

**Gilberto Freyre e Miguel de Unamuno:
entre o mestiço e o castiço em estilo e cultura**

Nilton dos Anjos (UNIRIO)

RESUMO

Ao relacionar algumas obras de Gilberto Freyre e Miguel de Unamuno, o texto se detém em dois aspectos: o primeiro deles, diz respeito ao estilo híbrido de ambos autores; o segundo, a maneira como Unamuno concebia a *hispanidad* fincando-a no castiço, numa perspectiva contrária a de Freyre, que apontava para o caráter mestiço do brasileiro. Em meio a esta disparidade interpõe-se a obra do historiador hispano-brasileiro Américo Castro, que afirmava que o casticismo espanhol havia negado parte significativa da história peninsular, ao desconsiderar a contribuição de árabes e judeus antes da Reconquista, confrontando-se assim com a perspectiva de Unamuno; e por outro lado, a obra de Castro havia influenciado, ao sugerir três matrizes para a formação cultural espanhola, a concepção mestiça de Freyre. Também será explicitada a diferença disposta por Freyre entre os conceitos de regional e nacional. Freyre enfatiza que nacionalidade é uma abstração conservadora, enquanto o regional não compete com o universal. Como pano de fundo para as aportações supracitadas, a seguinte questão: como é possível falar de nacionalidade em contextos híbridos?

Palavras-chave: Gilberto Freyre; Miguel de Unamuno; cultura; estilo; castiço; mestiço;

1. DO BRASILEIRO DUPLAMENTE HISPÂNICO

Parte da obra de Gilberto Freyre voltada para a formação cultural brasileira debruça-se sobre a relação entre o brasileiro e o hispânico - disjunção didática, já que para ele o hispânico está contido no brasileiro. Contenção que surpreende a matemática, já que a brasileiro não seria mais extenso que o hispânico. Portanto, esse conter não é quantitativo, mas qualitativo. Noutras palavras, para Freyre seria impossível falar do brasileiro, e não da “brasilidade”¹ (2010, p.126), sem levar em conta o hispânico, ou se preferir: compreender Brasil é recuperar e assumir suas raízes, dentre elas, aquela que está fincada no hispanismo. Como se daria, para ele, essa relação do brasileiro com os outros hispanos? A partir da perspectiva de Freyre, esta questão sequer estaria bem formulada, pois ele parte do princípio de que o mundo da cultura hispânica é um só, mas

¹ O interesse de Gilberto Freyre é compreender o processo de assimilação cultural que teria forjado o ‘brasileiro’ quando do contato de europeus – em suas diversas variantes, mas particularmente a hispânica, e mais especificamente ainda a portuguesa – com outras etnias. Portanto, parte do princípio que o ‘brasileiro’ prorrompeu através das trocas culturais, e nessa perspectiva estudou também o modo de assimilação dos neobrasileiros, particularmente, italianos e alemães etc (COHN: 2010: 24) que vieram para o Brasil no século XIX. São os conflitos de assimilação e os processos readaptativos que surgem do contato entre grupos diversos que ele dispõe seu olhar interpretativo. Portanto, todo e qualquer grupo que se feche em si mesmo, seja ele constituído de negros, índios, europeus ou asiáticos, será compreendido como estando no território, mas ainda não em terras brasileiras. Ao compreender e valorizar o brasileiro como mestiço é a mestiçagem que se tornará sua noção chave para a interpretação das interrelações culturais.

plural – tal pluralidade diz respeito ao arco de nações formadas através ou por força do hispanismo, de maneira que o Brasil não seria somente hispânico, mas “duplamente hispânico” (1975, p.05). A hispanidade teria se manifestado no Brasil de modo bem específico, fruto de duplo impacto: um direto, da cultura espanhola; e outro indireto, através do hispânico que chegou ao Brasil via Portugal. Assim, mais do que uma relação do brasileiro *com* o hispano, tratar-se-ia de uma relação *entre* hispanos: já que “os latino-americanos (...) persistem fundamentalmente hispânicos no seu amor à liberdade e à dignidade pessoal e na sua aversão por tudo que é regulamentação dura ou rígida da vida” (FREYRE, 2011^a, p.205).

Disso se depreende segundo Freyre, que no modo de ser e estar no mundo do brasileiro se evidencia traços comuns, inclusive psicossomáticos, com a comunidade que ele denomina de pan-hispânica, ou seja, todas as nações iberoamericanas; e sentencia que a incompreensão do elemento hispânico na cultura brasileira teria prejudicado o conhecimento sobre o Brasil. Mas, qual seria um desses traços evidentes? Freyre acredita demarcá-lo, através da noção de tempo social, quando se propõe comparar a cultura hispânica com a anglo-saxônica. A primeira seria “extra-europeia, extra-mecânica e extra-industrial” (FREYRE, 1975^a, p.87). Em contrapartida, a segunda teria submetido o tempo ao cronômetro relacionando-o diretamente com a produção de bens materiais. O que o autor parece aventar é que se instituiu, a partir da revolução industrial, uma luta de tempo (produtivo) contra tempos, em que aquele foi se tornando paulatina e quase que irreversivelmente hegemônico. E é contra esse domínio, contra essa padronização no modo de ‘passar o tempo’ que ele direcionará a sua lança.

Portanto, desenvolve uma noção geral de hispanidade contraposta ao tecnicismo, à objetividade e ao progresso direcionado, mecânico e previsível que pode se expressar, inclusive, por meio de indivíduos que não se formaram diretamente na cultura hispânica, como parece ter sido o caso dos Yeats (do pai, pintor; e do filho, escritor, William Butler, Prêmio Nobel de Literatura), defensores voluptuosos do lazer, da inação. O pai (John Butler), “não compreendia os homens que não podem estar voluptuosamente parados na contemplação ou na abstração, os homens incapazes de abstrair-se do que a vida tem de mecânico” (FREYRE, 1979, p.334).

Assim, a hispanidade se apresentaria como forma diversa de ‘passar o tempo’, mais aberta para o acolhimento de outras maneiras de passá-lo: tempo, a uma só vez, inclusivo e inconcluso, de maneira que o tempo hispânico estaria mais apto para lidar

com outros tempos, por exemplo, o dos cajus, do plantio e da colheita, o de festa e esquecimento ou negação do cronômetro (produtivo) como único critério (FREYRE, 1975, p.06 e 15); e com outras verdades, pois “os deterministas não sabem o que perdem nas suas perspectivas quando deixarem de considerar o improvável. É aqui que o místico se avanta ao puro homem de laboratório: sem desprezar as verdades do laboratório admite outras verdades” (FREYRE, 1975^a, p.26).

Tal abertura – fruto em parte da experiência hispânica do intercâmbio das três tradições - a cristã, a judaica e a árabe - antes da Reconquista de Granada em 1492- havia possibilitado, segundo Freyre, uma melhor adaptação dos povos ibéricos em terras tropicais. Como se oito séculos de troca cooperativa entre aquelas tradições (FREYRE, 1975^a) tivesse criado uma habilidade hispânica para se misturar com as culturas das quais se aproximava. Apesar disso, ele não deixa de mencionar que todo processo colonizador se configura numa experiência violenta contra os povos dominados (FREYRE, 2011), e não recalca nem justifica tais violências, mas tenta compreender o que prorrompe através delas.

O brasileiro não seria a soma de grupos que não se intercambiam, mas a somatização de grupos que já não são como eram. O brasileiro como ponto de intercessão de variegados conjuntos, é ‘combinação, fusão, mistura’ (FREYRE, 1951, p. 67). Não se trata do abandono de uma dada tradição, mas a recriação desta a partir do contato, a ponto de quase impedir a reconstrução de genealogias. Nesse sentido, os brasileiros no campo da antropologia desafiarão a etnografia; e no campo filosófico, a ontologia. A questão da identidade ainda persiste entre grupos ou indivíduos que demarcam um lugar, que solfejam um élan qualquer de permanência que mesmo o exercício desconstrutivo pressupõe. Para o brasileiro restaria um quê do anti-herói (já que o herói épico insiste em saber o que é e o que quer) de Mário de Andrade²: alguém que dificulta a caracterização e a categorização seguindo as demarcações identitárias. Neste sentido é que o ‘herói sem caráter’ faria da falta resguardo para a sua força, a uma só vez, telúrica e futurista. Se a ontologia européia fez do ser um dos pontos de toque para a apreensão da realidade, diante do brasileiro ela naufraga, pois brasileiro deixa de ser (de querer ser) sem nunca ter sido. O ‘novo mundo nos trópicos’ não é novo em confrontação com o velho, mas é novo por ser envolvido por uma dissolução. Todos os

² Para Haroldo de Campos (2008), mais do que a apresentação de um tipo psicológico, Macunaíma seria uma experimentação fabular que resistiria ao psicologismo. Nestes termos, Macunaíma não poderia ser interpretado como um tipo que viesse a representar a psicologia nem de um indivíduo, nem um povo.

brasileiros perderam algo ao se recriarem, e todos teriam ganhado, por terem se recriado nesse novo mundo nos trópicos.

2. PARA ALÉM DO NACIONALISMO

Para Gilberto Freyre, a discussão sobre o nacionalismo é deslocada, já que ele pretende é emprestar força ao regionalismo que não pode ser confundido com aquele. Região pode ser politicamente menor que uma nação, mas é, segundo ele, vitalmente e culturalmente mais que uma nação, de modo que o regionalismo poderia ser compreendido como uma filosofia social. A referência à filosofia se dá, justamente porque esse campo do saber se apresenta, pelo menos no contexto ocidental, amparada e em disparada, pela (pre-) tensão de universalidade. Mas, ainda segundo Freyre, mesmo que um filósofo tenha que ser super ou supranacional, dificilmente ele poderá ser supra-regional. E essa regionalidade do pensamento não tornaria essa experiência menor do que outras experimentações, pois para Freyre ‘o ponto de vista regional é tão filosófico quanto qualquer outro’. Assim, se o regionalismo se apresenta como condição de qualquer filosofia (de vida), ele também é uma ‘ecologia humana’. Portanto, a relação de enriquecimento se daria entre o local (regional) e o internacional, de modo que toda forma de nacionalismo arrefeceria aqueles dois termos da relação. O nacional tenderia a eleger uma das regiões em detrimento das outras (caso do sudeste brasileiro em relação ao resto do Brasil, e a Castilla y León, no contexto do século XVI espanhol), ou de isolar uma nação no concerto com as outras. Portanto, afirmação do regional configuraria com uma “reação à estandarização, centralização e unificação” e à “monotonia cultural” atuantes no mundo contemporâneo, e que de alguma maneira, as nações alimentariam. Por tudo isso, Freyre (2001, p.155) afirma que “à colonização impõe-se uma contra colonização”.

3. DO ESTILO QUE (SE) ESTILHAÇA VISANDO O CONCRETO

Interessante notar que a desafeição ao padrão se tornará uma constante em sua obra, inclusive, no modo como essa mesma obra se desdobra, se constrói e se estiliza em formatação anti-acadêmica. Esta dissolução (mestiça) manifestou-se inclusive no corpo textual de Freyre, contrafeito a modelos prefigurados e à delimitação de campos do saber e gêneros literários e a métodos pré-definidos de análise científica; de modo similar, à sua interpretação do brasileiro como somatização – incorporação fluida de

múltiplos modos que deixa rastros desinteressando-se da origem – seus textos liquidificam modelos, campos, gêneros e métodos, tirando proveito, “empaticamente”³ (FREYRE, 2006, p.38-39), de todos eles, e concomitantemente, desconfiando que qualquer um deles possa definir esse evento, o brasileiro. Para a compreensão do ‘novo mundo’ um modo novo se impôs. E se uma crítica se tornou possível ao modo que Freyre tentou articular seu exercício de compreensão, isso só se deu porque, de alguma maneira, ele desfigurou e transfigurou modelos.

Ao interessar-se pelo mestiço desde o início de sua formação acadêmica (FREYRE, 2010^a), pensa de modo similar, e vai apurando paulatinamente essa mesma tonalidade em sua escrita. Pode-se se objetar às conclusões que ele tire ou chegue (mesmo que ele alegue não buscá-las), sendo possível vinculá-lo a certo impressionismo como fez Pallares-Burke (2009). Contudo, persiste uma coerência entre o que o olhar persegue e o que as mãos desenrolam através de seus textos: cooperação intestina entre ciência e poesia, academia e coloquialismo, ironia e bate-papo desinteressado, referência a autores reconhecidos e a personagens anônimos do cotidiano, deferências e anedotas, máximas e lorotas. Tudo isso em transe de traços trançados como brincadeiras sonoras buscando, dentre tantas coisas, e expressando entre tantas outras, um ritmo brasileiro. E assim, no corpo (do texto hispânico) a transa - entre modelos, campos, métodos, gêneros - é “orgiástica” (FREYRE, 2001^a, p.46). Desbordamento que ele (FREYRE, 1975^a) acredita ter sido mais uma das contribuições da cultura ibérica na qual o abstrato não abandona o concreto – como já apontara Américo Castro (2004, p.17), em “Conferência pronunciada em 1940 na Universidade de Princeton”. Ao modo hispânico, envolve-se com o que escreve e tece, de modo que especular é sempre um espelhar-se, como Velásquez em *Las meninas*⁴, Teresa em seu caminho místico do

³ Segundo Theunissen (2013: 20-21) a discussão contemporânea sobre o outro é demarcada por duas extremidades interpretativas: uma que se baseia no Eu-outro e outra calcada no Tu, que geraram duas concepções filosóficas distintas, respectivamente, a filosofia transcendental e a filosofia do diálogo. Contudo, ele aponta para uma terceira possibilidade original, mas que não será objeto de seus estudos, subscrita numa “psicologia da empatia, como a de Wilhelm Dilthey, Ernest Troelsch, Eduard Spranger, Max Weber e outros, cujo objetivo é contribuir para uma compreensão do outro desde o ponto de vista de uma hermenêutica humanística”. Cabe lembrar quanto a isso a predileção de Freyre (2006^a: 309), dentre os sociólogos, a obra de Weber.

⁴ Para Freyre (2001^a: 46) o que *Las meninas* sugere é ‘um tempo inseparável do interpretado como vivido pelo mesmo intérprete’. Por sua vez, partindo do mesmo quadro, Foucault (1999: 03-21) aponta para uma crise na representação. Quanto a isso, Ortega y Gasset (2011: 178-182), num de seus ensaios sobre Velásquez, problematiza a noção de ‘realismo espanhol’, já que para ele o ‘pintor para pintores’ optou pelo procedimento mais difícil: dar continuidade ao processo de desrealização – traço elementar da arte – através da pintura de objetos reais, cotidianos, e não a partir de coisas que não fossem reais ou que pretendessem sê-las. E conclui que o que interessava a Velásquez ‘é a realidade enquanto aparência’ (...)

qual seu corpo não deixa de participar, rechaçando abstrações⁵ (CASTRO, 1990), Cervantes que ao fundar o romance moderno através de jogo aberto imaginativo o faz a partir de La Mancha.

Sua fluidez não deve ser confundida com receio de posicionamentos, mas com a própria dificuldade de nomear o que persegue, pois o presente como fugidio, e daí talvez advenha sua predisposição para neologismos, e leia a si mesmo como neófito em permanente *tempo de aprendiz* – que em Miguel de Unamuno (1979) é assumido como luta e agonia. Persiste nele, como se pode atestar em toda sua obra, inclusive nos inúmeros prefácios que compôs, a voracidade curiosa dos meninos - aquela crença bíblica de que a surpresa advém de onde menos se espera, provocando o riso quando lampeja. Interessado que era na elaboração de tantos perfis, dispõe dentre eles um - o de Joaquim Nabuco, ‘conservador e revolucionário’ - que soa como autobiográfico (FREYRE, 1950, p.184):

Por suas contradições Joaquim Nabuco foi homem profundamente contraditório. Também nós somos contraditórios. Também nós caminhamos hoje, com um gosto de aventura semelhante ao dele, para as surpresas da renovação social sem querermos abandonar de todo a rotina macia do passado.

4. DO ESTILO EM TEMPO TRÍBIO

Revolucionar conservando: perfil de Nabuco, como também do próprio Freyre – desconfiado do canto da sereia do progresso a qualquer custo, ou o que é pior, a custo de vida. Daí sua sugestão do tempo tríbico, como ‘confluência de vida que só arbitrariamente pode ser separada em passado, presente e futuro’ (FREYRE, 1975, p.12). É esta linearidade que sua concepção de tempo tríbico rechaça, já que o mesmo confunde e interpenetra aqueles três modos convencionais do tempo (FREYRE, 2001^a). Contudo, a negação dessa estrutura tripartida do tempo quer, a uma só vez, afirmá-la como uma modulação possível já que presente numa dada cultura, mas também

‘já que as coisas em sua realidade são “um pouco mais ou menos”, são apenas aproximadamente elas mesmas, não terminam em seu rigoroso perfil, não têm superfícies inequívocas e polidas, mas sim flutuam em uma margem de imprecisão que é sua verdadeira presença. A precisão de uma coisa é sua lenda’.

⁵ É preciso sinalizar aqui a variação contextual para a noção de abstração, pois mais acima a mesma foi utilizada como confronto ao mecânico. E neste sentido sugere-se que abstração seja uma reação, uma possibilidade de separação, de libertação para uma vida além do mecânico. Portanto, neste caso, abstração toma um valor propositivo. Contudo, quando colocado no contexto hispânico, em que vida e pensamento insistem em não se separar, a abstração como separação toma valor negativo, e que por isso, deve ser rechaçada.

relativizá-la como uma maneira dentre outras. Imerso em tal estruturação, o tempo tríbico sinaliza para passado, presente e futuro possíveis. Portanto, ela não supera a tripartição que a própria noção de *tríbico* – como vida em três, três vidas, ou a vida na sua relação trinitária com o tempo – traz consigo. Assim, se por um lado ela pode se referir à concepção agostiniana de tempo (TEMPO TRÍBICO, 2006), quando Agostinho (2002) refuta passado-presente-futuro como partes separadas do tempo, e afirma que passado e futuro só são enquanto agem no presente como passado presente e futuro presente; por outro lado, a sugestão de Freyre nos recorda a atitude existencial proposta por Kierkegaard (2003) quando este, ao discordar do método dubitativo cartesiano, alega que diante da dúvida não persiste um par (ou... ou...), já que é preciso contar com a presença de quem está em dúvida, portanto, esse alguém que não sabe para onde ir é parte integrante dos caminhos possíveis, de modo que o *dúbico* (dois) de fato é *trevo*. De modo similar, mesmo que se mantenha a tríade temporal restaria a alguém no tempo recriar as possíveis relações no seio da tríade. Noutras palavras, passado-presente-futuro como possibilidades e não como algo desde sempre pré-definido clara e linearmente. O progresso seria uma tripla fatalidade: primeiro, por se impor como único caminho; segundo, porque nos moldes que se apresenta, limitando-se ao material, urge o colapso; terceiro por ter negado a contradição entre aventura e rotina, dispõe desventura.

Essa tríade também ressoa, ou se reconfigura, nas relações que Freyre propõe entre o arcaico, o moderno e o além do apenas moderno. Curioso notar que o autor pouco utiliza a expressão ‘contemporâneo’, o que nos faz supor que tal conceito está subscrito na tríade aludida acima, como se, o *con-temporâneo* bem se tratasse do conluio entre aqueles tempos, pois:

O homem nunca está apenas no presente, sem deixar de ser homem pleno e integral. Se apenas se liga ao passado, torna-se arcaico. Se apenas procura viver no futuro, torna-se utópico. A solução para as relações do homem com o tempo parece estar no reconhecimento do tempo como uma realidade dinamicamente tríbica da concepção brasileira; e como o homem vive imerso no tempo, ele próprio é um ser – um estar sendo, diria talvez Ortega y Gasset – tríbico. (FREYRE, 2001^a, p.28-29)

Revoluções conservadoras, conservadorismo revolucionário. Seguindo o nexos das misturas que tanto aprecia seria um contra-senso – contudo sem nos esquecermos que mesmo os contra-sensos podem ser incluídos na dinâmica que Freyre impõe a seus pensamentos – que o autor não compreendesse que o interessante ocorra na ação de

tempos em tempos. Ou seja, nem o arcaico nem o utópico resguardam valor por si mesmo. Como um Eros nascido de Recurso e Penúria, o *além do apenas moderno* - o efetivamente contemporâneo -, se manifestaria na sizígia permanente entre o arcaico e o moderno, como um equivalente de *Aventura e Rotina*, de *Casa-Grande & Senzala*, de *Tempo morto e outros tempos*, de *Sobrados & Mocambos*, *Tradição e região*, *Ordem e Progresso*, *Insurgências e Ressurgências* etc. Como se pode ver, um número significativo dos livros de Freyre prenuncia e apresenta em seus títulos, a soma e o intercâmbio, visando a superação de dualismos, afins ao estilo de Miguel de Unamuno (1972, p.15) que preferia a “afirmação alternativa dos contraditórios”, do que o do justo meio que se pode alcançar através do “método de remoção”.

5. TRÓPICOS TÓPICOS

E tal adição percorre tantas áreas do conhecimento – literatura, filosofia, sociologia, história, antropologia, artes plásticas, ecologia, geografia etc – a partir e para uma melhor compreensão do viver nos trópicos, que foram agrupados como estudos de *tropicologia*, e devido à amplitude de seus interesses, o próprio Freyre afirmara ter se tornado um escritor, mais do que propriamente um sociólogo. O que o alimentava não era nem o culto ao enciclopedismo, já que movido por insistente paixão para conectar saberes; nem o encanto pelo pela erudição, pois seus escritos também visavam a compreensão de problemas regionais urgentes - sugerindo inclusive que a região não denega, mas afirma a relevância do universal, pois mesmo “um filósofo, no legítimo sentido, tem que ser super ou supranacional, mas dificilmente ele pode ser supra-regional no sentido de ignorar as condições regionais de vida, da experiência, da cultura, da arte e do pensamento que lhe cabe julgar ou analisar” (FREYRE, 2001, p.156; 2011^a, p. 124). Somado a isso, ao se apresentar como escritor, eximia-se de métodos lineares, objetivos e lógicos de abordagem do social, e daí adviria por um lado sua refração aos “ismos”, e por outro a valorização do estilo. Ao pluralizar o tempo indicou tempos na relação com o lugar, portanto, tempos-lugar. Contudo, se a noção de tempo foi vinculada ao social (tempo-social) e ao trípico, o lugar é propriamente o ecológico - em que este se apresenta como os modos de lidar com aquele. Se plural é o tempo e os modos, plural os métodos para a compreensão dessas relações. E o autor poderá concordar com o crítico existencialista francês Jean Poullion que *Casa Grande &*

Senzala era metodologicamente plural - opção que Freyre (2006, p.45) denominará, um tanto jocosamente, de: 'um brasileirismo'.

Esta crítica a um método monotonamente lógico através de uma abordagem rebelde, anárquica foi motivado, segundo o próprio Freyre (2006, p.43) pelas:

(...) culminâncias de choques, em grande parte entre o racional e o irracional, quer em comportamentos humanos, quer em culturas antagônicas nos seus motivos decisivos de serem, por um lado, expressões, por outro lado, condicionantes desses comportamentos, que nos métodos através dos quais pensadores, cientistas, artistas, políticos, poetas vêm interpretando, orientados por concepções quase sempre lógicas que psicológicas, esses choques. Pendendo, portanto, antes para interpretações do tipo lógico-experimental que para abordagens e interpretações do tipo intuitivo e sensível ao irracional, ao ilógico, ao mágico, ao mítico, ao místico, ao não-mensurável, em comportamento e em culturas. Nem mensurável nem suscetível de ser atingido por um só ou exclusivo método ou sequer por qualquer método apenas objetivo.

E é como irrupção do irracional que Freyre se debruçará sobre a religiosidade. Ou, ao revés, o cotejamento entre religião e irracionalidade o certificará ainda mais sobre a relatividade de qualquer método, como se o discurso sobre qualquer método demonstrasse sua falibilidade por não levar em conta que algumas experiências humanas não se esclarecem definitivamente através do discurso. Não se trata aqui de se desmerecer a análise, mas de se evitar o risco de substituir a experiência por ela e a pretensão ainda maior de fazer da análise justificativa para uma dada experiência. Talvez, seja neste sentido que Freyre afirmará que para o exercício de compreensão do que quer que seja mostrava-se intuitivo, intérprete e analítico. Para além de outras afinidades, aproxima-se quanto a isso, da perspectiva de Miguel de Unamuno (1996) que desconfiara que o conluio entre fé e razão tivesse sido prejudicial a ambas, no contexto do Ocidente. Permanentemente atento a diversidade de manifestações culturais, quanto mais quando elas reagem ou se retraem da humana pretensão de apreensibilidade, Freyre encontra nas religiões, na religiosidade ou na experiência religiosa uma dimensão, por excelência. E este é o paradoxo: esta se apresenta como dimensão excelente por incluir o irracional, o não-mensurável, o mítico, o místico etc. Tal dimensão não perde valor por se manifestar muitas vezes incompreensível, pois, ao contrário, ela certifica seu valor por, concomitantemente, emprestar sentido sem permitir o esclarecimento de seus próprios motivos, resistindo a toda forma de

dissecação. Sem negar a relevância do fenômeno religioso, Freyre (2006, p.57) transpõe para o âmbito da cultura a mesma postura acolhedora que conjuga contrastes através de um “misticismo simbolista”. A partir da religião, ou inspirado nela, a cultura é abordada como fenômeno, mas também como *númen* (OTTO, 2005). Talvez advenha daí certa fascinação de Freyre diante das relações culturais, tanto das possíveis quanto das improváveis: da engenhosidade humana que é capaz de criar variegados cultos e cultivos. Portanto, teríamos como hipótese que a abordagem que Freyre faz da religião ao compreendê-la como “busca da unidade da cultura” apresentaria pelo menos um duplo viés: primeiro, a confiança (ou desconfiança) de que o cientificismo moderno pouco pode na elucidação do cultural, como também, do religioso – e neste sentido, a religião surgiria como aliada extrema, qual seja, se a experiência religiosa faz parte da vivência cultural, e ela não pode por si mesma ser “explicada”, persistirá algo incompreensível imerso na cultura, e como esse algo não será desvendado, por conseguinte, não será possível esclarecer a cultura totalmente. Um segundo viés, diz respeito à possibilidade da cultura assumir por si mesma a função, outrora atribuída à religião, de entrelaçamento entre “arte, ritual, política, ética, mitologia, metafísica e vida cotidiana” (EAGLETON, 2011, p.141). Nesse sentido, Freyre expressa mais uma vez seu conservadorismo revolucionário, já que pretende conservar o aspecto revolucionário de uma abordagem religiosa da cultura ao apontar a ressurgência da religiosidade num contexto supostamente pós-religioso, particularmente em seu aspecto irracional, como se a lucidez do religioso adviesse ou ressurgisse através da afirmação da intuição e da ludicidade, e como reação, quase inconsciente, às diversas formas de planificação e racionalização da vida. Não se trata aqui de uma nostalgia de um absoluto que explicasse todas as nuances da realidade, mas, ao contrário, a confirmação de que sendo impossível uma explicação definitiva sobre o que quer que seja.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 18ª ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. 4ª. ed. São Paulo: Edusp, 2011.

CASTRO, Américo. *Teresa La Santa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

- _____. *España en su historia – ensayos sobre historia y literatura*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- COHN, Sérgio (org.). *Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2010.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria – um olhar sobre os Estudos culturais e o pós-modernismo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Quase política*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1950.
- _____. *Nordeste*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1951.
- _____. *Manifesto Regionalista*. 4ª. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/MEC, 1967.
- _____. *O Brasileiro entre outros hispanos – afinidades e possíveis futuros nas suas interrelações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- _____. *Seleção para jovens*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975ª.
- _____. *Tempo de aprendiz*. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1979.
- _____. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Além do apenas moderno*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001ª.
- _____. *Insurgências e ressurgências atuais – cruzamentos de sins e não num mundo em transição*. 2ª ed. São Paulo: Global Editora, 2006.
- _____. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade 1915-1930*. 2ª ed. São Paulo: Global Editora, 2006ª.
- _____. *Vida, forma e cor*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.
- _____. *De menino a homem – de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos*. São Paulo: Global Editora, 2010ª.
- _____. *Perfil de Euclides e outros perfis*. 3ª ed. São Paulo: Global Editora, 2011.
- _____. *Novo mundo nos trópicos*. 3ª ed. São Paulo: Global Editora, 2011ª.
- KIERKEGAARD, Soren. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ensaio de estética*. São Paulo: Cortez Editora, 2011.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo – lo racional y lo irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

PALLARES BURKE, Maria Lúcia; BURKE, Peter. *Repensando os trópicos – um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: UNESP, 2009.

TEMPO TRÍBIO. Recife: Fundação Gilberto Freyre, v.1, n.1, 2006.

THEUNISSEN, Michael. *El outro – estudios sobre la ontologia social contemporânea*. México: FCE, 2013.

UNAMUNO, Miguel de. *En torno al casticismo*. 8ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

_____. *De mi vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

_____. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.