



GILBERTO FREYRE E GILBERT KEITH CHESTERTON: CONSERVADORISMO CATÓLICO NA ESCRITA DA HISTÓRIA DO BRASIL

Claudio Marcio Coelho

Doutor em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias (NEI) da UFES.
E-mail: claudiomarciocoelho@gmail.com

RESUMO

O problema que enfrentamos neste artigo consiste em identificar a repercussão do conservadorismo católico do escritor inglês Gilbert Keith Chesterton na formação intelectual do pensador pernambucano Gilberto Freyre. Nosso desafio está em analisar como a obra *Orthodoxy* (1908), de Chesterton, repercutiu em G. Freyre, especialmente, em *Casa-Grande & Senzala* (1933). Para tal, analisaremos os efeitos político-ideológicos autoritários do conservadorismo católico chestertoniano na tradução freyriana do passado brasileiro e em sua escrita da história do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Gilberto Freyre. Chesterton. *Casa-Grande & Senzala*. Conservadorismo católico. História do Brasil.

1. INTRODUÇÃO

A repercussão das ideias do escritor inglês Gilbert Keith Chesterton na teologia católica é expressiva e impactou a reação da Igreja Romana contra os seus principais inimigos: o avanço no processo de secularização e o liberalismo, o positivismo, a maçonaria, o comunismo e as dissidências religiosas no campo católico, entre o final do século XIX e início do XX.

Essa reação – conhecida como Terceira Escolástica – investiu teologicamente no pensamento de Tomás de Aquino (no tomismo) e na proposição de diretrizes conservadoras para a vida social a partir de ações religiosas, cujos efeitos políticos foram planejados. Em Portugal, a Terceira Escolástica alcançou maior expressão na década de 1890 e, no Brasil, com o movimento de Reação Católica, na década de 1920, e com a Ação Católica Brasileira, na década de 1930.

A conversão de Chesterton ao catolicismo em 1922 ressoou com força no mundo religioso e intelectual cristão. Sua fama como ensaísta, crítico e polemista contribuiu para a reverberação de seus *insights* no campo teológico católico e não católico. Diversos pensadores foram atravessados por sua conversão e por suas ideias sobre a ortodoxia católica apostólica romana. Escritores, religiosos, políticos e intelectuais brasileiros viram-se fascinados pela ortodoxia de Chesterton, entre eles, o jovem Gilberto Freyre, que, aos 18 anos, conheceu a escrita religiosa, filosófica e literária do polêmico ensaísta inglês. A repercussão de seu fascínio por Chesterton resultou em uma interpretação fundadora do Brasil a partir da obra *Casa-Grande & Senzala*, de 1933.

Segundo Coelho (2016), desde a adolescência, o jovem Gilberto Freyre sentia-se fascinado pela Inglaterra, especialmente pelas artes, pelas letras, pela filosofia e pela ciência. Esse fascínio desenvolveu-se mais fortemente no ambiente anglófilo do Colégio Americano Batista do Recife, em Pernambuco, no qual estudou até os 17 anos, assim como pela inspiração absorvida dos missionários protestantes durante sua permanência na Primeira Igreja Batista do Recife e de seu pai Alfredo Freyre, que admirava a cultura inglesa. Na biblioteca paterna, Gilberto encontrou muitos autores e livros ingleses. O contato diário com tantos estímulos reforçou o amor gilbertiano pelo *ethos* inglês.

Para Martins (2011), apesar da curta permanência no protestantismo, entre 1917 e 1919, e da pouca idade, o jovem batista vivenciou experiências importantes: estudo intenso e disciplinado do texto bíblico e de autores protestantes como Milton, Tolstói, Bunyan etc., frequência e participação ativa nas atividades da Igreja Batista: evangelização de áreas pobres do antigo Recife, discursos proferidos nos cultos da Igreja e

atuação na mesa administrativa e na junta executiva da convenção regional das Igrejas Batistas do Norte.

Gilberto Freyre viajou para os Estados Unidos, em abril de 1918, para estudar na Baylor University, no Texas, onde se graduou em Artes Liberais e especializou-se em Ciências Políticas e Sociais. Sua passagem por Baylor repercutiu em sua formação, pois apesar do caráter provinciano da universidade, foi nessa instituição que se tornou aluno do eminente professor de literatura comparada Joseph Armstrong. A paixão e o entusiasmo de Armstrong pela literatura e pelo ensaísmo inglês contagiaram Freyre, que aprofundou conhecimentos em Dante, Renascimento italiano, Shakespeare, Goethe, literatura vitoriana, poesia e drama contemporâneo, obras-primas da literatura, composição e retórica. Armstrong apresentou-lhe ensaístas britânicos que marcaram sua trajetória intelectual e ressoaram em seus sentimentos: Dryden, Browne, De Quincey, Steele, Addison, Johnson, Hazlitt, Defoe, Savage, Landor, Huxley, Trakeray, Newman, Bennett, Hearn, Swift, Lamb, Carlyle, Ruskin, Macaulay, Chaucer e Browning, Chesterton e Walter Pater.

Gilberto Freyre registrou em seu diário, intitulado *Tempo morto e outros tempos* (1975), o quanto estimava o professor Armstrong. Esse carinho era recíproco, pois Armstrong costumava chamá-lo de filho.

Armstrong ensinou-lhe possibilidades de aplicação do ensaio: um gênero pessoal, explícito, desprezioso, agradável, um tanto meditativo e coloquial.

Freyre reconheceu o ensaio como “gênero nobre”, e identificou algumas chaves que desejava como futuro escritor: o ensaísta rompe com o pedantismo, erudição vazia e discursos ruidosos; busca na conjugação de bom senso, poesia e filosofia a análise dos problemas básicos do homem e da sociedade; revela a expressão do humano e do social num tom de conversa, realismo e intimidade (COELHO, 2007, p. 66).

Não obstante a contribuição da historiadora Pallares-Burke (2005), que mapeou as raízes intelectuais anglófilas de Freyre e de um amplo esboço da conjuntura cultural vivenciada pelo autor, construído pelos cientistas sociais Larreta e

Giucci (2007), esses pesquisadores não evidenciaram o componente religioso que alguns pensadores despertaram no jovem recifense. É nesse ponto que propomos uma releitura de Gilberto Freyre e de sua obra. Rastreamos uma pista que não foi investigada por seus grandes intérpretes, a saber, Benzaquen Araújo, Nery da Fonseca, Rugai Bastos, Fátima Quintas, além dos supracitados. Elegemos um ensaísta que fascinou o jovem Freyre, reavivando sentimentos religiosos forjados em sua infância católica. Entre os diversos ensaístas estudados nessa conjuntura, um pensador católico exerceu verdadeiro fascínio em G. Freyre. Trata-se do excêntrico G. K. Chesterton. Coincidentemente, a trãnsfuga afetiva de G. Freyre do protestantismo para o catolicismo ocorreu nesse período de sua formação intelectual.

Chesterton (1874-1936) foi um escritor erudito e versátil. Escreveu obras em ensaio, poesia, biografia, narração, novela, romance policial, entre outros. Foi um frasista genial que estudou desenho, pintura e tornou-se crítico de arte na imprensa londrina. Foi editor de literatura espiritualista e teosófica. Escreveu biografias importantes como: *Robert Browning* (1903), *Charles Dickens* (1906), *São Francisco de Assis* (1923), *Robert Louis Stevenson* (1927), *Geoffrey Chaucer* (1932), *São Tomás de Aquino* (1933); obras de poesia: *The wild things* (1900), *The collected poems of G.K. Chesterton* (1927); versos satíricos: *Wine, water and song* (1915); novelas famosas: *The Napoleon of Notting Hill* (1904), *O homem que foi jovem* (1908), *A esfera e a cruz* (1909); e ensaios sobre *William Blake* (1910). Chesterton também escreveu romances policiais e criou personagens detetives como Padre Brown: *The innocence of Father Brown* (1911), *The wisdom of Father Brown* (1914), *The in credulity of Father Brown* (1926), *The secret of Father Brown* (1927), *The scandal of Father Brown* (1935), e o poeta detetive Gabriel Gale: *The poet and the lunatics* (1929).

Durante seus estudos de mestrado na Columbia University, em Nova York, entre 1921 e 1922, Freyre frequentava concertos, óperas e conferências no Metropolitan: viu e ouviu Richard Strauss e Chaliapin; ouviu conferências de Sir Rabin-dranath Tagore, W. L. George, Amy Lowell, Valle-Inclan, Chesterton (FREYRE, 1979, p. 124, 293). “A nota literária

em N. Y. nesta última quinzena” foi dada por Chesterton, que “além de fisicamente pitoresco é-o no falar e no pensar”, comentou o jovem Freyre em carta enviada ao historiador e sociólogo brasileiro Manuel de Oliveira Lima (FREYRE; LIMA, 2005, p. 67).

Chesterton tornou-se famoso no campo da literatura e do pensamento católico. Realizou importantes discussões teológicas e filosóficas com Hilaire Belloc, teceu críticas contundentes a Bernard Shaw, Lowes Dickinson, H. G. Wells e travou debates teológicos calorosos com G. S. Street.

Ao pesquisarmos os documentos pessoais de Gilberto Freyre – entre os quais seu diário íntimo, suas cartas e artigos –, constatamos que Chesterton estava entre os autores ingleses que mais admirava. Freyre considerava-o um escritor de livros “excitantes”. Entre as obras adquiridas e estudadas nessa conjuntura, algumas exerceram maior influência em sua formação. Nesse sentido, divergimos de Pallares-Burke (2005), que realçou a repercussão do livro *A short history of England* (1917), de Chesterton, em Freyre, pois inferimos, a partir de Coelho (2016), a importância decisiva do clássico chestertoniano *Orthodoxy* (1908), na orientação temática, na estruturação de ideias e na construção teórica da obra freyriana.

Isso posto, precisamos destacar que o tema deste artigo situa-se no campo da História das Ideias e será discutido na confluência entre a escrita da história, a cultura religiosa e a cultura política. Ademais, o problema que orienta nosso recorte teórico pode ser demonstrado pelas seguintes perguntas: Como Gilberto Freyre apropriou-se das ideias de Chesterton em sua tradução do passado brasileiro? Quais os efeitos políticos da obra *Orthodoxy* na escrita freyriana da história do Brasil?

A partir desse ponto, discorreremos, sobre Chesterton, sua formação intelectual e seus argumentos filosóficos e teológicos no catolicismo romano, sobretudo, considerando a obra *Orthodoxy*. Posteriormente, identificaremos e interpretaremos os efeitos políticos da estética católica chestertoniana no pensamento de Gilberto Freyre.

2. CHESTERTON E O CONSERVADORISMO ROMÂNTICO CATÓLICO

Chesterton foi criado no anglicanismo e assim como John Henry Newman converteu-se ao catolicismo pela interlocução com o movimento Anglo-católico, mas sua conversão foi declarada apenas em 1922. Em uma conjuntura marcada pelo esvaziamento do anglicanismo, pelo crescimento das seitas calvinistas e pelo avanço do indiferentismo religioso, do materialismo ativo e militante, do antipapismo, Chesterton voltou-se à ortodoxia: a crença no Credo dos Apóstolos.

Segundo Sermarini, Presidente da Sociedade Chestertoniana da Itália, a obra *Orthodoxy* constitui a

[...] tentativa do autor no sentido de encontrar as respostas para o mistério da vida e sua descoberta de que tudo o que ele procurava está no Credo dos Apóstolos; é a intuição da razão que caminha assombrada e feliz rumo à fé (CHESTERTON, 2010, p. 295-296).

No prefácio à edição comemorativa em português, publicada em 2008, Yancey afirma que o livro é a “autobiografia espiritual” de Chesterton, que inicia sua obra de forma inusitada. Alimentara a fantasia de escrever um romance sobre um navegador inglês que planejava realizar uma grande descoberta além-mar, mas, devido a um erro de cálculo acabou descobrindo a Inglaterra, imaginando que havia aportado em alguma ilha dos Mares do Sul: “Aquele navegador sou eu. Eu descobri a Inglaterra”, afirma Chesterton. E completa: “Eu sou o homem que com a máxima ousadia descobriu o que já fora descoberto antes” (CHESTERTON, 2008, p. 11-12).

Segundo Chesterton (2008, p. 13), *Orthodoxy* constitui a discussão da teologia cristã central resumida no credo dos apóstolos e a defesa de que essa teologia “é a melhor raiz de energia e ética sólida” para as nações, ou seja, só há uma teologia cristã: a católica.

Em defesa do livre-arbítrio e de uma perspectiva espiritual estereoscópica, o autor exalta princípios caros ao pensamento inglês; axiomas presentes em autores eminentes como o filósofo

H. Spencer: equilíbrio dos opostos, passado, tradição, ordem social, senso moral, memória, conservadorismo, entre outros.

Eis alguns trechos importantes da obra e que expressam esses princípios:

O homem comum sempre foi sadio porque o homem comum sempre foi um místico. Ele aceitou a penumbra. Ele sempre teve um pé na terra e outro num país encantado. Ele sempre se manteve livre para duvidar de seus deuses; mas, ao contrário do agnóstico de hoje, livre também para acreditar neles. Ele sempre cuidou mais da verdade do que da coerência. Se via duas verdades que pareciam contradizer-se, ele tomava as duas juntamente com a contradição. Sua visão espiritual é estereoscópica, como a visão física: ele vê duas imagens simultâneas diferentes e, contudo, enxerga muito melhor por isso mesmo. [...]. É exatamente esse *equilíbrio de aparentes contradições* que tem sido a causa de toda a vivacidade do homem sadio (CHESTERTON, 2008, p. 28-29, grifo nosso).

Nota-se a desenvoltura de sua escrita, o jogo sedutor de palavras e de ideias que convidam à reflexão e que conciliam os antagonismos ao considerar que as contradições da vida espiritual e da vida física são “aparentes”, posto que constituem “toda a vivacidade do homem sadio”.

Chesterton (2008, p. 49, grifo nosso) realiza a defesa intransigente da tradição:

Nunca consegui entender onde as pessoas foram buscar a ideia de que a democracia de algum modo se opunha à tradição. É obvio que *tradição é apenas democracia estendida ao longo do tempo*. [...] É muito fácil ver por que uma lenda é tratada, e assim deve ser, mais respeitosamente do que um livro de história. A lenda geralmente é criada pela maioria do povo da aldeia, gente equilibrada. O livro geralmente é escrito pelo único homem da aldeia que é louco. Aqueles que combatem a tradição dizendo que os homens do passado eram ignorantes podem fazê-lo no Carlton Club, declarando também que os eleitores das favelas são ignorantes. [...]. A tradição pode ser definida como uma extensão dos direitos civis. *Tradição significa dar votos à mais obscura de todas as classes, os nossos antepassados. É a democracia dos mortos*. [...] A democracia

nos pede para não ignorar a opinião de um homem bom, mesmo que ele seja nosso criado; a tradição nos pede para não ignorar a opinião de um homem bom, mesmo que ele seja nosso pai.

O autor realiza uma intrigante relação entre democracia, tradição e antepassados. Em sua perspectiva, não há democracia destituída da tradição e indiferente aos mortos, pois as vozes do passado nos ensinam lições democráticas:

Teremos os mortos nos nossos conselhos. Os antigos gregos votavam com pedras; nossos conselhos votarão com pedras tumulares. É tudo muito regular e oficial, pois a maioria das pedras tumulares, como a maioria das cédulas de votação, é marcada com uma cruz (CHESTERTON, 2008, p. 50).

Chesterton defende o ideal fixo e retilíneo do catolicismo em sua concepção teológica histórica e universal. Nessa leitura radicalmente católica do mundo, somente a cosmologia católica pode garantir o imutável, o harmonioso e a vigilância da vida social:

[...] duas vezes o cristianismo havia entrado em cena com a resposta exata de que eu precisava. Eu dissera: “O ideal deve ser fixo”. E a Igreja respondera: “O meu é literalmente fixo, pois existiu antes de qualquer outra coisa”. Eu disse depois: “Ele deve ser artisticamente harmonioso, como um quadro”. E a Igreja respondeu: “O meu é literalmente um quadro, pois eu sei quem o pintou”. Depois passei para a terceira questão, que, a meu ver, era necessária para uma utopia ou ideal de progresso. Das três, esta é infinitamente mais difícil de expressar. Talvez se possa apresentá-la assim: nós precisamos de vigilância até mesmo na utopia, para não cairmos fora da utopia como caímos do Éden (CHESTERTON, 2008, p. 122).

Chesterton (2008, p. 122-124, grifo nosso) elabora a crítica contundente ao novo e ao revolucionário:

Mas todo conservadorismo se baseia na ideia de que, se você abandona as coisas à própria sorte, você as deixa como são. Mas isso não acontece. Se você abandona uma coisa à própria sorte,

você a deixa à mercê de uma torrente de mudanças. Se você abandona um poste branco à própria sorte, ele logo será um poste preto. Se você deseja particularmente que ele seja branco, precisa pintá-lo continuamente; isto é, você precisa estar sempre promovendo uma revolução. Em resumo, se você quer o velho poste branco, precisa ter um novo poste branco.

Mas isso que é verdade até no caso de coisas inanimadas é verdade, num sentido muito especial e terrível, no caso de todas as coisas humanas. Uma vigilância quase antinatural é de fato exigida dos cidadãos por causa da horrível rapidez com que as instituições humanas envelhecem. Costuma-se falar, no jornalismo e em romances passageiros, de homens que sofrem sob velhas tiranias. Mas, na verdade, os homens sempre sofreram sob tiranias novas; sob tiranias que haviam sido liberdades públicas apenas vinte anos antes. [...] *Não temos de modo algum de nos rebelar contra a antiguidade; temos de nos rebelar contra a novidade.* São os novos governantes, o capitalista ou o editor, que realmente sustentam o mundo moderno. [...] O chefe escolhido para ser o amigo do povo torna-se o inimigo do povo; o jornal fundado para dizer a verdade existe agora para impedir que a verdade seja dita.

Em outros trechos de *Orthodoxy*, Chesterton afiança que a verdade pode ser alcançada pela razão divina doutrinada pelo catolicismo. Assim, seu conservadorismo vitoriano está amalgamado ao sentimento de dever e de ordem segundo a teologia católica. O autor defende a ordem social e considera que o senso moral é a sensatez. Também critica o pensamento livre, pois considera que a consciência deve submeter-se aos dogmas: verdades eternas que devem orientar a razão secular e guiar nossas ações. Nesse sentido, realiza a defesa radical do conservadorismo e rejeita o novo, porquanto considera que a tradição é um manancial de crenças e valores sublimes que fundamentam as relações sociais e que o novo é perigoso, subversivo da ordem social.

Também advoga que devemos cultuar o sagrado e a tradição para suportarmos a solidão, o sofrimento, as guerras, pragas e pestes, a incerteza, pois o sagrado é a civilização. Nesse sentido, Chesterton argumenta que o passado e a tradição oferecem-nos lições preciosas para a vida contemporânea. Lições que nos chegam por meio dos antepassados: nossos mortos permanecem vivos na memória dos homens de bem. Seus grandes feitos e

aprendizados eternizaram a lembrança de suas vidas. Trazemos nossos mortos na memória, na tradição e na ortodoxia. O culto dos mortos nos ensina que a tradição é a democracia.

Chesterton defende a ortodoxia como um conjunto de crenças racionais e universais, capazes de apaziguar as diferenças e divergências entre os homens. Logo, considera que a conciliação dos conflitos só será alcançada pelo catolicismo. A Igreja Romana é a instituição histórica responsável pela sobrevivência e pelo desenvolvimento humano ao longo das eras. No entanto, para salvaguardar a ortodoxia e o equilíbrio, foi necessário que a Igreja agisse com austeridade moral e certo autoritarismo. A Igreja realizou o equilíbrio das contradições sem o qual não se poderia salvaguardar a sobrevivência humana.

Assim, podemos concluir que o conservadorismo apreçoado por Chesterton não é mero apreço pela tradição, pois traz em seu âmago um caráter fortemente romântico, isto é, constitui o que Roberto Romano (1981) chamou de “conservadorismo romântico católico”.

3. A REPERCUSSÃO DE CHESTERTON NA OBRA *CASA-GRANDE & SENZALA* E SEUS EFEITOS NA TRADUÇÃO FREYRIANA DO PASSADO BRASILEIRO

Barbuy (2013) lembra-nos que o apreço de Freyre pela tradição era antigo, pois desde a mocidade manifestara sua fascinação por temas e pensadores entusiastas do tradicionalismo. Assim,

Ao voltar para o Brasil, em março daquele ano de 1923, Gilberto Freyre, que, a 22 de abril iniciaria uma série de artigos numerados publicados no Diário de Pernambuco até 15 de abril de 1925, se destacou como um dos principais defensores do tradicionalismo político em nosso País, revelando, nestes e noutros artigos dados à estampa naquele prestigioso jornal recifeense e em outros periódicos, ideias profundamente influencia-

das por aquelas de autores tradicionalistas (por ele neste período sempre evocados) como Joseph De Maistre, Louis De Bonald, Charles Maurras, Léon Daudet, Maurice Barrès, G. K. Chesterton (de cuja obra se ufanava de ser um dos pouquíssimos conhecedores no País), Eduardo Prado, Oliveira Lima, Jackson de Figueiredo, Padre Leonel Franca, e, sobretudo, António Sardinha [...] (BARBUY, 2013, p. 3).

Muito desse amor freyriano pelo tradicionalismo provém da repercussão da teologia de Gilbert Chesterton, que, aliás, e não por acaso, possui o mesmo primeiro-nome de Freyre, coincidência fascinante que Gilberto cultivasse tamanho apreço por Gilbert. Para um narcisista confesso é, de fato, revelador que tenha se identificado com um pensador com seu mesmo nome, o que nos provoca a formulação de tentadora pergunta: Gilberto espelhou-se em Gilbert? A partir dessa hipótese, rastreademos a repercussão de Chesterton na escrita da história de Freyre.

Conforme demonstramos, Chesterton defendia a tradição como democracia estendida ao longo do tempo. Aceitar essa verdade significava dar votos aos antepassados. Esse culto chestertoniano aos antepassados repercutiu com muita força na narrativa de Freyre. Prova disso é que *Casa-Grande & Senzala* (1933) foi dedicada à memória de seus avós Alfredo Alves da Silva Freire, Maria Raymunda da Rocha Wanderley, Ulysses Pernambucano de Mello e Francisca da Cunha Teixeira de Mello. Na segunda página da obra, nos deparamos com a fotografia esmaecida e retocada de uma Wanderley do século XIX: uma senhora branca, aristocrática, cabelos pretos, traços pálidos, roupas escuras e olhar profundo, seráfico. “O livro inaugural e pioneiro” de Freyre, no dizer de Larreta e Giucci (2007, p. 22), “é posto, desde o início, sob o olhar de um antepassado familiar feminino”.

Voltando à questão de seu culto aos antepassados, recordamos a angústia do jovem Freyre, registrada em seu diário pessoal, no ano de 1922, quando estava na tão sonhada Londres, por ocasião de sua passagem pela Europa. Naquele contexto, recebera conselhos insistentes de amigos queridos, Armstrong e Oliveira Lima, para que construísse sua carreira no exterior e se dedicasse à escrita em língua inglesa, pois o português (língua colonizada) seria um demérito em sua carreira internacional. Em resposta à sedutora questão, Freyre (1975, p. 97) registrou:

Minhas origens, minha família, minha Mãe, meu Pai, minha cidade, minha terra, me reclamam pelo o que há, em mim, de outras raízes, que, não sendo as intelectuais, parecem ser raízes ainda mais fortes.

Seu apego aos antepassados era mais forte que a ambição intelectual. Nesse sentido, Bachelard (1994, p. 11) afirma: “Sempre existe, de certa maneira, alguma coisa atrás de nós, a Vida atrás de nossa vida, o elã vital sob nossos impulsos. Nosso passado inteiro também vela atrás de nosso presente”. A estreita relação entre o sujeito e os seus antepassados também foi discutida por Quinet (2003, p. 15): “O que o sujeito apresenta é seu eu-ideal, auto-retrato pintado segundo as linhas mestras dos ideais daqueles que construíram os Outros primordiais em sua existência”. Assim, a existência é imagem pintada “com as tintas do desejo dos ancestrais, que vão compor os matizes” do sujeito “pela via da linguagem construindo assim o eu como um retrato falado”. Complementando esse raciocínio, Milan (2013, p. 35) argumenta: “A gente pode esquecer os ancestrais. O desejo deles nunca esquece a gente, é o chamado *desejo do Outro* [...]”. Logo, podemos afirmar que Freyre reconheceu a força histórica, pela via afetiva filial, de seus antepassados nas escolhas que realizou. Contudo, as consequências desse sentimento não representam apenas a decisão de retornar ao Brasil e de construir carreira em seu país e na língua portuguesa. Presumivelmente, essa é mais uma repercussão da estética católica de Chesterton na escrita da história de Freyre.

Outrossim, há relação pujante entre rememoração, tradição e transmissão do acontecer social acerca da vida de nossos antepassados. Benjamin (2012, p. 228) compreendia muito bem essa relação, por isso afirma:

A rememoração funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades específicas da forma épica. Entre elas, encontra-se em primeiro lugar a encarnada pelo narrador. Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si.

Considerando a análise de Benjamin, podemos inferir que a rememoração realiza o culto da tradição: é esse culto que reedita nossos vínculos com os antepassados, pois nosso apeço pela tradição é afetivo. E por ser afetivo também é político¹ (CERQUEIRA FILHO; NEDER, 1997), pois constitui, segundo Chesterton, a “democracia dos mortos”. Por meio dessa revivificação da tradição, os mortos permanecerão entre os vivos, ou como diria Chesterton: “Teremos os mortos nos nossos conselhos”. Esse sentimento de permanência fantasmagórica dos mortos sobre a vida íntima, familiar e política no Brasil colonial está fortemente presente em Freyre.

No prefácio de *Casa-Grande & Senzala*, lemos:

O costume de se enterrarem os mortos dentro de casa – na capella, que era uma puxada da casa – é bem característico do espirito patriarchal de cohesão de familia. Os mortos continuavam sob o mesmo tecto que os vivos. Entre os santos e as flores devotas. Santos e mortos eram afinal parte da familia.

[...].

Abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarchia patriarchal, os mortos, governando e vigiando o mais possivel a vida dos filhos, netos, bisnetos. Em muita casa-grande conservavam-se seus retratos no santuario, entre as imagens dos santos, com direito á mesma luz votiva de lamparina de azeite e ás mesmas flores devotas. Um culto domestico dos mortos que lembra o dos antigos gregos e romanos (FREYRE, 1933, p. xxii-iii).

Essa permanência histórica, revivificada pelo culto doméstico dos mortos, é política, posto que reforça a coesão familiar e a hierarquia patriarcal, reeditando um sentimento de continuidade social, que Freyre (1933, p. xxxi) assim destacou:

Estudando a vida domestica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo

¹ O afeto é a chave para analisarmos as escolhas, os sentimentos, a razão, a cognição e a produção intelectual, pois segundo Bachelard (1994, p. 39), “a nostalgia das durações [...] perturba profundamente nossa inteligência historiadora”. A cognição é afetada de tal forma que não percebemos como o apeço ao passado idealizado também constitui a fuga do presente negado.

perdido”. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa.

Assim, o “tempo perdido”, do qual Freyre tanto se orgulhava e desejava reconquistar, lembra-nos o quanto somos a continuidade de nossos pais. Na análise desse trecho da obra, podemos evocar a bela e provocante canção de Belchior. A música *Como nossos pais*, lançada no álbum *Alucinação*, de 1976, foi consagrada pela interpretação de Elis Regina, que regravou a canção no álbum *Falso Brillhante*. A canção constitui uma crítica aos anos amargos e autoritários vivenciados durante a Ditadura Militar, instaurada em 1964. Ao afirmar:

Minha dor é perceber
Que apesar de termos feito
Tudo que fizemos
Ainda somos os mesmos e vivemos
Ainda somos os mesmos e vivemos
Como nossos pais.

Belchior denuncia o *autoritarismo afetivo*² internalizado pelo amor ao passado e pelo culto da tradição, tão presentes em regimes e contextos autoritários. Sentimentos que revivificam práticas políticas violentas e a ordem social dominante, negando a legitimidade dos processos de transformação e de superação do *status quo* autoritário. É um desprezo ao novo e um apego ao tradicionalismo:

Mas é você que ama o passado
E que não vê
É você que ama o passado
E que não vê
Que o novo sempre vem.

² O Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho, Pesquisador Associado do Laboratório Cidade & Poder da Universidade Federal Fluminense (UFF), compreende autoritarismo afetivo como a intolerância e o individualismo inscritos no pensamento tomista, e nas suas permanências reeditadas e de longa duração presentes no pensamento ocidental. Nessa perspectiva, interpreta o poder absolutista (e despótico) como um leque de sentimentos autoritários alicerçados na fantasia de perfeição, na força da tradição, na (van)glória e no gozo de mandar, de impor, de subjugar, assim como no ódio ao gozo do outro (CERQUEIRA FILHO, 2005).

Freyre também absorveu das leituras de Chesterton a concepção do catolicismo como religião universal e histórica, o que reforçou seu reconhecimento da legitimidade da religião do conquistador como processo civilizador necessário à formação do Brasil, apesar de suas críticas à ação predatória do modelo educacional e evangelizador jesuítico. O livro *Casa-Grande & Senzala* está tomado por descrições extasiadas sobre a presença da Igreja e de suas ordens católicas em terras brasileiras. Segundo Freyre, nos engenhos do fim do século XVII e início do XVIII, estava-se em conventos portugueses com funções de hospedaria e de santa casa. “O que a architectura das casas-grandes adquiriu dos conventos foi antes doçura e simplicidade franciscana” (FREYRE, 1933, p. xx). Também considerou a “architectura jesuítica e de igreja” como a “expressão mais alta e erudita de architectura no Brasil colonial” (FREYRE, 1933, p. xxi). Para Freyre, a “casa-grande venceu no Brasil a Igreja, nos impulsos que esta a principio manifestou para ser dona da terra” (FREYRE, 1933, p. xxi). Contudo, ao lamentar o desfalecimento do apego à tradição e o abandono/destruição das antigas casas-grandes, reafirmou a superioridade da Igreja em relação ao sistema político-social vigente: “No fim das contas as igrejas é que teem sobrevivido ás casas-grandes” (FREYRE, 1933, p. xxi). Esse trecho repercute a concepção chestertoniana de que a Igreja é uma instituição histórica civilizatória. Aqui, nossa crítica reside na forma ideológica que o termo religião histórica alude e ilude: se constitui como alusão à providência divina do bem e da ordem, e ilude, pois oculta seu conservadorismo autoritário.

Segundo Freyre, o colonizador português era portador de qualidades superiores aos ingleses, franceses, holandeses, pois dotado de plasticidade, flexibilidade e miscibilidade foi artífice da maior civilização dos trópicos. Contudo, o sucesso da empreitada portuguesa só foi possível porque estava amparada pelo catolicismo. A tradução freyriana do catolicismo, que aqui madrugou, era idílica, a ponto de considerar a religião colonizadora como “systema de prophylaxia social e política” (FREYRE, 1933, p. 2):

Junte-se ás vantagens, já apontadas, do português do seculo XV sobre os povos colonizadores seus contemporaneos, a da sua moral sexual, a moçarabe, a catholica amaciada pelo contacto

com a mahometana, e mais frouxa, mais relassa que a dos homens do norte. Nem era entre elles a religião o mesmo duro e rigido systema que entre os povos do norte reformado e da propria Castella dramaticamente catholica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce christianismo lyrico [...] (FREYRE, 1933, p. 31).

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. [...]. Confraternização que difficilmente se teria realizado se outro typo de christianismo tivesse dominado a formação social do Brasil: um typo mais clerical, mais asctico, mais orthodoxo; calvinista ou rigidamente catholico; diverso da religião doce, domestica, de relações quasi de familia entre os santos e os homens [...] (FREYRE, 1933, p. 403).

Talvez o maior elogio freyriano à Igreja Católica esteja presente na afirmação: “o catholicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (FREYRE, 1933, p. 43). Esse trecho de *Casa-Grande & Senzala* é porventura emblemático da importância que Freyre atribuía ao catholicismo na formação do Brasil. Qualquer estrangeiro poderia ser admitido como colono no Brasil desde que fosse de fé ou religião católica, pois temia-se “no adventicio acatholico o inimigo politico capaz de quebrar ou de enfraquecer aquella solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião catholica” (FREYRE, 1933, p. 43). Há um raciocínio sutil proposto por Freyre (outra provável repercussão de Chesterton): a concepção romântica de que a religião do colonizador português o colocava em uma posição de superioridade em relação aos colonizadores europeus protestantes. No sentido de nossa crítica ao autoritarismo católico, Romano (1981, p. 99-100) afirma que no “discurso romântico acentua-se o perfil da Igreja Católica, a portadora do Eterno”. Ademais, a “política romântica notabilizou-se, assim, por apresentar este traço comum: a justificação da Igreja como modelo para toda a sociedade”. Essa tradução do passado e escrita da história do Brasil reedita o ideário conservador católico pela via da cultura religiosa.

Freyre reforçou a importância da aliança política entre o Estado Português, a Igreja e os Senhores Rurais. Outrossim, os missionários jesuítas também estabeleceram alianças com os colonizadores. Seria prudente colonizar primeiro os corações

infantis para depois abrandar a resistência dos adultos. A criança indígena tornou-se o protótipo do sentimento católico no coração do Brasil.

A Igreja constituiu o elemento ordenador da moral, dos valores e da vida social. Sua ação moralizadora atuou diretamente sobre a família patriarcal. A capela tornou-se um anexo da casa-grande, contribuindo para a convivência cotidiana, e às vezes íntima, do capelão com a família patriarcal e seus agregados, com negras e mulatas escravas, fortalecendo a aliança da Igreja com os interesses do patriarcado rural.

Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a cathedral com o seu bispo a que se vão queixar os desengañados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abbadia, onde se vão acoutar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capella de engenho (FREYRE, 1933, p. 205).

Para Gilberto Freyre, conforme aprendera com Chesterton, a Igreja representava, nessa conjuntura, o governo de Deus na terra; instituição responsável pelo culto da ordem social e por sua legitimação no coração dos homens. Nesse mesmo sentido, Legendre (1983, p. 27) argumenta que a Igreja Latina promoveu “o milagre permanente da submissão”, posto que a “sacralização da ordem se mantinha junto da cristologia tradicional”; em outras palavras, da “teologia do Chefe (de que se apoderou do discurso político)”. Tal processo histórico buscou “despojar os humanos em benefício do Poder intocável ao qual é oferecido o desejo”, o que torna a submissão consentida um oferecimento do desejo ao amor do censor.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que a principal repercussão do pensamento de Gilbert Chesterton na escrita da história de Freyre é o caráter conservador da ortodoxia católica do escritor inglês. Seu culto ao conservadorismo romântico está presente em muitos trechos de *Casa-Grande & Senzala*, a saber, no enaltecimento da ação histórica da Igreja Romana na formação do Brasil; na exal-

tação do caráter plástico, erudito e popular do catolicismo como religião ou culto de família; no elogio ao modelo de família patriarcal, aristocrática, católica apostólica romana. O caráter conservador da cultura religiosa católica está fortemente presente nessa perspectiva, que reforça o apego à tradição senhorial; que concebe a Igreja como instituição colonizadora moral e social segundo o ideário branco: o *ethos* católico é branco, ariano, eurocêntrico e sobredeterminou a formação do Brasil.

Freyre não teceu críticas à colonização realizada pela Igreja na aurora de formação nacional, ao contrário, justificou o regime patriarcal de matriz católica como necessário aos desafios da colonização de vastas terras nos trópicos. Assim, o que está implícito em seu enaltecimento da ação civilizatória da Igreja é a ideia de que sem o catolicismo o português não teria conseguido conquistar/colonizar/civilizar os autóctones e as terras chamadas Brasil. Essa exaltação do catolicismo como religião histórica e universal foi absorvida de diversos autores católicos lidos na adolescência e mocidade, entre os quais, Gilbert Chesterton. Logo, podemos afirmar que Gilberto espelha Gilbert. Encontra em Chesterton a justificação teórica de seu desejo pela ortodoxia.

Uma consequência política para a escrita freyriana da história do Brasil é o seu apreço pela ideologia da conciliação presente em Chesterton: eis o apaziguamento das contradições. O efeito de ilusão resultante dessa ideologia é a fantasia de um Brasil cadinho de Português, de negro e de índio; de Senhores e de escravos; de Brancos e de negros; de Ricos e de pobres... O equilíbrio de antagonismos chestertoniano absorvido por Gilberto Freyre concebe a contradição e a violência diluída na miscigenação por mistura. A matriz ideológica dessa perspectiva é o *ethos* católico. Assim, o efeito político de sua teoria social é a concepção conservadora romântica do Brasil, cujo ideal católico, branco e aristocrático advoga a supremacia da ordem e da tradição, promovendo o apaziguamento das contradições de classes e o inebriamento da violência senhorial. Como consequência desse processo de formação nacional, estruturou-se a sociedade brasileira pela supremacia branca e pelo assalto da autonomia dos grupos assujeitados, sobretudo, dos filhos da senzala.

Isso posto, podemos concluir que a ideologia da conciliação freyriana faz embevecer o mais fraco, o oprimido, pois o equilíbrio de antagonismos apazigua a revolta e dissolve a violência. De mais a mais, conforme argumentamos, o conservadorismo romântico católico de Chesterton repercutiu na escrita da história do Brasil de Gilberto Freyre, produzindo efeitos políticos decisivos em sua tradução do passado brasileiro.

GILBERTO FREYRE AND GILBERT KEITH CHESTERTON: CATHOLIC CONSERVATISM IN THE WRITING OF BRAZILIAN HISTORY

ABSTRACT

Our point in this article is to identify the repercussion of the catholic conservatism of the English writer Gilbert Keith Chesterton in the intellectual formation of the thinker from Pernambuco, Gilberto Freyre. Our challenge is to analyze how the work *Orthodoxy* (1908), by Chesterton, reverberated in G.Freyre's work, especially, in *Casa-Grande & Senzala* (1933). For this, we will analyze the authoritarian political-ideological effects of the Chestertonian catholic conservatism in the Freyrian translation of the Brazilian past and in his writing of the history of Brazil.

KEYWORDS

Gilberto Freyre. Chesterton. *Casa-Grande & Senzala*. Catholic conservatism. History of Brazil.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.

BARBUY, V. E. V. Cristianismo, patriotismo e nacionalismo: tradição e hispanidade em Gilberto Freyre. 2013. Disponível em: <http://cristianismopatriotismoenacionalismo.blogspot.com.br/2013/10/tradicaoehispanidadeemgilberto_1.html>. Acesso em: 21 set. 2015.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

CERQUEIRA FILHO, G. *Autoritarismo afetivo: a Prússia como sentimento*. São Paulo: Escuta, 2005.

CERQUEIRA FILHO, G.; NEDER, G. *Emoção e política: (a)ventura e imaginação sociológica para o século XXI*. Porto Alegre: Sergio A. Fabris Editor, 1997.

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CHESTERTON, G. K. *O homem eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

COELHO, C. M. *Gilberto Freyre: indiciarismo, emoção e política na casa-grande e na senzala*. 2007. Dissertação (Mestrado em História)—Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

COELHO, C. M. *Religião e história: em nome do Pai: Gilberto Freyre e Casa-Grande & Senzala, um projeto político salvífico para o Brasil (1906-1933)?* 2016. Tese (Doutorado em História)—Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarcal*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Maia & Schmidt, 1933.

FREYRE, G. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

FREYRE, G. *Tempo de aprendiz: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor, 1918-1926*. São Paulo: Ibrasa; Brasília: INL, 1979.

FREYRE, G.; LIMA, M. de. O. *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Organização de Ângela de Castro Gomes. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LARRETA, E. R.; GIUCCI, G. *Gilberto Freyre: uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEGENDRE, P. *O amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Colégio Freudiano, 1983.

MARTINS, M. R. *Gilberto Freyre. O ex-protestante: uma contribuição biográfica*. 2. ed. Goiânia: Kelps, 2011.

MILAN, B. *Carta ao filho: ninguém ensina a ser mãe*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

PALLARES-BURKE, M. L. G. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROMANO, R. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

Recebido em julho de 2017.
Aprovado em agosto de 2017.