uma recorrente subcategoria do oriental que atravessa a cultura brasileira, com particular atenção para com seu foco na cultura da escrita malê, enquanto renovação do desejo de

³ Embora este trabalho concentre-se em *Casa-grande e senzala*, outras descrições sobre o controle mourisco de Portugal e sobre a influência dos escravos islâmicos no Brasil são encontradas em: Gilberto Freyre, *Sobrados e mucambos*, Rio de Janeiro, Record, [1936] 2000; idem, *Ingleses no Brasil*, Rio de Janeiro, Top Books, [1948] 2000; idem, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1968.

⁴ Sérgio Costa, “A construção sociológica da raça no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 24, nº 3 (2002), pp. 35-61; Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da cultura brasileira*, São Paulo, Editora Ática, 1980, p. 57.

poder dos mouros eruditos. Finalmente, considero os paralelismos com o orientalismo anglo-saxão. De que modo podemos comparar a interpretação de Freyre sobre a revolta dos malês com as definições ocidentais do islamismo, entendido como *jihad*? Se o Ocidente representa o Oriente como uma “origem mítica”, em contraste com a África, representada como uma “escuridão absoluta”, omitida da trajetória da história da civilização, como se sustenta a peculiar genealogia de Freyre, nesta dialética?

O oriente civilizador

Em *Casa-grande e senzala*, Freyre projeta o Brasil como a culminação de uma história que, através dos mouros, tem sua origem simbólica no Oriente. De certa forma, esta percepção pode ser esclarecida pela discussão levantada por Edward Said sobre o Oriente como “o lugar das mais antigas e mais ricas colônias européias, a fonte da sua civilização e de suas línguas”.⁵ Neste sentido, Freyre emprega uma forma positiva de orientalismo, a fim de evitar as condenações eugênicas do processo de miscigenação, ainda que, paradoxalmente, suscite um essencialismo racial alternativo, segundo o qual a introdução dos sangues árabe e negro na península ibérica acabou por “fortalecer a estirpe”. Além disso, Freyre vale-se da dominação mourisca em Portugal para estabelecer uma afinidade natural entre africanos e portugueses, declarando que os mouros sentiam uma empatia pelos portugueses e um desejo de “avivar a cor” dos seus pálidos primos:

Quanto ao fundo considerado autóctone de população tão movediça, uma persistente massa de dólicos morenos, cuja cor a África árabe e mesmo negra, alagando de gente sua largos trechos da Península, mais de uma vez veio avivar de pardo ou de preto. Era como se os sentisse intimamente seus por afinidades remotas apenas empalidecidas; e não os quisesse desvanecidos sob as camadas sobrepostas de nórdicos nem transmutados pela sucessão de culturas europeizantes. Toda a invasão de celtas, germanos, romanos, normandos – o anglo-escandinavo, o H.

⁵ Said, *Orientalismo*, p. 1.

Europaeus L., o feudalismo, o Cristianismo, o Direito Romano, a monogamia. Que tudo isso sofreu restrição ou refração num Portugal influenciado pela África, condicionado pelo clima africano, solapado pela mística sensual do Islamismo.⁶

Ao caracterizar a “alagadora” ocupação africana da península como uma forma de transfusão de sangue que a salva das perigosas influências do “desvanecimento nórdico”, Freyre questiona as teorias científicas sobre raça que apontavam para os efeitos miscigenadores resultantes da introdução dos africanos no Brasil. Além disto, ele estabelece uma afiliação de parentesco entre norte-africanos e portugueses que funciona como base do equilíbrio da relação senhor/escravo. Em outra passagem, Freyre faz referência ao “sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana”⁷ e insiste que esta transfusão de sangue diminuiu o conflito e a coerção do colonialismo e da escravidão portugueses. Ao mesmo tempo, a identidade mourisca e afro-européia do senhor de escravos brasileiro cria uma suposta identificação dos escravos com os seus senhores, pois estes teriam sido no passado seus sujeitos e, afinal de contas, são negros também: “era como se os sentisse intimamente seus por afinidades remotas apenas empalidecidas”.⁸ Numa inversão ainda mais dramática dos sistemas de dominação, Freyre sustenta que “a influência africana, fervendo sob a européia”, produziu uma situação colonial em que a África, e não a Europa, era dominante: “A Europa reinando mas sem governar: governando antes a África”.⁹

Estabelecendo assim as bases para sua narrativa sobre a economia agrária e patriarcal brasileira, Freyre inventa uma história de relações de poder oscilantes entre a Península Ibérica e a África do Norte, atenuadas pela sensualidade e pela agressividade orientais. A “mística sensual do islamismo” – o Oriente misterioso, erotizado, por meio dos mouros – amolece as instituições européias e produz um modelo de personagem luso-brasileira cuja essência é européia e católica, mas que inclui dentro de si a África e o islã. Freyre enfatiza que as relações

⁶ Freyre, *Casa-grande*, pp. 6-7.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 5.

sexuais e culturais entre ibéricos e norte-africanos suavizam a tensão entre opressor e oprimido:

[...] o constante estado de guerra (que entretanto não excluiu nunca a miscigenação nem a atração sexual entre as duas raças, muito menos o intercuro entre as duas culturas); a atividade guerreira, que se compensava do intenso esforço militar relaxando-se, após a vitória, sobre o trabalho agrícola e industrial dos cativos de guerra, sobre a escravidão ou semi-escravidão dos vencidos. Hegemonias e subserviências essas que não se perpetuavam: revezavam-se tal como no incidente dos sinos de Santiago de Compostela. Os quais teriam sido mandados levar pelos mouros à mesquita de Córdoba às costas dos cristãos e por estes, séculos mais tarde, mandados reconduzir à Galiza às costas dos mouros”.¹⁰

Em contraste com o senso comum da identidade nacional norte-americana, em que a escravidão é considerada uma aberração histórica, ou, para citar Barnor Hesse, um “desastre” em descompasso com a emergência do capitalismo moderno,¹¹ a sociologia de Freyre identifica relações entre senhor/escravo como a origem do padrão cultural brasileiro de mutáveis “antagonismos em equilíbrio”. Como os sinos de Santiago de Compostela, primeiro sobre as costas dos cristãos e depois sobre as dos mouros, aos escravos africanos, no Brasil, simplesmente lhes toca carregar o fardo que antes foi levado pelos seus mestres. Africanos e europeus estão assim ligados uns aos outros pela consciência mútua de uma história comum de alternância entre relações de dominação e subordinação.

Além deste reconhecimento mútuo, Freyre apela para o caráter sedutor do Oriente, a fim de representar os portugueses como afro-europeus, cujos antagonismos se dissolvem entre fatalismos e “explosões de energia”, “amor ao progresso” e uma “indolência voluptuosa muito oriental”.¹² Ele insiste na atração entre mulheres não européias e homens portugueses,

¹⁰ Ibid., pp. 4-5.

¹¹ Barnor Hesse, “Forgotten Like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory”, in David Theo Goldberg (org.), *Relocating Postcolonialism* (Oxford, Blackwell, 2000), p. 157.

¹² Freyre, *Casa-grande*, p. 8. Em *Casa-grande e senzala* (p. 7), Freyre iguala bissexualidade com a indeterminação étnica da península ibérica. Para Freyre, bissexualidade, assim como outros aspectos do instável “equilíbrio de antagonismos” luso-brasileiro, caracteriza-se como um legado da dominação moura e da economia latifundiária. Para uma discussão sobre a homossexualidade em *Casa-grande*, ver Braga-Pinto, “The Sugar Daddy”.

empregando a “indolência voluptuosa” oriental para inverter o sistema de dominação colonial. Freyre sustenta que a lembrança dos homens portugueses da “moura encantada” foi o que motivou suas expedições imperiais em busca de mulheres de pele morena (indígenas e depois africanas).¹³

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da “moura encantada”, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas – que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher.¹⁴

De certa forma, Freyre repete o conhecido clichê do contato colonial erotizado, uma vez que ele anula a violência sexista da conquista, ao destacar a ávida receptividade das mulheres indígenas aos portugueses colonizadores. A “ardente nudez” e “as pernas abertas” lembram os mitos americanos de indígenas submissas que auxiliavam os exploradores (de Pocahontas a *La Malinche*), assim como os romances de “fundação” inter-racial que estruturam as identidades nacionais mestiças latino-americanas, desde *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar, passando por *Sab* (1841), de Gertrúdis Gomes de Avellaneda, *La vorágine* (1924), de José Eustácio Rivera, até *Doña Bárbara* (1929), de Rómulo Gallegos.¹⁵ O que distingue o romance

¹³ Para uma discussão mais detalhada sobre a lenda das “mouras encantadas”, ver Maria da Rocha Contreiras, “As lendas das mouras encantadas”, (Tese de Doutorado, Universidade do Algarve, 2004). Agradeço à Dra. Isabel Cardigos, da Universidade do Algarve, por chamar minha atenção para este texto.

¹⁴ Freyre, *Casa-grande*, pp. 12-13.

¹⁵ Doris Sommer, *Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004; cf. José de Alencar, *O Guarani*, São Paulo, Ática, 1977; idem, *Iracema*, São Paulo, Saraiva, 1952; Gertrúdis Gómez de Avellaneda, *Sab*, Lewiston, East Mellon Press, 1993; José Eustácio Rivera, *La vorágine*, Sevilla, Trinidad Barrera, 1994; Rómulo Gallegos, *Doña Bárbara*, Madri, Domingo Miliani, 1997.



nacional de Freyre é que situa um passado mourisco-oriental mítico como o antecedente da africanização simbólica do português, processo este que abranda o sistema de dominação colonial e escravocrata.

A revolta malê

Para Freyre, o legado civilizador dos mouros enobrece os portugueses e os transforma em afro-europeus idoneamente preparados para a colonização dos trópicos. O Oriente feminizado da moura encantada (reen-carnado pelas mulheres indígenas e africanas) provoca um impulso sensual para a expansão e a escravidão, atenuando as relações nos engenhos e vinculando senhores e escravos através de uma filiação de parentesco histórico. Em contraste com este Oriente positivo, Freyre situa o islã atuante e masculino da revolta malê:

[...] no escuro das senzalas, com mestres e pregadores que vieram da África a fim de ensinar a ler no árabe os livros do Alcorão, onde funcionaram escolas e casas de oração maometanas [...] escravos lidos no Alcorão pregavam a religião do Profeta, opondo-se à de Cristo, seguida pelos senhores brancos, no alto das casas-grandes.¹⁶

Acendida nas “escolas maometanas”, através do ensino da escrita e da leitura no “escuro das senzalas”, a revolta malê constitui o islã não como um significante que pertence a tempos e a espaços distantes, mas em relação diretamente oposicionista à casa-grande. Enquanto os malês desafiam as afirmações de Freyre sobre a natureza harmoniosa da escravidão no Brasil, eles representam uma ameaça ainda mais grave devido à sua associação com níveis relativamente altos de instrução. A preocupação de Freyre em relação a este fenômeno deve ser entendida no contexto do papel da palavra escrita entre escravos baianos no século XIX. Além de conduzir sermões, os devotos e instruídos *malams* e alufás, libertos e escravizados, foram educadores que promoveram a alfabetização junto a escravos e ex-escravos. Em *Rebelião escrava no Brasil*, João José Reis explica que, embora a maioria dos rebeldes não soubesse ler ou escrever árabe fluentemente e ainda que a conspiração

¹⁶ Freyre, *Casa-grande*, p. 315.

tenha sido organizada de boca a boca, havia entre eles escravos e ex-escravos muçulmanos altamente instruídos.¹⁷ Além disto, tanto negros muçulmanos como não muçulmanos usavam *tiá* ou *tíra*, amuletos contendo versos do Corão, escritos em folhas de papel que, cuidadosamente dobradas e guardadas em bolsas de couro, eram penduradas no pescoço para proteção.¹⁸ Num contexto onde a maioria dos senhores de escravos eram analfabetos, a função do texto escrito na insurreição gerou grande inquietação entre a comunidade branca baiana. Reis nota que na repressão que se seguiu:

Foram muitos os manuscritos encontrados pela policia, e que tanto impressionaram os contemporâneos. Para uma sociedade cujo grupo dominante, os brancos, continuava predominantemente analfabeto, não deve ter sido fácil aceitar que escravos africanos possuísem meios sofisticados de comunicação.¹⁹

O fato de que os malês fossem amplamente admirados pelos escravos e libertos da Bahia causou ainda mais ansiedade entre a comunidade escravocrata.

Para Freyre, o requinte intelectual malê tinha um peso adicional, uma vez que tal aspecto desestabilizava uma dimensão-chave de sua análise da hibridação. Para entender isto, precisamos examinar as relações entre raça, escravidão e autoria literária, tal como aparecem em vários prefácios que Freyre escreveu para textos canônicos sobre raça, publicados no Brasil. Nestes, ele apresenta o senhor de engenho como simbolicamente africanizado através das relações sexuais com as escravas, assim como através da assimilação de uma qualidade móvel que ele chama de “realidade afro-brasileira”.²⁰ Tal qualidade se encontraria na natureza, no ar dos trópicos, na comida afro-brasileira e no vocabulário “manso” dos escravos. Desvinculada de uma identidade afro-brasileira socio-histórica, esta realidade torna-se um significante

¹⁷ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, [1986] 2003.

¹⁸ Ibid., p. 183.

¹⁹ Ibid., p. 228.

²⁰ Gilberto Freyre, “Nota preliminar aos *Poemas negros*”, in Jorge de Lima, *Obra completa*, Rio de Janeiro, José Aguilar, [1947] 1958, p. 158.

flutuante que é incorporado e interpretado pelo senhor de engenho, produzindo um modelo de identidade nacional que é ao mesmo tempo “híbrido” e geneticamente branco, senhorial e universal.²¹

O modelo de Freyre é frequentemente descontextualizado. Lidas independentemente, encontram-se passagens nas quais ele parece tecer uma crítica da idéia de uma identidade fixa. Porém, faz-se necessário levar em conta sua contundente inflexibilidade quando afirma que pessoas de ascendência africana não são capazes de escrever. Em seu prefácio aos *Poemas negros*, atribui à educação senhorial de Jorge de Lima a sua capacidade para representar de forma autêntica os “contentamentos, as esperanças, os deleites e os medos” dos negros.²² Fora isto, Freyre argumenta que “o sangue negro” inibe a interpretação genuína da “realidade” negra, já que os autores negros se dirigem a um público branco e estão motivados por desejos de melhorar seu *status* socioeconômico.²³ Em relação a *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, ele afirma que o abolicionista branco era o melhor porta-voz dos negros, dada sua assimilação, no contexto da sociedade escravocrata, das aspirações dos negros pela liberdade e devido ao fato de que muitos dos escravos ingenuamente “desejavam a continuação do regime do chicote e da vara”.²⁴ Em “Reinterpretando José de Alencar”, Freyre rejeita os escritores mestiços, argumentando que a identidade mestiça impede Machado de Assis de interpretar e articular a dialética da cultura brasileira; para Freyre, Machado de Assis vira as costas às “lamentações vindas das senzalas”, enquanto jamais poderá aspirar a adotar o “olhar do jovem senhor branco”.²⁵

Em *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*, Maria Lúcia Pallares-Burke expõe o ambivalente uso que Freyre fez do culturalismo de Franz Boas, junto à sua admiração pela supremacia branca, expressa quando era um jovem estudante no Baylor College, em Waco, Texas,

²¹ Para maiores detalhes, ver Alexandra Isfahani-Hammond, *White Negritude: Race, Writing and Brazilian Cultural Identity*, Nova Iorque, Palgrave-Macmillan, 2007.

²² Freyre, “Nota preliminar”, p. 158.

²³ Ibid., p. 160; Gilberto Freyre, “Reinterpretando José de Alencar”, in idem, *Vida, forma e cor*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962, p. 122.

²⁴ Gilberto Freyre, “Prefácio”, in Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*, Recife, Massangana, [1883] 1988, p. 18.

²⁵ Freyre, “Reinterpretando José de Alencar”, pp. 61, 122.

entre 1920 e 1940.²⁶ Pallares-Burke discute a defesa que Freyre fez da Ku Klux Klan,²⁷ sua admiração pela “mística etnocêntrica anglo-saxã”²⁸ e sua aliança oportunista com as teorias de Boas, particularmente em relação à revisão de sua dissertação de mestrado, em 1925, quando ele remove passagens que refletem sua admiração por teorias eugênicas.²⁹ Além disto, Pallares-Burke chama a atenção para como as ambivalências de Freyre se manifestam no campo da crítica literária, ao citar sua resenha de *Batouala*, de René Maran, no *Diário de Pernambuco*, em 1922.³⁰ Freyre sugere que o talento do martinicano reflete uma vitória sobre sua má adaptação fisiológica ao alfabetismo, caracterizando-o como “um negro puro – um negro de nariz tão chato que a gente se espanta de ver nele fixado, como por milagre, um *pince-nez* respeitavelmente europeu”.³¹ Além de Maran, cita no mesmo artigo Alexandre Dumas, Machado de Assis, Aleijadinho e Ruben Dario, como exemplos de gênios literários mestiços que resistem a expectativas racistas. Este tributo de Freyre à autoria mestiça é invalidado pela sua descrição condescendente do uso “milagroso” de *pince-nez* por Maran, assim como pela sua crítica dos autores negros e mulatos acima citados. Como podemos mapear as fronteiras entre a idealização freyriana da síntese africana/européia e suas representações da afro-descendência como impedimento ao alfabetismo?

O hibridismo exclusivista de Freyre revela-se mais ainda quando tenta contrastar a literatura sobre o negro, de autoria branca, no Brasil, com a de autoria negra, nos Estados Unidos, sendo esta última, segundo ele, emblemática do segregacionismo:

Não há felizmente no Brasil uma “poesia africana” como aquela, nos Estados Unidos, de que falam James Weldon Johnson e outros críticos: poesia crispada quase sempre em atitude de defesa ou de agressão; poe-

²⁶ Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*, São Paulo, UNESP, 2005.

²⁷ *Ibid.*, p. 314.

²⁸ *Ibid.*, p. 273.

²⁹ *Ibid.*, pp. 268-70.

³⁰ Pallares-Burke, *Gilberto Freyre*, p. 305; cf. Gilberto Freyre, *Diário de Pernambuco*, 06/18/1922; René Maran, *Batouala*, Nova Iorque, Thomas Seltzer, 1922.

³¹ Freyre, *Diário de Pernambuco*, 06/18/1922; apud Pallares-Burke, *Gilberto Freyre*, p. 305.



sia quase sempre em dialeto meio cômico para os brancos, para os ouvidos dos brancos, mesmo quando mais amargos ou tristes os assuntos. O que há no Brasil é uma zona de poesia mais colorida pela influência do africano: um africano já muito dissolvido em brasileiro. Uma zona a que estão ligados, pela sua formação regional, alguns dos nossos escritores e poetas mais rigorosamente brancos e aristocráticos: os pernambucanos Joaquim Nabuco e Manuel Bandeira, por exemplo. O que mostra que não é o sangue que aguça sozinho nos poetas ou escritores a sensibilidade a assuntos com os quais eles podem identificar-se só pelo poder de empatia, só por transfusão de cultura. Ao contrário: o sangue às vezes faz que os mestiços se afastem dos assuntos africanos com excessos felinos de dissimulação e pudor. O caso de Machado de Assis.³²

A distinção que Freyre traça entre “literatura negra” produzida por negros dos Estados Unidos e “literatura negra” produzida por brancos no Brasil é baseada no argumento de que a singularidade do Brasil é constituída acima de tudo por relações sociais pós-escravocratas cordiais e pela incorporação de elementos de cultura africana pelos senhores de engenho. Célia Azevedo resume o argumento de *Casa-grande e senzala*:

Em contraste com os Estados Unidos, onde duas partes inimigas se confrontavam constantemente – o branco *versus* o negro, o ex-senhor *versus* o ex-escravo – o Brasil apresentava dois lados fraternos, cujos valores e experiências distintos já vinham interagindo de longa data num processo mutuamente enriquecedor e que não requeria sacrifícios de uns em relação aos outros.³³

A cultura escrita malê desestabiliza o paradigma de Freyre sobre a subjetividade senhorial hibridizada e textualmente inscrita, assim como o seu discurso sobre a interdependência senhor/escravo. Quando se refere ao confisco das *tiás* ou amuletos usados pelos malês, depois da revolta, Freyre compartilha o espanto do chefe de polícia ao descobrir “tanto manuscrito redigido por escravos”.³⁴ Mais adiante, Freyre ex-

³² Freyre, “Nota preliminar”, p. 160.

³³ Célia Maria Marinho de Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*, São Paulo, Annablume, 2003, p. 17.

³⁴ Freyre, *Casa-grande*, p. 299.

pressa sua ansiedade ao relacionar a escrita dos escravos com práticas de feitiçaria contra os brancos:

Manuel Querino fala também de uma “tinta azul”, importada da África, de que se serviram 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.³⁵

Para Freyre, a tinta azul dos malês não é usada somente para conspirar contra o senhor, mas também para praticar magia e conjurar feitiços. A tinta perde sua função de marcador de erudição intelectual, para virar uma poção usada para “magia negra”. O clichê envolvendo poderes africanos sobrenaturais e maléficos gera, simultaneamente, um sentimento de pânico em relação à ameaçadora politização dos negros e ao potencial papel subversivo da escrita negra, ao mesmo tempo que promove uma possível solução: ao substituir poderes metafísicos por políticos, Freyre transforma a iniciativa dos negros em uma força irracional que deve ser contida. O autor subestima reiteradamente o potencial subversivo dos malês, ao não relacionar o seu levante com qualquer estratégia de afirmação sociopolítica, quando afirma que “massas masoquistas” raramente se rebelam e, quando o fazem, é somente em “movimentos messiânicos sacrificiais”, ou quando diz que “o ambiente que precedeu o movimento de 35 na Bahia foi de intenso ardor religioso entre os escravos”.³⁶

Meu objetivo não é desvalorizar – ou, muito menos, despolitizar – a dimensão “mágica” da escrita muçulmana. O problema é que Freyre vincula a escrita mágica negra e a insurreição mágica negra a um mundo metafísico, em contraposição ao domínio do político e do racional. Em *Infectious Rhythm*, Barbara Browning vincula a ênfase na “alma” e na espiritualidade negras a justificativas para o policiamento coercitivo.³⁷ A referência de Freyre ao “messianismo sacrificial” dos malês pode ser traçada vertical e horizontalmente, desde a etnologia criminal do

³⁵ Ibid., p. 317.

³⁶ Ibid., pp. 71, 105.

³⁷ Barbara Browning, *Infectious Rhythm: Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture*, Nova Iorque, Routledge, 1998.

médico baiano Raimundo Nina Rodrigues até a teorização da negritude metafísica e subversiva de Fernando Ortiz, em *Hampa afrocubana. Los negros brujos*.³⁸ A adaptação da revolução haitiana ao realismo mágico de Alejo Carpentier, em *El reino de este mundo*, é outro exemplo potente deste gênero.³⁹ Amplamente celebrado por promover a “cultura afro-caribenha como o verdadeiro centro mágico da imaginação caribenha”,⁴⁰ Carpentier articula uma negritude problemática e metafísica, ao representar os líderes negros do estado haitiano como réplicas dos seus antigos senhores.⁴¹ Neste romance, o vodum, a comunhão com a flora e a fauna e a adoção de formas animais atrela os negros ao mundo da natureza – como animais a serem domesticados e consumidos – e ao outro mundo, onde eles exercitam seus poderes legítimos. De forma semelhante, em *¡Ecue-yamba-o!*, Carpentier

apresenta danças e cerimônias *ñáñigo* como terapias alternativas à cultura açucareira criada durante as tumultuosas primeiras décadas do século vinte, quando a produção de cana estava tão diretamente ligada ao imperialismo econômico, político e cultural dos Estados Unidos.⁴²

A identificação que François “Papa Doc” Duvalier e Lorimer Denis fazem do vodum como “o fator supremo da unidade haitiana” é outro recordatório da potencial síntese entre metafísica negra e a criminalidade, colocando um ponto de referência para a compreensão de como e até que ponto a ênfase sobre a “alma negra” se torna repressiva e exclusivista. Em “Race, Nation and the Symbolics of Servitude in Haitian *Noirisme*”, Valerie Kaussen demonstra como Duvalier e Denis produzem o estado

³⁸ Fernando Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal*, Miami, Ediciones Universal, [1906] 1998.

³⁹ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, Rio Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, [1949] 1994.

⁴⁰ Michael Dash, *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville, University Press of Florida, 1998, p. 88.

⁴¹ Alienados de suas origens africanas, o *status* dos mulatos é duplamente ilegítimo, porque seus poderes derivam de uma brancura artificial. Como Freyre, Carpentier considera as aspirações sociopolíticas dos afro-descendentes – especialmente as dos mestiços – como indicativas de uma falsa negritude, enquanto o autêntico poder negro seria metafísico e, paradoxalmente, atrelado à natureza.

⁴² Vera M. Kutzinski, *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1993, p. 141.

noiriste como uma encarnação da energia rebelde dos escravos, ao mesmo tempo em que insistem na essência violenta da raça negra e na sua necessidade de ordem, hierarquia e punição preventiva.⁴³

A estratégia de Freyre também se alinha ao processo de contenção etnográfico. Em *Culturas híbridas*, Nestor García Canclini discute a catalogação de artefatos da cultura indígena em museus mexicanos, um gesto parecido ao de Freyre, na sua simultânea incorporação e eliminação da negritude:

Embora eles contribuam para a formação da idéia de uma beleza solidária para além das diferenças geográficas e culturais, (os museus) também engendram uma uniformidade que oculta contradições sociais presentes no nascimento daquelas obras. As estátuas não são mais invocadas e naqueles museus é impossível saber como e por que elas um dia o foram. Tem-se a impressão de que os potes nunca foram usados para cozinhar, ou de que as máscaras nunca tenham sido usadas para danças. Tudo está lá para ser visto.⁴⁴

Como os artefatos indígenas de Canclini, a insistência de Freyre na incorporação senhorial da negritude – verificada na assimilação dos “motivos” dos negros/escravos por autores brancos – requer que as “sobrevivências africanas” sejam dissociadas dos contextos socio-históricos e das contradições nas quais se originaram e das pessoas que as produziram, mediararam e implementaram. Em um ensaio descrevendo seu próprio processo de criação, “Como e por que escrevi *Casa-grande e senzala*”, Freyre refere-se ao contato com o sobrenatural e com as “sobrevivências” africanas – xangôs, candomblés e babalorixás – situando a

⁴³ Valerie Kaussen, “Race, Nation and the Symbolics of Servitude in Haitian *Noirisme*”, in Isfahani-Hammond (org.), *The Masters and the Slaves*, pp. 67-87. Kaussen discute como a ditadura *noiriste* se representa a si mesma como a união entre senhor e escravo, como a incorporação simultânea dos desejos do escravo por liberdade e vingança e do corpo administrativo do senhor. O *noirisme* emergiu em resposta à ocupação americana do Haiti entre 1898 e 1902, do mesmo modo que o mítico “submundo” negro foi, para os afro-cubanistas, uma contestação ao imperialismo *yankee*, “o antídoto para Wall Street” – ou, em termos de Kutzinski (*Sugar’s Secrets*, p. 145), “o único espaço cubano além do alcance dos Estados Unidos”. De forma semelhante, a celebração do assimilacionismo brasileiro de Freyre propõe uma alternativa à americanização.

⁴⁴ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo, EDUSP, 1997, p. 120.

negritude tanto como residual quanto como imaterial e anormal.⁴⁵ Neste mesmo ensaio, a ressonância eugênica das incursões de Freyre no “esplêndido laboratório” das ruas e das praças públicas do Rio de Janeiro, realça a exclusão da descendência africana e da sua própria encarnação sobrenatural de uma negritude desistorizada.

Mas, além de representar a dissidência negra como irracional e metafísica, o pensamento de Freyre sobre a revolta malê complica-se por uma contraditória admiração pelos insurgentes, cujo refinamento intelectual ressoa com o que ele constata ser o erudito legado mouro do luso-brasileiro. Esta tensão se intensifica quando ele se refere aos relatos do abade Étienne sobre a insurreição em “Le secte mussulman des malês du Brésil et leur révolte en 1835”.⁴⁶ Freyre utiliza este documento para discutir consigo mesmo: por um lado, a revolta malê é uma sofisticada façanha de mobilização política que constata a ressurreição da civilização mourisca, o retorno de um islã reprimido e culturalmente superior; por outro lado, a revolta representa uma ameaça ao seu modelo da interdependência harmoniosa entre senhor e escravo, de tal modo que precisa ser repudiada como um impulso “messiânico, masoquista” movido por um cego furor religioso:

O abade Étienne revela-nos sobre o movimento malê da Bahia em 1835 aspectos que quase identificam essa suposta revolta de escravos com um desabafo ou erupção de cultura adiantada, oprimida por outra, menos nobre. Não romantizamos. Fosse esse movimento puramente malê ou maometano, ou combinação de vários grupos sob líderes muçulmanos, o certo é que se destaca das simples revoltas de escravos dos tempos coloniais. Merece lugar entre as revoluções libertárias, de sentido religioso, social ou cultural. O relatório do chefe de polícia da província da Bahia, por ocasião da revolta, o dr. Francisco Gonçalves Martins,

⁴⁵ Gilberto Freyre, “Como e porque escrevi *Casa-grande e senzala*”, in idem, *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Além da dissociação das “sobrevivências” africanas dos sujeitos negros socio-históricos, a qualidade sobrenatural da negritude ofusca a incorporação totalizante de Freyre. De fato, seu contato com xangôs, candomblés e babalorixás sugere que a assimilação da cultura africana fosse um feitiço lançado pelos negros, como na iniciação no candomblé, através da qual se abriram para ele “as portas dos segredos afro-brasileiros” (p. 133).

⁴⁶ Abade Étienne Ignace Brazil, “La secte musulmane des malês du Brésil et leur révolte en 1835”, *Anthropos* (Viena), n° 4 (1909).



salienta o fato de quase todos os revoltosos saberem ler e escrever em caracteres desconhecidos. Caracteres que “se assemelham ao árabe”, acrescenta o bacharel, pasmado, naturalmente, de tanto manuscrito redigido por escravo. “Não se pode negar que havia um fim político nesses levantes; pois não cometiam roubos nem matavam seus senhores ocultamente”. É que nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas-grandes.⁴⁷

Freyre oscila entre celebrar a revolta malê como parte de uma história de culturas européias e afro-orientais sintetizadas e rejeitar a insurreição como um ato impulsivo e apolítico de fervor religioso; entre caracterizar a revolta como puramente maometana (“Não romantizamos... se destaca das simples revoltas de escravos dos tempos coloniais”) ou política (“havia um fim político nesses levantes”). Freyre identifica como religiosa a “suposta revolta de escravos” dos malês, mas, logo em seguida, reconhece sua natureza política, admitindo que ela “merece um lugar entre as revoluções libertárias”. Por um lado, estes escravos muçulmanos, vivos e temíveis, parecem ser o oposto do Oriente feminino, mítico e passado. Em outras palavras, se o legado imperial mourisco é a semente da “civilização luso-brasileira”, tal herança parece consistir somente numa lembrança mítica. Contudo, para Freyre, o islã do passado e o islã do presente não se contradizem totalmente, pois ele não deixa de considerar a revolta malê como evidência para celebrar a história da “civilização luso-brasileira”.⁴⁸ Os malês vêm a significar não somente que os escravos brasileiros não degeneraram o corpo da nação, mas também o retorno simbólico a uma prezada origem nacional moura. Desestabilizando seu próprio modelo de uma senhorial consciência afro-européia universal, Freyre identifica a revolta malê com o impulso de corrigir um erro histórico, a escravização de africanos letrados por senhores de escravo portugueses semi-analfabetos. Com o “retorno” dos malês, os modelos literários árabes originais são colocados de volta, ao alcance da sociedade brasileira:

⁴⁷ Freyre, *Casa-grande*, pp. 298-99.

⁴⁸ Sou grata a Paulo Gabriel Hilu da Rocha por sugerir a oposição entre um Oriente “feminino e positivo” e outro “masculino e negativo”, e por ajudar-me a pensar o difícil e conflituoso lugar que ocupa o Oriente numa narrativa que celebra o catolicismo como conceito guardachuva da síntese das diferenças.

Vinham eles dos reinos de Wurno, Sokotô, e Gandô, de organização política já adiantada; de literatura religiosa já definida – havendo obras indígenas escritas em caracteres arábicos; de arte forte, original e superior às anêmicas imitações portuguesas dos modelos mouriscos.⁴⁹

Freyre situa simbolicamente os insurgentes como descendentes dos mesmos mouros a quem ele credita a origem do frouxo equilíbrio de antagonismos que amansou os portugueses e tornou os colonizadores e os senhores de escravo mais gentis. Certamente, o patriarcalismo de Freyre – e, com isto, sua nostalgia pela era colonial, escravocrata e pré-industrial – diz da sua interpretação dos fulas e dos haussás maometanos que lideraram a rebelião escrava. Escreve Freyre que eles “teriam sido como uns aristocratas das senzalas”⁵⁰ e atribui a subordinação não natural desta “verdadeira elite malê”,⁵¹ que ele também identifica como “os colonos africanos do nosso país”,⁵² aos seus senhores católicos inferiores: “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”.⁵³ Enquanto em outros momentos Freyre caracteriza os malês como uma força irresistivelmente “messiânica” que deveria ser contida, ele agora exalta o “fogo maometano” dos malês como símbolo de uma irreprimível vontade de poder que reanima o Brasil e o reposiciona no caminho da civilização.

O choque de civilizações

Como podemos ler a discussão apresentada por Freyre sobre os mouros e o islã, em relação ao orientalismo contemporâneo ocidental? Como na narrativa de Freyre, coexiste, no imaginário anglo-saxão, um Oriente pré-islâmico sensual e feminino com o atual “eixo do mal” que ameaça a civilização ocidental. Por extensão, a mídia estadunidense consistentemente iguala o islã com a *jihād*: desde a crise de reféns iraniana até a guerra do golfo, os ataques ao *World Trade Center*, a *intifada* palesti-

⁴⁹ Freyre, *Casa-grande*, p. 315.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 310.

⁵¹ *Ibid.*, p. 308.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 315.

na, a caçada de Osama Bin Laden e Saddam Hussein, a “histeria religiosa” e a “cega obediência à autoridade” dos muçulmanos são invocadas a fim de despolitizar a resistência à dominação ocidental/estadunidense. Ao analisar o significado simbólico do islã no Ocidente, Mahmood Mamdani explica as manipulações por trás desta representação. Para ele, “o pensamento ocidental moderno, fortemente influenciado pelas idéias de ‘guerra santa’, tende a representar a *jihad* como uma guerra islâmica contra os descrentes, começando com a conquista da Espanha no século oito”.⁵⁴ Mamdani expõe e rejeita as estratégias retóricas usadas para despolitizar o islã. Enquanto Bernard Lewis e outros insistem em que “a ausência de uma clara linha de demarcação entre o religioso e o secular indica a ausência de um pensamento islâmico secular”,⁵⁵ Mamdani sustenta que:

[...] o discurso islâmico moderno é em grande parte secular, preocupado mais com questões sociais e políticas do que com a salvação espiritual ou o paraíso, precisamente porque as sociedades islâmicas se secularizaram *a partir de dentro*, ao invés de *em oposição* ao islamismo.⁵⁶

Especialistas sobre o Oriente Médio, tais como Bernard Lewis, ofuscam o paralelismo entre estruturas religiosas e políticas no islã, a fim de caracterizar a resistência nessa região como irracional e caótica.⁵⁷ Contrariamente, o retrato de Freyre do “fogo maometano” dos malês é, por vezes, reverencioso, revelando um esforço para reconciliar a revolta malê com uma oscilante narrativa imperial entre portugueses e africanos, cristãos e muçulmanos.

Uma distinção adicional entre o orientalismo freyriano e o anglo-saxão diz respeito ao lugar ocupado pela África nas respectivas historiografias. Mamdani se refere a uma “escuridão absoluta” na história da civilização ocidental – abarcando a África, as Américas pré-colombianas e as terras do Pacífico, com exceção, é claro, do Egito e da

⁵⁴ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, Nova Iorque, Pantheon Books, 2004, p. 50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷ Bernard Lewis, *Islam and the West*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1993; *idem*, *The Shaping of the Modern Middle East*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1994

Etiópia – onde a falta de história é creditada à falta de grandes textos ou de grandes monumentos.⁵⁸ “Em outras palavras, a noção de ‘Ocidente’ criou duas periferias: enquanto ‘o Oriente’ era visível, a África e os outros foram simplesmente banidos para uma escuridão histórica”.⁵⁹ Enquanto a história da civilização ocidental posiciona o Oriente como a origem do Ocidente – relegando a África à invisibilidade – Freyre inclui uma certa “África” no início e no fim de sua genealogia da sociedade brasileira. Usa o império mourisco para deslocar a escuridão histórica da África negra e para legitimar parte da influência africana no Brasil como procedente dos árabes e dos mouros islamizados e letrados. Invocando a África moura para transformar a África (genética) negra/vazia na “alma” africana de sujeitos brancos – através da incorporação cultural africana que, segundo ele, legitima a supremacia branca, produzindo, primeiro, colonizadores portugueses e, depois, senhores de escravo brasileiros, como afro-europeus – Freyre não desestabiliza o racismo científico; mais do que isto, constrói uma figura senhorial simbólica, mas não geneticamente africanizada, como encarnação da hibridez brasileira. Em outras palavras, ele privilegia este legado simbólico africano e desvaloriza a negritude socio-histórica na evolução do sujeito nacional “mestiço”.

Entretanto, a distinção entre uma África moura, mística e alfabetizada e os malês reais e históricos não é absoluta. Embora Freyre rejeite a escrita negra contemporânea, sua reiterada celebração do refinamento intelectual malê contradiz tanto lamentações eugênicas sobre o ingresso de africanos no Brasil, quanto avaliações ocidentais condescendentes sobre a “inaptidão” africana em contraste com o temível Oriente islâmico. Mamdani fala desta interpretação ocidental do Oriente Médio via África:

Com o fim da guerra fria, o islã e o Oriente Médio desbancaram a África como o extremo pré-moderno num mundo que se globaliza rapidamente. A diferença na percepção contemporânea da África negra e do Oriente Médio islâmico é a seguinte: enquanto a África é vista como

⁵⁸ Mamdani, *Good Muslim*, pp. 28-29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

incapaz de se modernizar, o islamismo extremista é visto, não somente como incapaz, mas também como *resistente* à modernização. Enquanto se diz que os africanos desempenham o papel de vítimas, diz-se que os extremistas muçulmanos estão dispostos a levar outros, junto consigo, para o além.⁶⁰

Para a Europa e os Estados Unidos, o islamismo é uma fonte de medo que reacende uma antiga ansiedade frente ao império islâmico: “Para a Europa, o islã foi um trauma duradouro”, simbolizando “terror, devastação e as hordas demoníacas dos bárbaros odiados”.⁶¹ Freyre, por sua vez, invoca o islã e o Oriente – pela via de uma certa África – a fim de teorizar sobre a história nacional, constituída pelo luxo oriental da economia da *plantation* e pela síntese cultural baseada num sistema de dominação erotizado. Se a Revolta dos malês funciona como o epítome do antagonismo ameaçador dos escravizados que incentivou a inversão freyriana das relações de poder – sua insistência no escravo que reconhece no seu senhor “afinidades remotas empalidecidas” e seu senhor afro-europeu universalizado – esta também instiga sua celebração intermitente do poder da escrita africana. Embora ele produza um modelo para a subjetividade senhorial que serve tanto para senhores como para escravos, o malê, com sua *tiá* e sua “tinta azul”, também fala dentro desta narrativa, desestabilizando-a e opondo-se a ela, mesmo quando Freyre tenta apreender o poder do malê e inseri-lo numa trajetória civilizatória que começa no Oriente e, via África, termina no Brasil.

⁶⁰ Ibid., p. 19.

⁶¹ Said, *Orientalismo*, p. 59.



Resumo

Este artigo considera as ligações entre a geografia imaginária ocidental sobre o Oriente e a genealogia imaginária de Gilberto Freyre sobre a sociedade brasileira através de duas dimensões-chave de *Casa-grande e senzala*: o caráter afro-europeu dos portugueses – resultado de quinhentos anos de dominação mouro – e o impacto do “Oriente” através dos malês. Por um lado, um Oriente mítico e feminizado conecta o Brasil às “fontes orientais” da civilização ocidental. Por outro lado, a Revolta dos malês representa uma forma viva e oposicionista do islã, que ameaça o princípio freyriano do equilíbrio entre senhor e escravo. O texto analisa as tentativas de Freyre para negociar esta oposição, inserindo os malês como parte de um recorrente substrato oriental que influencia a cultura brasileira, com especial atenção para sua tentativa de incorporar a cultura escrita malê como renovação do desejo de poder dos mouros eruditos.

Palavras-chave: Gilberto Freyre – Revolta dos Malês – Relações Senhor/Escravo – Orientalismo – Autoria Literária.

Slave Barracks Aristocrats: Gilberto Freyre in the Intersection Between Orientalism and Slavery

Abstract

This paper considers links between the West's imaginative geography of the Orient and Gilberto Freyre's imaginative genealogy of Brazilian society by looking at two key dimensions of Casa-Grande e Senzala (1933): the syncretic, Afro-European character of the Portuguese following five hundred years of Moorish rule, and the impact of the “East” via the Malês. On the one hand, a mythical, feminized Orient connects Brazil to the “oriental sources” of Western civilization. On the other hand, the Malê Revolt represents a form of a living, oppositional Islam that upsets Freyre's premise of master/ slave equilibrium. The text analyzes Freyre's efforts to negotiate this opposition by incorporating the Malês as part of a recurrent Oriental substrain that informs Brazilian culture, with particular attention to his attempt to seize Malê literacy as part of a renewal of the erudite Moors' will to power.

Keywords: Gilberto Freyre – Malê Revolt – Master/Slave Relations – Orientalism – Authorship.