



Uma Maria entre Martas: A Índia e Mahatma Gandhi no Olhar de Gilberto Freyre¹

A Mary among Martas: India and Mahatma Gandhi in Gilberto Freyre's Gaze

Dilip Loundo²

Resumo: É objetivo deste artigo analisar dois desdobramentos fundamentais da sociologia de Gilberto Freyre vinculados, de uma forma ou de outra, ao diálogo riquíssimo que manteve, ao longo de sua vida e obra, com a Índia, sua história, personalidades e estudos filosófico-sociológicos. São eles: (i) a postulação pioneira de um componente asiático e, em especial, indiano, na formação da(s) identidade(s) brasileira(s), em decorrência da inserção colonial do Brasil no império português e suas ramificações indianas através de Goa; (ii) e a abertura a um regionalismo ressignificado, na forma de uma pluralidade localista de caráter relativamente autônomo, que resulta de reflexões comparativas com outras formações pós-coloniais, em especial a Índia, e cujo correlato teórico é a relativização das pretensões universalizantes do discurso sociológico, em estreita parceria com personalidades da Índia, em especial Mahatma Gandhi (1869-1948) e o sociólogo Radhakamal Mukerjee (1889-1968).

Palavras-chave: Regionalismo; Gandhi; Mukerjee; Tropicalismo; Goa

Abstract: The present essay aims at analyzing two fundamental developments in Gilberto Freyre's sociology, which are connected, in one way or another, to the rich dialogue he maintained, throughout his life and work, with India, its history, personalities and philosophical-sociological studies. These are: (i) the pioneer postulation of an Asian and, in particular, an Indian component in the formation of Brazilian identity(ies), as a result of Brazil's colonial insertion in the Portuguese empire and its Indian ramifications through Goa; (ii) and an overture towards a ressignified regionalism, in the form of a localist plurality of relatively autonomous character, that could be traced, to a large extent, to his comparative studies with other postcolonial formations, especially

1 A expressão em itálico é uma adaptação da frase "A Índia é uma espécie de Maria no meio de nações que só sabem ser Martas" (Freyre, 1953, p. 157), que sintetiza, simbolicamente, o olhar de Gilberto Freyre sobre a Índia. Trata-se de uma referência à passagem bíblica de Lucas 10:38-42, onde as irmãs Maria e Marta reagem, de forma distinta, à presença de Cristo. Enquanto Maria senta-se aos pés de Cristo, Marta permanece engajada em suas tarefas cotidianas. De acordo com a interpretação mais em voga, à qual adere Gilberto Freyre, Maria simboliza a espiritualidade todo-reunitiva, ao passo que Marta simboliza o horizonte egocêntrico.

2 Professor do Departamento e do Programa da Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

India, in close partnership with Indian personalities such as Mahatma Gandhi (1869-1948) and sociologist Radhakamal Mukerjee (1889-1968).

Keywords: Regionalismo; Gandhi; Mukerjee; Tropicalismo; Goa

*Para Marcelo Camurça,
que trabalha com 'estoutras' cosmologias, extremo-ocidentais.*

I

Em ensaio comparativo sobre a institucionalização da sociologia no Brasil e na Índia, e sua íntima vinculação com o processo de construção nacional, a antropóloga Mariza Peirano afirma: “Na Índia, a ideia de nação é mais um dos valores importados com que os intelectuais têm que conviver, mas que não correspondem à sua tradição milenar; no Brasil, vivemos um processo de construção nacional que nunca terá fim, porque o objetivo é o modelo idealizado europeu” (Peirano, 2003, p. 113). Se entendermos o “nunca terá fim” como um reconhecimento da real impossibilidade de implementação do “modelo idealizado europeu”, a sucessão dialética das principais vozes que se debruçaram, ao longo dos séculos XIX e XX, sobre a problemática da identidade nacional – tais como Paulo Prado, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, entre outros – poderia, eventualmente, ser pensada não como uma sucessão de instâncias proponentes de uma implementação, a ferro e fogo, do “modelo idealizado europeu”, mas como uma sucessão de instâncias minimamente críticas e imbuídas de uma sensibilidade considerativa das dinâmicas locais de resistência, ainda que nem sempre plenamente conscientes de tais implicações.

Nesse sentido, e em que pesem, portanto, intencionalidades explícitas ou declarações pontuais de caráter dissonante, o que prevaleceria, em meio à sucessão dialética dessas vozes, e sua concertação insuspeita com outras oriundas de esferas distintas (e.g., a literatura, as artes, filosofia), seria muito mais uma narrativa subliminar e gradual de ressignificação da noção central de “estado-nação”. Essa dinâmica de ressignificação crítica abrir-se-ia, eventualmente, para a admissibilidade de configurações “nacionais” alternativas de constituição de um espaço de unidade política que fizesse jus, de um lado, a uma história e destino em comum e, de outro, à pluralidade de culturas e comunidades constitutivas do amplo espectro social do Brasil. Um momento privilegiado e amplamente consciente desse processo reflexivo é a obra de Darcy Ribeiro e sua defesa intransigente de um Brasil múltiplo e diverso. A pluralidade brasileira que transborda na vida e na obra de Darcy Ribeiro vai muito além da ladainha retórica atinente às matrizes originárias (viz. europeus, índios e africanos) ou aos regionalismos exóticos: ela radica-se, acima de tudo, na atualidade contemporânea de um Brasil do século XXI, marcado pela relativa autonomia de uma diversidade de culturas e comunidades – os diferentes “brasis” – que incluem,

em sua terminologia, o Brasil crioulo, o Brasil caboclo, o Brasil sertanejo, o Brasil caipira, os Brasis sulinos, e as pluralidades representadas pelas nações indígenas ancestrais (Ribeiro, 1995). Poder-se-ia, enfim, pensar num Brasil pluricultural, plurinacional e pluri-identitário?

II

O horizonte crítico de ressignificação histórica do conceito de “estado-nação” parece-me um enquadramento adequado para pensar a ambivalência de sentido que adere à noção de *mestiçagem* na sociologia e na antropologia cultural de Gilberto Freyre, que tem sua expressão mais completa na obra *Casa Grande e Senzala* (2003). É inegável que a noção freyriana de mestiçagem representou, em sua época, um conceito crítico fundamental de desconstrução das narrativas racistas que, amparadas na ideologia do branqueamento, visavam à desqualificação e, acima de tudo, ao apagamento das matrizes de origem não-europeia da formação brasileira. Se nos lembrarmos, entretanto, que o ímpeto à homogeneização que informa a implementação do “modelo idealizado” e eminentemente abstrato de estado-nação em espaços pós-coloniais opera não apenas pela via do racismo – a exclusão física da alteridade –, mas também pela via do euro-*civilizacionalismo* autoritário – a exclusão simbólica da alteridade –, a real eficácia de qualquer crítica ao primeiro exige, concomitantemente, um processo vigoroso de liberação e afirmação das pluralidades culturais subjacentes. Só assim se garante, de fato, a imunidade definitiva com relação às investidas do euro-civilizacionismo que, ao invés de um mero substituto, dá sobrevida oculta e se alia perversamente ao próprio racismo. Ora, a mestiçagem crítica (do racismo) de Freyre trafega, de forma ambígua e perigosa, no limiar desses dois territórios hermenêuticos: o da capitulação euro-civilizacionista e o da afirmação propositiva da pluralidade cultural.

Dentre as evidências potenciais do primeiro território hermenêutico – viz., a capitulação euro-civilizacionista –, destaco as noções de “democracia racial” e “lusotropicalismo” que apontam para a reificação normativa da mestiçagem na forma do mestiço-símbolo concreto da identidade nacional. A primeira noção (democracia racial) tende a objetificar o mestiço como homogeneização média e abstrata, como essencialidade identitária, que castra, impiedosamente, a diversidade cultural das matrizes originárias e das resultantes de seus encontros históricos. Tratar-se-ia, em síntese, de uma rendição ao euro-civilizacionismo, ao branqueamento moreno. O silenciamento dos conflitos, que marca a formulação edílica de uma democracia racial, representa não apenas a omissão dos processos de confronto, negociação, intercâmbio e/ou cooperação entre uma pluralidade de culturas mas, acima de tudo, a omissão obliterante dessa mesma pluralidade e a pretensa constituição de um espaço de homogeneização morena e harmoniosa, num “ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado” (Freyre, 2003, p. 160).

A noção de luso-tropicalismo, por outro lado, deixa esse enquadramento mais explícito e transparente. Com efeito, a extensão prototípica do mestiço brasileiro homogeneizado a todo o espaço de colonização lusitana nos trópicos – o mestiço (racial- cultural) imperial-universalizante – tenderia a desqualificar as especificidades das interlocuções locais e suas resistências e, como consequência, a ratificar o mestiço (brasileiro) homogeneizado como paradigma de uma vitória civilizatória europeia nos trópicos, uma versão “civil” do redencionismo escatológico do Quinto Império do Padre Antonio Vieira em sua obra *História do Futuro* (Vieira, 1982). Em suma, o luso-tropicalismo constitui um (falso) inclusivismo que metamorfoseia as reais diferenças culturais em exotismos locais.

Por outro lado, dentre os elementos que apontam para o segundo território hermenêutico – a mestiçagem como abertura a uma afirmação propositiva da pluralidade cultural – destacam-se os movimentos freyrianos na direção de uma pulverização dos componentes constitutivos das matrizes formadoras do Brasil, de uma relativização do caráter deletério do uniformismo que adere ao estado-nação, e do papel da sociologia nessa mesma dinâmica. Sua manifestação está estampada em dois desdobramentos fundamentais de sua sociologia vinculados, de uma forma ou de outra, ao diálogo riquíssimo que manteve, ao longo de sua vida e obra, com a Índia, sua história, personalidades e estudos sociológicos. É objetivo deste artigo analisar, precisamente, esses dois desdobramentos,³ no contexto do que Vamireh Chacon denomina de “entendimento e mesmo adesão de Gilberto Freyre aos então novos caminhos políticos da Índia para o mundo” (Chacon, 2011, p. 17):

(i) a postulação pioneira de um *componente asiático e, em especial, indiano, na formação da(s) identidade(s) brasileira(s)*, em decorrência da inserção colonial do Brasil no império português e suas ramificações indianas através de Goa, que se desenvolve em meio a efervescência autonomistas de caráter cultural e social, e que precede o processo de europeização do final do século XIX, com a ascensão dos discursos e políticas de branqueamento racial;

(ii) e a abertura a um *regionalismo ressignificado, na forma de uma pluralidade localista de caráter relativamente autônomo*, que resulta de reflexões comparativas com outras formações pós-coloniais, em especial a Índia, e cujo correlato teórico é a relativização das pretensões universalizantes do discurso sociológico, em estreita parceria com personalidades da Índia, em especial Mahatma Gandhi (1869-1948) e Radhakamal Mukerjee (1889-1968), por sua influência no desenvolvimento do pensamento social do subcontinente indiano.

3 As reflexões aqui apresentadas, no que tange especialmente ao universo regionalista de Gilberto Freyre, devem muito ao diálogo com Juliana Rodrigues Moraes, socióloga e especialista em Ariano Suassuna e o universo do cordel. Fica-me, desse intercâmbio intelectual, a impressão de que a obra de Ariano Suassuna é uma fonte riquíssima para se explorar uma leitura “oriental” da personalidade e do pensamento de Gilberto Freyre.

III

Nos anos de 1951-2, Gilberto Freyre empreendeu um périplo pelos espaços remanescentes do império colonial lusitano, que incluiu uma visita ao atual estado indiano de Goa.⁴ A viagem foi cercada de enorme controvérsia, em face do patrocínio oficial do governo português, chefiado pelo ditador Oliveira Salazar, para quem a tese do lusotropicalismo de Gilberto Freyre emprestava uma aura de legitimidade “civilizatória” à dominação colonial portuguesa. Nos escritos diaristas, cronicalistas e documentalistas de sua viagem, compilados nas obras *Aventura e Rotina* e *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*,⁵ Gilberto Freyre apresenta uma de suas teses mais originais, que radicalizam o que ele mesmo, em ensaios da década 1930, havia descrito como “orientalismos dissolvidos no complexo brasileiro da cultura” (Freyre, 2001, p. 296): a tese de que, em adição aos componentes ameríndios, europeus, e africanos, a formação brasileira incluiria um componente asiático fundamental, que teria Goa como seu epicentro histórico (Freyre, 2001, p. 289-339). Em *Aventura e Rotina*, Gilberto Freyre destaca, com as seguintes palavras, a importância vital desses elos históricos que vinculam destinalmente o Brasil à Índia e, mais especificamente, ao estado indiano de Goa: “Venho encontrar no Oriente muita confirmação para a tese por mim esboçada, em ensaios que datam de 1933⁶ e 1936, a de serem numerosos os orientalismos dissolvidos no complexo brasileiro da cultura, mais numerosos do que geralmente supomos. (...) Mais do que qualquer outra parte – levou o português daqui [Índia] para o Brasil valores orientais. Donde o brasileiro vir encontrar na Índia a origem de muito traço de sua cultura e muito valor de sua paisagem” (Freyre, 2001, p. 290).

O fato histórico que dá substância à tese de Gilberto Freyre é a expansão marítima europeia, iniciada nos séculos XV e XVI. Tal fato que vinculou, definitivamente, o destino da América ao da Ásia, determinou, no caso do Brasil, sua inserção no império colonial português, que tinha na Índia seu centro administrativo asiático. Dentre as determinantes mais remotas desse processo, encontra-se um imaginário europeu sobre a Índia que inspirou navegantes e colonizadores das terras americanas. Com efeito, a descoberta das Américas faz parte de um projeto que objetivava, essencialmente, a conquista da Índia. Ao invés de um enigma absoluto, a Índia excitava, em meio a relatos de viajantes e outras fontes antigas, a imaginação europeia como lugar de um fausto feérico de ouro, joias e especiarias, além de supostamente abrigar um reino cristão de há muito esquecido no Ocidente. Existia, assim, uma forte condicionante psico-sociológica, que denominaríamos de “expectativa da Índia”. A “descoberta” do Brasil – originalmente nomeada de terra de

4 A libertação de Goa do domínio colonial lusitano e sua reinserção política na União Indiana ocorreu em 1961, quatorze anos após a independência da Índia do domínio colonial britânico.

5 A primeira, *Aventura e Rotina*, constitui um diário de viagem, que registra, num estilo cronista, fatos, experiências e reflexões críticas; e a segunda, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, é uma compilação das palestras proferidas durante a viagem e de alguns dos artigos que daí surgiram.

6 Uma referência a *Casa Grande & Senzala*, publicado em 1933.

Vera Cruz - por Pedro Álvares Cabral em 1500, enquanto escala planejada de uma viagem à Índia que objetivava consolidar a posse de Calicut (Kozhikode), no sul da Índia, insere-se num contexto muito peculiar. Por um lado, a experiência marítima bem sucedida das viagens precedentes à África e Índia deram aos portugueses a certeza de não se tratarem as terras “a ocidente” das cobiçadas Índias. Por outro lado, o contato direto que a viagem inaugural de Vasco da Gama de 1498 propiciara, emprestou ao imaginário lusitano sobre a Índia contornos objetivos, que não só confirmaram o cenário fáustico de ouro, joias e especiarias, mas também revelaram vislumbres dos usos, costumes e tecnologia subjacente, em muitos aspectos superiores ao “bárbaro” europeu.

Se o “equivoco da descoberta” de Colombo dá o tom inicial de desencanto com as Américas, a “expectativa da Índia” vai assumir, no contexto lusitano, uma dimensão inesperada de sobrevida e, posteriormente, de consolidação duradora, na forma de um ingrediente vital no processo de implementação do sistema colonial no Brasil. Com efeito, o declínio do império português na Índia que, com a rivalidade de holandeses e ingleses se reduziria aos territórios de Goa e outros menores, já no século XVII, coloca o Brasil no centro das atrações da metrópole. Às influências culturais do padrão europeu dominante, dos elementos ameríndios e, posteriormente, dos elementos adventícios africanos, soma-se, então, o instigante imaginário sobre a Índia – objetivado num “padrão oriental” – como um fator a mais na determinação do modelo de sociedade a ser construída. Ele foi subjetivamente animado pelo anseio de recriação da Índia em terras brasileiras, de fazer destas uma fonte inesgotável de faustos e riquezas; e objetivamente favorecido pelo fato de ser o Brasil uma região igualmente tropical, capaz de assimilar traços da paisagem, das tecnologias e dos usos e costumes indianos. Esta “expectativa da Índia”, enquanto fator psico-sociológico do processo de consolidação da sociedade colonial, dá sentido à expressão “herdeiro do Oriente” que alguns historiadores reservam ao Brasil. Uma herança que, curiosamente, não decorre da presença concreta do elemento étnico originário, mas da ação instrumental do colonizador português, como um *carrier* de ideias e coisas. Assim, antes mesmo de presenciar uma miscigenação racial, herdou o Brasil uma miscigenação cultural na figura insuspeita de um europeu “orientalizado” ou, mais especificamente, imbuído de um imaginário oriental. E muito antes, também, de se ver a si-mesmo como uma Europa “em vias de desenvolvimento”, o Brasil descobria-se, nos ciclos da cana e do ouro, como uma réplica bem sucedida da Índia perdida dos navegantes.

O processo de assimilação direta de patrimônios materiais e imateriais asiáticos vai, aproximadamente, da segunda metade do século XVII até o estabelecimento da família real portuguesa no Brasil. O instrumento que o viabilizou foi a “Carreira da Índia”, a viagem de navio de Lisboa a Goa, com escalas na costa africana. Embora no contexto do Pacto Colonial, a “Carreira da Índia” não devesse tocar as costas

do Brasil, o certo é que, como observa Gilberto Freyre, “foi constante esse contato” e “que foi, aliás, regularizado em 1672, quando afinal o governo metropolitano reconheceu sua conveniência ou necessidade” (Freyre, 2003, p. 122-3). Com isso, assinala José Honório Rodrigues, “o século XVIII assiste ao estabelecimento de um opulento comércio triangular, como uma corrente autônoma entre Brasil, África e Ásia, que exclui a participação portuguesa” (Rodrigues, 1966, p. 110). Salvador e Rio de Janeiro tornam-se os portos-chave deste intercâmbio, financiado pelo tabaco, açúcar e ouro das Minas Gerais, e cujo impacto fez-se sentir, mais acentuadamente, na sociedade colonial da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. De fato, não faltam nos relatos de viajantes chegados a Recife, Salvador ou Rio de Janeiro, referências aos “traços asiáticos ou simplesmente orientais na paisagem da cidade e nos costumes da gente” (Rodrigues, 1966, p. 112).

No bojo deste “opulento comércio” com a Ásia chegaram da Índia – ou através dela, em se tratando de produtos do Extremo-Oriente, da China ou Japão – plantas como a palmeira, coqueiro, figueira, canela, pimenta, manjerição, tamarindo, carambola, jambo e o chá; manufaturados como tecidos de algodão, tecidos de seda, porcelanas, tintas e cânforas; usos e costumes adaptados às civilizações tropicais como o chapéu-de-sol, o palanquim, o leque, a bengala, a colcha de seda, a esteira, a rede, as rendas e os brocados, as imagens de marfim, os “papagaios”, as varandas de frente das casas, os telhados caídos para os lados e recurvados nas pontas, o gosto por comidas fortemente apimentadas, a canja, o uso generalizado do arroz, e tantos outros; tecnologias apropriadas para a construção de embarcações (e.g., o saveiro) e engenhos de açúcar, e para o aproveitamento industrial da manga e do caju; influências estilísticas na arquitetura, patentes em algumas áreas do Nordeste, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Soma-se, ainda, a comunicação humana de comerciantes, soldados e funcionários (Freyre, 2001, p. 310-2).⁷

O estabelecimento da família real portuguesa no Brasil, a abertura generalizada dos portos brasileiros, a expansão comercial anglo-francesa-holandesa, e o declínio definitivo do remanescente Império português na Índia foram responsáveis, como observa José Honório Rodrigues, por um processo de europeização do Brasil que se acelera na segunda metade do século XIX, e cuja consequência mais imediata é a queda significativa do intercâmbio comercial, humano e ideacional com a Ásia. Com isso, à época da independência em 1822, o intercâmbio Brasil-Índia “declinara totalmente”, para jamais voltar a se aproximar dos níveis de outrora (Rodrigues, 1966, p. 112).⁸ Aprimoravam-se, por outro lado, os mecanismos de centralização,

7 Além de *Aventura e Rotina* (2001), as obras freyrianas *Casa Grande & Senzala* (2003) e *Interpretação do Brasil* são fontes importantes para maiores detalhes sobre essas contribuições asiáticas.

8 Um fato pitoresco da presença remanescente da Índia após esse período é o interesse do Imperador D. Pedro II (1825-1891) pelo estudo do sânscrito, língua mais antiga do ramo indo-europeu, fundamental para o estudo comparativo das línguas clássicas europeias. Sob a orientação do Prof. Henning, filósofo alemão da corte da Rainha Vitória e um dos percursores do estudo do sânscrito na Europa, D. Pedro II deixou, como testemunho de seus estu-

controle e repressão política e social, com a revitalização das ideologias de legitimação eurocêntrica, em especial a ascensão das teorias racistas que emprestavam sofisticação “científica” à dominação escravocrata.

IV

A abertura intelectual e existencial de Gilberto Freyre à pulverização cultural, tão característica das formações latino-americanas, levou, como vimos acima, sua investigação sobre as origens da formação brasileira até às margens do Ganges, tão cantadas e decantadas no erro de Colombo sobre a geografia das Américas.⁹ Mas o lugar da Índia na obra de Gilberto Freyre vai além dessa investigação altamente significativa para a compreensão do Brasil: a Índia iria ocupar também um lugar de destaque no contexto dos estudos comparativos entre espaços pós-coloniais e tropicais, seus perfis culturais, e suas produções científicas nas esferas da sociologia e da antropologia. Nos primórdios desse envolvimento, está um encontro marcante do jovem Gilberto Freyre com o poeta indiano laureado Rabindranath Tagore,¹⁰ na Universidade de Columbia, em 1920. Nesse encontro, as afinidades pós-coloniais que habitam as profundezas poéticas de resistência ao iluminismo cartesiano, mais afeitas ao “saciólogo” do que ao sociólogo,¹¹ falaram mais alto, na forma de um estranho sentimento de familiaridade, que Gilberto Freyre traduziu com as seguintes palavras:

E de repente eu senti: há algo no modo de falar desse indiano oriental, assim como há algo em sua poesia lírica escrita, que faz uma parte de sua pessoa, e uma parte de sua poesia, estranhamente familiares para mim: para um latino-americano. Para um brasileiro. Para um filho dos trópicos (Freyre, 1976, p. 9).

Ainda mais que Sarojini Naidu¹² - cujos versos li aos dezenove anos - despertou Tagore em mim o desejo de conhecer a Índia (Freyre, 1953, p. 156-7).

Em 1949, ano em que assumiu a vice-presidência da recém-criada Sociedade Brasileira de Amigos da Índia,¹³ Gilberto Freyre, como nenhum outro acadêmico

dos sistemáticos, uma pequena obra, datada de 1890, intitulada *Souvenir*, contendo o original sânscrito e a tradução em francês de um breve trecho da conhecida coletânea de fábulas indiana *Hitopadeśa*. (D. Pedro II, 1917, p. 103-4)

9 As cartas por Cristóvão Colombo dão testemunho de que, depois de realizar quatro viagens ao continente americano, ele *morreu* acreditando que havia chegado à Índia.

10 Rabindranath Tagore foi o primeiro não-europeu a receber o Prêmio Nobel da Literatura em 1913, por sua obra poética *Gitanjali*.

11 “Já houve - repito - quem dissesse humoristicamente de mim que sou antes saciólogo do que sociólogo. A caricatura não é de todo má. Eu próprio admito ser antes um saciólogo no sentido de seguir, no versar dos temas sociológicos e antropológicos, intuições pessoais e observações diretas; e de combinar métodos nunca dantes combinados.” (Freyre, 1968, p. 67).

12 Sarojini Naidu (1879-1949) foi uma poeta indiana que participou ativamente da luta pela independência da Índia, e que ficou conhecida como “rouxinol da Índia”.

13 A presidência da Sociedade Brasileira de Amigos da Índia coube à poeta Cecília Meireles.

brasileiro de sua época, voltava sua atenção e interesse na Ásia e, mais especificamente, na Índia, para a figura excelsa de Mahatma Gandhi e seus discípulos diletos, o educacionista Acarya Kripalani (1888-1982) e o político e primeiro-ministro, Jawaharlal Nehru (1889-1964). No imaginário popular da época, simbolicamente representado pelo grupo carnavalesco *Afoxé Filhos de Gandhi*, criado no mesmo ano de 1949 por estivadores negros do porto de Salvador, Mahatma Gandhi encarnava o espírito de paz e celebração, música e dança, de um Brasil em reconciliação cultural e racial consigo mesmo. Partindo desses mesmos pressupostos éticos da Não-violência, do Amor e da Verdade, símbolos da santidade de Mahatma Gandhi, Gilberto Freyre mostrava-se particularmente interessado na dinâmica histórica que viabilizou sua tradução na constituição exemplar de uma unidade política extra-ordinária – a Índia, “nação” moderna ressignificada –, constituída por uma amálgama de diferentes culturas, etnicidades, raças, e línguas, herdeiras legítimas e briosas de valores tradicionais recontextualizados e revitalizados. Figura decisiva do processo de mobilização popular, eminentemente pacífico, que culminou com o fim do regime colonial britânico na Índia em 1947, Gandhi surgia, na ótica de Freyre, como um mestre da ciência e da engenharia política e social, capaz de projetar uma nação plural e inclusiva, e cujo sentido de inclusividade, ao invés de uma rendição à homogeneização, implicava um rico e efetivo autonomismo local, regional e/ou provincial, plasmado na noção-chave de comunidade ou “aldeia”¹⁴ que, como ressalta o sociólogo André Beteille, “não se trata meramente de um lugar onde as pessoas vivem, mas de uma configuração na qual se refletem os valores básicos da civilização indiana” (Beteille, 1980, p. 180). Nesse sentido, o pleito gandhiano em prol de uma pluralidade cultural de espaços comunitários, herdeiros, produtores e preservadores de valores e sentidos, sinalizava a importância de uma política de resistência à ocidentalização não apenas enquanto projeto de homogeneização global, mas também enquanto projeto de homogeneização nacional – os dois lados da mesma moeda da colonialidade. Com efeito, na visão crítica de Gandhi, o estado-nação moderno “representa a violência em forma intensiva e organizada. O indivíduo tem uma alma, mas o estado é uma máquina sem alma, ele não pode jamais ser dissociado da violência, à qual deve sua própria existência” (Gandhi, 1935).¹⁵

A adesão à exemplaridade de Gandhi como voz intuitiva de resistência às forças do globalismo e do nacionalismo homogeneizantes – os ocidentalismos disfarçados de “universalismos” – transparece em vários escritos de Gilberto Freyre e, em especial, na palestra que proferiu aos “sábios da Índia” na Real Sociedade Asiática (Asiatic Society) de Mumbai, durante sua viagem de 1951-2 ao subcontinente

14 Para um aprofundamento no pensamento de Gandhi sobre o sentido sócio-econômico-espiritual da comunidade aldeã, veja o artigo “Constructive Programme: Its Meaning and Place” (Gandhi, 2008, p. 164-184).

15 Essa postura encontra eco e sistematização no pensamento do cientista social e psicólogo indiano Ashish Nandy e sua denúncia da “violência que os estados modernos sancionam em nome de ideologias seculares”. (Nandy, 2010)

indiano, no qual revela uma familiaridade rara entre a intelectualidade brasileira de sua época com o pensamento sócio-político-espiritual de Gandhi, com o processo de libertação colonial e construção “nacional” da Índia, e com a literatura das ciências sociais indiana (Freyre, 1953, p. 155-169). No que tange ao primeiro nível de resistência – a resistência às forças do globalismo homogeneizante –, Gilberto Freyre afirma:

Quem até hoje mais dramatizou o fato de ser necessário considerar-se o que o Oriente tem de caracteristicamente oriental em sua cultura e em suas tradições de organização social, antes de se chegar à conclusão de serem universais experiência e valores, talvez apenas ocidentais, foi Gandhi. (...) Conforta aos que acreditam nas possibilidades da inteligência e do saber voltadas para o estudo da natureza humana verificar que a filosofia de que está impregnada a ação de Gandhi – e quem diz Gandhi diz Índia: a Índia livre de hoje e, ao mesmo tempo, a Índia de sempre, de que ele nunca se separou para europeizar-se ou americanizar-se passivamente no traje e nas ideias – coincide com a do grupo, cada dia mais numeroso, de homens do Ocidente, para quem está condenado a fracasso todo o “ismo” que sistematicamente procure fazer da natureza humana apenas natureza, desprezando aquela parte da condição do homem que os dedos dos São Tomés nem sempre podem tocar (Freyre, 1953, p. 164-5).

No que tange, por outro lado, ao segundo nível de resistência – a resistência às forças do nacionalismo homogeneizante –, Gilberto Freyre ressalta que a afirmação gandhiana de um autonomismo cultural comunitário, tem como preocupação central a existencialidade concreta, sua busca de sentido, de bem-estar e prazer espirituais, e de exercício da espontaneidade e criatividade. Em glosa com evidências corroborativas da sociologia crítica de sua época, Freyre afirma:

Quando há dezenas de anos, Gandhi começou a falar da necessidade da Índia voltar-se para as suas velhas aldeias de organização comunitária para, dessas raízes antigas e como que maternas, retirar as energias que reanimassem e desenvolvessem a sua vida, a sua economia, a sua cultura, ameaçadas pela expansão do industrialismo metropolitano e pelo domínio absoluto do capitalismo à moda do já superado na própria Europa, houve quem considerasse a sugestão, simples capricho sentimental. (...) O grande exemplo de Gandhi para todos os homens, e não apenas para os da Índia, me parece que é principalmente esse: o de ter resistido à pressão das maiores concentrações do poder material do seu tempo. Resistiu ao império britânico. Resistiu ao império nipônico. Resistiu aos ismos e aos sistemas mais fortes, mais absorventes, mais tentaculares do século. E a todos opôs o homem, a sua pessoa, a sua aldeia, a sua alma, independente de raça ou de casta. De todos se mostrou disposto a aceitar o que fosse benéfico ao homem, assim resguardando de opressões de sistemas cegamente impessoais. (...) Não tardou, porém, que, desenvolvendo ideias do escocês Geddes, um norte-americano, o Professor Mumford,

chegasse, através da indagação ou da pesquisa sociológica, a ideias semelhantes à de Gandhi, não como solução simplesmente única, mas como uma das soluções para os desajustamentos entre os homens, causados pelas grandes concentrações de indústrias em cidade já congestionadas. (...) Nas cidades pequenas, acreditam mestres e estudiosos modernos de sociologia e de psicologia social que será relativamente fácil dar-se às relações entre os homens o caráter de relações entre pessoas que elas vêm perdendo nas metrópoles; e possível juntar-se à personalização das relações entre os homens de trabalho, a socialização da economia até onde essa socialização não destrua nas pessoas o gosto de iniciativa, a espontaneidade, a criatividade (Freyre, 1953, p. 166-8).

Na confluência dos dois pleitos de resistência acima ilustrados, Gilberto Freyre acompanha Gandhi na identificação precisa da expressão mais tangível das investidas modernas de des-“personalização das relações entre pessoas” - o fetiche da máquina. Aqui, Freyre mostra-se um leitor atento de Gandhi ao ressaltar que o que está em causa na argumentação do sábio indiano não é uma condenação da máquina *per se*, mas um apelo à necessidade de subordiná-la à “escala humana”. Em outras palavras, o “grito de Gandhi” é um aceno varguardista a um enquadramento holístico da existência, ao invés de um aceno reacionário a um retorno à natureza virginal. Em glosa, uma vez mais, com evidências corroborativas da sociologia crítica de sua época, Gilberto Freyre afirma:

O grito de Gandhi contra o abuso da máquina, os estudos mais completos sobre a sociologia da mecanização ultimamente aparecidos indicam que não eram a repulsa de um puro e arcaico romântico ao inevitável no progresso humano. Era a advertência de um homem lúcido contra o pior *laisser-faire*: o da mecanização sem plano. Quem duvidar do caótico a que pode levar-nos a mecanização desbragada, que leia as páginas, opulentamente documentadas, de S. Giedion, *Mecanization takes Command*, onde se salienta o fracasso do mecanicismo na física, na psicologia, na biologia, na fisiologia. É que o mecanicismo perdeu o “poder de integrar” o conhecimento humano da natureza: inclusive da natureza humana. De que hoje se sente a necessidade é de um equilíbrio entre a personalidade humana e a mecanização, ainda quase sem plano, não só da economia como da vida. Equilíbrio entre o que Giedion chama as duas realidades: a exterior e a interior. (...) Outra não foi a ideia de Gandhi: a de sujeitar as coisas – inclusive as máquinas – à escala humana, conciliando o desenvolvimento da mecanização da economia ou da vida com as necessidades e possibilidades das populações regionais. O romantismo do hindu encontra hoje num pesquisador do Ocidente especializado no estudo da máquina e da mecanização da vida do Ocidente quem lhe confirme as intuições; e proclame que o especialismo científico deve integrar-se em uma visão universal dos problemas da natureza e do homem, integrando-se, dentro desse critério, invenções e descobertas com suas “implicações sociais” (Freyre, 1953, p. 161-2).

A tradução política de uma proposta comunitarista baseada em valores que enaltecem a comunhão coletiva, o sentimento e a solidariedade humanas desperta em Gilberto Freyre um fascínio inusitado. Seu universo de investigação mais próximo, viz., as revoluções modernas do mundo ocidental e da América Latina, acha-se eminentemente marcado por determinismos materialistas de inspiração positivista e marxista, cujas violências inevitáveis estão na raiz dos “nacionalismos agressivos”. A “sociologia das revoluções” inspirada em Gandhi, por outro lado, testada na práxis concreta de um movimento de libertação colonial pacífico,¹⁶ confere ao pensamento sócio-político do sábio indiano, e sua doutrina da Não-Violência, o caráter de um “nacionalismo apenas defensivo, de tal modo é ele criador de valores”, de uma ideologia positiva de construção política de uma nação ressignificada, de uma confederação de comunidades autônomas, onde a solução dos problemas sociais sai da esfera do determinismo econômico e adentra o universo mais complexo e rico das intencionalidades psíquicas, personalistas e volitivas. Gilberto Freyre destaca, aqui, as reflexões sistemáticas de um dos principais discípulos de Gandhi, o educador Acarya Kripalani:

Anima a Índia um nacionalismo apenas defensivo, de tal modo é ele criador de valores que se alarguem de nacionais em universais, de indianos em humanos. (...) E é de um dos seus discípulos, o professor Acharya Kripalani, uma das páginas mais sugestivas que conheço sobre a sociologia das revoluções, tal a nova perspectiva em que aí aparecem grandes revoluções do Ocidente como a Francesa, consideradas ao lado das orientais. Nesse ensaio se nega a inevitabilidade das revoluções em consequência de condições materiais de vida e se destaca a força, na verdade imensa, na elaboração dos movimentos revolucionários, do abstrato ou do ideológico. (...) Dentro da ideia de que a experiência oriental desmente, tanto quanto a ocidental, a tese da inevitabilidade das revoluções violentas em consequência de puras condições materiais de vida é que o movimento de Gandhi se desenvolveu e continua a desenvolver-se - pois Gandhi é dos mortos que governam vivos durante séculos - num dos acontecimentos mais significativos dos nossos dias. Numa revolução que não se apresenta inevitável, mas expressão viva de um desejo, procura consciente de uma organização nova de sociedade, esforço de criação ou recriação de valores por homens cujo sentido de reforma das condições de vida e de trabalho do seu povo é o sentido principalmente ético (Freyre, 1953, p. 163-5).

V

O entusiasmo de Gilberto Freyre pelo pensamento e ação sócio-política de Gandhi insere-se, diretamente, num contexto de reflexão comparativa entre os caminhos da modernidade no Brasil e na Índia. Tal como a Índia, afirma Gilberto

16 O caráter pacífico do movimento refere-se, especificamente, ao processo que desembocou numa solução negociada com os colonizadores britânicos. Houve, entretanto, conflitos inter-comunitários relacionados à partição do subcontinente e a criação dos estados da Índia e do Paquistão.

Freyre, o Brasil é uma “vasta aventura não só ética como estética de mistura de raças ao lado da de civilizações. (...) Entre brasileiros e indianos há afinidades de cultura, de experiência regional, de situação social condicionada por influências semelhantes de meio físico”. (Freyre, 1953, p. 158 & 160) A ênfase de Freyre no pluriculturalismo político de Gandhi e na dinâmica conducente à formação de uma unidade política “nacional” viável funciona, implicitamente, como um espelho privilegiado em suas reflexões críticas sobre a formação do Brasil. O empenho socio-político de Gandhi visava submeter as conquistas da luta anti-colonial e a afirmação de uma democracia política às necessidades de uma *supra-nação plurinacional*, i.e., de um “estado-nação” resignificado de forma a acomodar suas estruturas ancentrais de caráter multiétnico, multicultural e multirreligioso. Processo semelhante ocorria no Brasil, um século depois de independência política formal em 1822. Com efeito, somente a partir da década de 1930, e com a contribuição significativa de intelectuais como o próprio Gilberto Freyre se abrem as comportas para se pensar positivamente a pluralidade étnica e cultural do Brasil, tanto em sua matrizes genética quanto em sua configuração contemporânea, de modo a que inclusão social e preservação das diferenças caminhassem lado a lado.

Ressaltamos acima a importância do diálogo com a Índia para o desenvolvimento, em Gilberto Freyre, de um viés hermenêutico, com duplo desdobramento, de afirmação propositiva da pluralidade cultural. Cabe-nos agora avançar no segundo desdobramento, viz., a abertura de Gilberto Freyre a um regionalismo resignificado, na forma de uma pluralidade localista de caráter relativamente autônomo, e evidenciar sua conexão íntima com ramificações do pensamento de Gandhi no contexto dos estudos sistemáticos das ciências sociais indianas. Para tanto, é importante notarmos, inicialmente, a radicalidade que adere, gradualmente, ao regionalismo de Gilberto Freyre, uma esfera de confluência entre sociologia e antropologia, entre o sociólogo e o “saciólogo”, o cientista e o artista. É fato que, nos primórdios do Movimento Regionalista de 1926, prepondera uma postura defensiva com relação às eventuais acusações de “separatismo” político e/ou de “sacrifício” da “unidade, [d]a cultura brasileira”. (Freyre, 1955, p. 18) O “regional” emerge, aqui, antes de tudo, como uma coloração distinta, uma ramificação condimentada da unidade cultural nacional. Com o passar de tempo, entretanto, a obra de Gilberto Freyre aponta para uma acentuação gradativa - ainda que contida e mais transparente nos estudos explicitamente regionalistas (em especial sobre Pernambuco) - na direção de um regionalismo resignificado, i.e., um regionalismo que, sem prejuízo da unidade política e de um inter-sentido a nível “nacional”, aponta para um pluralismo cultural composto de autonomismos locais na produção de sentido. Uma das instâncias mais contundentes dessa postura é a conferência proferida em 1944, nos Estados Unidos, intitulada “Unidade e Diversidade, Nação e Região”, na qual Gilberto Freyre afirma:

Uma região pode ser politicamente menos do que uma nação. *Mas vitalmente, e culturalmente é mais do que uma nação; é mais fundamental que a nação, como condição de vida e como meio de expressão ou de criação humana* (Freyre, 1947, p. 140-1) (grifos nossos).

Para compreender as implicações possíveis dessa frase lapidar precisamos empreender um duplo movimento. Primeiro, é necessário relativizar o discurso desqualificador da crítica positivista e marxista com relação ao regionalismo freyriano. E segundo, é necessário inserir na análise o horizonte da sociologia regionalista indiana, de inspiração gandhiana, que foi objeto explícito de leituras e comentários de Gilberto Freyre. Tal como o faz com o comunitarismo de Gandhi, a crítica positivista e marxista enxerga no regionalismo de Gilberto Freyre uma rejeição da modernidade, consubstanciada, no caso concreto deste último, num reacionarismo saudosista de uma aristocracia rural que se vê ameaçada pela burguesia urbana. É importante notar que a crítica não se dirige, estritamente, a uma proposta de culturalismo local, mas à percepção de que o regionalismo de Gilberto Freyre inclui, em seu bojo, uma proposta substitutiva da identidade nacional – o Nordeste como expressão alternativa de um monoculturalismo nacional.¹⁷ Essa percepção está legitimamente fundada numa leitura que privilegia a lógica da continuidade e coerência fatorial: o enredo central da sociologia de Gilberto Freyre é, indubitavelmente, a identidade nacional mestiça, de caráter relativamente homogêneo.

Isso não nos impede, entretanto, de seguir novos caminhos alternativos que privilegiem e valorizem instâncias de ambiguidade potencialmente criativas. São, afinal, as “incoerências” de sentido que conferem às obras dos grandes pensadores a dinâmica e a tensão próprias dos que ousam se achegar ao limiar das fronteiras. Nesse sentido, sem descartar a motivação menor do “aristocrata rural”, é igualmente concebível que o regionalismo de Gilberto Freyre possa nos instigar a apontamentos críticos mais radicais com relação a alguns dos pressupostos da ocidentalidade, a saber, (i) as pretensões universalizantes da sociologia ocidental,¹⁸ (ii) a noção originária de estado-nação, (iii) os princípios filosóficos do individualismo, (iv) e, finalmente, o divórcio

17 A crítica ganha em intensidade quando se considera que a própria categoria “nordeste” pode ser vista como abstração homogeneizante. Nesse caso, ela incorreria no mesmo erro de que se acusa a “nação”, confirmando, com isso, a suspeita de tratar-se, de fato, de uma proposta substitutiva. Conforme Frederico Neves: “Mais do que isso, ele [Gilberto Freyre] inaugura a perspectiva da cultura brasileira como tributária destas raízes regionais “nordestinas”, não só “inventando” o nordeste como unidade cultural, mas igualmente atribuindo a ele a virtude de ser o “berço da nacionalidade”, onde se encontram as “verdadeiras” raízes da cultura brasileira. A recuperação da tradição, portanto, tinha para Freyre um significado mais profundo, associado à própria afirmação da cultura brasileira em sua especificidade e grandeza, em seus aspectos mais característicos. Por ser “talvez a principal bacia em que se vêm processando essas combinações, essa fusão, essa mistura de sangues e valores que ainda fervem”, o Nordeste aparece como referência essencial da brasilidade, base de formação da cultura nacional, esteio de coesão da sociedade brasileira.” (Neves, 2012, p. 13-4) Em várias instâncias de sua obra, Gilberto Freyre rejeita essa acusação e aponta para o caráter plural das “regiões” brasileiras.

18 Veja, neste particular, a obra *Como e Porque Sou e não Sou Sociólogo* (1968).

entre homem e meio-ambiente, entre cultura e natureza.¹⁹ São precisamente estas orientações, que brotam amiúde na forma de intuições carentes de sistematização, que compõem o cardápio fundamental das conexões de Gilberto Freyre com a sociologia crítica indiana de inspiração gandhiana. Vejamos em detalhes.

A palestra de Gilberto Freyre em Mumbai de 1951 teve como personagem central Mahatma Gandhi. Na apresentação de suas principais teses, Freyre recorre, como vimos acima, a evidências corroborativas da sociologia moderna. Seria isso indicativo de que, para Gilberto Freyre, as palavras de Gandhi dependeriam de uma legitimação científica e, mais especificamente, ocidental? Não me parece. Se é óbvio, de um lado, que Gandhi não era um sociólogo, sua estatura de sábio e santo garantiam-lhe, no coração embevecido de Gilberto Freyre, um lugar seguro no espectro mais amplo da filosofia social de fundo espiritualista. De sua alma de “sábio alongado em homem de ação (...) que no Ocidente teria sido talvez um São Francisco de Assis” (Freyre, 1953, p. 164) brotavam verdades perenes. As glosas científicas seriam, então, para Freyre, traduções em sua língua de sociólogo, dessas mesmas verdades. E quem melhor para traduzi-las senão os sociólogos indianos, cuja formação incluía uma familiarização não apenas com a moderna sociologia ocidental, mas também com o pensamento sócio-espiritual da ancestralidade indiana? É aqui que entra em cena o sociólogo e economista Radhakamal Mukerjee²⁰, personagem central da conexão indiana do regionalismo de Gilberto Freyre, que permanece, como lembra Vamireh Chacon, “uma das menos estudadas influências recebidas por Freyre” (Chacon, in Freyre, 2011). Considerado um dos patriarcas fundadores da sociologia indiana (Madan, 2011) e um sistematizador, em linguagem científica, da filosofia social de Gandhi, Radhakamal Mukerjee foi pioneiro no desenvolvimento de uma sociologia regionalista centrada em torno da noção de comunidade aldeã autônoma, ponto focal de um projeto de supra-nação pluricultural, pluriétnica e pluri-identitária. Suas principais obras a que Gilberto Freyre teve acesso são *Regional Sociology*, de 1969 (o mesmo ano do *Manifesto Regionalista*) e *The Regional Balance of Man: An Ecological Theory of Population*, de 1938.

Ponto de convergência e sistematização de princípios e temáticas que gravitam em torno da ideia de autonomia comunitária, a sociologia regional de Mukerjee é saudada por Gilberto Freyre em várias de suas obras, em especial o *Manifesto Regionalista* (edição de 1955), *Nordeste* e *Sociologia: Introdução ao Estudo de seus Princípios*, de 1926, 1937 e 1945, respectivamente. Na palestra de Mumbai, após lamentar sua ausência na conferência magna de Oito Cientistas Sociais, realizada em Paris, em 1947, sem a presença de qualquer representante do Oriente, (Freyre,

19 “De fato, o Manifesto [Regionalista] suscita uma série de questões que são recorrentes em nossa história: estado unitário versus federação, nação versus região, unidade versus diversidade, nacional versus estrangeiro, popular versus erudito, tradição versus modernidade.” (Oliveira, 1986)

20 Nas obras de Gilberto Freyre, o sobrenome aparece escrito de duas formas: “Mukerjee” ou “Mukherjee”.

1953, p. 163) Gilberto Freyre destaca a ruptura epistemológica de Mukerjee, que dá vida longa ao regionalismo indiano, e que implode, no processo, a pretensa universalidade do discurso sociológico ocidental. Ele afirma:

Daí ter-se a Índia [Mukerjee] antecipado de tal modo no desenvolvimento de estudos regionais de sociologia e economia que os ensaios indianos desse gênero são indispensáveis ao moderno estudante ocidental de ciências sociais. Deram eles relevo ao fato de que, no Ocidente, se estava fazendo uma sociologia ou uma economia com pretensões a universal, mas, na verdade, perigosamente incompleta, tal o seu desconhecimento ou desprezo das configurações orientais de cultura e de organização social ou econômica. O marxismo, como o comtismo, era e é uma dessas generalizações fecundas mas perigosamente incompletas. A psicanálise, outra (Freyre, 1953, 163-4).

Não seria exagero afirmar que, para uma percepção mais correta das implicações e potencialidades do regionalismo de Gilberto Freyre, Radhakamal Mukerjee é o “elo perdido” que ilumina sobremaneira suas nuances obscuras e, concomitantemente, suas conexões vitais com a Índia contemporânea. Com efeito, a ruptura epistemológica de Mukerjee com relação ao sociologismo universalista ocidental é condição *sine qua non* para a sustentação de um regionalismo relativamente livre dos constrangimentos homogeneizantes e abstratos do estado-nação. Isso envolve, de forma complexa, o recurso a semânticas oriundas da ancestralidade civilizacional indiana, num processo de ressignificação de termos de imposição ocidental, como é o caso da própria noção de “região”. Centrado na ideia de comunidade local (*kula*, *saṅgha*),²¹ o regionalismo de Mukerjee pode ser sintetizado em dois princípios de articulação concertada: (i) um *comunitarismo social* fundado numa ontologia da Unidade, expresso numa consciência coletiva e num sistema de valores; (ii) uma *ecologia social* que articula orgânica e interdependentemente homem e natureza, e que consagra a localidade como um modo de ser do universal.

O comunitarismo social da *kula* ou *saṅgha* rejeita a noção moderna de individualismo e seus correlatos nominais, na forma de contratualismos, positivismos, marxismos, utilitarismos e/ou hedonismos. Para Radhakamal Mukerjee, a *kula* ou *saṅgha* projeta uma estruturação gregária fundada na espiritualidade evocativa de uma Unidade todo-reunitiva, cuja inspiração mais imediata é a filosofia dos Upaniṣads ou Vedānta:²² A comunidade é; ela não se “constrói” contratualmente ou histórico-

21 A palavra sânscrita *kula* designa originalmente “comunidade”, entendida como princípio integrativo dos elementos que a compõem. Em contextos monoteístas-monistas, a palavra refere-se ao universo como energia, manifestação ou modo de ser de Deus. Sua tradução com “família” ou “linhagem” deve ser entendida à luz do contexto comunitário original, que é distinto do sentido de “família nuclear” que prevalece no Ocidente. A palavra *saṅgha*, por outro lado, é igualmente designativa da ideia de “comunidade” e amplamente utilizada no contexto das agremiações religiosas budistas.

22 Radhakamal Mukerjee é tradutor de uma obra bem conhecida da tradição soteriológica do Advaita Vedānta (Escola da Não-Dualidade), o *Aṣṭāvakra Gītā* (2000), cuja data de compilação

dialeticamente (*nation building*). Isso não significa, de forma alguma, fixidez de seus termos constituintes. Muito pelo contrário, sua vitalidade assenta numa dinâmica incessante de integração solidária. O desenvolvimento de um paradigma sociológico fundado nesses princípios serve de “contraponto às abordagens teóricas ocidentais (...) e privilegiam a visão de um protagonismo humano que funciona como eterno negociador” entre a existência precária do indivíduo e a transcendência unicista do coletivo. Nesse sentido, a sociologia de Mukerjee, “impregnada de uma consciência endógena e de uma ancoragem civilizacional indiana”, encarna os valores éticos da solidariedade e da compaixão. (Thakur, 2013, p. 38)²³ Por outro lado, a ecologia social de Mukerjee constitui o corolário necessário de seu comunitarismo. Com efeito, valores comunitários que fomentam um padrão de interação trans-utilitarista e trans-hedonista colocam o homem consciente como ente cuidador e responsável por todas as coisas, humanas e não-humanas. Nesse sentido, como afirma Madan, a “região, para Mukerjee, é um complexo geográfico, econômico, social e cultural (...), uma configuração dinâmica de interação entre meio-ambiente e cultura” (Madan 2011, 129–30). É, precisamente, nessa configuração dinâmica que institui a comunidade local como território de realização de sentido, que se vivencia o autêntico universalismo cultural, cuja expressão tangível é a abertura imperiosa e salutar ao diálogo com outras comunidades. Não há, portanto, na sociologia de Mukerjee e seu comunitarismo aberto qualquer antinomia entre o local e o universal: ao invés de uma generalização abstrata de conceitos impositivos, a experiência do universal decorre, necessariamente, da plena realização do local, seu modo de ser por excelência.

A presença de alguns desses princípios na sociologia/antropologia de Gilberto Freyre é manifesta, sejam ela decorrente das leituras de Mukerjee e outros, seja ela decorrente de convergências naturais no que tange à crítica pós-colonial. Ainda que longe do unicismo ontológico de Mukerjee, que congrega propositivamente a totalidade das existências particulares, a crítica de Gilberto Freyre ao individualismo ocidental é um dos elementos centrais de seu regionalismo, que tem no circunstancialismo filosófico de Ortega e Gasset sua inspiração mais imediata – “Eu sou eu e minha circunstância, e se não *salvo* a ela, não me *salvo* a mim”. (Ortega y Gasset, 1966, p. 322) Ainda que num contexto motivacional de aristocracismo rural autoritário, é fato incontestado que a caracterização rebelde da região como “culturalmente (é) mais do que uma nação” (Freyre, 1947, p. 140-1) abre as comportas para a afirmação de uma pluralidade de comunitarismos subalternos de origem “mestiça”, indígena ou africana, que se insinuam, como nota Roberto Motta, por entre as frestas dos “traços não-capitalísticos da sociedade colonial” (Motta, 2011, p. 217). Em várias passagens

remonta, aproximadamente, ao século VIII.

23 Para uma introdução aprofundada à obra de Radhakamal Mukerjee veja os seguintes artigos de Manish Thakur: “Radhakamal Mukerjee and the Politics of Disciplinary Erasure: a Preliminary Note” (2013) e “Radhakamal Mukerjee and the Quest for an Indian Sociology” (2012).

e, em especial ao comentar a proposta gandhiana-mukerjeeniana de harmonia indivíduo-comunidade em conjunção com a historiografia crítica da mecanização desenfreada de Sigfried Geidion, Gilberto Freyre propugna uma sobredeterminação comunitarista, tal como a que se expressa, de forma espontânea, no sentimento de pertença e solidariedade regional/comunitária:²⁴

A conclusão de Giedion é espantosamente semelhante à de Gandhi: “Precisamos de discriminar entre esferas adequadas e esferas inadequadas à mecanização”. Ou: “Precisamos de estabelecer novo equilíbrio entre o indivíduo e as esferas coletivas”. Nem extremo individualismo nem coletivismo absorvente: devemos distinguir os direitos do indivíduo e os direitos da comunidade (Freyre, 1953, p. 161-2).

É preciso que os brasileiros de amanhã [sejam] menos individualistas nos seus desejos de posse e mais coletivistas nos seus impulsos de conservação dos valores fundamentais do país: as terras, as águas, as matas” (Freyre, 1937).

O epicentro do diálogo Freyre-Mukerjee é a ecologia social, que constitui indubitavelmente o corolário de toda a radicalidade regionalista/comunitarista. Inicialmente influenciado pela escola de Chicago, Gilberto Freyre é instado a empreender um deslocamento teórico na direção de Mukerjee por sua “ecologia no seu sentido mais amplo”, que envolvia um contexto de inseparabilidade, interdependência e organicidade entre o natural e o social, a natureza e o homem. Gilberto Freyre afirma:

Quando este [Mukerjee] afirma que concebe a ecologia social como investigação de relações regionais de espaço e de alimentação e de processos de adaptação do homem à natureza, seguida pela mensuração do equilíbrio que se verifique nessas mesmas relações - equilíbrio favorável ou desfavorável do ponto de vista da ocupação humana - o sociólogo indiano, com seu empenho em aplicar a lógica das ciências físicas e o método das ciências naturais ao estudo das relações sociais no espaço, atraiçoa o fisicismo e o próprio naturalismo pelo antropocentrismo, pelo humanismo, pelo culturalismo (...) É o que fazemos mais ou menos todos os que procuramos realizar estudos concretos de ecologia social e não apenas divagar ou delirar a respeito. O ponto de vista da ocupação humana do espaço não nos permite ser rigorosamente fisicistas ou naturalistas no estudo sociológico de uma região: de suas inter-relações. O critério antropocêntrico nos leva a considerar como valores - valores do ponto de vista humano e relativos a condições regionais de vida e economia - rios, composições de solo, animais, vegetais, minerais (Freyre, 1989, p.27).

Finalmente, Gilberto Freyre reitera o caráter eminentemente propositivo da proposta regionalista e, espelhado na exemplaridade histórica da Índia, afirma

24 Os estudos freyrianos de gastronomia regional, em especial pernambucana, são marcos e ilustrações emblemáticos desse sentimento de pertença comunitária.

que a crítica ao pretenso universalismo ocidental, longe de implicar a rendição ao relativismo, cria as condições de possibilidade para uma inserção efetiva no autêntico universalismo:

Regionalismo e universalismo devem completar-se na vida e na cultura do homem moderno. Para essa conciliação, a Índia de hoje, que é, principalmente, a Índia de Nehru, sendo ainda a de Gandhi, apresenta-se como um dos povos mais capazes de concorrer com antecipações, experiências e combinações cultural e socialmente valiosas. Resultam elas de estudo sociológico, psicológico e filosófico do que é caracteristicamente indiano na História, na economia e nos problemas da Índia comparados com os do Ocidente (Freyre, 1953, p. 163).

VI

Se investirmos a dicotomia ocidente-oriental do sentido simbólico de uma aderência ou resistência, respectivamente, à noção normativa de estado-nação, é justo afirmar que a vida e a obra de Gilberto Freyre oscilam entre um Brasil ocidental e um Brasil oriental ou, como acima descrito, entre o Brasil da capitulação euro-civilizacionista e o Brasil da afirmação propositiva da pluralidade cultural. Se é fato que o fio da balança freyriana tende, no cômputo final e formal, para um Brasil ocidental e um regionalismo domesticado pelo homogenismo originário do estado-nação, no qual o processo de mestiçagem converte-se num lusitanismo em trajes exóticos orientais, a abertura à possibilidade de ponderações alternativas é igualmente um legado extraordinário de Gilberto Freyre. Afinal, a excelência dos verdadeiros pensadores mede-se menos pelas conclusões do que pelo caminho percorrido para alcançá-las. E, como observa Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre foi “um bandeirante abridor de novos caminhos”, “um ser ambíguo. (...) que viveu o drama, a comédia de ser dois: o pernambucano [regional] e o inglês [nacional-ocidental]” e que “a vida inteira escreveu anglicanamente sobre sua própria pernambuquice” (Ribeiro, 2017, p. 34 & 24). Se, finalmente, ele instigou ao reconhecimento de uma ancestralidade múltipla no Brasil, de outro lado, pecou pela insuficiência de narrativas etnológicas sobre indígenas, africanos e as pluralidades “mestiças”. É neste último quesito, o das pluralidades “mestiças”, que se abre um caminho amplo por onde já trafegou o olhar salutar e refrescante de Darcy Ribeiro e seu pilão fazedor de “ninguendades” (Ribeiro, 2015, p. 131): das ningundades de Darcy Ribeiro não nascem mestiços, mas sujeitos culturais íntegros, em rica profusão e abundância - o Brasil crioulo, o Brasil caboclo, o Brasil sertanejo, o Brasil caipira, e os Brasis sulinos, que se somam às pluralidades representadas pelas nações indígenas ancestrais. Darcy Ribeiro cumpre, aqui, o desígnio anunciado pela face pernambucana e oriental do Mestre de Apipucos, que não devemos nos cansar de repetir: “Vitalmente, e culturalmente [a região] é mais do que uma nação; é mais fundamental que a nação, como condição de vida e como meio de expressão ou de criação humana” (Freyre, 1947, p. 140-1).

Foi, finalmente, essa mesma face do pernambucano, do brasileiro oriental e do regionalista que abre as comportas da pluralidade quem, efetivamente, encontrou a Índia nas personalidades de Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi e Radhakamal Mukerjee, entre outros, e nos espaços de Goa e Mumbai, entre outros. Sua abertura extraordinária a um diálogo tão rico entre pós-colonialidades pluriculturais impõe-nos, como imperativo, a necessidade de reconciliar as leituras distintas, feitas pelo próprio Gilberto Freyre, de dois encontros com personalidades indianas, que nele despertaram o mesmo sentimento estranho de familiaridade: o encontro real com Rabindranath Tagore em Nova York em 1920 e o encontro projetivo com um “fidalgo da antiga estirpe hindu de guerreiros”²⁵ em Goa em 1951, instintivamente classificado como um dos “antigos senhores de engenho” de Pernambuco (o próprio Freyre?) (Freyre, 2001, 336).²⁶ Se a estranha familiaridade do primeiro remonta a afinidades poéticas, tropicalistas e pós-coloniais, porque teria essa mesma estranha familiaridade remontado, no segundo, a afinidades lusotropicalistas? A única explicação possível é que aqui prevaleceu, lamentavelmente, a formalidade banal do poder patriarcal. Poderia, então, por detrás da roupagem lusotropical, esconder-se um real sentimento de familiaridade baseada em afinidades tropicalistas pós-coloniais, num contexto de abertura e pluralidade cultural?

Se o encontro intelectual com Mahatma Gandhi - “o morto que governa os vivos” - servir de referência, podemos seguramente afirmar que não faltou a Gilberto Freyre a sensibilidade e a intuição poéticas para perceber no primeiro a encarnação da complexa pluralidade cultural da Índia, que confabula ditosamente no “domínio do espiritual”. (Chatterjee, 1994, p. 6) O Mestre de Apipucos traduziu biblicamente essa disposição celebratória, associando-a à personalidade de Maria, em contraste com sua irmã Marta:

A Índia é uma espécie de Maria no meio de nações
que só sabem ser Martas (Freyre, 1953, p. 157)²⁷

25 Uma referência à comunidade *kṣatriya*, tradicionalmente ligada ao poder político e militar.

26 Em sua visita a Goa, Gilberto Freyre enxergou n’ “o velho Rane de Sanquelim, fidalgo da antiga estirpe hindu de guerreiros” (*kṣatriya*) um dos “antigos senhores de engenho” de Pernambuco. (Freyre, 2001, 336) Esse episódio, que ilustra bem sua percepção geral de Goa como um lugar que “para o brasileiro é como se, em pleno Oriente, chegasse ao Brasil” (Freyre, 2001, p. 289), é sobremaneira emblemático do que acima denominei de “mestiço (racial-cultural) imperial-universalizante” e reflete, acima de tudo, como ressalta o historiador indiano Teotônio de Souza, a falta de “uma compreensão mais profunda da cultura indiana” em Goa. (Souza, 2008) Ainda segundo Chakravarti: “A autoidentificação do Brasil com o Ocidente, e particularmente sua relação complexa com a herança do colonialista europeu, impediu [em Gilberto Freyre] uma experiência mais realista, em que pese o sentimento de comunhão com a Índia em face da condição periférica na estrutura política global.” (Chakravarti, 2015, p. 122)

27 Veja a nota de rodapé número 1.

Referências Bibliográficas

- ASTĀVAKRA GĪTĀ. 2000. (original sânscrito e tradução inglesa de Radhakamal Mukerjee). Delhi: Motilal Banarsidass.
- BETEILLE, A. 1980. "The Indian Village: Past and Present". In Hobsbawn, E. J. (et al.) (orgs.). *Peasants in History: Essays in Honour of Daniel Thorner*. Delhi: Vikas.
- CHACON, Vamireh. 2011. "Introdução". In Freyre, G. *China Tropical*. São Paulo: Global.
- CHAKRAVARTI, A. 2015. "Peripheral eyes: Brazilians and India, 1947–61". *Journal of Global History*, 10, pp. 122–146.
- CHATTERJEE, Partha. 1994. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press, 1994.
- D. PEDRO II. *Souvenir*. In TEIXEIRA, Barão Ergonte. *O Imperador Visto por Dentro*. Rio de Janeiro: Livraria Editora, pp. 103-7.
- FREYRE, Gilberto. 1953. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, pp. 155-169.
- FREYRE. 2001. *Aventura e Rotina*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.
- FREYRE, Gilberto. 1968. *Como e Porque Sou e não Sou Sociólogo*. Brasília: Universidade de Brasília.
- FREYRE, Gilberto. 1976. "Tagore: a Brazilian view of his lyrical poetry". *Mosaic*, no. 15, pp. 7–11.
- In: bvgf.fgf.org.br/frances/obra/artigos/cientificos/tagore.htm
- FREYRE, Gilberto. 2003. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora.
- FREYRE, Gilberto. 1947. "Unidade e Diversidade, Nação e Região". In: *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FREYRE. 1967. *Sociologia: Introdução ao Estudo de Seus Princípios*. São Paulo, Ed. José Olympio.
- FREYRE. 1989. *Nordeste: Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- FREYRE, Gilberto. 1937. "Donjuans de terras". *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, Agosto, p. 4.
- FREYRE, G. 1955. *Manifesto Regionalista*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.
- GANDHI, M. K. 1935. "Interview to Nirmal Kumar Bose".
- In: www.mkgandhi.org/articles/gandhis-interview-with-nirmal-kumar-bose.html
- GANDHI, M. K. 2008. *Mahatma Gandhi: The Essential Writings*. (organizado por J. Brown). Oxford: Oxford University Press.
- MADAN, T. N. 2011. "Radhakamal Mukerjee and His Contemporaries: Founding Fathers of Sociology in India". *Sociological Bulletin*, pp. 18-44
- MOTTA, Roberto. 2011. "Palmares e o Comunitarismo Negro no Brasil". *Ciência & Trópico*, 8(2). In: periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/244

- NANDY, Ashish. 2010. “Politics of Religion as a Popular Philosophy in a Post-Secular Age”. 2010. In: www.ourcommonfuture.de/fileadmin/user_upload/dateien/Reden/Nandy_Session12_Notes.pdf
- NEVES, Frederico. 2012. “O Nordeste e a Historiografia Brasileira”. *Ponta de Lança*, São Cristóvão, v.5, n. 10, Abril-Outubro.
- OLIVEN, Ruben G. 1986. “O Nacional e o Regional na Construção da Identidade Brasileira”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1 (2), pp. 68-74.
In: anpocs.com/images/stories/RBCS/02/rbcs02_07.pdf
- ORTEGA Y GASSET, J. 1966. “Meditaciones del Quijote”. In *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 310-400.
- PEIRANO, Mariza. 2003. “Desterrado e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia”. In: Loundo, D. *Diálogos Tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- DRIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 2017. “Uma Introdução a Casa Grande & Senzala”. In Freyre, G. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global.
- RODRIGUES, José Honório. 1966. *Interesse Nacional e Política Externa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SOUZA, T. 2008. “Gilberto Freyre na Índia e o ‘Luso-Tropicalismo Transnacional’”
In: ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/gilberto-freyre-na-india-e-o-luso-tropicalismo-transnacional/1608
- THAKUR, Manish. 2013. “Radhakamal Mukerjee and the Politics of Disciplinary Erasure: a Preliminary Note”. *Eastern Anthropologist*, 66:1.
- THAKUR, Manish. 2012. “Radhakamal Mukerjee and the Quest for an Indian Sociology”. *Sociological Bulletin*, 61 (1), January–April, pp. 89–108.
- VIEIRA, Padre Antônio. 1982. *História do Futuro*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.