



HAL
open science

New Perspectives on Luso-tropicalism. Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo

Michel Cahen, Patrícia Ferraz de Matos

► **To cite this version:**

Michel Cahen, Patrícia Ferraz de Matos. New Perspectives on Luso-tropicalism. Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo. Lusophone Studies Association Meeting, Aracaju (Sergipe), Aracaju, Brazil. Portuguese Studies Review , XXVI (1), 2018, New Perspectives on Luso-tropicalism. Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo, 9771057151007. halshs-02472799

HAL Id: halshs-02472799

<https://shs.hal.science/halshs-02472799>

Submitted on 10 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

Volume 26 • Number 1
Summer 2018

ISSN 1057-1515

Interdisciplinary

New Perspectives on Luso-tropicalism

Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo

Special Issue

Editors: Michel Cahen and
Patrícia Ferraz de Matos

PRS

VOLUME 26 • NUMBER 1 • 2018

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

Chief Editor: IVANA ELBL

Associate Editors: TIMOTHY COATES
ANTÓNIO COSTA PINTO
JOSÉ C. CURTO
MARIA JOÃO DODMAN
MARTIN M. ELBL

EDITOR EMERITUS: DOUGLAS L. WHEELER

International Editorial Board

JULIET ANTUNES SABLOSKY
Georgetown University

FRANCIS DUTRA
UCAL, Santa Barbara

WILSON ALVES DE PAIVA
Pontifícia Universidade
Católica de Goiás

CARLOS BALSAS
Arizona State University

SUSANNAH HUMBLE FERREIRA
University of Guelph

RENÉ PÉLISSIER
Orgeval, France

MARCELO BORGES
Dickinson College

HAROLD JOHNSON
University of Virginia

MARIA FERNANDA ROLLO
Universidade Nova de Lisboa

CAROLINE BRETTELL
SMU, Dallas (TX)

ROBERT A. KENNEDY
York University (Toronto)

STANLEY PAYNE
U. of Wisconsin, Madison

MICHEL CAHEN
CNRS / Sciences Po,
Bordeaux

STEWART LLOYD-JONES
ISCTE, Lisbon

FERNANDO NUNES
Mount St. Vincent University

AN IMPRINT OF BAYWOLF PRESS ✱ ÉDITIONS BAYWOLF (2012 –)
Peterborough, Ontario, K9H 1H6
<http://www.trentu.ca/psr> (mirror); <http://www.maproom44.com/psr>



FORMERLY PUBLISHED BY THE PORTUGUESE STUDIES REVIEW (2002-2011)

Printed and bound in Peterborough, Ontario, Canada.
Design, digital setting, general production: Baywolf Press ✱ Éditions Baywolf

Pro Forma Academic Institutional Host, 2002-2018: Lady Eaton College (Trent University)

© 2018 Baywolf Press ✱ Éditions Baywolf and Portuguese Studies Review. All rights reserved.

This publication is protected by copyright. Subject to statutory exceptions and to the provisions governing relevant collective licensing agreements or open access distribution nodes in which the publisher participates, no commercial reproduction or transmission of any part, by any means, digital or mechanical, including photocopy, recording, or inclusion in data storage and retrieval systems, may take place without the prior written consent of Baywolf Press ✱ Éditions Baywolf.

National Library of Canada Cataloguing Data

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals.
3. Brazil–Civilization–Periodicals. 4. Portugal–Civilisation–Périodiques. 5. Afrique lusophone–
Civilisation–Périodiques. 6. Brésil–Civilisation–Périodiques.

DP532 909/.0917/5691005 21

Library of Congress Cataloguing Data

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals.
3. Brazil–Civilization–Periodicals.

DP532 .P67 909/.091/5691 20 92-659516

SPECIAL ISSUE

NEW PERSPECTIVES ON LUSO-TROPICALISM
NOVAS PERSPETIVAS SOBRE O
LUSO-TROPICALISMO



SPECIAL ISSUE EDITORS

MICHEL CAHEN

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX, CNRS/SCIENCES PO BORDEAUX,
CASA DE VELÁZQUEZ

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE LISBOA

PORTUGUESE STUDIES REVIEW
VOLUME 26, No. 1 2018

CONTENTS

Introdução

- Introdução: Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo *Michel Caben and Patrícia Ferraz de Matos* 1

Parte I: As novas fardas do luso-tropicalismo

- The Lusotropical Flavor of Modernization: Brazil-Africa Relations after 1960 *Ana Beatriz Ribeiro* 9
- Luso-tropical Shadows: Gilberto Freyre's Influence on Brazilian International Thought *Victor Miguel Castillo de Macedo* 39
- Macau entre a "China Tropical" e a lusofonia a Oriente: Algumas achegas sobre os contextos colonial e pós-colonial *Isabel Morais* 63
- Foram oceanos de amor*: Os descobrimentos portugueses na cultura pop dos anos 80 *Marcos Cardão* 99

Parte II: Luso-tropicalismo, religiões e identidades

- Duplamente "outro": Fotografia, catolicismo e luso-tropicalismo *Madalina Florescu* 151
- Um barroco luso-tropicalista? As produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil *Kadya Tall* 179
- Lusotropicalismo, multiculturalismo e religiões: Um ensaio sobre interpretações das religiões no Brasil *Melvina Araújo* 197

Parte III: Novas perspectivas para problemas antigos

- A Brazilianist in Portuguese Africa: Charles Wagley's Trip from Mozambique to Guinea-Bissau *Lorenzo Macagno* 221
- Exit Ghost*: Reading Lusotropicalism as Fetish (with Adorno) *Paulo de Medeiros* 247

CONTENTS

“Raça”, miscigenação e preconceito: Desafios actuais perante a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro	<i>Patrícia Ferraz de Matos</i>	273
A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil	<i>Michel Caben</i>	299

CONTRIBUTORS / NOTAS SOBRE OS AUTORES

(por ordem de aparecimento no volume)

MICHEL CAHEN é pesquisador sênior do CNRS no centro “Les Afriques dans le monde” (Sciences Po Bordeaux), membro associado da Casa de Velázquez (Madrid). Historiador, é especialista dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa e da “lusotopia” em geral. Algumas obras recentes: com É. Morier-Genoud e D. do Rosário (eds.), *The War Within, New Perspectives on the Civil War in Mozambique, 1976-1992* (Martlesham: James Currey, 2018); com R. Braga (eds.), *Para além do pós(-)colonial* (São Paulo: Alameda, 2018); com É. Morier-Genoud (eds.), *Imperial Migrations, Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012).

PATRICIA FERRAZ DE MATOS é Investigadora no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa (UL) onde colabora no Curso de Doutoramento em Antropologia. Licenciou-se em Antropologia (1997) na Universidade de Coimbra. A sua tese de mestrado sobre representações raciais - “As ‘Côres’ do Império” (2004) - foi laureada com o Prémio Victor de Sá de História Contemporânea 2005 e publicada pela Imprensa de Ciências Sociais (Lisboa, 2006 [1.ª edição], 2012 [2.ª edição]) e pela Berghahn Books (Oxford & Nova Iorque, 2013). Doutorou-se em Antropologia Social e Cultural, no ICS-UL, com uma tese sobre Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto (2012). Foi distinguida com o Prémio ERICS (ICS/CGD) na categoria de artigo científico (2014).

ANA BEATRIZ RIBEIRO recently received her PhD from the University of Leipzig in Germany, in the field of Global Studies. Her dissertation deals with discursive, social, political and historical implications of Brazil-Mozambique development cooperation over the past four decades, including the role of lusotropicalism. She has served as lecturer at Leipzig's Global and European Studies Institute (GESI) and as junior researcher at the Centre for Area Studies (CAS). Among her publications is a chapter in the book *Territoriality and Migration in the E.U. Neighbourhood: Spilling Over the Wall* (Springer, 2014). She also has a background in journalism and international relations.

VICTOR MIGUEL CASTILLO DE MACEDO is an Adjunct Professor at the Social Sciences Department of the Instituto Federal do Paraná - IFPR. He has a Master's Degree in Social Anthropology by the Universidade Federal do Paraná (2015) and was Visiting Research Fellow at the Dominican Studies Institute – DSI, of the City University of New York (CUNY, 2017). Currently he is a post-Graduate Student of the Social Anthropology Post-Graduate Program at the Universidade Federal do Rio de Janeiro. He is researcher at the Laboratório de Antropologia e História do Museu Nacional and has research experience in Southern African and Caribbean Anthropology, South-South Studies and Social Theory.

ISABEL MORAIS é professora associada na Universidade de S. José em Macau. Publicações recentes: “The Post-colonial Imaginary & Politics of Representation in the Macao: the Teatrau & the (Re)emergence of ‘Lusofonia’ under Chinese stars”, in M. Banham, J. Gibbs & F. Osofisan, eds., *African Theatre China, India & the Eastern World* (Woodbrige: Boydell & Brewer, 2016): 72-90; “O Sonho e o Desejo Libertários da ‘Lusa-Macaense’ Lee – Li Yang: O Heterónimo Feminino na Poética de Virgílio de Lemos”, in *Entre a Desmistificação e a utopia, Indagação sobre as Lusofonias* (Macau: Universidade de S. José, 2016): 69-85; “African Female Nascent Entrepreneurs

neurship in Macao”, in M. Pelican & M. Saul, eds., *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43 (1-3) (2014): 57-104.

MARCOS CARDÃO é doutorado em História Moderna e Contemporânea pelo ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa (2013); investigador de Pós-doutoramento no Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CEC – FLUL); autor do livro *Fado Tropical. O luso-tropicalismo na cultura de massas 1960-1974* (Lisboa: Edições Unipop, 2014), e coautor com Cláudia Castelo de *Gilberto Freyre: novas leituras, do outro lado do Atlântico* (São Paulo: Edusp, 2015).

MADALINA FLORESCU é pesquisadora do CEBRAP e bolsista da FAPESP. Se interessa pela história do colonialismo português e das missões católicas no mundo lusófono e, mais recentemente, pelo legado de Gilberto Freyre e pela história familiar nas periferias urbanas no Brasil. Algumas publicações recentes: “Autobiografias de Angola: algumas considerações acerca de um gênero”, *Revista Maracanan* 16 (2016): 66-84; “Post-abolition Angola in a Post-colonial Missionary Archive: a Preliminary Contextualization of a Photograph from the Spiritans’ Mission in Malange, Northern Angola, 1904”, *Social Dynamics: a Journal of African Studies* 40 (1) (2015): 66-84.

KADYA TALL é antropóloga do IRD e do “Institut des Mondes Africains” em Paris. Suas áreas de pesquisa são o Norte do Senegal, o Sul do Benim e o Nordeste do Brasil, primeiro no campo da antropologia da saúde e depois no campo da antropologia religiosa com um interesse marcado pelos cultos de possessão e suas dinâmicas no espaço-tempo AtlânticoSul. A sua bibliografia inclui *Le candomblé de Babia, miroir des mélancolies postcoloniales* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2012) e numerosos artigos relativos aos cultos de possessão no Benim e no Brasil.

MELVINA ARAÚJO é antropóloga, docente do departamento de ciências sociais da Unifesp, pesquisadora do Cebrap e coordenadora do projeto “Diferença em contextos plurais”. Dentre suas publicações destacam-se os livros *Das ervas medicinais à fitoterapia* (Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2002); *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima* (São Paulo: Humanitas, 2006); *O antropólogo e sua Bíblia* (São Paulo: Editora Fap/Unifesp, 2014); com Christina Vital Cunha, *Religião e conflito* (Curitiba: Editora Prismas, 2016); com José Carlos Gomes da Silva, *Cultura afro-brasileira: temas fundamentais em ensino, pesquisa e extensão* (São Paulo: Alameda, 2017).

LORENZO MACAGNO is Professor of Anthropology at Federal University of Paraná, Brazil. He has been conducting fieldwork in Mozambique since 1996. His main research interests focus on the Portuguese colonial imaginary and its consequences, transnational identities and diasporas in the Lusophone world. His books include *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais* (Lisbon: Imprensa de Ciências Sociais, 2006) and *O dilema Multicultural* (Curitiba/Rio de Janeiro: Editora UFPR/Graphia Editorial, 2014) translated into Arabic in 2017 (Rabat: IEHL). He is member of the Editorial Committee of *Lusotopie*.

PAULO DE MEDEIROS holds the Chair of Modern and Contemporary World Literatures in the Department of English & Comparative Literary Studies at the University of Warwick, United Kingdom. In 2011-2012 he was Keeley Fellow at Wadham College, Oxford. In 2013 and 2014 he served as President of the American Portuguese Studies Association. He has edited *Postcolo-*

nial Theory and Lusophone Literatures (Utrecht: Portuguese Studies Center, 2007). His most recent book, *O Silêncio das Sereias: Ensaio sobre O Livro do Desassossego* (Lisbon: Tinta-da-China, 2015) received the PEN Portugal prize for best critical book in 2016. He is currently working on a study of *Postimperial Europe*.

ABSTRACTS – RESUMOS – RÉSUMÉS

The Lusotropical Flavor of Modernization: Brazil-Africa Relations after 1960 (*Ana Beatriz Ribeiro*)

Since its genesis, the idea of modernization and growth has consolidated itself as a dominant discourse. Although apparent alternatives have emerged, none of them have managed to dissolve the core of this development discourse. Instead, they have served to hybridize the main narrative and make it more adaptable. This article argues that the Brazilian state has been adapting lusotropicalism – an ideological construction coined by Gilberto Freyre – as a complement to modernization. Elements of lusotropicalism have been incorporated during different political periods to frame the narrative of Brazil as an emerging actor in African development. This text uses cooperation between the Brazilian and Mozambican states as an empirical case study with multidisciplinary elements.

O sabor lusotropical da modernização: relações Brasil-Africa pós-1960

Desde a sua gênese, a idéia da modernização e crescimento consolidou-se como discurso dominante. Embora aparentes alternativas tenham surgido, nenhuma delas conseguiu dissolver o núcleo deste discurso de desenvolvimento. Ao invés disso, serviram para hibridizar a narrativa principal e torná-la mais adaptável. O presente artigo argumenta que o estado brasileiro tem adaptado o luso-tropicalismo – construção ideológica cunhada por Gilberto Freyre – como complemento à modernização. Elementos do luso-tropicalismo têm sido incorporados durante diferentes períodos políticos para enquadrar a narrativa do Brasil como um ator emergente no desenvolvimento africano. Este texto usa a cooperação entre os estados brasileiro e moçambicano como estudo de caso, com elementos multidisciplinares.

La saveur lusotropicale de la modernisation: les relations Brésil-Afrique après 1960

Depuis sa genèse, l'idée de modernisation et de croissance est devenue le discours dominant. Bien que des alternatives aient apparemment surgi, aucune d'elle n'a réussi à percer le cœur de ce discours du développement. À l'inverse, elles ont servi à rendre hybride et plus adaptable le discours principal. Cet article défend que l'État brésilien a adapté le lusotropicalisme – construction idéologique élaborée par Gilberto Freyre – comme étai de la modernisation. Des éléments du lusotropicalisme ont ainsi été incorporés au cours de diverses périodes à la structure du discours du Brésil comme acteur global émergent dans le développement africain. Ce texte utilise la coopération entre les États brésilien et mozambicain comme étude de cas, selon une approche multidisciplinaire.



Luso-tropical Shadows: Gilberto Freyre's Influence on Brazilian International Thought (*Victor Miguel Castillo de Macedo*)

This article analyses the impact of Gilberto Freyre's thought on two intellectuals who were responsible for furnishing the foundation of contemporary Brazilian foreign policy on the African continent. The analysis is based on Adolpho Justo Bezerra de Menezes's *O Brasil e o Mundo Ásio-africano*, and José Honório Rodrigues's *Brasil e África: outro horizonte*. Inspired by re-

cent works in Brazilian sociology, the article will illuminate the ways in which these two important scholars expose elements of the link between Brazil, Portugal, and the African continent. Featuring first as a component of Brazilian modern culture, the imagination about Africa increases its commercial and economic interests in the passage from the 1950s to the 1960s. Describing these movement through the books, it indicates ways to understand the double-bind shadows of Luso-tropical thought, and how they conceal their logics and functioning in resilient ways.

Sombras Luso-tropicais: A influência de Gilberto Freyre no pensamento internacional brasileiro

Este artigo analisa a influência do pensamento de Gilberto Freyre em dois intelectuais que foram responsáveis por fornecer as fundações da política externa brasileira no continente africano. A análise é baseada em *O Brasil e o Mundo Ásio-Africano*, de Adolpho Justo Bezerra de Menezes, e *Brasil e África: outro horizonte*, de José Honório Rodrigues. Inspirado por trabalhos recentes da sociologia brasileira, o artigo iluminará as formas pelas quais estes dois importantes acadêmicos expõem elementos da ligação entre Brasil, Portugal e o continente africano. Aparecendo primeiramente como uma componente da moderna cultura brasileira, a imaginação sobre a África aumenta os seus interesses comerciais e econômicos na passagem dos anos 50 para os anos 60 do século XX. Descrivendo esses movimentos através dos livros, espera-se indicar formas para entender as sombras de duplo-vínculo do pensamento luso-tropical, e como elas ocultam a sua lógica e o seu funcionamento de modo resiliente.

Ombres lusotropicales: l'influence de Gilberto Freyre sur la pensée internationale du Brésil

Cet article analyse l'influence de la pensée de Gilberto Freyre sur deux intellectuels qui furent responsables de la définition des fondations de la politique extérieure brésilienne envers le continent africain. L'analyse est basée sur *O Brasil e o Mundo Ásio-Africano*, de Adolpho Justo Bezerra de Menezes, et *Brasil e África: outro horizonte*, de José Honório Rodrigues. Inspirés par des travaux récents de la sociologie brésilienne, l'article éclairera les formes par lesquelles ces deux importants universitaires exposent les éléments du lien entre le Brésil, le Portugal et le continent africain. Apparue tout d'abord sous la forme d'une composante de la culture moderne brésilienne, l'imaginaire sur l'Afrique a par ailleurs accru les intérêts commerciaux et économiques au passage des années 1950 et 1960. Décrivant ces mouvements manifestes dans les ouvrages mentionnés, le texte cherche à mettre en évidence les ombres du double lien de la pensée lusotropical et la manière par laquelle elles occultent d'une façon résiliente sa logique et son fonctionnement.



Macao Caught between the “Tropical China” and Oriental-style: An Approach to the Colonial and Post-colonial Contexts (*Isabel Morais*)

Although the program of Gilberto Freyre's official visit (1951-1952) to the Portuguese colonies has not included Macao, in his work it is appealing the image of a “Tropical China.” According to him, such designation refers to a Brazil, influenced by the East through the interchange of varied people and cultural customs, thus, originating a new civilization. On the other hand, traces of Luso-tropical ideas on Portuguese cultural exceptionalism were almost always present in the official, academic and religious narrative on Macao since the period after to

Second World War until immediately before its transfer of sovereignty in 1999, namely in Almerindo Lessa's singular work (1909-1995) centered in the “Luso-tropical culture” in Macao. Today, paradoxically, after almost two decades, there is a surprising reevaluation of Macao as a diffusion platform for lusophony under the approval of the Chinese government and the complacency of Portugal. This study aims to broaden the reflection on the representations of lusophony from the past to its repercussions in the contemporary context of Macao under the Chinese administration and as an integral part of the strategy aimed for the “Greater Bay Area”, conceived under the international policy “One Belt, One Road” of the People's Republic of China.

Macao entre a “China Tropical” e a lusofonia a Oriente: Algumas achegas sobre os contextos colonial e pós-colonial

Embora o programa da visita oficial de Gilberto Freyre (1951-1952), às colónias portuguesas não tenha incluído Macau, na sua obra é recorrente a imagem de uma “China Tropical” que, segundo ele, designaria um Brasil marcado pela influência oriental através do intercâmbio de variadas gentes e de costumes, tendo originado, assim, uma nova civilização. Por outro lado, traços do ideário luso-tropical sobre a excepcionalidade cultural portuguesa estiveram quase sempre presentes na narrativa do discurso oficial, religioso e académico sobre Macau no período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial até ao período antecedente à transferência de soberania em 1999, nomeadamente na obra singular de Almerindo Lessa (1909-1995), centrada na “cultura luso-tropical” do enclave. Hoje, paradoxalmente, após quase duas décadas, assiste-se a uma revalorização surpreendente de Macau como plataforma difusora da lusofonia sob o beneplácito do governo chinês e a complacência de Portugal. Neste estudo, pretende-se alargar a reflexão sobre as representações da lusofonia desde o passado até às suas repercussões no contexto contemporâneo de Macau sob a administração chinesa e como parte integrante da estratégia gizada para a área da “Grande Baía Guangdong-Hong Kong”, alicerçada na política internacional “Uma Faixa, Uma Rota” da República Popular da China.

Macao entre la “Chine tropicale” et la lusophonie à l’orientale: contribution à l’étude des contextes colonial et post-colonial

Bien que le programme de la visite officielle de Gilberto Freyre (1951-1952) dans les colonies portugaises n’ait pas inclus Macao, dans son œuvre est récurrente l’image d’une “Chine tropicale”. Selon lui, une telle désignation se réfère à un Brésil influencé par l’Orient par l’échange de gens et coutumes divers, créant ainsi une nouvelle civilisation. Par ailleurs, des traces de l’idéal freyrien ont presque toujours été présentes dans le discours officiel et religieux sur Macao dans la période allant de la Seconde Guerre mondiale au transfert de souveraineté en 1999, notamment dans l’œuvre singulière de Almerindo Lessa (1909-1995), centrée sur la “culture luso-tropicale”. Aujourd’hui, après presque deux décennies d’intégration à la Chine, on assiste paradoxalement à une revalorisation surprenante de Macao comme plateforme de diffusion de la lusophonie avec la bénédiction du gouvernement chinois. Cette étude prétend ainsi élargir la réflexion sur les représentations de la lusophonie, du passé à ses répercussions contemporaines dans la conjoncture actuelle de Macao désormais partie intégrante de la stratégie élaborées pour l’aire de la “Grande Baie Guangdong-Hong Kong”, étroitement liée à la politique internationale de la “Nouvelle Route de la Soie” de la Chine Populaire.



They were Oceans of Love: the Portuguese Discoveries in the Pop Culture of the 1980s (*Marcos Cardão*)

In 1989, the pop band Da Vinci won the RTP Song Contest (Portuguese Radiotelevision) with the song “Fui Conquistador”, whose refrain mentioned: “I’ve already been to Brazil, Praia and Bissau, Angola, Mozambique, Goa and Macau. Oh, I went to Timor, I was a conqueror”. Like other pop-rock themes, the song recreated allegorically the history of Portuguese discoveries and was in dialogue with the institutional program of the National Committee for the Commemorations of Portuguese Discoveries, created in 1986, which would finance the television program “A Grande Aventura” by José Hermano Saraiva. This article will analyze how the period of the Portuguese Discoveries was transmitted and celebrated in cultural objects of wide circulation, and how such objects were central for the reinvention of Portuguese nationalism in the 1980s.

Foram oceanos de amor: Os Descobrimentos portugueses na cultura pop dos anos 80

Em 1989, a banda pop Da Vinci venceu o Festival RTP da Canção (Radiotevisão Portuguesa) com o tema “Fui Conquistador”, cujo refrão explicitava: “Já fui ao Brasil, Praia e Bissau, Angola, Moçambique, Goa e Macau. Ai, fui até Timor, já fui um conquistador”. À semelhança de outros temas pop-rock, a canção recriava alegoricamente a história dos Descobrimentos e dialogava com a programação institucional da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, criada em 1986, que viria a financiar o programa televisivo “A Grande Aventura”, da autoria de José Hermano Saraiva. Neste artigo pretende-se verificar como se transmitiu e celebrou o período dos Descobrimentos em objetos culturais de larga circulação e como estes foram fulcrais para a reinvenção do nacionalismo português na década de 80 do século XX.

Ce furent des océans d’amour: Les Découvertes portugaises dans la culture pop des années 1980

En 1989, le groupe pop Da Vinci remporta le Festival de Chansons de la Radiotélévision Portugaise avec le morceau “J’ai été Conquistador”, dont le refrain disait: “J’ai été au Brésil, à Praia et Bissau, en Angola, au Mozambique, à Goa e Macao. Oh! J’ai été jusqu’à Timor, j’ai été Conquistador”. De même que pour d’autres thèmes pop-rock, la chanson recréait allégoriquement l’histoire des Découvertes portugaises et dialoguait avec la programmation de la Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes portugaises, créée en 1986, qui finança le programme de télévision “La Grande Aventure”, de José Hermano Saraiva. Cet article cherche à identifier comment fut transmise et célébrée la période des Découvertes par le biais d’objets culturels de large diffusion, et comment ces derniers ont été décisifs pour la réinvention du nationalisme portugais dans la décennie 1980.



Twice ‘Other’: Photography, Catholicism and Luso-tropicalism (*Madalina Florescu*)

This essay is intended to identify some aspects and implications of the connection between luso-tropicalism and Catholicism in Gilberto Freyre’s thought, in the Salazarist colonial doctrine, and in the experience of Portuguese colonization in the 1950s. The sources used are two

texts in which Gilberto Freyre exposes more specifically his ideas about religious difference in a luso-tropical world. The photographs published in *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos* are considered as a visual register that is relatively autonomous from the verbal one. This visual register reveals complex alterities of the luso-tropicalist discourse, both of Gilberto Freyre and of the Portuguese New State (*Estado Novo*). But these alterities are revealed in a fragmented way. Taking ground in the theoretical perspective outlined by John Berger, the article tries to reconfigure these fragments as a possibility of a counter-narrative of colonialism as subjection.

Duplamente “outro”: Fotografia, catolicismo e luso-tropicalismo

Nesse ensaio pretende-se identificar alguns aspectos e implicações da relação entre luso-tropicalismo e catolicismo no pensamento de Gilberto Freyre, na doutrina colonial salazarista e na experiência da colonização portuguesa na década de 50 do século XX. As fontes em que o artigo se apoia são, sobretudo, duas obras nas quais Gilberto Freyre trata mais especificamente da diferença religiosa no mundo luso-tropical. As fotografias publicadas na obra *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos* são analisadas como um registro visual autônomo em relação ao registro verbal. No primeiro registro são reveladas alteridades complexas do discurso luso-tropical, tanto de Gilberto Freyre como do Estado Novo português. Essas alteridades são reveladas de modo fragmentário. Apoiando-se nas propostas teóricas de John Berger, o ensaio procura reconfigurar esses fragmentos como possibilidade de uma contra-narrativa do colonialismo como sujeição.

Doublement “autre”: Photographie, catholicisme et lusotropicalisme

Cet essai cherche à identifier quelques aspects et implications de la relation entre le lusotropicalisme et le catholicisme dans la pensée de Gilberto Freyre, dans la doctrine coloniale salazariste et dans l'expérience de la colonisation portugaise des années 1950. Les sources sur lesquelles il s'appuie sont surtout deux œuvres dans lesquelles Gilberto Freyre aborde plus spécifiquement la différence religieuse dans le monde luso-tropical. Les photographies publiées dans *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos* sont analysées en tant que registre autonome envers le registre verbal. Dans le premier registre, sont mises en évidence des altérités complexes du discours lusotropical, tant celui de Gilberto Freyre que de l'État nouveau portugais. Ces altérités sont révélées de manière fragmentaire. Mais en s'appuyant sur les propositions théoriques de John Berger, l'essai cherche à reconfigurer ces fragments comme possible contre-récit du colonialisme en tant que sujétion.



Looking at Brazilian Cultu(r)al Creations from the South Atlantic (*Kadya Tall*)

Considering the South Atlantic in the same way that Luíz Felipe de Alencastro does, i.e. as a space for transaction, trading, circulation and experiences between social actors/protagonists going through the same cognitive processes, it should be said that however different they may be, they have all experienced the colonization process related to the slave trade. Analysing these transactions in constructivist terms as Mintz & Price do, one has to question the religious productions considered as African, emphasising the “baroque ethos” that goes through them. For Bolívar Echeverría, the baroque ethos characterises South American societies built on slavery, colonisation and the Catholic Reformation. In this way, candomblé is paradigmatic inasmuch as its rituals though very baroque seem to illustrate the ideology of racial brotherhood, which

Gilberto Freyre appropriated to describe Brazil as the country of racial democracy. In fact, the question of racial brotherhood occurred in the middle of the nineteenth century during the struggles of freedmen and slaves against some sort of White republicanism.

Um barroco luso-tropicalista? As produções cultu(r)ais do AtlânticoSul visto do Brasil

Considerando o Atlântico Sul da mesma maneira que Luíz Felipe de Alencastro, isto é, como um espaço de transações, comércio, fluxos e experiências entre atores sociais, que passam pelos mesmos processos cognitivos, convém sublinhar que esses atores, por muito diferentes que possam ser, experienciaram todos o processo de colonização relativo ao tráfico de escravos. Ao analisar essas transações em termos construtivistas, como Mintz & Price, é preciso questionar as produções religiosas consideradas africanas, sublinhando o “ethos barroco” que as atravessa. Para Bolívar Echeverría, o ethos barroco caracteriza as sociedades sul-americanas construídas sobre a escravidão, a colonização e a Reforma católica. Desta forma, o candomblé é paradigmático, uma vez que os seus rituais, embora muito barrocos, parecem ilustrar a ideologia da fraternidade racial, que Gilberto Freyre apropriou para descrever o Brasil como o país da democracia racial. De fato, a questão da fraternidade racial surgiu em meados do século XIX, nas lutas dos libertos e escravos contra um certo republicanismo branco.

Un baroque luso-tropicaliste ? Les productions cultu(r)elles de l’Atlantique sud vu du Brésil

Considérant l’Atlantique Sud, à l’instar de Luíz Felipe de Alencastro comme un espace de transactions, d’échanges, de circulations et d’expériences entre des acteurs sociaux passant par les mêmes processus cognitifs, il convient de souligner que ces acteurs sociaux pour aussi différents qu’ils puissent être, ont tous expérimenté les processus de colonisation relatif à la traite esclavagiste. En analysant ces transactions en termes constructivistes comme le font Mintz & Price, il est nécessaire de questionner les religions considérées comme africaines en mettant en lumière l’ethos baroque qui les traversent. Pour Bolívar Echeverría, l’«ethos baroque» caractérise les sociétés sud-américaines bâties sur l’esclavage, la colonisation et la Réforme catholique. Ainsi, le candomblé est paradigmatique, une fois que ces rituels pour aussi baroques qu’ils soient, paraissent illustrer l’idéologie de la fraternité raciale que Gilberto Freyre s’approprie pour décrire le Brésil comme le pays de la démocratie raciale. En fait, cette question de fraternité raciale a émergé au milieu du xixe siècle, lors des luttes des affranchis et des esclaves contre un certain républicanisme blanc.



Lusotropicalism, Multiculturalism and Religions: An Essay on Interpretations of Religions in Brazil (*Melvina Araújo*)

In this article, we will discuss the influence of the idea of a nation stemming from the fusion of the three races, proposed by Gilberto Freyre, in the configuration of approaches on religion in Brazil until the end of the 1980s. In the context of formation of a new ideal of Brazilian nation contained in the Constitution of 1988, we will approach the emergence of religious movements that tried to counter the influences of the ideals of lusotropicalism in Afro-Brazilian religions; the elaboration of discussions that try to reinsert lusotropical elements in the constitution of the so-called “theology of syncretism”; and the elaboration of an “Indian theo-

logy”, which presents multicultural elements, such as those that mark the current model of the Brazilian nation.

Lusotropicalismo, multiculturalismo e religiões: Um ensaio sobre interpretações das religiões no Brasil

Qual foi a influência da ideia de uma nação surgida da fusão das três raças, proposta por Gilberto Freyre, na configuração de abordagens sobre o tema religião, no Brasil, até o final dos anos 80 do século XX? Como é que transitou no contexto de formação de um novo ideal de nação brasileira contido na Constituição de 1988? Este artigo pretende assim abordar o surgimento de movimentos religiosos que tentavam rebater as influências dos ideais do lusotropicalismo nas religiões afro-brasileiras; a elaboração de discussões que tentam reinserir elementos lusotropicalistas na constituição da chamada “teologia do sincretismo”; e a elaboração da “teologia índia”, que apresenta elementos multiculturalistas, tais como os que marcam o atual modelo de nação brasileira.

Lusotropicalisme, multiculturalisme et religions : Essai sur les interprétations des religions au Brésil

Quelle fut l’influence de l’idée de la nation née des trois races proposée par Gilberto Freyre, dans les approches sur le thème religieux au Brésil jusqu’à la fin des années 1980 ? Comment a-t-elle traversé le contexte de la formation du nouvel idéal de nation brésilienne contenu dans la Constitution de 1988 ? L’article abordera ainsi l’essor de mouvements religieux qui ont tenté de discuter les influences des idées lusotropicalistes dans les religions afro-brésiliennes ; l’élaboration de discussions tentant de réinsérer des éléments lusotropicalistes dans la constitution de ladite « théologie du syncrétisme » ; et l’élaboration de la « théologie indienne », qui présente des éléments multiculturalistes, tout comme ceux qui marquent l’actuel modèle de nation brésilienne.



A Brazilianist in Portuguese Africa: Charles Wagley’s Trip from Mozambique to Guinea-Bissau (*Lorenzo Macagno*)

Charles Wagley (1913-1991), a well-established Brazilianist from Columbia University, New York, was a very close friend of the Portuguese anthropologist António Jorge Dias (1907-1973). In 1960, Dias invited him to embark on a journey through the “Portuguese overseas provinces” of Mozambique, Angola and Guinea-Bissau. The journey was supported by the Portuguese Overseas minister, Adriano Moreira, and was part of an attempt to promote academic exchange between the Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU) of Lisbon and Columbia University. Following in the wake of lusotropicalist thinking, Dias hoped that Wagley would be favourable towards the Portuguese presence in Africa. The paper explores the political consequences of that journey undertaken precisely on the eve of the struggles for independence in Portuguese colonies.

Um brasilianista na África portuguesa: A viagem de Charles Wagley de Moçambique à Guiné-Bissau

Charles Wagley (1913-1991), um consolidado brasilianista da Universidade de Columbia

(Nova Iorque), foi um amigo muito próximo do antropólogo português António Jorge Dias (1907-1973). Em 1960, Dias convida o seu colega para realizar uma viagem ao longo das “províncias ultramarinas” portuguesas de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau. A viagem contava com o apoio do ministro do ultramar português, Adriano Moreira, e era parte de uma tentativa de intercâmbio acadêmico entre o Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU) de Lisboa e a Universidade de Columbia. Seguindo os rastros da ideologia lusotropicalista, Dias esperava que, após essa viagem, Wagley se posicionasse favoravelmente em relação à presença portuguesa na África. O artigo indaga sobre as consequências políticas dessa viagem realizada, justamente, nas vésperas das lutas pela independência nas colônias portuguesas.

Un brésilianiste en Afrique portugaise: Le voyage de Charles Wagley, du Mozambique à la Guinée-Bissau

Charles Wagley (1913-1991), brésilianiste fameux à l'Université de Columbia (New-York) fut un ami très proche de l'anthropologue portugais António Jorge Dias (1907-1973). En 1960, Dias invite son collègue à réaliser un voyage dans les “Provinces d'outre-mer” portugaises du Mozambique, d'Angola et de Guinée-Bissau. Le voyage comptait sur l'appui du ministre de l'Outre-Mer portugais, Adriano Moreira et faisait partie d'une tentative d'un échange universitaire entre l'Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU) de Lisbonne et l'Université de Columbia. Fidèle à l'idéologie lusotropicaliste, Dias espérait qu'après ce voyage, Wagley se positionnerait en faveur de la présence portugaise en Afrique. L'article examine les conséquences politiques de ce voyage réalisé, ce qui est à souligner, juste à la veille de l'éclosion des luttes pour l'indépendance dans les colonies portugaises.



Exit Ghost: Reading Lusotropicalism as Fetish (with Adorno) (Paulo de Medeiros)

Like a malevolent specter, lusotropicalism keeps returning to haunt Portugal and, even if indirectly, all those belonging to, or involved with, the Portuguese-speaking world. This article attempts to analyze the ghostly feature of lusotropicalism, tracing its imbrication in structures of power and desire that render it, seemingly, attractive to succeeding generations, while masking the insidious effect of its false claims at equality. The essay draws on previous critiques of lusotropicalism and engages novels by Lídia Jorge and António Lobo Antunes, which directly articulate questions of race, exclusion and inequality in the context of a post-imperial Portugal. The main aim of the article is to critique lusotropicalism as a version, however singular, of wider currents that attempt to mask and gloss over the operations of racism and their confluence with capital and patriarchy. To properly resist the appeal of such a machine for perverted desire, Adorno's notion of the 'circle of bourgeois nostalgia' can usefully provide an insight as to how lusotropicalist structures perform. Rather than delude ourselves with the notion of either, finally, killing off lusotropicalism or, worst still, invoking it in futile attempts at banishing it, this article simply hopes to provide some analytical tools to exercise resistance to it.

Sai Fantasma: Para uma leitura do lusotropicalismo como fetiche (segundo Adorno)

Tal como um espectro maléfico, o lusotropicalismo insiste em regressar para assombrar Portugal e, indiretamente, o resto do universo lusófono. Este artigo esboça a qualidade fantasmática do lusotropicalismo em relação a estruturas de poder e desejo que o tornam aparente-

mente atraente para sucessivas gerações, ao mesmo tempo que esconde o efeito pernicioso das suas falsas afirmações de igualdade. O ensaio recorre a críticas anteriores ao lusotropicalismo e propõe a análise de romances de Lídia Jorge e António Lobo Antunes que articulam questões de raça, exclusão e desigualdade num Portugal pós-imperial. O objectivo principal do artigo é propor uma crítica do lusotropicalismo como uma versão mais singular de correntes mais generalizadas que visam encobrir e disfarçar os modos de operação do racismo e a sua cumplicidade com o patriarcado e o sistema capitalista. Para uma resistência eficaz a uma tal máquina de desejo perversa, a noção enunciada por Adorno do ‘círculo da nostalgia burguesa’ pode contribuir para revelar os modos em como o lusotropicalismo se encena e age. Em vez de nos iludirmos com a noção de finalmente conseguir aniquilar o lusotropicalismo ou, pior ainda, com a futilidade de o invocar pensando que o poderíamos assim exilar, este artigo tenta meramente fornecer algumas ferramentas analíticas para lhe oferecer resistência.

Exit le fantôme : Lire le lusotropicalisme comme fétiche (avec Adorno)

Tel un spectre maléfique, le lusotropicalisme persiste à revenir hanter le Portugal et, indirectement, le reste du monde lusophone. Cet article ébauche une analyse de la qualité fantasmée du lusotropicalisme relativement aux structures de pouvoir et au désir qui le rend apparemment attrayant pour des générations successives, en même temps qu’il cache l’effet pernicieux de ses fausses affirmations égalitaires. L’essai recourt d’abord à des critiques antérieures au lusotropicalisme et propose l’analyse de romans de Lídia Jorge et António Lobo Antunes qui articulent des questions de race, d’exclusion et d’inégalité dans un Portugal post-impérial. L’objectif principal de cet article est de proposer une critique du lusotropicalisme en tant que version, certes singulière, de courants divers qui, d’une manière générale, ont visé à couvrir et maquiller les modes opératoires du racisme et de sa complicité avec le patriarcat et le système capitaliste. Pour rendre efficace une résistance à une telle machine perverse du désir, la notion énoncée par Adorno du “cercle de la nostalgie bourgeoise” peut contribuer à révéler les modes selon lesquels le lusotropicalisme se met en scène et agit. Au lieu de nous illusionner avec un anéantissement final du lusotropicalisme ou, pire encore, avec la futilité de l’invoquer pensant ainsi l’exiler, cet article tente simplement de fournir quelques outils analytiques pour lui résister.



“Race”, Miscegenation and Prejudice: Current Challenges towards the Evolution of the Brazilian Social (and Racial and National) Thought (*Patrícia Ferraz de Matos*)

This article explores the contradictions between speeches on the ideology of racial tolerance, often anchored on a Luso-tropicalist elaboration, on the one hand, and, on the other, the discrimination, the naturalization of hierarchies and the existence of an extreme social inequality, based on the issue of race, which find their roots in the colonial period. It analyses the way the Brazilian case has evolved from a, not necessarily, racist description towards discriminatory formulations. The issues raised by the attribution of “colour” categories on the records of a civil registration office and on demographic censuses in Brazil for an entire century have led to reflect on the evolution of the Brazilian social (and racial and national) thinking. The article approaches several formulations, in different historical contexts, some of which have survived and emerged now and again, disguised under new contexts, mainly the ones that undergo less scrutiny, questioning or punishment. The aim is to attract attention to the effects that myths from the past can have on present times, and contribute to the study of the circulation of ideas among authors of several continents.

“Raça”, miscigenação e preconceito: Desafios actuais perante a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro

Este artigo explora as contradições entre discursos sobre a ideologia da tolerância racial ancorados amiúde na elaboração luso-tropicalista, por um lado, e a discriminação, naturalização de hierarquias e existência de uma exacerbada desigualdade social, fundada na questão racial, com raízes no período colonial, por outro. Analisa-se como, no caso brasileiro, se evoluiu de uma descrição não necessariamente racista para formulações discriminatórias. As questões levantadas pela atribuição de classificações de “cor” nos registos de um cartório e nos censos demográficos no Brasil durante um século conduziram a uma reflexão sobre a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro. Tratam-se formulações diferentes, em contextos históricos distintos, tendo algumas sobrevivido e emergindo de vez em quando, camufladas em novos enquadramentos, sobretudo aqueles que são sujeitos a um menor crivo, interrogação ou penalização. Pretende-se despertar a atenção para os efeitos de mitos do passado na actualidade e contribuir para o estudo da circulação de ideias entre autores de diversos continentes.

“Race”, métissage et préjugé: Les enjeux actuels devant l'évolution de la pensée sociale (et raciale et nationale) brésilienne

Cet article explore d'une part les contradictions entre les discours idéologiques de tolérance raciale souvent fondés sur l'élaboration lusotropicaliste et d'autre part la discrimination, la naturalisation des hiérarchies et l'existence d'une inégalité sociale exacerbée, liée à la question raciale puisant aux racines de la période coloniale. Il analyse comment, dans le cas brésilien, on est passé d'une description non nécessairement raciste à des formulations discriminatoires. Les questions soulevées par l'attribution de classifications de “couleur” dans les registres d'un notariat et dans les recensements démographiques au Brésil durant un siècle ont conduit à une réflexion sur l'évolution de la pensée sociale (et raciale et nationale) brésilienne. L'article aborde des formulations différentes, dans des contextes historiques distincts, certaines ayant survécu et émergeant de temps en temps, camouflées sous de nouveaux atours, en particulier ceux qui sont soumis à des critique, interrogation et pénalisation moindres. Le texte prétend ainsi attirer l'attention sur les effets de mythes du passé dans l'actualité et contribuer à l'étude de la circulation des idées parmi des auteurs de divers continents.



Colonialist Miscegenation or the Coloniality of Gilberto Freyre in the Coloniality of Brazil (*Michel Caben*)

This study attempts to advance a critique of the coloniality of Gilberto Freyre (GF). In fact, GF was widely criticized for both mitigating the discrimination aimed at blacks and indigenous populations in Brazil as well as being more of an aestheticized essayist than a field sociologist. However, little attention has been paid to the fact that GF was not only in favour of the Portuguese colonization in Africa, but he was also in favour of colonizing Brazil! The continued expansion of Brazil in the twentieth century held a perfectly colonial dimension, but seems to have been ignored because it remained within its international-recognized borders: yet this does not change anything of the social aspects of this expansion. The thesis of “internal colonialism”, originating in Mexico, is entirely Eurocentric from this point of view: based on the fact of “international” recognition of the borders of the country, territorial expansion is not

considered as other types of colonization. But for the indigenous populations affected, it is! Indeed, GF also wrote in support of continuing this expansion, as if these lands were “empty”. The herald of miscegenation reveals here to what extent this was used as a tool to whiten the country and to “Lusitanize” these new conquests. One will wonder, later, why it is that this aspect of the work of GF was, until today, so overlooked. Actually, the coloniality of GF and that of Brazil remain inherently linked ...

A mestiçagem colonialista, ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil

Este estudo tem como objetivo avançar uma crítica da colonialidade de Gilberto Freyre (GF). Com efeito, GF foi largamente criticado por suavizar a discriminação, de que foram alvo os negros e indígenas no Brasil, e por ter sido um ensaísta estetizante mais do que um sociólogo de terreno. Mas pouca atenção foi prestada ao fato de que GF era não só a favor da colonização portuguesa em África, mas a favor da colonização do Brasil! A dimensão perfeitamente colonial da continuação da expansão brasileira no século XX parece ter sido ignorada, porque teve lugar dentro das fronteiras internacionalmente reconhecidas do país: mas isso não mudou a natureza social dessa expansão. A tese do “colonialismo interno”, de origem mexicana, é deste ponto de vista totalmente eurocêntrica: baseada no reconhecimento “internacional” das fronteiras do país, considera que a expansão territorial não é uma colonização como qualquer outra. Mas para os indígenas considerados, é! Ora, GF também escreveu textos para apoiar a continuação dessa expansão, como se essas terras estivessem “vazias”. O arauto da mestiçagem revela aqui o quão esta era uma ferramenta para branquear o país e lusitanizar as novas conquistas. Poder-se-á perguntar, pois, porque é que este aspeto da obra de GF foi, até hoje, pouco analisado. É que a colonialidade de GF e a colonialidade do Brasil, até a atualidade, continuam totalmente ligadas...

Le métissage colonialiste, ou la colonialité de Gilberto Freyre dans la colonialité du Brésil

Cette étude propose une critique de la colonialité de Gilberto Freyre (GF). En effet, GF fut amplement critiqué pour avoir adouci la discrimination dont ont été victimes les Noirs et les Indiens, et pour avoir été un essayiste esthétisant plus qu'un sociologue de terrain. Mais peu d'attention a été portée au fait que GF était non seulement en faveur de la colonisation portugaise en Afrique, mais aussi en faveur de la colonisation du Brésil! La dimension parfaitement coloniale de la continuation de l'expansion brésilienne au cours du xxe siècle semble avoir été ignorée, puisque se produisant au sein des frontières internationalement reconnues du pays: pourtant, ceci n'a rien changé à la nature sociale de cette expansion. La thèse du « colonialisme interne », d'origine mexicaine, est de ce point de vue totalement eurocentrique : fondée sur le fait de la reconnaissance « internationale » des frontières du pays, elle considère que cette expansion territoriale n'est pas une colonisation comme tout autre. Mais pour les Indiens concernés, elle l'est ! Or GF a aussi écrit des textes pour appuyer la poursuite de cette expansion, comme si ces terres étaient « vides ». Le héraut du métissage révèle ici que ce dernier est un outil pour blanchir le pays et lusitaniser les nouvelles conquêtes. On pourra, alors, se demander, pourquoi cet aspect de l'œuvre de GF a été, jusqu'à aujourd'hui, peu analysé. C'est que la colonialité de GF et la colonialité du Brésil demeurent, jusqu'à nos jours, inséparables...

Introdução

Novas perspetivas sobre o luso-tropicalismo

Michel Cahen

Université de Bordeaux, CNRS/Sciences Po Bordeaux, Casa de Velázquez

Patrícia Ferraz de Matos

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

VALERÁ AINDA A PENA TRABALHAR, como cientistas sociais, sobre o luso-tropicalismo? Será o luso-tropicalismo, neste princípio do século XXI, um caso arrumado? Desde os estudos pioneiros de Florestan Fernandes e do nascimento da moderna sociologia brasileira, baseada em longos inquéritos de terreno, e desde o fortalecimento do movimento negro no Brasil e da concomitante crítica aos “mitos da democracia racial”, são poucos, hoje em dia, os investigadores que reivindicam abertamente o luso-tropicalismo e a obra de Gilberto Freyre, utilizando as suas categorias para as próprias pesquisas e análises, quer no Brasil, quer em Portugal. No entanto, alguns, embora poucos, continuam a corroborar o “mestre de Apipucos”. Mas não é este o problema principal.

Com efeito, o luso-tropicalismo está vivo nos *media* e em certos quadrantes políticos, muitas vezes misturado com a ideologia da lusofonia, mas de modo desigual segundo os distintos territórios da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Paradoxalmente, Portugal é sem dúvida o país onde a herança luso-tropicalista é mais forte, porque as elites políticas (e parte das elites culturais) do ex-“pequeno retângulo metropolitano”, tornado um modesto país sem império e membro da União Europeia, precisam da ideologia da lusofonia, prima do luso-tropicalismo, enquanto espaço de projeção que reforça a importância da nação. Assim, a língua portuguesa é frequentemente apresentada como uma “pátria comum” e a lusofonia é assimilada a uma mera dilatação de lusitanidade. A ineficácia total deste tipo de discurso fora de Portugal – e até o seu carácter inadmissível, em particular para os africanos – não impede a sua sobrevivência, porque os portugueses (e



não só) que assim falam, falam em primeiro lugar para eles próprios, para fortalecer uma certa imagem da nação. Contudo, seria completamente falso dizer que “os portugueses” na atualidade pensam assim. Muitos estão totalmente alheios a este neo-imperialismo, mas não deixa de ser verdade que uma certa tendência luso-tropical fica difusa nos *media*, nas canções, nas escritas jornalísticas ou na literatura. Até nas ciências sociais, a ideia (crença?), fortemente enraizada em certos setores, de que Portugal é um “país semi-periférico” (e não um país fundador do centro capitalista) e, por isso, nunca verdadeiramente imperialista – resumindo a colonização ao regime fascista –, alimentou um certo terceiro-mundismo que a Revolução dos Cravos fortaleceu: não sendo um país do “Centro” (ou do “Norte”), Portugal seria mais perto do “Sul” (e poderia oferecer à União Europeia a sua peritagem sobre África). Afinal, indiretamente, o luso-tropicalismo permanece na cultura nacional portuguesa, que é incapaz de imaginar a nação sem o império.¹

No Brasil, à exceção da opinião de algumas personalidades (como o famoso caso de José Aparecido de Oliveira, embaixador em Lisboa aquando da fundação da CPLP), o luso-tropicalismo, embora se exprima pouco como tal e seja odiado na militância anti-racista, continua a influenciar as tendências primordialistas da narrativa tropicalista “Sul-Sul” e até pan-africanista. O país, ex-colônia de Portugal, esconde que conheceu uma independência sem descolonização, partindo do pressuposto de que está melhor posicionado para entender as necessidades de outros países igualmente “tropicais” e neles vender os seus produtos e tecnologias. Este “sul-sulismo” foi particularmente forte durante a governação do Partido dos Trabalhadores (2003-2016).

Em Cabo Verde, a ideologia da criouldade é, ao mesmo tempo, uma genuína afirmação da originalidade da produção de uma nova identidade oriunda da violência escravagista, mas serve também para nutrir um complexo de superioridade para com a vizinha África continental. Em Angola, o luso-tropicalismo é unanimemente denunciado, porque serviu explicitamente para defender a manutenção da colonização portuguesa no país e foi cedo (1955) desmascarado por Mário de Andrade, fundador do Movimento Popular de Libertação de Angola. Mas isso não impede que, nas elites, a moda es-

¹Veja-se, por exemplo, Patrícia Ferraz de Matos, “Exhibiting the Empire, Imagining the Nation: Representations of the Colonies and the *Overseas Portuguese* in the Great Exhibitions,” in Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire, Racialized Representations during Portuguese Colonialism* (Nova Iorque & Oxford: Berghahn Books, 2013).

teja na “mulatidade”. Em Macau, o luso-tropicalismo é, surpreendentemente, quase utilizado de modo oficial para fazer da cidade-casino o elo de ligação da China com os países de língua portuguesa. Estes são, pois, alguns exemplos de como estão vivas as tendências luso-tropicais nos “mundos que o português criou”.

Mas há outros aspetos. O surgimento de análises pós-coloniais nutriu algumas confusões dentro das quais o luso-tropicalismo se esgueirou. É o caso do conceito de hibridismo. O luso-tropicalismo não seria a ciência por excelência do hibridismo? De uma certa maneira, pode-se dizer que sim. Mas quando, nas análises pós-coloniais, o hibridismo é a manifestação cultural, social e étnica, da resiliência de sociedades subalternizadas e oprimidas, reinventando num contexto compelido outras maneiras de viver, reinterpretando a favor do colonizado ideias e técnicas do colonizador, isto é, quando nessas análises o hibridismo é livre, o luso-tropicalismo tem um sentido único: do preto/africano e do índio rumo ao europeu/branco, e nunca o contrário. Ora nunca se deveria considerar o luso-tropicalismo como uma forma pós-colonial *avant la lettre*. De “pós”, o luso-tropicalismo não tem nada.

Há outras razões que suscitaram a publicação deste dossiê. Por exemplo, embora reconheçamos que a identificação de alguns problemas é antiga, constatamos que vários deles permanecem e a sua análise não está esgotada. Por outro lado, certas articulações estão longe de estar devidamente exploradas. É o caso da que emerge entre religião, multiculturalismo e luso-tropicalismo. Ou ainda da conexão entre criouliidade, nacionalismo (em particular o brasileiro) e luso-tropicalismo. Adicionalmente, este volume pretende ser um contributo para melhor situar e compreender o que foi entendido, e continua a ser, como luso-tropicalismo, tendo em conta as múltiplas formas de que este se pode revestir.

Ao longo do tempo, têm surgido definições (ou tentativas de definição) do luso-tropicalismo em vários locais, desde dicionários, mais ou menos gerais, até obras que o tratam especificamente, coletiva² ou individualmente.³ No caso dos dicionários, as entradas devem ser lidas de um ponto de vista crítico, uma vez que quem é escolhido para as escrever nem sempre revela o

²Dejanirah Couto, Armelle Enders & Yves Léonard, eds., “Lusotropicalisme, idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones,” *Lusotopie* 4 (1997): 195-478.

³Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo, O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)* (Porto: Afrontamento, 1999).

sentido analítico desejável relativamente ao tema. É o que tem acontecido, precisamente, com o luso-tropicalismo, surgindo por vezes exemplos que apenas continuam a reproduzir uma ideologia colonial (e colonialista), embora dissimuladamente, e não contribuem para uma visão mais global, nem do passado e, conseqüentemente, nem do presente.⁴ Continuar a reproduzir a ideia de que a colonização portuguesa foi diferente e melhor do que outras colonizações não enriquece o presente, nem contribui para a compreensão do passado.

Nas definições de luso-tropicalismo encontramos amiúde associações ao trabalho produzido por Gilberto Freyre. Mas as leituras da sua obra são diversas e podem ser apreendidas de formas ou sentidos diferentes. Todas as definições (e contextualizações) que encontramos nos parecem incompletas ou incipientes. Assim, tendo em conta o conjunto de textos que aqui reunimos, pretendemos contribuir para uma nova definição (ou definições) de luso-tropicalismo. Este, tanto pode ser utilizado como discurso para descrever o modo como a colonização portuguesa decorreu, como ser apropriado nos mais variados contextos no sentido de justificar a promoção de relações entre indivíduos que falam a mesma língua ou que com ela se identificam, confundindo muitas vezes luso-tropicalismo com lusofonia, lusotopia ou até luso-imaginação; tal pode acontecer em diversas áreas e contextos, inclusivamente os relacionados com negociações entre estados, comerciais, turismo ou património. Tanto nuns casos, como noutros, verificamos que o luso-tropicalismo continua a ser utilizado como elemento estratégico e adaptável, consoante as situações o exijam. Já a sua carga ideológica pode, ou não, permanecer, ou ser mais ou menos visível, e algumas ideias preconcebidas podem surgir, na medida em que se tornem mais ou menos úteis ao contexto. Mas se tal foi frutuoso no passado, por exemplo no contexto da promoção do colonialismo português nos anos 50 e 60 do século XX, como podemos compreender o seu uso recorrente no presente?

A síntese que aqui apresentamos resulta dos conteúdos e argumentos expostos nos artigos deste dossiê. O conjunto foi dividido em três partes que sustentam três diferentes articulações. A primeira parte analisa “As novas fardas do luso-tropicalismo” e inclui quatro artigos. O primeiro (“The Lusotropical Flavor of Modernization”), de Ana Beatriz Ribeiro, argumenta que o

⁴Michel Cahen, “Persistence du lusotropicalisme au XXI^e siècle,” *Lusotopie* 15 (2) : 223-229.

estado brasileiro tem adaptado o luso-tropicalismo como complemento à modernização e se apresenta como um ator emergente no desenvolvimento africano, usando como estudo de caso a cooperação entre os estados brasileiro e moçambicano. O segundo (“Luso-tropical Shadows”), de Victor Miguel Castillo de Macedo, analisa a influência do pensamento de Gilberto Freyre em dois intelectuais responsáveis por fornecer as fundações da política externa brasileira no continente africano, voltando os interesses comerciais e económicos a estar na ordem do dia. O terceiro artigo, de Isabel Morais, contribui para o estudo da situação de “Macau entre a ‘China Tropical’ e a lusofonia a Oriente”, refletindo sobre as representações da lusofonia no contexto contemporâneo de Macau, sob a administração chinesa. A primeira parte encerra com um artigo, de Marcos Cardão, que tem como objectivo analisar como alguns exemplos da cultura pop, nomeadamente a canção e a música pop, procuraram celebrar os Descobrimentos e reinventar o nacionalismo português nos anos 80 do século XX.

A segunda parte, constituída por três artigos, explora as tensões entre “Luso-tropicalismo, religiões e identidades”. Dela faz parte o artigo de Madalina Florescu, cuja análise articula “fotografia, catolicismo e luso-tropicalismo”, trazendo-nos uma nova leitura acerca das diferenças religiosas, através, por exemplo, dos túmulos afro-cristãos. Já o artigo de Kadya Tall analisa “as produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil” e fornece-nos instrumentos para o estudo das relações entre a escravidão, a colonização e a Reforma católica nas sociedades sul-americanas. Por seu turno, Melvina Araújo procura contribuir para o estudo das interpretações das religiões no Brasil, articulando estas com o luso-tropicalismo e o multiculturalismo, salientando aspetos como a inserção de elementos religiosos, o sincretismo e a “teologia índia” com elementos multiculturalistas.

Por último, a terceira parte (“Novas perspectivas para problemas antigos”) apresenta um conjunto de quatro artigos. O primeiro, da autoria de Lorenzo Macagno, focado no brasilianista Charles Wagley (1913-1991), retrata a proximidade deste ao antropólogo português Jorge Dias (1907-1973) e a sua viagem de Moçambique à Guiné-Bissau em 1960, no contexto da véspera do despoletar da guerra colonial e da constatação do logro da tese luso-tropicalista. Como veremos no segundo artigo, esse logro não desapareceu, de facto; isto acontece por ser demasiado atraente e poder assim regressar das mais diversas formas, inclusivamente sob a forma de fantasma e de fetiche, como

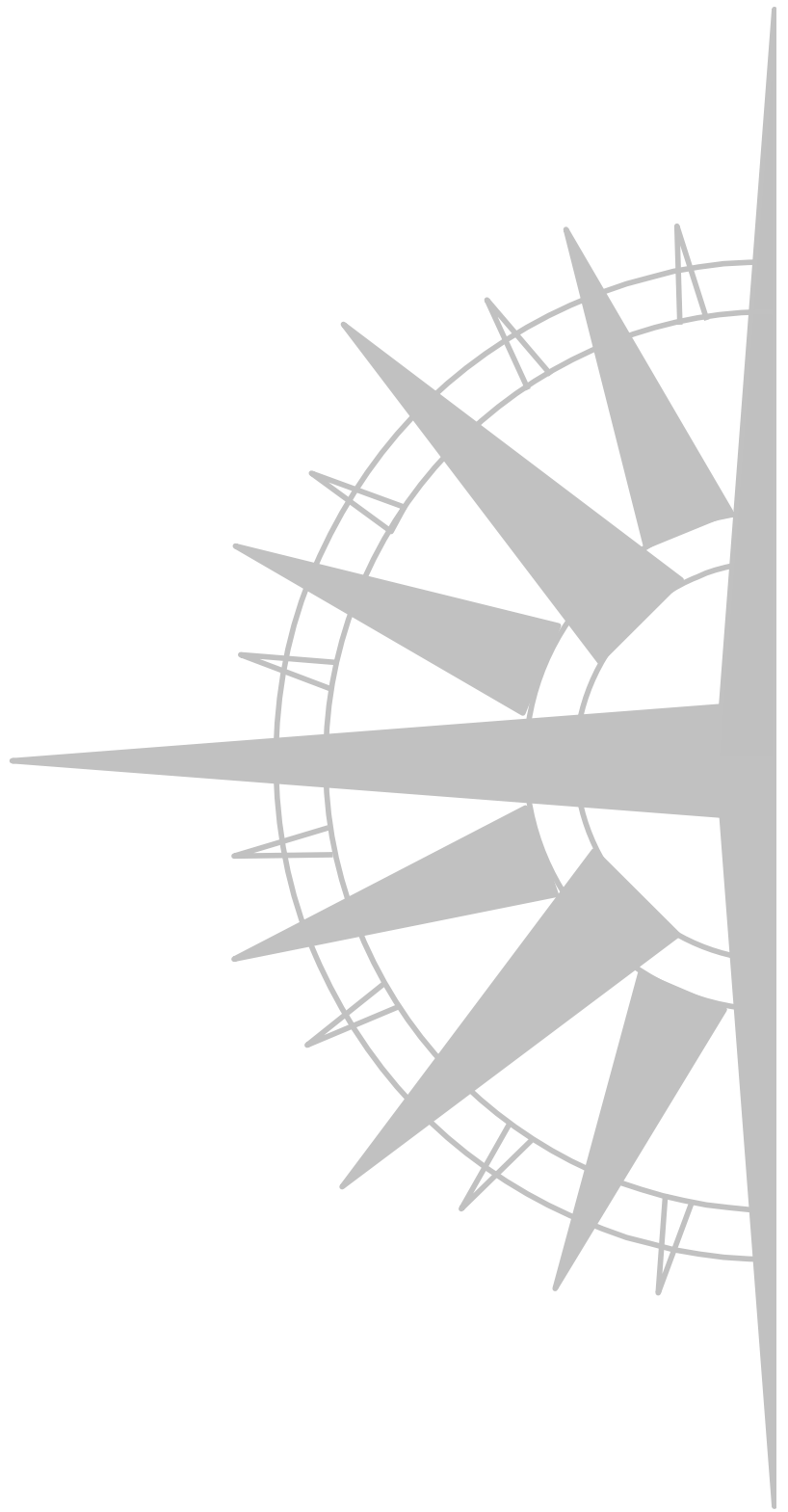
nos é sugerido por Paulo de Medeiros. O autor propõe-nos, contudo, algumas ferramentas analíticas para lhe oferecer resistência. Ainda hoje assistimos, como demonstra Patrícia Ferraz de Matos, a discursos fundados na ideologia da tolerância racial, ancorada na elaboração luso-tropicalista, por um lado, e ao estabelecimento de hierarquias sociais, fundadas amiúde na questão racial, ou em meros preconceitos, por outro; contudo, as classificações, que foram surgindo ao longo do tempo, em vez de contribuírem para o respeito das diferenças, geram sobretudo situações de desigualdade e limites no acesso a recursos. O último artigo desta parte, de Michel Cahen, traz-nos um contributo para a compreensão da “colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil”. Segundo o autor, existe uma dimensão colonial na continuação da expansão brasileira no século XX. Ao criticar o conceito de “colonialismo interno”, pelo seu etnocentrismo, e insistir na ideia de conquista colonial que o Brasil fez, e faz ainda, o artigo acaba por reunir várias dimensões também tratadas nos artigos anteriores, desde a religião, ao pensamento teórico e académico, passando pela mestiçagem e pela questão racial, e pelo posicionamento geopolítico dos países que tiveram ou têm uma relação privilegiada com Portugal. Por estas razões, foi o texto escolhido para encerrar o volume.

No final, esperamos que o leitor disfrute dos diversos contributos, distintos no que respeita aos temas e às áreas geográficas, e possa também pensar em novas definições para o luso-tropicalismo – uma expressão largamente utilizada, transversal a vários contextos, e cuja discussão continua a ser inspiradora, como demonstram os artigos deste dossiê.

Este volume não tem a pretensão de ser exaustivo. Mas, com base no ateliê organizado por Michel Cahen aquando do congresso da *Lusophone Studies Association*, ocorrido em Aracajú (Sergipe, Brasil) entre 28 de junho e 2 de julho de 2017, pretendemos reunir um conjunto de trabalhos que tecesse novas críticas ao luso-tropicalismo e contribuísse para novas perspetivas sobre o mesmo. Assim, este dossiê não se constitui como uma publicação de atas. Nem todas as comunicações apresentadas foram transformadas em artigos, alguns autores mudaram os seus tópicos e todos os artigos foram avaliados e retrabalhados. O resultado podia ter sido um livro, mas a hospitalidade da *Portuguese Studies Review* permitiu uma publicação assaz mais rápida, de divulgação internacional, e esperamos que este debate possa alargar-se no futuro.

PARTE I

AS NOVAS FARDAS
DO
LUSO-TROPICALISMO



The Lusotropical Flavor of Modernization: Brazil-Africa Relations after 1960

Ana Beatriz Ribeiro

Graduate School Global and Area Studies, Universität Leipzig

SINCE ITS GENESIS A FEW CENTURIES AGO, the idea of modernization and growth by Western standards has consolidated itself as the dominant international development discourse. Although apparent alternatives have arisen, none have managed to dissolve the core of such a discourse.¹ They have instead served to hybridize the main narrative and make it more adaptable to states' own discursive contexts, in a mutually constitutive relationship between the local and the global.

The central idea of development is that all countries go through “stages” before reaching the supposed ideal of industrialized Western countries, and that this can be reached by “modernizing” economically and politically with outside help.² David Harvey would later address a related phenomenon as “spatial fix,” or:

capitalism's insatiable drive to resolve its inner crisis tendencies by geographical expansion and geographical structuring. [...] Capitalism, we might say, is addicted to geographical expansion much as it is addicted to technological change and endless expansion through economic growth.³

To maintain the global capitalist project, new fixed sites have to be opened up (and later destroyed) for the investment of surplus capital and labour, as well as further capital accumulation. Therefore, it is in “developed” states' advantage to usher “underdeveloped” states into the capitalist chain

¹Björn Hettne, *Thinking About Development, Development Matters* (London: Zed Books, 2009); Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

²Walt Whitman Rostow, *The Stages of Economic Growth, A Non-Communist Manifesto* (Cambridge, 1990 [1959]).

³David Harvey, “Globalization and the ‘Spatial Fix,’” *Geographische Revue* 3 (2) (2001): 23-30, 24.



in order to keep expanding it.⁴ One way to do this is development cooperation and its inherent division of labour: The donor often provides capital while the recipient provides land and labour. In triangular cooperation, it is common for the most “developed” donor to provide money, the less “developed” donor to provide technical expertise (a bridge between “developed” and “developing,” as in Brazil’s case), and for the recipient to offer raw materials, land, and lower-level labour force.

Mozambique’s stated need in development is to increase productivity, seeking out foreign donors in areas such as energy, health and agriculture to help improve lagging domestic industries by removing obstacles (e.g. a high incidence of AIDS among the working-age population).⁵ Brazil has the comparative advantage of being legitimized as expert in these priority areas, as well as professed cultural, tropical and social similarities.⁶

The present article argues that the Brazilian state and opinion-makers have adopted lusotropicalism – coined by Gilberto Freyre in the twentieth century – as a complement to the modernization thread in the state’s official development discourse. Lusotropicalism has remained an integral element in the construction of distinction of the lusophone group *vis-à-vis* others in the field of development, also extended to the relationship between Brazil and other African states. This article operates from a Global Studies perspective, bringing in multidisciplinary elements from post-development studies and relational sociology in framing and analysing content, empirical observations, and secondary literature.

I see the State, which Pierre Bourdieu portrayed as the ultimate aggregator of the various forms of capital – physical, economic, cultural, symbolic – as having conferred upon Freyre the power to perform a group construction that would be legitimized as social reality, although not without being challenged and modified over time. Portugal and Brazil used Freyre’s narrative both together and separately, and even in ostensible disagreement, as Brazilian and Portuguese political and economic interests arrived at cross-

⁴Harvey, “Globalization.”

⁵Governo da República de Moçambique, “Plano de Acção para Redução da Pobreza (PARP 2011-2014),” (2011).

⁶Lídia Cabral and Julia Weinstock, “Brazil: An Emerging Aid Player. Lessons on Emerging Donors, and South-South and Trilateral Cooperation,” Overseas Development Institute (October 2010): Briefing Paper 64.

roads. Legitimized, sponsored and protected by the ruling lusophone echelons, Freyre, on his likely quest to enhance his own capital, matched their quest for enhancing theirs via their cultural grouping, while the international system faced upheavals.

The article starts by giving examples of the incorporation of lusotropicalism during key political periods to frame the narrative of Brazil as a global player. It then turns to how lusotropicalism fits in with development components, manifested in rhetoric and projects such as ProSavana, a controversial technical cooperation and agribusiness endeavour among Japan, Brazil, and Mozambique. Finally, the text delves specifically into Brazil-Mozambique cooperation as a case study involving development discourse.

Lusotropicalism and Brazil as an emerging international actor

After World War II, to which Brazil sent troops to support the Allies, Brazilian leaders were growing increasingly disappointed with the United States of America (USA), seen as not honouring its development aid commitments to Brazil or recognizing it as a special state in Latin America.⁷ This is one contemporary theory as to why Brazilian leaders began to look more intensely across the South Atlantic, towards Africa and diversifying economic partnerships in general, including a rapprochement with established socialist states. Another one – although they are not necessarily mutually exclusive – concerns the idea that Brazilian political leaders believed their state had a special mission as a leader among “developing” countries. At first it involved exploring and conquering across the Atlantic along with Portuguese leaders, in a Luso-Brazilian neo-colonial project. Later, Brazilian interlocutors began to take Portugal out of the equation, and portray development cooperation as a Brazilian response to African states’ own demand for projects and desire for modernization.⁸

⁷Stanley Hilton, “The United States, Brazil, and the Cold War, 1945-1960: End of the Special Relationship,” *The Journal of American History* 68 (3) (1981): 599-624.

⁸Luiz Inácio Lula da Silva, “Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, Durante a Sessão de Encerramento do Seminário Empresarial Brasil-Quênia, Nairóbi-Quênia, 6 de julho de 2010,” Presidência da República, Secretaria da Imprensa (2010); CPDOC/FGV, José Sarney, “Discurso do Presidente da República José Sarney, por Ocasião da Sessão Solene da Assembléia Nacional Popular, Cabo Verde,” cota CPDOC: MMM 1986.02.07 (1986).

This contribution argues that lusotropicalism – which catered to the interests of the Brazilian and Portuguese governments in the twentieth century – has been adapted to the present time and continues to be used as a political and economic tool. The article defines lusotropicalism as a set of discursive constructions drawing upon the idea of innate shared cultural and historical bonds among the former Portuguese colonies to justify development cooperation. Despite the lasting impact of lusotropicalism, actors presently tend to avoid citing Freyre as influencing their views, as lusotropicalism became associated with colonialism.⁹ Literature and interviews seem to employ elements of lusotropicalism as “common sense” – or “self-evident,” in Bourdieusian terms – in describing relations between the Brazilian and Mozambican states.¹⁰

According to strands of Area Studies and relational analysis, geographic neighbours can be more distant in social space, due to sociocultural divisions, than agents in different parts of the world. A common social space is thus constructed by actors’ relations in general and cultural transfers in particular, and in turn frames further interactions and constructions. This line of argumentation was useful for Freyre and the lusotropical political project, which sought to justify both the continuation of Portuguese colonialism and Brazilian emergence as a player in Africa: Purportedly, they were indelibly bound together by their colonial-era transfers.

Michel Espagne has written that “research on cultural transfers begins with the idea that the context of departure as well as that of reception are hybrid forms even before the transfer. [...] All national constellations are the result of past hybridization.”¹¹ In a last-ditch effort before its 1974 collapse and liberation of its remaining colonies in Africa and Asia, the Portuguese dictatorship systematically manipulated “lusophone” cultural transfer, using Freyre’s ideas that Portuguese colonization was different from others because the Portuguese were a mixed breed themselves, and were

⁹Michel Cahen, “The Anti-Lusotropicalist Good Fortune of a Mozambican Dissertation,” *Kronos* 39 (1) (2013): 316-323.

¹⁰Bourdieu, “Social Space,” 19.

¹¹Michel Espagne, “Comparison and Transfer: A Question of Method,” in Matthias Middell and Lluís Roura i Aulinas, eds., *Transnational Challenges to National History Writing* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 13.

more racially tolerant, adaptable, open to mutual influencing, and bound to closely consort with the colonized.¹²

The related bonds were constructed as even capable of transcending the Cold War rhetoric based on ideologically aligned blocks. These bonds underscored a narrative calling for rapprochement between states (such as Brazil and Mozambique) whose orientations at the time might be considered polar opposites. Lusotropicalism was not abandoned as a narrative after the Cold War, however. As a testament to the discourse's resilience, Cristiana Bastos writes in a 1998 journal article:

Less than a theory, perhaps doctrine, Gilberto Freyre's lusotropicalism moulded and moulds attitudes, representations and policies lived in the diverse spaces of the Portuguese language. It influences above all the belief in the absence of racism, of a bland treatment of differences on the part of those who express themselves in Portuguese, based on a hypothetical capacity for meshing of the Portuguese colonizers with the tropical milieus and people; such belief garners the most diverse complicities, from opinion-makers to the public, passing through social essayism.¹³

Freyre's work partly revolved around promoting the idea of a supposed distinction of Portuguese agents in the tropics as opposed to the subjugating, discriminatory structure imposed by other European colonizers. A complementary part of his work was concerned with showing how these distinctions were culturally transferred to Brazilians, whom he constructed as naturally tasked with transferring them further, defending the "lusotropical civilization" against others, and Europeanizing the tropics (albeit in a more tolerant, less imposing way than other international players).

In Brazil, the period of 1930-1960 was key for the formation of interest in connections among Portugal, Brazil and Africa, as part of State expansionary ambitions. It was also key for the consolidation of the executive branch's prominence in Brazil, under president Getúlio Vargas (1930-1954); and the ideal of modernization and rapid growth, under president Juscelino

¹²Gilberto Freyre, *O Luso e o Trópico: Sugestões em Torno dos Métodos Portugueses de Integração de Povos Autóctones e de Culturas Diferentes da Europeia num Complexo Novo de Civilização – O Luso-Tropical* (Lisbon: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961).

¹³My translation: Cristiana Bastos, "Tristes Trópicos e Alegres Luso-Tropicalismos: das Notas de Viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre," *Análise Social*, xxxiii (146-147) (1998), 415-432, 415.

Kubitschek (1956-1961). Fundação Getúlio Vargas (FGV) archives spanning the 1930s-50s illustrate a commitment to strengthening and celebrating relations with Portugal, whose numerous nationals and descendants in Brazil represented a strong social force. Until 1961, the Brazilian state clearly supported Portugal in the latter's efforts to retain its colonies. Although this apparently represents a contradiction to Brazil's drive for more autonomy and leadership in foreign affairs at the time, Waldir José Rampinelli writes that it partly stemmed from the desire to court the large electorate of Portuguese immigrants in Brazil and ensure Portuguese support against Communism.¹⁴ In another vein, José Flávio Sombra Saraiva attributes Brazil's positioning to a lack of interest in African countries and their markets, as opposed to "developed" countries that could boost Brazil's industrialization.¹⁵

As the Portuguese colonial wars broke out in 1961, anti-colonial thought had already entered the realm of the presidency and resonated with Black intellectuals in Brazil. The latter were the descendants of Africans, several millions of which had been trafficked to Brazil as slaves until a hundred years earlier. Afro-Brazilians were still treated as second-class citizens and denied access to social mobility; they demanded redress domestically just as the colonized peoples across the ocean demanded independence.¹⁶

At the same time, the short-lived governments of Jânio Quadros and João Goulart (1961-1964) were making their mark by launching major research and diplomatic efforts towards a rapprochement with Africa, as part of Brazil's "Independent Foreign Policy" (*Política Externa Independente*, or PEI).¹⁷ Incorporating dependency theory and tenets from decolonization (having

¹⁴Waldir José Rampinelli, "A Política Internacional de JK e suas Relações Perigosas com o Colonialismo Português," *Lutas Sociais* 17/18 (2006): 83-98, 88-91; Ana Ribeiro, "Aspects in the Construction of Brazil's Transcontinental Lusofonia," *Journal of Critical Southern Studies* 2 (1) (2014): 58-94, 62.

¹⁵José Flávio Sombra Saraiva, *África Parceira do Brasil Atlântico: Relações Internacionais do Brasil e da África no Início do Século XXI* (Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2012), 31-33.

¹⁶Paulina L. Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011).

¹⁷Daniel Aragon, "Chancellery Sepulchers: Jânio Quadros, João Goulart and the Forging of Brazilian Foreign Policy in Angola, Mozambique and South Africa, 1961-1964," *Luso-Brazilian Review* 47 (1) (2010): 121-149; Álvaro da Costa Franco, *Documentos da Política Externa Independente*, Vol. 1 (Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2007); Jerry Dávila, *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980* (Durham [NC]: Duke University Press, 2010).

sent a representative to the Bandung Conference, the Non-Aligned summit, already in 1955), Brazilian leaders would begin to diverge from the state's traditional alignment with Portugal and the USA. Top-ranking Brazilian politicians would begin to place Brazil among the victims of colonialism and imperialism, besides pragmatically attempting to build up relations with socialist states such as Cuba and the Soviet Union.¹⁸ But diplomats were also careful not to eschew Portugal entirely, portraying its cultural influence as positive while its political grip as outdated.¹⁹

Although Freyre's lusotropicalism focused on Portugal and its colonies, Brazilians modified and extended elements of the rhetoric to dealing with other, non-lusophone African states. For such a line of expansion, it was necessary to remove Portugal and its language-specific aspects from the narrative, and construct cultural and historical commonalities based on the tropical climate and exchanges begun during the slave trade. Africans had not only come as slaves to Brazil from the now-Portuguese Countries of Official Portuguese Language (the PALOPs), but also from places like Nigeria, Senegal, Ghana, and Togo. Hence, Brazil has used, alongside the lusotropicalist discourse, a pan-tropicalist, if not pan-Africanist one, within the same kind of primordialist ideology.

In his book *Hotel Trópico*, which details how lusotropical elements were modified and applied to non-lusophone African countries such as Nigeria, historian Jerry Dávila refers to politicians and artists working together to magnify shared bonds while glossing over the oppression and violence of slavery and its legacy. One of his examples involves a Brazilian art exhibit in Lagos, Nigeria, in 1963. In it, both Brazilian writer Zora Seljan and Nigerian Labour minister J. M. Johnson (himself a descendant of former slaves), "used the idea of racial democracy based on benign slavery as a discursive space for promoting connections between Brazil and Nigeria."²⁰ In 1961, president Quadros had suggested that Brazilian cooperation in similar "ecological" areas should be used to repay a debt for former African slaves' contributions

¹⁸Ribeiro, "Aspects."

¹⁹José Calvet de Magalhães, "Do Tratado de Amizade e Consulta à Revolução Portuguesa de 1974," in Amado Luiz Cervo and José Calvet de Magalhães, eds., *Depois das Caravelas: As Relações entre Portugal e Brasil, 1808-2000* (Brasília: Instituto Brasileiro de Relações Internacionais, Editora UnB, 2000), 293-300.

²⁰Dávila, *Hotel Trópico*, 73.

to Brazilian society. Besides valuing such contributions, his opening speech at Brazil's Legislative Assembly advocated for a partnership in international development based on bonds and on spreading the Brazilian brand of modernization:

Our effort in Africa, as intense as it comes to be, can only constitute a modest retribution, a small payment of the immense debt that Brazil has to the African people. This reason, of moral order, would justify by itself the importance that this government lends to its policy of rapprochement with Africa. But there is more; we want to help to create, in the Southern Hemisphere, a climate of perfect understanding and comprehension on all areas, political and cultural, a veritable spiritual identity. Although in different phases of development, the problems that confront us, on one and the other side of the Atlantic, are similar. [...] We have the life experience, us and them, of fighting in similar ecological environments, which can enable a profitable exchange of techniques and experiences.²¹

In March 1964, Goulart, Quadros's successor as president, would be deposed through a military coup supported by some segments of Brazilian society as well as by the USA, which feared a Communist threat in South America's biggest country.²² This took place as a major inflationary crisis persisted in Brazil, and as Brazilians found themselves deeply divided in their opinion of Goulart's proposed policies. These included the nationalization of land and oil refineries, universal suffrage, and concessions to labour unions and leftist groups' demands, as historian Paulina Alberto recounts.²³ For the next several years, the official Brazilian discourse would revert to supporting the colonial cause, drawing heavily from Freyre's lusotropicalism.

During the military governments of Artur da Costa e Silva (1967-1969) and Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), Brazil's state-level position towards decolonization would once again shift.²⁴ Brazil had begun to be recognized as an emerging power and showed high gross domestic product (GDP) growth, seemingly resisting the recession that had hit much of the "West" in

²¹My translation: Jânio Quadros, "Mensagem ao Congresso Nacional Remetida pelo Presidente da República na Abertura da Sessão Legislativa de 1961," *Discursos Selecionados do Presidente Jânio Quadros* (Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010), 24.

²²Ribeiro, "Aspects," 75.

²³Alberto, *Terms of Inclusion*, 248; Ribeiro, "Aspects," 75-76.

²⁴Ribeiro, "Aspects," 78.

the 1970s (a scenario that would repeat itself in the 2000s). In the context of the related oil crisis and collapse of the Bretton Woods system, the Brazilian state was seeking to reduce its dependency on the “West” by strengthening ties with its Latin American neighbours and with Africa. Diplomats from Itamaraty, the Brazilian Ministry of Foreign Affairs, had continued intense action in Africa despite oscillations in the military regime’s positions and the perils of liberation wars.²⁵

To further gain clout and markets in the rising “neoliberal order,” Brazilians again turned to supporting Africans’ self-determination and anti-apartheid efforts. They intensified diplomatic visits, trade, and knowledge transfers in agriculture, health, and education in the African continent.²⁶ In 1975, Brazil would become the first state to recognize Angola’s independence; four years later, Petrobrás would start operating in Angola, after the company’s former president, Ernesto Geisel, had ascended to Brazil’s presidency (1974-1979) and begun a liberalization process.²⁷ The trend continued under Brazil’s last military government, that of João Figueiredo (1979-1985) – as it had at the time of the coup, Brazil would experience regime change during a major economic crisis (the debt crisis, which hit Latin America in the 1980s).

The country’s first president after its peaceful transition out of military rule was Tancredo Neves, who died before assuming office and was replaced by vice-president José Sarney, from the center-right PMDB (Brazilian Democratic Movement Party). The first visit of Sarney (1985-1990) as president outside of the Americas was to a PALOP, Cape Verde, as he stressed during the African state’s National Assembly. In his speech, Sarney outlined shared cultural and historical bonds – besides the Portuguese language – which would warrant strengthening Brazil’s political and economic cooperation with Cape Verde, the PALOPs, and Africa in general:

Africa, of which Cape Verde is a promising and active image, is one of the matrices of modern Brazil. We are united to her by innumerable ethnic, cultural, historical and linguistic affinities, besides the natural communion of interests

²⁵Ribeiro, “Aspects,” 78; Dávila, *Hotel Trópico*.

²⁶Patrícia Soares Leite, *O Brasil e a Cooperação Sul-Sul em Três Momentos de Política Externa: Os Governos Jânio Quadros/João Goulart, Ernesto Geisel e Luiz Inácio Lula da Silva* (Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011), 123-125; Ribeiro, “Aspects,” 77.

²⁷Dávila, *Hotel Trópico*, 224-225; Ribeiro, “Aspects,” 79.

in innumerable international matters, principally those connected to peace, to economic and social development and to cooperation among peoples. [...] The linguistic community... allows us to think in practical formulas to take to international fora [...] constructive positions on many matters of common interest, such as disarmament, the preservation of the South Atlantic as an ocean of peace and cooperation, the intransigent defense of non-intervention and of peoples' rights to self-determination [...] It is never too much to repeat that Brazilian society, founded on racial miscegenation and on the fertile integration of cultures, vehemently rejects the unjustifiable and retrograde regime of "apartheid." [...] The Brazilian government has reiterated its inflexible condemnation of [...] the aggressive and destabilizing policy of South Africa toward neighbouring countries, especially the popular republics of Angola and Mozambique, countries to which we are connected, as Cape Verde is, by unbreakable bonds of historical, linguistic and cultural character.²⁸

In regards to Cape Verde specifically, Sarney's speech praised the country's struggle for sovereignty and the work of the National Assembly towards national consolidation and democracy, and suggested this was similar to what Brazil was facing at the time in "consolidating an independence [...] still being built."²⁹ In line with the Non-Aligned discourse, he further praised Cape Verde for defending "peace and disarmament" in its foreign policy as well as "a new international order, more just and equitable."³⁰

The next Brazilian presidents were all from centre-right or centrist parties upon taking office: the later-impeached Fernando Collor de Mello was with the PRN (National Reconstruction Party); Itamar Franco was with Collor's and then Sarney's party, though he would move to the left – to the Socialist Popular Party – after his presidency; and Fernando Henrique Cardoso was with the PSDB (Social Democrat Brazilian Party, which in Brazil is centre-right). The election of Luiz Inácio Lula da Silva from PT, the Brazilian "Workers' Party" (2003-2010), would symbolize Brazil's return to a centre-left government four decades after the overthrown Goulart, who was from the "Brazilian Labour Party" (PTB).³¹

²⁸My translation: Sarney, "Discurso," II, 14-17.

²⁹Sarney, "Discurso," 3.

³⁰Sarney, "Discurso," 12-13.

³¹"Galeria de Presidentes – Palácio do Planalto," *Presidência da República, Brazil*, <http://www2.planalto.gov.br/acervo/galeria-de-presidentes>, accessed May 24, 2017.

However, Lula's presidency seemed to more clearly represent the notion of the Brazilian state's pragmatism rather than one or another political camp, in some senses similar to what Quadros and Goulart were doing via relations with socialist leaders. The state under Lula consorted with political representations from across the spectrum (no matter their "democracy" or "human rights" record), participated in most new United Nations (UN) peace-keeping missions (e.g. Timor Leste, Haiti and West Africa), and mediated political conflicts between the "West" and "Middle East" (e.g. collaborating with Turkey on the Iran nuclear fuel swap deal).³²

President Lula's 2006 speech opening the Africa-South America Summit in Abuja, Nigeria – an ambitious multi-sector cooperation effort between the two regions –, represented the return to a more active foreign policy towards Africa. In it, Lula referred to a natural unity based on topographic and racial commonalities, dependency, and South-South Cooperation, suggesting a relational regionalism:

Brazil has profound bonds with Africa which define our own identity. We are the second biggest black nation in the world. Internally, we are taking diverse initiatives to value the decisive African contribution to the construction of the Brazilian nation. And, above all, to overcome the inequalities still existent in the country. [...] Today, Africa is to Brazil an indisputable priority. [...] Two important developing regions unite of their own accord, without intermediaries. [...] Geology taught us that, millions of years ago, Africa and South America had been united into one big continent. Who never marvelled upon seeing the maps and the almost perfect fit between the Brazilian northeast and the coast of the Gulf of Guinea? The new geography that we are constructing will not move the tectonic plates of the planet, remaking that lost contiguous territory, but certainly will help transform international political and economic reality, bringing us closer politically, economically, socially, and culturally. What brought us to Abuja was the desire to unite Africans and South Americans to make our voice

³²Carlos Vidigal, "Brasil: Potência Cordial? A Diplomacia Brasileira no Início do Século XXI," *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde* 4 (1) (2010): 36-45 <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/receis/article/view/697/1342>, accessed May 20 2017; "Brazil's Participation in the United Nations Peacekeeping Operations," *Ministry of Foreign Affairs, Brazil*, <http://www.itamaraty.gov.br/en/politica-externa/paz-e-seguranca-internacionais/6283-brazil-s-participation-in-the-united-nations-peacekeeping-operations>, accessed May 24, 2017; Parisa Hafezi, "Turkey, Brazil Seal Deal on Iran Nuclear Fuel Swap," *Reuters* (May 16, 2010), <http://www.reuters.com/article/us-iran-nuclear-deal-idUSTRE64F29P20100516>, accessed May 24, 2017; Rita Santos and Teresa Almeida Cravo, "Brazil's Rising Profile in United Nations Peacekeeping Operations since the End of the Cold War," *Norwegian Peacebuilding Resource Centre* (March 2014).

heard. We will form a tight alliance between the two continents that resent the exclusion to which they have been relegated for so long.³³

Hence, Lula would resume the aspirations of the “Left” in terms of foreign policy: he publicly declared a rapprochement with Africa and increased presidential diplomacy in the continent by multiplying visits and cooperation deals. Domestically, he pursued some “neoliberal” policies while offering subsidies to lift millions out of poverty and benefiting Afro-Brazilians – as in Brazil, “race” and class are still closely intertwined.³⁴ His successors’ foreign protagonism has so far been less expressive, partly due to intertwined domestic economic and political crises and the related dissolution of ruling alliances. In a highly contested and contentious manoeuvre, PT’s Dilma Rousseff was impeached and replaced by PMDB’s Michel Temer, heralding a wave of political turmoil that engulfed Lula himself and resulted in his arrest in 2018.

It remains to be seen whether ambitious development cooperation projects between Brazil and African states can survive the ongoing shift to the right in Brazilian politics. So far, it seems that the Brazilian state’s desire to expand commercial relations and political clout alongside other countries, at least since African decolonization, has maintained a line of rapprochement with Africa that has transcended domestic political changes. Lusotropicalism, and the “tropicalist” or “South-South” rhetoric it has helped mould over the decades, has served as one more instrument in the Brazilian pragmatic toolbox to frame, distinguish, and justify its participation as a donor in international development. The next section historically illustrates the construction and use of such rhetoric, which pertains to transferring natural bonds from a shared (tropical) environment to Brazil’s development cooperation, especially in agriculture.

Modernization and Brazil as a (luso)tropical bridge to development?

Publicly defending Southern self-determination and volunteering to lead the struggle against oppression and underdevelopment, the Brazilian state

³³My translation: Luiz Inácio Lula da Silva, “Discurso da Abertura da Cúpula África-América do Sul - Abuja, Nigéria, 30 de Novembro de 2006,” *Discursos Selecionados do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva* (Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008), 63-66.

³⁴Maria de Lourdes Rollemberg Mollo and Alfredo Saad-Filho, “Neoliberal Economic Policies in Brazil (1994-2005): Cardoso, Lula and the Need for a Democratic Alternative,” *New Political Economy* II (1): 99-123.

would pursue its new and expanded “African policy” via various actions besides symbolic political speeches. In the year of 1961 alone, as the Portuguese colonial wars started, the government: created Itamaraty’s Africa Division; opened Brazilian embassies in newly independent states in Sub-Saharan Africa and representations in pre-independence Angola and Mozambique; and sent a floating exhibit of Brazilian products over to various African ports.³⁵ In the process, Brazil’s ruling echelons were increasingly appropriating lusotropical ideas on their own search for a route into overseas expansion. The hybridized discourse would come to shape both the rhetoric and action of Brazilian diplomats in Africa.

Brazilians’ spirited engagement and efforts (often improvised due to a lack of resources) to maintain a presence on the ground even through liberation and other major conflicts may have helped them land various agreements with budding African states, in trade and development aid – along with advertising the idea that they shared tropical conditions and hence knew what kind of technology to implement in African countries. Diplomats took creative liberties with Afro-Brazilian connections to build rapport with African leaders during their stays in the continent. Drawing from Freyrean rhetoric, they portrayed themselves as ethnically African and familiar with the particular country’s traditions, as Dávila’s *Hotel Trópico* illustrates via many empirical examples.³⁶ They appropriated and modified the official discourse bit by bit, until it became what it is today.

Freyre’s book *O Luso e o Trópico* (1961) advocated for Brazil’s leadership in the constructed lusophone sphere alongside Portugal and against “invading” would-be emerging powers, based on their shared group distinction. In the following passage, Freyre uses language that seeks to convey the inevitability of Brazil’s supposed “special destiny” with tropical – and Portuguese – characteristics that would make it the heir to the Portuguese colonies and natural leader against the “imperialism” of others trying to break their purported union. The passage includes the notion that Brazil and lusophone Africa share “conditions of life... problems of development... perspectives of culture;” that “Brazil today has clear responsibilities” to impart development to “this world;” and that Brazilian cooperation is somehow distinct from oth-

³⁵Magalhães, “Do Tratado de Amizade e Consulta à Revolução Portuguesa de 1974,” 294; Ribeiro, “Aspects,” 71.

³⁶Dávila, *Hotel Trópico*.

ers (whether in individual distinction or lumped together with other so-called emerging donors, within the “South-South” group):

It is impossible to separate, entirely, in the concept of luso-tropicality, what is scientific, from what, on the scientific plane, can unfold into political orientation for the relations between either the European Portugal and its tropical populations in the Orient and Africa, or of Portugal with Brazil and Brazil itself with the world of Portuguese language fixed in tropical regions: regions of conditions of life, of development problems, and of cultural perspectives similar to the Brazilian ones. Brazil today has clear responsibilities not only of a cultural character, in general, but [of a] political [character], in particular, towards this world. [This pertains] to good old Portugal – also still needed by the Brazilians – as well as to the young force and triumphant civilization in tropical space. [...] The Brazilian effort represents [...] an American protection to reinforce the Portuguese one, without mistaking itself for the imperially European ones. Protection against the imperialisms which today seek to affirm themselves in tropical spaces, replacing the British one [...], some as an anti-European force – the case of the Chinese one, the case of the Indian one; and others, on the contrary, as systems artificially European in tropical lands: the case of South African imperialism, which already projects itself in a manner not at all reassuring to the luso-tropical constant of civilizations, in the Luso-African areas most within the reach of its influence.³⁷

Freyre tried to pass his rhetoric as science, as biology and geography, as natural and common sense. A central theme of his earlier book *Casa-Grande & Senzala* (1933) had been that an ideal “mestizo” or “mulatto” race had sprung from miscegenation between the “conquerors” and the “conquered,” and that the result had broken a previous social order. He wrote in the book’s first preface:

The miscegenation that was largely practiced here corrected the social distance which, in another way, would have conserved itself as enormous between the master’s mansion and the tropical jungle; between the master’s mansion and the slaves’ quarters. What the latifundiary and slavery-related monoculture achieved in the sense of aristocratization, polarizing Brazilian society into masters and slaves, with a shallow and insignificant smattering of free persons sandwiched between the antagonistic extremes, was by great measure counteracted by the social effects of miscegenation.³⁸

³⁷My translation: Freyre, *O Luso e o Trópico*, 18-19.

³⁸My translation. Gilberto Freyre, “Prefácio à 1.^a Edição,” in *Casa-Grande & Senzala* (Re-cife: Fundação Gilberto Freyre, Global Editora, 2003 [1933]), 33.

In *O Luso e o Trópico*, Freyre would propose transferring such concepts to the geopolitical plane: that with its hybridization between European (“civilized”) and African (“uncivilized”), the former Portuguese colony in South America could bridge the distance between the “masters” (the “developed”) and the “slaves” (the “underdeveloped,” perhaps the “slaves” of the world economy, kept in dependency). In future, the Brazilian state was to draw upon its domestic experiences – which had supposedly turned the pains of globalization into gains and narrowed the socioeconomic gap – to implement its models abroad. It is a development package hybridized between foreign aid from “developed” powers and its adaptation to local conditions in Brazil, which Brazil could then supposedly translate into the “tropical” African context once in the position of donor.

From Dávila’s point of view, Freyre’s work was instrumental in building up the idea that Brazil had a special destiny as an international actor and also the leader of the former Portuguese colonies, with Brazilian protagonism being projected as an alternative to the battling ideologies of the Cold War.³⁹ At the core of such “destiny” is the idea of “bestowing” development upon other countries, to counter their common arch enemy, “underdevelopment.”⁴⁰ This partnership idea encompasses members of a constructed group with common features – natural partners, so to speak, although development cooperation is fraught with hierarchies in its inherent donor-recipient and triangular relationships.

One of the common features being instrumentalized is the “tropicalness” of the former Portuguese colonies – which supposedly makes Brazil better suited to lead African countries’ development with its “tropical” technologies and techniques constructed as being highly adaptable to their environment. Freyre in *O Luso e o Trópico* made recommendations that revolved around the idea of complementing techniques from Europe (or developed states in general) with “tropical” techniques and “folk” knowledge. For instance, he wrote about the importance of drawing from the successful exper-

³⁹Jerry Dávila, “Raça, Etnicidade e Colonialismo Português na Obra de Gilberto Freyre,” *Desigualdade & Diversidade: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio* (7) (2010): 153-174, 169; Ribeiro, “Aspects,” 66.

⁴⁰Ribeiro, “Aspects,” 66.

iences of the workers accustomed to the land and climate of the tropics, rather than just employing people who had graduated from European labs.⁴¹

In Freyre's professed opinion, the focus should be on agriculture, in which most of the "tropical populations" were engaged.⁴² In his own words, it had become:

necessary to develop a tropical agriculture adapted to the modern necessities of production. [...] There has not yet been, around the land and its cultivation, the systematic encounter of Western science with the folkloric knowledge of the tropical farm worker.⁴³

O Luso e o Trópico promoted the concept of channelling local producers and local-specific knowledge into a more efficient modernization process. Freyre sought to advance the idea that natural conditions adverse to economic growth in the tropics, at the time estimated to hold nearly half of the world's population, could be overcome with the appropriate production techniques, although he did not explain in detail what such techniques or models would be.⁴⁴

Similar ideas on agricultural production and cooperation served as the basis for ProSavana and other triangular development projects, as well as for the rhetoric of Brazilian diplomats since the second half of the twentieth century. However, the kinship and acceptance Brazil promotes abroad in relation to fellow "developing" countries do not translate into socioeconomic conditions intrinsic to the country. Decades after decolonization in Africa and Africa's prioritization in Brazilian foreign policy, most Brazilian diplomats still come from the white privileged classes, and social mobility in Brazil is still closely associated with one's level of whiteness.

The Lula administration became notable for implementing domestic measures that would be more coherent vis-a-vis a foreign policy geared at Africans, such as a quota system for people of colour to enter Brazilian universities; the requirement that Afro-Brazilian heritage be taught in schools; and its chief social project of giving subsidies for families to keep their children in school (*Bolsa Família*). Drawing from the latter, diplomatic rhetoric

⁴¹Freyre, *O Luso e o Trópico*, 38.

⁴²Freyre, *O Luso e o Trópico*, 33.

⁴³My translation: Freyre, *O Luso e o Trópico*, 33.

⁴⁴Freyre, *O Luso e o Trópico*, 78-79.

over the past 15 years homed in on the idea that the Brazilian state has successfully addressed problems related to poverty and underdevelopment, in a way it could transfer to Africa via cooperation.

Simultaneously, the fight against poverty became a focal point for international organizations. They came to mobilize the so-called emerging powers to step in as development donors, capitalizing on their status as a bridge between the “developed” and “developing” worlds, holding characteristics of both. Agriculture itself features three added elements that can work on behalf of legitimizing Brazilian protagonism in international development: being billed as the source of livelihood for most Africans and hence their ticket out of poverty if properly developed (and commercialized); being directly linked to the natural environment; and being transformed to produce plant-based fuels (agrofuels) as “sustainable development” and a response to climate change.

A June 2008 speech, which the Brazilian government published in a collection used to illustrate Lula’s presidency, deals specifically with “African savannahs” and development. The speech alludes to environmental commonalities and complementary techniques and elements justifying cooperation among countries in different continents; transferring Brazilian know-how on agrofuels (ethanol); spillover development; and the future ProSavana (which would have a big agrofuel component). Delivering the speech at a high-level summit of the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) – which focused on “food security,” “climate change” and “bioenergy” – Lula da Silva stated:

Brazilian ethanol is competitive because we have the technology, we have fertile soil, we have an abundance of sun, we have water, and we have competent agriculturists. And this privilege is not [only] ours. A large number of countries from Africa, from Latin America and from the Caribbean, besides some Asian countries, meet similar conditions. And, with cooperation, technology transfer and open markets, [they] can also produce ethanol from [sugar] cane or biodiesel with success, generating jobs, income, and progress for their populations. That is, the “golden revolution,” which combines soil, sun, labour, and cutting-edge technology, can also happen in other developing countries. The African savannahs, for instance, are very similar to the Brazilian *cerrado*, where very high levels of productivity are registered. My [male and female] friends, it is time for the political and economic analysts to correctly evaluate the developing countries’ capacity to contribute to development in the matter of food, energy, and

climate change. About 100 countries have the natural vocation to produce bio-fuels in a sustainable manner.⁴⁵

Here Lula's distancing from Freyre's traditional ideology is clear, but so is the kinship between this sort of rhetoric and a (luso)tropicalism of Brazilian export. When Lula encourages other "tropical" countries to develop "bio-fuel," he also suggests that it is Brazilian cooperation and Brazilian companies that are best placed to "help" in this task, distinguished from other donors and investors due to the conditions they share but also Brazil's higher "stage of development" in comparison with other "tropical" countries. One hundred states becoming eager to produce agrofuels on this tropical "natural vocation" rationale could significantly raise Brazil's possibilities as a development donor, and status as a global actor.

ProSavana – opposed by myriad civil society groups for its possible land-grabbing implications – is planned to start out in northern Mozambique, but its target is fostering agribusiness along the Nacala Development Corridor (CDN). The CDN is a regional infrastructure initiative connected to the Moatize mining project (shared by Brazilian mining company Vale and the Japanese Mitsui in Mozambique's Tete Province) as well as to neighbouring Malawi and Zambia.⁴⁶ The CDN project involves capital from Mozambique, Brazil, and Japan.

After nearly a decade of preparation and negotiations, ProSavana officially began in September 2009, with an agreement signed by the Brazilian Cooperation Agency (ABC), the Japanese International Cooperation Agency (JICA), and what is now known as the Ministry of Agriculture and Food Security of Mozambique (MASA).⁴⁷ On the Brazilian side, the project is being

⁴⁵My translation: Luiz Inácio Lula da Silva, "Discurso Na Reunião de Alto Nível da FAO sobre Segurança Alimentar, Mudanças Climáticas e Bioenergia – Roma, Itália, 3 de Junho de 2008," *Discursos Seleccionados do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva* (Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008), 77-78.

⁴⁶"About CDN," *Corredor de Desenvolvimento do Norte*, <<http://cdn.co.mz/en/who-we-are>>, accessed May 26, 2017; "About – What is ProSavana," *ProSavana* (Mozambique, Ministério da Agricultura e Segurança Alimentar [MASA], 2015), <http://www.prosavana.gov.mz/what-is-prosavana>, accessed May 26 2017; Alex Shankland and Euclides Gonçalves, "Imagining Agricultural Development in South–South Cooperation: The Contestation and Transformation of ProSavana," *World Development* 81 (2016): 35-46.

⁴⁷Sayaka Funada Classen, *Analysis of the Discourse and Background of the ProSAVANA Programme in Mozambique – Focusing on Japan's Role* (Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2013), 3.

largely implemented by the state's agricultural development agency, Embrapa. ProSavana's website, hosted by the Mozambican government, states that the project's goal is to "create new agricultural development models, taking into account the natural environment and socio-economic aspects, and seeking market-orientated agricultural/rural/regional development with a competitive edge."⁴⁸ The subsequent section touches upon how ProSavana and other cooperation with the Brazilian state could match the Mozambican state's modernization strategies.

Culture, productivity and State-building in Mozambique

Mozambique's independence and civil wars, which altogether lasted three decades starting in 1961, created fertile ground for foreign development "troops" to send resources for armed conflict and then reconstruction. Foreign state actors sought to win political support for either the socialist or capitalist camp plus conquer markets as other political factions came into power in the nascent African states, ripe for new deals and access to commodities. With structural adjustments underway in the 1980s and '90s, Frelimo agreed to hold multiparty elections and cut out public subsidies and salaries; it underwent 4,000 privatization transactions, more than any other country in Africa – hence, neoliberal organizations labelled it a "success story."⁴⁹

After independence, the extractive industry prized during colonial times would remain a priority in Mozambique. The ruling Frelimo party would continue exploration plans started under the Portuguese, who had also tried to work with foreign partners on the logistically difficult exploration of Mozambican mineral resources.⁵⁰ The enterprise had suffered from wartime

⁴⁸"About – What Is ProSavana."

⁴⁹Christopher Cramer, "Privatization and Adjustment in Mozambique: A 'Hospital Pass'?" *Journal of Southern African Studies* 27 (1) (2001): 80-103; Joseph Hanlon, "Do Donors Promote Corruption?: The Case of Mozambique," *Third World Quarterly* 25 (4) (2004): 747-763; "Ministry of Planning and Development - Final Report - Paris Declaration Evaluation Phase 2 – Mozambique," *KPMG Mozambique* (July 2010).

⁵⁰Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), "Assunto: Secção de Sondagens. Sua Acção, Meios de Trabalho e Medidas a Adoptar para Intensificação de Actividade," Repartição Técnica de Indústria e Geologia (1955), Governo-Geral de Moçambique (G.G. 509), Arquivo da Repartição de Gabinete, Pasta T/4; AHM, "Assunto: Assistência Técnica, URGENTE Proc. n. 330/5," Gabinete dos Negócios Políticos (January 23, 1961), Fundo do Governo-Geral - Tabela 1959 a 1974, Cota 612, Arquivo da Secretaria Geral, Pasta B/5a 1961;

destruction, a lack of technicians and other workers, and floating commodity prices. These problems would continue into the present.

Michel Cahen writes in a 2010 journal article that, despite Portuguese being the mother tongue of a minority of Mozambicans, Portuguese colonial aspects have indeed retained a foothold in the state through Frelimo's Marxist-Leninist and neoliberal phases alike.⁵¹ He cites examples such as “the state as principal agent of the economy,” “identitary homogeneity of the people,” “one unique official language,” “hyperatrophied public function,” and “religious, judicial, imaginary, national legacies.”⁵² Cahen refers to this phenomenon as “lusotopia” (the name of the journal he founded) rather than “lusofonia.” Proposed in 1992 by French geographer Louis Marrou, “lusotopia” refers to “the set of spaces and communities which, whatever their past or present language, were more or less forged or constituted by the history of Portuguese expansion.”⁵³

Cahen has argued that the “weakness” of Portugal compared to France and Britain – and its being less often seen as a neo-colonial power – may have helped establish distinct cordial relations in such a social space.⁵⁴ But unlike the distinctions under lusotropicalism, “lusotopia” is not defined as a “cultural area”: it is a “specific post-colonial space” with variables, though also with elements that may lead its members to give each other preference over contenders in some transactions.⁵⁵ In the ideological field, however, this becomes more complicated, as in the lengthy, arduous process of establishing their common Community of Portuguese Language Countries (CPLP), in which resentment transpired towards Portugal's erstwhile coloni-

AHM, “Assunto: POLÍTICA EXTERNA – RELAÇÕES POLÍTICAS COM O ESTRANGEIRO – Cooperação Técnica com os Territórios Estrangeiros,” Gabinete dos Negócios Políticos, Governo-Geral de Moçambique, Arquivo da Repartição de Gabinete (1961-1965), Pasta B/5 a; AHM, “Eleven Leading Groups Seek Mozambique Oil,” *The Rhodesia Herald* (February 13, 1970), Governo-Geral de Moçambique, Arquivo da Repartição de Gabinete, Cota 796, Pasta K-5/a) – Geologia e Minas – a) Prospecções e Estudos.

⁵¹Michel Cahen, “Lusitanidade e Lusofonia: Considerações Conceituais sobre Realidades Sociais e Políticas,” *Plural Pluriel, Revue des Cultures de Langue Portugaise* (7) (2010), <https://www.academia.edu/18917601/>, accessed on January 10 2018.

⁵²Cahen, “Lusitanidade,” 10-11.

⁵³Cahen, “Lusitanidade,” 11.

⁵⁴Cahen, “Lusitanidade,” 12-13.

⁵⁵Cahen, “Lusitanidade,” 12.

alism. The Brazilian state, using virtually the same discourse as the former metropole, was “spared” and treated with “some South-South solidarity,” Cahen has written.⁵⁶

In terms of development, the idea has carried over from colonial times in Mozambique (and via international development discourse) that bettering health-related and other conditions for rural dwellers is a basis for increasing productivity where most of the (native) masses in Mozambique derive their livelihood – farming. The concept of mixing what is constructed as “developed” with “folk” knowledge (European with African) has also survived from the Portuguese colonial administration, which had attempted to get more Europeans to move to Mozambique with the notion of replicating the miscegenation experiment that had “succeeded” in Brazil, according to Cláudia Castelo.⁵⁷ The agents of progress in the so-called “backward” areas were to be Portuguese settlers, identified by Freyrean and Portuguese regime rhetoric as having an innate talent for merging ethnically and culturally diverse people into “harmonious,” “stable” societies, with Brazil as a model.⁵⁸ It can be said that these lusotropical elements have been transferred into a model of development cooperation that has survived in the Brazil-Mozambique discourse.

The present Mozambican development discourse seems to follow the modernization paradigm closely to its form in the period immediately after World War II, adding in the idea of bonds and comparative advantages when dealing with Brazil, for instance. Increased productivity via technical and commercial cooperation with foreign actors is closely intertwined with development in the Mozambican state’s definition. A pivot of this in Mozambican state rhetoric is the attraction of foreign direct investment (FDI); development cooperation with foreign partners is a tangent of the same growth scheme.

In contrast, I have found the Brazilian discourse to be more hybridized, mixing “South-South” rhetoric with a lusotropicalism-inspired idea of shared cultural and social bonds as the standard way of talking about its donor role in development. Modernization in terms of “Westernization” is still the stick

⁵⁶Cahen, “Lusitanidade,” 1-2.

⁵⁷Cláudia Castelo, “Novos Brasis’ em África: Desenvolvimento e Colonialismo Português Tardio,” *Varia Historia* 30 (53) (2014): 507-532.

⁵⁸Castelo, “Novos Brasis,” 524.

with which Brazilians measure development, but they are not as explicit about it as the Mozambican officials I interviewed and the Mozambican government reports I read.

During an interview I conducted in Maputo in 2014, one of the founding members of the Frelimo party stated that the decision to first go along with the socialists, and later with the neoliberals, had much more to do with interests in who was offering the most resources for development than with the Mozambican state actually subscribing to one or the other ideology.⁵⁹ A member of the Southern African Development Community (SADC), the Mozambican state has also managed to join the British Commonwealth and enter La Francophonie as an observer, besides its membership in CPLP, established in 1996.⁶⁰

In a separate interview, a former Foreign Affairs minister of Mozambique said that the state's desire to attract more FDI led to its entrance into the cultural-political international organizations (featuring the former colonizers of African countries).⁶¹ He named the coming of the Mozal aluminium smelter to Maputo in 1998 – a joint venture among foreign giants Mitsubishi and BHP Billiton, the Mozambican government, as well as others – as a turning point in the country's economy.⁶² He statedly envisions a spillover from foreign extractive industries into developing local industries and other sectors of the Mozambican economy, which is in sync with the modernization paradigm.

In Mozambique, the Ministry of Foreign Business and Cooperation (MINEC) oversees development cooperation with foreign states and entities. The Mozambican development discourse I have identified integrates technical cooperation with commercial interests and efforts to attract FDI and

⁵⁹Pascoal Mocumbi, interview with former prime minister of Mozambique (and Frelimo founding member), conducted by Ana Ribeiro, August 27, 2014, Mocumbi's office, Maputo.

⁶⁰Besides Portugal and Brazil, CPLP includes all the former Portuguese colonies in Africa as members: Angola, Cape Verde, Guinea-Bissau, Mozambique, and São Tomé e Príncipe. The former Asian colony of Timor-Leste is also a member, as well as, controversially, Equatorial Guinea, which has one of Africa's worst human rights records.

⁶¹Leonardo Simão, interview with former Mozambique minister of Foreign Affairs, conducted by Ana Ribeiro, August 25, 2014, Fundação Joaquim Chissano, Maputo.

⁶²“Mozal SA Aluminium Smelting Project: Aluminium Business and Regional Development,” *Mitsubishi Corporation* (2015), <http://www.mitsubishicorp.com/jp/en/csr/sustainability/sustainability06.html>, accessed 15 May 2018; Simão, interview.

help boost production – while mingling in other rhetoric and synchronizing talk with donors' expectations and discursive approaches.

Mozambique's latest donor-mandated PARP (2011-2014), the "Poverty Reduction Action Plan," reflects the emphasis on increasing production (and people's productivity) as a motor of development. As its focus, this PARP lists "combating poverty and promoting the culture of labour" in Mozambique to achieve "inclusive economic growth."⁶³ Approved by Mozambique's Council of Ministers in May 2011, it was the most recent PARP the State and the International Monetary Fund (IMF) had published up to May 2018.⁶⁴ It is linked both with national and international directives for development, e.g. the UN's Millennium Development Goals.

The PARP was made in collaboration with the IMF and World Bank, as is usual for Poverty Reduction Strategy Papers, whose drafting and follow-up are a condition for developing states to enter a debt relief program.⁶⁵ The Mozambican document lists the liberal catchphrases of good governance and productivity as central to reducing poverty in Mozambique. It circularly connects a lack of access to basic living conditions with a lack of productivity, and a lack of productivity with poverty.⁶⁶

The action plan lists three main objectives: increasing productivity in agriculture and fishing (named the backbone of the Mozambican economy); promoting "decent employment" (especially via private entrepreneurship); and increasing access to basic services such as health and education under the key catchphrase of "human and social development," to foment a "strong and capacitated workforce."⁶⁷

The first and third goals relate directly to major cooperation projects with Brazil. This means the main areas of development action of the Brazilian state in Mozambique are – at least to a certain extent – in line with aims traditional donor institutions have approved and legitimized. For the first

⁶³"PARP 2011-2014," 5.

⁶⁴For the complete list, check the IMF's "Poverty Reduction Strategy Papers (PRSP) - All Documents-Sorted By Country Name," <http://www.imf.org/external/np/prsp/prsp.aspx#HeadingM>, accessed 25 February 2018.

⁶⁵"Factsheet – Poverty Reduction Strategy in IMF-Supported Programs," International Monetary Fund (March 14, 2016), <http://www.imf.org/external/np/exr/facts/prsp.htm>, accessed 15 May 2018.

⁶⁶"PARP 2011-2014."

⁶⁷"PARP 2011-2014," 12.

goal, the document places importance on commercializing and modernizing subsistence (or “family”) farming, portrayed as constituting the majority of Mozambican agriculture.⁶⁸ The Japan-Brazil-Mozambique ProSavana is a high-profile, large-scale project matching the crux of this objective.

As for “human and social development,” one of the main points listed is to “reduce the impact of the great epidemics such as malaria, tuberculosis, [and] HIV/AIDS.”⁶⁹ The PARP notes that these epidemics are more frequent among “poor families, considerably reducing their labour productivity.”⁷⁰ Officials involved in the antiretroviral medicine factory the Brazilian state installed in Mozambique via its Fiocruz agency (SMM, or *Sociedade Moçambicana de Medicamentos*) affirmed that they expected it to play an important role in combating these diseases, while the Mozambican state would have full ownership of the business part.⁷¹ Points of contention standing in its way may be precisely its being state-owned rather than private (and suffering related pressures), and its initial incarnation as a social initiative rather than an immediately profitable project, over which officials from the Brazilian and Mozambican sides may have diverged.

More recently, in July 2014, the Mozambican government released its National Strategy of Development for the next two decades (2015-2035).⁷² It reads similarly to the PARP, prioritizing agro-industrial development and an increase in farmers’ productivity. The development strategy calls for a “change in mentality” on the part of the Mozambican population from “passive recipient of the help of others, or the state” into more active workers and thinkers on solutions to the country’s development-related challenges.⁷³ The Portuguese as colonizers in Mozambique also focused primarily on boosting the productivity of farmers among those considered “indigen-

⁶⁸“PARP 2011-2014,” 19-21.

⁶⁹“PARP 2011-2014,” 50.

⁷⁰“PARP 2011-2014,” 10.

⁷¹José Luiz Telles, interview with the head of the Maputo office of Fiocruz, conducted by Ana Ribeiro, March 11, 2014, Brasília, via Skype.

⁷²Governo da República de Moçambique, “Estratégia Nacional de Desenvolvimento (2015-2035),” (July 2014).

⁷³“Estratégia Nacional,” 12-13.

ous” in the country; however, they did not take into account that segment’s agency in development.⁷⁴

Besides a focus on agency and self-initiative as FDI recipient, the modernization paradigm takes an explicit lead role in Mozambique’s official development strategy. Among the “challenges and opportunities for development,” the document names “a considerable potential in the primary sector, propelled by the existence of mineral resources,” with the “main challenge” being to develop industries to enable “the sustainable exploration and transformation of these resources.”⁷⁵ It portrays the diversification of the national economy (i.e. the production of manufactured goods) as “the basis for more stable, comprehensive, and sustainable growth” – but also as an endeavour to reach only later in time, as Mozambique “must obey the stages of development.”⁷⁶

Industrialization, according to the plan, is to be achieved via the creation of “zones of industrial concentration or industrial parks,” along with infrastructure and public services to be provided to them. The government expects this to result in a spillover of “private investments into diverse areas of activity.”⁷⁷ However, to reach this, conditions for business must be improved via not only infrastructure but also “access to financing, increased efficiency of public administration and the country’s macroeconomic stability.”⁷⁸ The document credits an increased influx of investments over the past decade, “especially in the area of mineral resources,” with contributing to the country’s “economic growth and to the strengthening of [its] image in the international market.”⁷⁹

Moreover, the strategy foresees industrial development spilling over into both economic and social development, as well as increasing the capacity of Mozambicans as workers when all social segments are involved in the pro-

⁷⁴AHM, Juvenal de Carvalho, “Ao Ex.Mo Sr. Chefe da Repartição do Gabinete do Governo Geral, Lourenço Marques” (September 2, 1950), Numb. 12636/Ia, Fundo do Governo Geral – Tabela 1949-1958, Cota 383, Governo Geral de Moçambique, Arquivo da Repartição de Gabinete.

⁷⁵“Estratégia Nacional,” 9.

⁷⁶“Estratégia Nacional,” 9.

⁷⁷“Estratégia Nacional,” 9.

⁷⁸“Estratégia Nacional,” 9.

⁷⁹“Estratégia Nacional,” 10.

ductive process. Better education and health of potential workers is also to be at the service of increasing productivity, with another stated goal being locals eventually replacing foreign workers.⁸⁰

Past Mozambican president Armando Guebuza (2005-2015) has shown adeptness at mingling “human development” rhetoric with the modernization paradigm. Guebuza’s December 2011 “state of the nation” address to the Mozambican General Assembly – listed on his website under the heading “Production in Mozambique: Challenges to Increasing Productivity” – linked expected improvements in local conditions with FDI and its supposed “spillover” effect.⁸¹ Guebuza commended the purported fulfilment of large-scale investors’ social responsibilities and labelled the mining and gas industries:

veritable levers for the development of our beloved motherland upon introducing new technologies that propel productivity [and create jobs and profits] in their own sectors and other sectors of activity. [...] For example, the intensification of mining and geological exploration has stimulated an increase in investment projects in the tourism sector of Pemba, Nacala, Tete, and Beira.⁸²

Guebuza added in the same December 2011 address:

The recent discoveries of natural gas... will be developed through the implementation of projects of great dimension, for exportation as well as for their utilization in the development of new national industries, and will contribute, on the medium term, to a substantial increase in state receipts. Our vision is that our natural resources and investments in forests should, by priority, contribute to the industrialization of our Mozambique, promoting and supporting the emergence of other [domestic] poles of development. [...] [But] the euphoria induced by the discovery of these resources and by eulogies in the press and stock markets, worldwide, should not take our focus from agrarian productivity and the economy of knowledge that is fundamental to taking full advantage even of these resources and other areas of human intervention.⁸³

The following month (January 2012), Mozambicans would riot against Brazilian multinational Vale’s actions in Tete Province. To make way for the

⁸⁰“Estratégia Nacional,” 21-5.

⁸¹Armando Guebuza, “Produção Em Moçambique: Os Desafios para o Aumento da Produtividade,” *Moçambique: explorando outras formas de consolidação da cidadania* (December 20, 2011), <http://www.armandoguebuza.blogspot.pt>, accessed 26 May 2017.

⁸²My translation: Guebuza, “Produção em Moçambique.”

⁸³My translation: Guebuza, “Produção em Moçambique.”

Moatize mining megaproject, Vale had displaced and moved over 5,000 people away from infrastructure, accused by locals of giving them disappointing, inadequate new homes and land plots, and cutting them off from their livelihoods.⁸⁴ It caused an outcry among non-governmental organizations (NGOs) and the international media against the mining giant, which claimed to be running projects in 31 countries and on all five continents as of March 2014.⁸⁵

Vale has since addressed the fallout by listing a string of corporate social responsibility (CSR) initiatives in Moatize. These include repairing houses, building a market and medical clinic in the area, providing seeds and livestock, building dams and irrigation systems for local agricultural development, training teachers, giving youth access to basic courses on crafts, and launching a radio program on “coal and development” in the local language Nyúngwe.⁸⁶

I view Brazil-Mozambique cooperation at Moatize as the prime example in their cooperation of prioritizing the modernization paradigm, the core of development discourse. It demonstrates how the modernization projects of the Brazilian and Mozambican states intersected even when they pursued seemingly disparate political projects – with Mozambique as a socialist state and Brazil as a US-supported military dictatorship – and eventually manifested into a concrete venture after liberalization.

The Moatize venture is so far unique in Brazil-Mozambique relations because it represents a technical cooperation effort’s progression into a massive commercial project, covering three decades of negotiations, oscillations, obstacles, and persistence by certain actors driving the process. It also sheds light on how various other foreign actors besides Brazilian companies may have entered the Mozambican market. It could be a sign of what is to come for other projects starting out as technical cooperation, and with the end-

⁸⁴Patrícia Campos Mello, “Megaprojeto da Vale é alvo de protestos em Moçambique,” *Folha de S. Paulo* (April 22, 2013), <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1266520-megaprojeto-da-vale-e-alvo-de-protestos-em-mocambique.shtml>, accessed 17 May 2017; João Mosca and Tomás Selemene, *El Dorado Tête: Os Mega Projetos de Mineração* (Maputo: Centro de Integridade Pública [CIP], 2011), 40.

⁸⁵*Moçambique 2013: Sustentabilidade*: intro page. Vale Corporate Communications, 2014: http://www.vale.com/mozambique/pt/documents/vale_sustentabilidade_mocambique_2013.pdf, accessed on May 20 2017.

⁸⁶*Moçambique 2013*, 11-12.

goal of developing industries in Mozambique – such as ProSavana and the SMM factory.

Conclusion

Through his books, speaking engagements, interviews, and articles in the Brazilian press, Gilberto Freyre showed that he knew how to cater both to the Brazilian state's ambitions as an emerging power and to Portugal's concerns as a declining colonial power. Lusotropicalism's malleability ensured that it outlived lusophone colonialism and became a way to frame Brazilian protagonism rooted in a notion of common sense and relational bonds constructed as natural and obvious – a lasting way of being – and capital-expansion project.

In his book *Development Theory*, cultural anthropologist Jan Nederveen Pieterse refers to a “cultural turn” in the field of development over the past several decades.⁸⁷ Its description could also help explain the impetus for the construction and introduction of lusotropicalism into Brazilian development discourse, both as a form of capital in dealing with development recipients and acknowledgement of contributions from “the other”:

Conventionally development has been a monocultural project. Modernization and Westernization were virtually synonyms. [...] In the context of decolonization struggles this began to change: along with the indigenization of politics and administration, indigenous culture and knowledge became an additional topos. [...] In the wake of the cultural turn in development, culture represents another dimension of development. [There is now] a regard for cultural diversity –which in an age of ethnicity and religious resurgence is not an entirely innocent theme. A second concern is cultural capital, both as a form of human capital and capability and as political currency (in ethnic and religious mobilization and as an asset in economic relations).⁸⁸

However, I have suggested in this article that lusotropicalism is another adaptation of the modernization paradigm. It is an element of such a “cultural turn” that did not revolutionize the concept of development, but perhaps made it ostensibly less capital-driven and less unilaterally designed – despite its obvious colonial and nationalistic roots. One of its concepts, as also discussed in the present text, is that the “Western” development model

⁸⁷Jan Nederveen Pieterse, *Development Theory Deconstructions/Reconstructions* (Los Angeles; London: Sage, 2010), 16.

⁸⁸Pieterse, *Development*, 16.

can be achieved via collaboration between “developing” countries (i.e. “South-South Cooperation”) – particularly with Brazil as the donor and investor in its vantage point as both “developed” and “developing” state.⁸⁹ Freyre’s lusotropicalism portrayed Brazil as a hybridized model (“colonial” and “native”) to be emulated in the African countries, influencing the manner in which the Brazilian state frames exporting itself as a model to the African recipients of its cooperation.

In its rhetoric as a development agent, the Brazilian state has harnessed elements from the past linked with the colonial system – i.e. owing a debt due to slavery and having been a colony itself rather than a colonizer – as well as its legitimization as an emerging donor. The bonus element of a shared language is added when it comes to the PALOPs.

What makes Brazil’s position distinct as an emerging donor in Africa is precisely the availability and discursive usage of the card of lusophone historical and cultural bonds. No state other than Brazil holds such a position in relation to Mozambique and the other PALOPs, as both a fellow former Portuguese colony and an anointed contemporary emerging power. But other emerging and “established” state actors have manipulated a similar discourse of affinities, solidarity, and distinction from contenders – rooted both in history and in their present positions and convictions – for their own purposes. In channelling cultural elements from the past to justify engagement, and changing such elements in accordance with the political climate at the time, the Brazilian discourse may also not be so different from that of former colonial powers when referring to their “commonwealths.” This represents an agenda for further comparative research, as do the differences between Brazilian rhetoric on solidarity and kinship and the domestic practices of exclusion perpetuated despite intermittent efforts to address racial and class-related issues. It can be said that Brazil’s foreign policy towards African countries, influenced by colonial ideology as well as by “South-South” strategies, is intrinsically contradictory as much as it serves Brazil’s adaptability and pragmatism as a development donor. It advocates for the Brazilian state as an effective agent to bridge socioeconomic gaps on the in-

⁸⁹I use the term “Western” to denote Western Europe, the USA and their close “developed” allies (i.e. Japan would presently be included in this grouping although it is located in the Eastern hemisphere). These actors are often associated with the center of global capitalism.

ternational level when it has not been able to bridge these gaps at home. Hence, the sustainability and credibility of Brazil as a development donor remain to be seen.

Luso-tropical Shadows: Gilberto Freyre's Influence on Brazilian International Thought

Victor Miguel Castillo de Macedo

*PhD Candidate in the PPGAS - Museu Nacional/UFRJ
and Visiting Research Fellow in the City University of New York*

THE ENORMOUS INFLUENCE that Gilberto Freyre, Pernambuco's most famous author, has had on recent Brazilian history is far beyond the scope of this article. Nevertheless, by limiting our focus to his influence on the development of specific government policies and the intellectual trajectory of social scientists in the State bureaucracy, we attempt to expand upon Freyre's impact not only in specific contexts, but also on particular inquiries made by other intellectuals. It is in this spirit that we explore the resonances that Freyre's thought had with two important scholars, while focusing on what was written in a crucial period of Brazil's African foreign policy – the decade of the 1950s. The locus of our analysis focuses specifically on two works: *Brasil e o Mundo Ásio-africano* by the diplomat Adolpho Justo Bezerra de Menezes and *Brasil e África: outro horizonte*, by the historian José Honório de Rodrigues.¹ Our main effort is not to point out the Luso-tropical character of Brazilian diplomatic actions in relation to the African continent (work

¹Adolpho Justo Bezerra de Menezes, *O Brasil e o Mundo Ásio-Africano* (Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti – Editores, 1956) and José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte (relações e política brasileiro-africana)* (Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1961). For this article we will focus on the first editions of both books, though in the end we will address some changing elements to expose a better argument on one of the authors. Another reduced version of this discussion was published in Portuguese at: Victor Miguel Castillo de Macedo, "Outras faces da nação: fragmentos lusotropicals no Itamaraty," in Alexandro Trindade, Hilton Costa and Simone Meucci, eds., *À Margem do(s) Cânone(s): Pensamento Social e Interpretações do Brasil* (Curitiba: Ed. UFPR, 2017). We are really grateful for the comments and corrections from Patrícia Ferraz de Matos, Michel Cahen and Emile Chabal. It is important though to acknowledge that the responsibility for the readings and opinions developed in the article are solely ours.



that has been done by other authors, such as Sombra Saraiva and Dávila).² In our view the corollary of arguments used in the works of Menezes and Rodrigues is a justification for a new approach to Africa, distinct from that of slavery. Their works contain the genesis of a change in the way Brazilian diplomacy understands the importance the African continent has for Brazil.

To clarify this new approach, we first begin with an examination of Freyre's contribution. Starting from the argument that Jessé Souza³ constructs on the systematization of the socio-economic and cultural formation of Brazil developed by Freyre, an interesting perspective arises in the understanding of the place of Africa in Brazilian social thought. Souza uses the idea of a Brazilian myth linked to a São Paulo counter-myth and, as we will see, there is a correlation with the perspective of the myths developed by Claude Lévi-Strauss (as suggested by Lorenzo Macagno).⁴ This unusual approach between authors of different traditions and disciplines will be more fully examined and explained later.

Secondly, we will discuss the works written during the 1950s through an analysis of commonalities and dissimilarities. The presence of Freyre is particularly visible in a dim light (or shadows) of the authors' readings concerning Brazilian foreign affairs and the meaning of Brazil itself, despite fundamental disagreements. Beginning with the work of Bezerra de Menezes, we will also consider parts of his biographical trajectory – in order to comprehend his preoccupations and influences. The same will be done with Rodrigues' work and biography in the following section.

On the one hand, the Apipucos writer was responsible for a positive view of the African presence in Brazil's practice of slavery.⁵ On the other, these authors mobilize many of Gilberto Freyre's own arguments to contradict

²José Flávio Sombra Saraiva, "Construção e desconstrução do discurso culturalista na política africana do Brasil," *Revista de Informação Legislativa* 30 (118) (1993): 219-236, and Jerry Dávila, *Hotel Trópico, O Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980* (São Paulo: Paz e Terra, 2011).

³Jessé Souza, *Ralé Brasileira, quem é e como vive* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009).

⁴Although the author does not address the work of Souza, Lorenzo Macagno suggests the contributions that Lévi-Strauss could bring to the idea of the Brazil myth. See Lorenzo Macagno, "Três raças e uma nação? A propósito de África no Brasil e Brasil na África," *REALIS – Revista de estudos antiutilitaristas e pós-coloniais* 1 (2) (2011): 94-111.

⁵Gilberto Freyre is the first reader of Brazilian social history to view the African slaves presence as one of the most important contributions to what became the Brazilian national culture – or, at least, is the first to make this vision acceptable. Before him, racial issues were seen as a social/demographic problem.

him and offer new interpretations. At the end of the article we return to these fragments to show the resilience of Luso-tropical arguments in the development of Brazil's positioning in international affairs.

An assessment of the strength of Freyre's ideas

For the present inquiry, we will examine the structuring of Gilberto Freyre's ideas that we consider the most fruitful in terms of clarity and comprehensiveness, as illuminated by Élide Rugai Bastos.⁶ Bastos draws attention to three main points of convergence in Freyre's ideas: patriarchalism; the interpenetration of ethnic groups and cultures; and an analysis of/from the tropics. The last two points appear with other elements in the works analysed here and, for that reason, they suggest a separate approach by these authors in relation to Freyre.

Imagining a continuum of the authors examined here, at one end we would have Freyre alongside Adolpho Justo Bezerra de Menezes. Then lies José Honório Rodrigues and finally some of Freyre's critics, such as Sérgio Buarque de Holanda and Florestan Fernandes. Considering the work of Gilberto Freyre as one of the greatest syntheses of Brazilian social formation – what Roberto da Matta later called the “fable of the three races” – if it is taken more seriously as a myth, it acquires great heuristic capacity.⁷ In this first section, we seek to place the arguments of the authors and their books within the constellation of worldviews that inhabit 1950's Brazil. The constellation, which may in this case be better perceived as a continuum, seems to encompass what Jessé Souza considers a mythical Brazil or the myth of Brazilianness.

Without pre-empting the intellectual project of the aforementioned sociologist and considering the different time periods of the authors regarded thus far, we can go further and illuminate the characterization that Souza

⁶See Élide Rugai Bastos, *As Criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira* (São Paulo/ Recife: Global/Fundação Gilberto Freyre, 2006).

⁷Here our proposition is not to remake the readings of these authors, but to contextualize some of them. It is important to consider that: Sérgio Buarque de Holanda introduces a Weberian analysis of the composition of the Brazilian men, and its cordial orientation – it is a negative view of the historical and cultural compounds that produced Brazilians' tendency to relate with each other in a passionate manner. On the other hand, Florestan Fernandes is the first one to introduce a sociological historical explanation of why Brazil doesn't have a racial democracy. Roberto da Matta is the youngest and produces an anthropology of the Brazilian 'jeitinho' – everyday practices of corruption based on a hierarchical social structure and an equalitarian normative order.

makes of Brazil's myth and its counterpart, the myth of São Paulo, in the readings of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss. Specifically, within the dynamics of the myth, the notion of transformation⁸ highlights the different ways in which the importance of Africa to Brazil was examined by each author. For every person that tells the myth there is a change, which often leads to a reversal of terms. Therefore according to Souza, the "myth of Brazil" is systematized by Freyre⁹ in the culturalist sense found in his major work *Casa-Grande & Senzala*. Brazilians are the product of the "Lusitanian cultural horizon"¹⁰ where the mixture of races, the amalgam or ethnic cladding, experienced its most successful reality. Unlike the school of so-called scientific racism that viewed the mixing of blacks, whites and indigenous people negatively, Freyre found a *culturalist* solution without defending the whitening policies of the Brazilian race, one in which the cultural aspects of each race contribute to the formation of Brazilian civilization.¹¹ Souza also points to the elective affinities between the propositions of the author of *Apipucos* and the Brazilian project designed by Getúlio Vargas,¹² despite the political differences between the two.

⁸According to Lévi-Strauss, "When trying to handle the diversity, be it the domain considered, of the different ways in which elements may be combined, it imposes the resource of the notion of transformation." (Claude Lévi-Strauss, *De perto e de longe* (São Paulo: Cosac Naify, 2005), 63) (freely translated by the author). It is in this way that we take the changes in "Brazil myth" as generators of "São Paulo myth." Between one and the other, are, as we shall expose, the texts that are the object of our analysis.

⁹Souza, *A Ralé*, 36.

¹⁰Souza, *A Ralé*, 36.

¹¹To a more complex and complete view of those debates, see Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire: Racialized Representations during Portuguese Colonialism* (New York & Oxford: Berghahn Books, 2013).

¹²Getúlio Dornelles Vargas (1882-1954) was one of the most important politicians of twentieth century Brazil. He was responsible not only for a series of policies that helped to modernize and shape how the Brazilian State is organized till today, but he also helped to create and synthesize a national identity. He first became the president between 1930 and 1934, and in 1937 he started a dictatorship that lasted till 1945 (known as "Estado Novo"). In 1950, he returned as the elected president of Brazil, with a nationalist platform. His last act as a politician, in 1954, was committing suicide and leaving a letter to the Brazilian people, reminding to all his accomplishments. Though Vargas and Freyre did not share the same political ideas, the readings Freyre made about Brazilian culture were very important for the legal recognition of cultural expressions such as the *samba* and the *capoeira* in the 1930s. For more information on Vargas see: "E ele voltou ... o Brasil no segundo governo Vargas." (FGV-CPDOC: Rio de Janeiro, São Paulo, 2004), http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/biografias/getulio_vargas, accessed on 22 May 2018.

Similarly, according to Jessé Souza the historian Sergio Buarque de Holanda emerges with an opposite reading, revealing a negative view of Brazil's social structure as also pointed out by Morse.¹³ The patrimonial character with the family-oriented power relationship was noted as a Brazilian specificity by Freyre. Buarque de Holanda assesses the patrimonial character of the Brazilian public sphere alongside the evidence of its delay (in modernizing itself). According to Buarque de Holanda, the Lusitanian influence allowed the emergence of the “cordial man.” The São Paulo myth has its genesis, according to Souza, in the “assimilation of the ‘bandeirante’ into the North American ascetic Protestant pioneer.”¹⁴ This suggests in turn that São Paulo is a place where liberalism and the market economy developed more fully in Brazil. Souza complements his reasoning by demonstrating how other authors corroborate this perspective championed by Buarque de Holanda, giving the examples of Raimundo Faoro, Simon Schwartzman¹⁵, and Roberto da Matta. Regardless of the validity of Souza's thesis or even what he calls “reverse mirroring” between Buarque de Holanda and Freyre, it seems hasty to “throw the baby out with the bathwater” because Souza himself proposes to surrender his own “scheme.”

If we consider the reversal of the myth systematized by Freyre as part of the same narrative, the counter-myth, or even the transformed myth – transformation in the Lévi-Strauss sense – we have a way to locate Bezerra de Menezes and Rodrigues in the constellation of Brazilian social thought. The authors in question have much in common with what Karl Mannheim¹⁶

¹³See Richard M. Morse, “O Multiverso da Identidade Latino-americana, c.1920 – c.1970,” in Leslie Bethell, ed., *História da América Latina após 1930, Ideias, Cultura e Sociedade* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011): 104.

¹⁴Souza, *A Ralé*, 65.

¹⁵Raimundo Faoro (1925-2003) was a lawyer with sociological training who became famous for his work *The Owners of the Power* (Os Donos do Poder), where he claimed a patrimonial order for the Brazilian society. He is still today very influential in the constitutional debate in Brazil. Simon Schwartzman is a sociologist, also well known for his critique of the authoritarian character of Brazilian politics, and for his liberal views on the country's society. His best known book is *Basis of the Brazilian Authoritarianism* (Bases do autoritarismo brasileiro).

¹⁶See Karl Mannheim, “Abordagem Preliminar do Problema,” in Karl Mannheim, *Ideologia e utopia, introdução à sociologia do conhecimento* (Rio de Janeiro: Globo, 1954), and Karl Mannheim, “O Pensamento Conservador,” in José de Souza Martins, ed., *Introdução Crítica à Sociologia Rural* (São Paulo: Editora Hucitec, 1986). In English Karl Mannheim, *Conservatism, A Contribution to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1925),

described as *intelligentsia*, based on the way they address the issues of their time and the fact that their political position was not a powerful one. They were able to align themselves with modes of thought according to the troubled period in which they lived. And, above all, they produced work of a practical nature with elaborated diagnoses about possible and necessary strategies for the development of Brazil in the context of the Cold War. We also recall that the apparently eclectic theoretical approaches we have here are only possible because our initial concern was not with the formation of Brazilian society itself, but rather with the resumption of relations between Brazil and the countries of the African continent. A careful analysis of Menezes and Rodrigues thus provides images of the construction of Brazil, as economic and culturalist justifications bring together national and continental interests.

So our authors can now be seen as the nation's *bricoleurs*, going back and reinforcing arguments around positions that are convenient to them. Let us continue then to a careful analysis of the construction of the arguments and the positions of Bezerra de Menezes and Rodrigues, starting with the former.

1950s and Brazil and the Asian-African World

The facts regarding the trajectory of the diplomat Adolpho Justo Bezerra de Menezes are sometimes contradictory and certainly incomplete. Not only was he a man of letters, he seems to have been a shy person always present in the background of great events.

Bezerra de Menezes, born in Rio de Janeiro on 19 July 1910, graduated in Law and Social Sciences from the University of Brazil (later the Federal University of Rio de Janeiro – UFRJ). He began his diplomatic career in 1943 in Miami, Florida. In 1954, he was sent to Indonesia as a representative of the Brazilian government where he attended the Bandung Conference in 1955. It was as a participant in this tremendously important event concerning the independence of many African and Asian countries that Menezes was in-

and Karl Mannheim, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).

spired to write *Brazil and the Asian-African World*, which was published in 1956.¹⁷

From the Brazilian diplomat's perspective, the most interesting aspect of this period was the remarkable range of transformations that were taking place. Two of the issues that were being discussed at this time were race and racism. The post-war period began with Brazilian Law No 1.390 of 1951, known as the "Afonso Arinos law" (the first one against racism in Brazil). It was named after the renowned jurist, then a congressman, to whom we will return our attention again towards the end of the article. One should also not forget the Unesco project in which Lévi-Strauss participated (in 1952 with the text "Race and History"), in addition to Gilberto Freyre and others.

The year 1953 is fundamental to understanding the work of Menezes. In that year, the Brazilian ambassador to Portugal, João Neves da Fontoura, suggests to Brazilian president Getúlio Vargas that he clarify Brazil's proximity to Portugal. It is no wonder that in this year the Friendship and Consultation Treaty (Tratado da Amizade e da Consulta) was signed between president Vargas and António de Oliveira Salazar, the *Estado Novo* Portuguese dictator, as relations at the time between Brazil and Portugal were "convenient." This treaty signalled Brazilian ambiguity not only in the Vargas government, but later during the presidency of Juscelino Kubitschek which, according to the historian José Flávio Sombra Saraiva and Irene Gala¹⁸, had less independence from world powers than during the Vargas period. Also in 1953, the books *Aventura e Rotina* and *Um brasileiro em terras portuguesas* by Gilberto Freyre were published.¹⁹ They were the only Brazilian texts in this period to discuss Portuguese colonialism on the African continent, resulting from the journey that Freyre made in 1952 to Portugal and the overseas provinces at the invitation of Salazar's government, which had

¹⁷See information about the author in: "Adolpho Justo de Bezerra Menezes," https://de.wikipedia.org/wiki/Adolpho_Justo_Bezerra_de_Menezes, accessed on 22 May 2018.

¹⁸José Flávio Sombra Saraiva & Irene Vida Gala, "O Brasil e a África no Atlântico Sul: Uma visão de paz e cooperação na história da construção da cooperação africano-brasileira no Atlântico Sul," paper presented at the *X Congresso Internacional da ALADAA*, "Cultura, Poder e Tecnologia, África e Ásia face à Globalização" (October 2000).

¹⁹See Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina* (Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953), and Gilberto Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas* (Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953).

its own Luso-tropicalists.²⁰ This was a propaganda strategy by the State department of the *Estado Novo* regime.²¹

The expression by which the Portuguese empire termed the African territories under their control, “Overseas Provinces” (*Províncias Ultramarinas*),²² suggested that these were not colonised territories, but rather the mere extension of Portuguese territory. This was at least the explanation given on the Brazilian and Portuguese side, even though Brazil positioned itself in favour of the self-determination of the colonies. The way out was to abstain from the vote during the UN Assembly. This was partly a reflection of Brazilian leniency before the dictates of European colonialism in Africa and of the need to take advantage of the formation of an Asian-African block, which Menezes addresses in his work. Additionally, Menezes was not the only critic, as other diplomats such as Osvaldo Aranha, Álvaro Lins and Eduardo Portella were dissatisfied with the Brazilian position and supported Menezes in this endeavour. Still, Bezerra de Menezes did not give up on a Luso-tropical solution, as we shall see.

Bezerra de Menezes's view on the African continent

From the beginning of his book, Bezerra de Menezes aligns his work to the Foreign Affairs Ministry. Despite his warning that the views contained in it are not representative of the government, the measures and problems referred to are almost all concerning government affairs. The letter preface that opens the book sets the tone with which the author analyses Brazil's position. The preface author is none other than João Neves da Fontoura²³ him-

²⁰As we may see in the following works: José Luís Cabaço, *Moçambique, Identidade, colonialismo e libertação* (São Paulo: Editora Unesp, 2009); Rafael S. Campos de Moraes Leme, *Absurdos e Milagres, Um estudo sobre a política externa do Lusotropicalismo (1930-1960)* (Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2011).

²¹The State department of propaganda (*Secretariado de Propaganda Nacional*, SPN) or Secretariat of National Propaganda, after it changed its name to *Secretariado Nacional de Informação* (SNI) or National Secretariat of Information (NSI), in 1945, and thus stayed till the end of the regime. For more information on the SPN/SNI actions see: Heloísa Paulo, *Estado Novo e Propaganda, o SPN/SNI e o DIP* (Coimbra: Minerva, 1994).

²²Though the expression was used in the nineteenth century, approximately until the First World War, it was used afterwards to substitute “colonies” (and as the official designation for the African territory under Portuguese rule, since 1930), in 1951.

²³João Neves da Fontoura (1889-1963) was an important member of Getúlio Vargas's second government. Coming from the southern political elites, he had a successful trajec-

self. He legitimizes the writings of Menezes by praising the relevance of his work regarding Brazil's problems, while also emphasizing the blessings of Portuguese colonization for "traditional liberalism."²⁴ Menezes is sometimes systematic and objective, and at other times reproduces stories and narratives in the first person, using his own personal observer status at the Bandung Conference as a strategic point to make himself heard. What he calls attention to is how it is possible "to encourage the internationalization of the Brazilian mentality,"²⁵ via the Asian-African block that was formed at the Bandung Conference.

In the first three chapters of his book, Menezes's intention is to state how harmful colonialism was, and continued to be, while he was writing the book. He starts by criticizing the developments of Western civilization, especially the effects of the Anglo-Saxon colonial experience that produced prejudice via pigmentation and the spread of Protestantism (both of which are the two "Achilles heels" of this type of colonialism). Explaining further, Menezes shows how the United States (US) entered into the dispute of the "grand jeu" for controlling the African territory after the First World War, and again later with McCarthyism in the aftermath of the Second World War. The second chapter briefly mentions the advantages in building relations with Asian countries. In the third chapter, entitled "Africa awakes," the author builds a criticism of English-speaking scholars, who in his view diminish the opportunities on the African continent.

Here is a list of Menezes's summary of the English-speaking scholars presented in the third chapter, "Africa Awakens" ("*A África Acorda*"):

1. The exploration of the continent was still recent, starting only half a century before the book was written;
2. Inter-ethnic wars in rural areas and the maintenance of slavery (forced labour) in the twentieth century;

ory in local and national politics. He was the Brazilian ambassador to Portugal between 1943 and 1945; afterwards he became Brazil's foreign minister in Eurico Gaspar Dutra's government and held that position until 1953. At the end of his life, he wrote articles for *O Globo* newspaper, always reinforcing his conservative political positions in his writings. For more on Neves da Fontoura, check *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930* (Rio de Janeiro: FGV, 2001).

²⁴Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 14.

²⁵Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 18.

3. Few railroads to produce intercontinental connections;
4. The existence of extinct cultures had not yet been proven in the territory of the continent, as in the Andean territory with the Incas;
5. The huge ethno-linguistic variety hinders the formation of a homogeneous whole;
6. Defects attributed to the character and physical attributes of Africans “laziness, lack of hygiene, poor resistance to diseases, particularly tuberculosis and venereal diseases”;
7. Endemic diseases – malaria and sleeping sickness (caused by the tsetse mosquito);
8. Instability of the African man regarding commitments and cases of abandonment of services.
9. Most of the fertile African soil is susceptible to erosion.

This list is rebutted point by point by the author (except for the last point). The first point about the recent exploration of the African territory is answered with the Brazilian example, which in turn also had just begun the intensive exploration of the central territory. The second is counteracted by the existence of inter-ethnic conflicts also in Brazil and other Latin American countries as well as by the practice of slavery in the Soviet Union and the then South African Union. For the third point, the author states that Brazil also lacks railroads despite its continental size. With regards to the lack of archaeological evidence of great civilizations on the continent, he allows for the creation of a civilization. Regarding the fifth point, the author states that India, China and Soviet Eurasia also possess enormous linguistic variety. The sixth point is characterized as a “boomerang” – the African man has always done the heaviest work, while white Europeans had better jobs and were less exposed to diseases. The lack of sanitary conditions is the most important factor in poor hygiene and waste disposal. To answer the seventh point, he notes endemic diseases can also be found among the Brazilian “matuto” or Javanese “coolie” – caused by two factors, the languid weather and identity disintegration when caught between old and new habits. Finally, what actually should have been exchanged for the response to the seventh point, Bezerra de Menezes points out the only real problem of Africa in the twentieth century is sleeping sickness (trypanosomiasis) that can

spread throughout the continent, which at that time had no cure. Even so, this would not undermine the continent's economic and social growth.

The second section of this chapter deals with Africa's economic potential, bringing together information such as the low population density (compared to Australia), possession of forty percent of the world's fresh water, a soil rich in metals, the mineral production at the time, the potential for diamond mining in Angola, uranium in the Congo, and the political advances of Nigeria among other details regarding the commodities of other colonies that were competing with Brazil in cocoa and coffee production. The way in which the author brings together the elements, especially in relation to the exports of primary products, is convincing for Brazilian readers given the industrialization of the period.

In the third part of the chapter, entitled "Africa, according to the Brazilian imagination," the author criticizes Brazilian ignorance of Africa. Besides a familiarity with Casablanca and Dakar and maybe Egypt, Brazilians knew (then) almost nothing else about Africa. Even among diplomats at the time, only a limited number had been to the South African Union. Outside these places, south of the Gulf of Guinea and the interior (the darkest Africa), "never saw the shade of a government employee or Brazilian tourist."²⁶ Menezes states:

Unless we are directly interested in the production of our coffee and cocoa, we fail to see that there are highly competitive regions for our limited agricultural economy, until some rare scholar such as master Gilberto Freyre, who visited the Overseas Territory under the invitation of the Portuguese government in 1954 [1952], brings us to Africa, which, for us, is more remote than the lunar craters.²⁷

The author ends this first chapter on Africa, providing a new way of understanding it for Brazilians as a place where modernity and tradition coexist.

The next two chapters finalize the discussion of the African continent. Their focus is the distinction between the European colonial systems. At that time only Egypt, Libya, Abyssinia and Liberia were independent, so the author explains briefly how these processes of independence occurred as

²⁶Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 50.

²⁷Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 50 (translated by the author).

World War II brought a reorganization of colonialism in Africa. Further on, he analyses the apartheid policy of *apartheism* (author's term) in the Union of South Africa. For him, it is described as an internal colonialism in the division between blacks and whites. Menezes describes several laws aimed not only at prioritizing the Boer white minority (of Dutch origins), but also at seeking to reduce ethnic differences between blacks.

From this description, the author continues on to the territories under the control of Britain, pointing out the changes occurring after 1945 and the Labour Party's ascent to power. There were attempts to represent black interests within white political institutions in Uganda, Tanganyika (now Tanzania), Kenya, the Gold Coast (now Ghana), and the Central African Federation (Zimbabwe, Zambia and Malawi). Yet for the author there was too much separation between whites and blacks in these territories. Similarly, Menezes criticizes the Belgian Congo, which lay somewhere in the middle between apartheid and the British system in creating political representation for blacks. This so-called "managerial revolution" involved the creation of neighbourhoods with basic services; however, blacks were absolutely forbidden from any kind of social mobility or study.

According to the author, the places where there was no racial discrimination in the African territory were the Portuguese colonies. The main reason was the policy of assimilation of the black population, promoted by the Portuguese authorities. Because miscegenation was not a problem, the division between races due to skin colour was less pronounced.²⁸ Bezerra de Menezes recalls Freyre's voyage to the Portuguese overseas territories and his observations regarding the negative influence of apartheid that allowed situations of discrimination in countries with geographical proximity to places such as the South African Union.²⁹ In comparison with Brazil, the author also examines the quantity of railroads that cross Mozambique, exalts its natural wealth and explains the full citizenship of assimilated blacks in Angola. For

²⁸Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 86.

²⁹In one of the chapters of *Aventura e Rotina*, Freyre comments on his experience in the Hotel Polana (Maputo or Lourenço Marques, at the time), in which people of colour were not allowed to enter "as guests or as visitors": Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina* (Rio de Janeiro: Topbooks – UniverCidade, 2001): 428. This fragment, and a more elaborated critique of the book as part of the Salazarist propaganda, can be found in Cabaço, *Moçambique*, 180. The hotel still exists and is one of the main hotels in Mozambique's capital.

him, one of the problems is in the lack of urbanization in the colony, where one sees the “moral superiority of the Portuguese colonial process in spite of the slowness and backwardness of its material part.”³⁰ It is not only the “melting pot (cadinho) of racial chemistry” that contributes to this kind of advancement, but also the “paternalistic” attitude that has been used with the natives. The author concludes this chapter by presenting Portuguese colonialism as morally superior to others. In the following chapter, however, he devotes himself to French colonialism as an example to be followed in terms of balance between moral and material advancement. Menezes’s description of the French colonies illustrates their more fragmented nature because of the size of the French expansion and also because of the institutional variations in urban areas. Morocco in that period still operated as a protectorate, and Algeria, more troubled, suffered from nationalist movements linked to communism. According to Menezes, the crisis in the French government itself undermined bureaucratic control in the domains of central Africa. This problem was also affected by relationships with Indochina. Additionally, Menezes discusses matters related to the Asian sphere (which had a bigger importance for the author). In the characterization of the Portuguese presence in the East, he draws attention to the similarities between Indonesian fishermen and the north-eastern Brazilians of mixed race (caboclos)³¹.

After describing the Asian countries and the political and economic issues surrounding them, the author discusses his experience at the Bandung Conference. This is where the issues of Brazilian foreign policy are addressed within Asian-African realities. The position taken by the conference participants is to oppose all types of colonialism. The author’s position, based on arguments found in the conference, is related to the white superiority that constitutes the Western world. With the demands expressed by members of the conference, he draws up guidelines that suggest new ways for the Brazilian government to deal with other countries through the Foreign Ministry.

Brazil, understood as comparable to the US in greatness and possibilities, should not model itself – in Menezes’s view – on the conflict between the US and the Soviet Union. In Brazil, there was true Christianity with racial

³⁰Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 92.

³¹Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 144-145.

mixing and an “amalgamation” of races and peoples that created the *Homo brasiliensis*. Thus, Brazil has a greater potential to act as a catalyst for integration among peoples. Such an integration, which is clearly in the Luso-Brazilian aesthetics inspired by the main political force, constitutes the “almost perfect racial and social equality existing in Brazil.”³² Finally, the author argues, as an initial step for the expansion of Brazilian influence in the world, there should be the creation of a “Luso-Brazilian Commonwealth.” In this way, every time the Portuguese presence is found, there would also be a Brazilian presence.

As shown above, the components of Bezerra de Menezes’s analysis are well illuminated – with Luso-tropicalism as the parameter and the issue raised by the Bandung Conference as fertile ground to be worked. Five years after the publishing of his book, he released another one with the intention of highlighting the importance of the African continent to Brazil. The follow-up work highlights the changes in the Brazilian socio-political context that inspired new perspectives.

The “other horizon” from Brazil to Africa

The book *Brazil and Africa: Another Horizon* was written by renowned historian José Honório Rodrigues, known for his important systematization of Brazilian history and historiographical theory. Rodrigues was born in Rio de Janeiro on 20 September 1913 and studied Law at the University of Brazil (same as Menezes). He graduated in 1937 and worked with Sérgio Buarque de Holanda in the National Book Institute from 1939 to 1944. From the beginning of his career, he displayed great erudition and from 1946 to 1956 he worked at the Rio Branco Institute in the training of diplomatic and foreign affairs personnel. Between 1949 and 1950, he achieved a position in the archives of the Ministry of Foreign Affairs and later became director of the National Archives from 1958 until 1964.

As Iglesias’ account of Rodrigues work shows,³³ this 1961 book can be framed in what he convened as “History Themes.” Yet it was based on research that yielded notoriety for the author, for very little had been written

³²Bezerra de Menezes, *O Brasil*, 330.

³³Francisco Iglesias, “José Honório Rodrigues e a Historiografia Brasileira,” *Estudos Históricos* 1 (1988): 55-78.

on the subject at that time. In the second edition of the book in 1963/64, the author presented a preface with the main points of the book.³⁴ In the third edition of 1982 the book was expanded with details that do not jeopardize its structure.³⁵ For our analysis, we used the first edition of 1961.

During the late 1950s, there were significant changes in the context of international relations. In 1957, Ghana (formerly the Gold Coast) became independent and started an independence movement for African countries. The following year, the Conference of African Peoples, led by Kwame Nkrumah, then president of Ghana, positioned itself to advocate for the liberation of all African countries.

In 1960, ambiguities persisted in Brazil's international relations with Africa. That year, at the United Nations General Assembly, Brazilian diplomats positioned themselves in favour of the "Statement for the Assurance of Independence of Colonial Countries and Peoples," and later (in the same meeting) took a position contrary to a resolution that demanded Portugal provide information on its African colonies. This ambiguity began to take another direction in 1961 with the arrival of Jânio Quadros as president of Brazil and Afonso Arinos as the head of the Ministry of Foreign Affairs.

A Brazilian historian's view of Africa

The work of José Honório Rodrigues as an intellectual, and especially as an historian, is more systematic and well known in the Brazilian academy. From the beginning, the author states that his book is divided into two parts: the first being historical and the second political. In the introduction, he takes a different route than Menezes and the author of his book's preface, João Neves da Fontoura. Rodrigues only recognizes Motherland Brazil and openly opposes colonialism, believing the Portuguese community as something apart from the Brazilian nationality. It is in this regard that Rodrigues systematizes his twenty main points, which we will present in a summarized fashion.

Beginning with points I to 5, Rodrigues states that in the eighteenth century there was a "Brazilian-African-Asian" community with a reduced participation of Portugal. Also, like Cuba, Brazil is one of the most Africanized

³⁴Rodrigues, *Brasil e África*, 67.

³⁵Rodrigues, *Brasil e África*, 66.

countries in the Americas. And yet, despite being initially discriminatory, Brazil's racial relations became more democratic over time and for that reason "we are the most perfect form of racial coexistence."³⁶ In a way to differentiate his vision from that of Freyre, Rodrigues maintains that this was a process more Brazilian than Lusitanian (to detach the Portuguese component from the miscegenation process). To him, Brazil is a mestizo republic, civilized by Europeans, Indians, Africans, and with Eastern features, which means that Africa also civilized Brazil (inspired by the speeches of Congressman Cunha Matos, in 1827, and Senator Bernardo Pereira de Vasconcelos, in 1843).³⁷ In points 6 to 9 Rodrigues refers to Brazilian economic and cultural contacts with African countries, especially those of the West Coast in the seventeenth and eighteenth centuries when the contact was greater than with the Portuguese. In the nineteenth century, Brazilian diplomatic action was linked to British interests. We must also remember the Brazilian role in the liberation of Angola from Dutch rule and of some Brazilian deputies who took part in the Portuguese colonies of Africa and India.

For points 10 to 13, the author strengthens the anti-colonialist position in Brazil following the recognition of independence, despite being relegated to submission to the European powers. This kept Brazil apart from the African continent and "Latin-Americanized" the country, while contributing to antipathy regarding Brazilian subjection (recalling once again Senator Pereira de Vasconcelos). Rodrigues recognizes that despite all the advantages in agreements with Brazil, Britain operated as a "safety valve." From the fourteenth point, the character of his propositions becomes increasingly political. The author starts with a description of the North Atlantic Treaty Organization – NATO – as a dangerous organization that can pose a threat to the South Atlantic. Point 15 suggests disregarding any Brazilian commitment to interests other than those of Brazil itself because to imply otherwise "reveals imperialist residues." Point 16 deals with the necessity of supporting the struggle for independence in Angola so that Brazil's anti-colonialist foreign policy would be consistent. This combines with the seventeenth point, that the Luso-Brazilian community is inexistent because it has no economic foundation. Brazilian national interests have been distinct from the Por-

³⁶Rodrigues, *Brasil e África*, xii.

³⁷The speeches can be found in the Brazilian Senate digital library. See <http://www2.senado.leg.br/bdsf/>, accessed on 22 May 2018.

tuguese since 1822 and the ties that bind Brazil to Portugal are the same that bind Brazil to African countries. They therefore could not contain dependent or equivalent policies.

The author's final three points are dedicated to issues contemporary to him, such as the idea that the international interests of maintaining peace and order should not hurt Brazilian national interests. The turmoil in Brazilian foreign policy during the short period of the Jânio Quadros government contains what Rodrigues calls the "other horizon." The book was already finished when Quadros resigned, but it seems that even while facing anti-democratic powers, the independent character of Brazilian foreign affairs would maintain its resilience.

The first part of the book dedicated to history is entitled "Mutual Relations and Contributions" and occupies a large portion of the book. In the first two chapters, "Image of Africa" and "Colonial Affairs: 1500-1800," Rodrigues runs through some of the issues that hitherto one could not avoid regarding the relationship between Africans and Brazilians, such as the routes and contacts made between Brazil, Portugal and some African territories. The Brazilian participation in the slave route and the maintenance of this type of trade in Africa was highly repugnant and extensive, but in the third chapter the author inverts his account and, like Freyre, presents some Brazilian practices and customs that are of African origin.³⁸ Rodrigues repeats a procedure that was first seen in the work of Raimundo Nina Rodrigues and later in Gilberto Freyre's *Casa-Grande & Senzala*, in which different ethnic groups are highlighted by region of origin in Africa and the cultural contributions brought to Brazil.³⁹

In the long chapter four, the author deals with miscegenation more carefully. He relies on Freyre's *Casa-Grande & Senzala* and Florestan Fernandes's *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* ("Racial relations between Blacks and Whites in São Paulo")⁴⁰ to examine the integration of African blacks into Brazilian society in both its positive and negative aspects. In this regard miscegenation appears both as an inevitable movement arising from

³⁸Rodrigues, *Brasil e África*, 45.

³⁹Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (São Paulo: Madras, 2008 [1932]).

⁴⁰Florestan Fernandes, *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (São Paulo: Anhembi, 1955).

slavery (and therefore the relationship between masters and slaves) as well as a consolidated process, despite containing in itself the violence of those days. José Honório Rodrigues uses the 1950's census data to document miscegenation statistically and how it is distributed throughout Brazil's regions. He also produces a scathing critique of the defenders of "Aryanisation," such as Oliveira Vianna, returning to the arguments in the Unesco study also from the 1950s. The author criticizes the immigration policy of the first half of the twentieth century for the difficult assimilation among immigrants. In a dialogue with Thales de Azevedo, and in his *As Elites de Cor* ("Elites of Color"),⁴¹ the author advocates the gradual rise of blacks in Brazilian society as the factor that will position the country as a "Mestizo Republic."

In chapter five, Rodrigues begins with a sharp jab: "Despite all the studies about Africans in Brazil, Africa remained forgotten, and the black was the Brazilian black."⁴² As the first step toward a new reading of the continent, he lists actions that had their initiative in Brazil. And although he agrees with Freyre on other aspects of Brazilian-African relations, at the end of this chapter the author distances himself from the Freyrean view. It is in this section that Rodrigues disagrees that the justifications for relating to Africa are mainly Portuguese.

The harbinger of Rodrigues's break with Freyre opens with a description of the history of modern relations (1800-1960) between Brazil and Africa. The author redefines the mediations by bringing to the spectrum of relevant historical events the treaties with Britain, no longer a tripartite relationship but a complex circuit that allows the development of trade routes. Rodrigues recounts how the African continent stopped being a part of Brazilian trade concerns and how it would return as a competitor. In particular, the "Africa Returns" section of the book highlights the late 1920s with respect to competition in coffee and cocoa production between Brazil and some European colonial possessions in Africa. The renewal of contacts happens during World War II when Osvaldo Aranha sends the diplomat Vasco Leitão da Cunha to study French Africa. During the post war period, Brazil reinstates its avoidance of African matters between 1945 and 1955 (though we have seen above that Bezerra de Menezes was sent to the Bandung Con-

⁴¹Thales de Azevedo, *As Elites de Cor: Um estudo de ascensão social* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955).

⁴²Rodrigues, *Brasil e África*, 56.

ference). The historical part of the book ends with the African independence movements occurring between 1958 and 1960.

In the final two chapters, the author is concerned with bringing history to the present, not only by an account of the historical facts, but by shifting the weight given to each element with a less Lusitanian version of the Brazil/Africa relationship. He draws attention to the fact that the African continent and Brazil share a common tendency towards underdevelopment, along with their similar locations in the South Atlantic. Nevertheless, there are developed areas “such as São Paulo, Brazil, and Port Harcourt, in Nigeria.”⁴³ Thus, with these factors in common, Brazilian alliances should be with the African countries that faced similar conditions to those existing in Brazil. And yet, the future of the Portuguese colonies is not to become nations like Brazil because of the very poor conditions of many of its natives who continue to live like ‘human goods’ via forced labour (in contraposition to Freyre’s view). Rodrigues’s criticism of the Portuguese arguments for maintaining the domains in African territories specifically attacks the medieval character of statements produced by the intellectual and active member of the *Estado Novo*, Adriano Moreira. Following this is the section where he labels Brazilian relations with Portugal as mediocre, uncomfortable and inconvenient, especially concerning their financial/economic element. For the author, those responsible for the unwise connection between Brazil and Portugal are Otávio Mangabeira (former foreign minister), and again, Gilberto Freyre. Despite these notes in relation to Portugal and his desire for a stronger imagined community between Brazilian and Portuguese people, Rodrigues cannot disengage completely from the ideas of Freyre. At the end of the book, Rodrigues continues to defend the relations between Brazil and Africa from the perspective of an independent stance in the South Atlantic, both from NATO and the Soviet block. He demonstrates approval of the arguments and positions of Jânio Quadros, and therefore of Afonso Arinos, especially when citing this fragment of Arinos’s inaugural speech:

Brazil is in a particularly good position to serve as a link or connecting link between the African-Asian world and the major Western powers. Democratic and Christian people, whose Latin culture has been enriched by the presence of indigenous African and Asian influences are comprised of ethnically and culturally mixed races, mixed elements from immense geographic and demographic areas, which in this century melt into international life. Besides, the mixing pro-

⁴³Rodrigues, *Brasil e África*, 235.

cess with which the Portuguese empire shaped us facilitated our racial democracy, which, if it isn't as perfect as we would like, it is, however, the most advanced in the world.⁴⁴

So if Freyre, or the Luso-tropical perception, loses ground in the understanding of Portugal as a catalyst in the formative process of Brazilian society, miscegenation as a process, which in the long run was successful, does not lose its value. In the last pages of his book José Honório Rodrigues summarises the works of Florestan Fernandes and Gilberto Freyre, which he used in the historical part of the book, to celebrate the potential greatness in Brazil as a country with “medium power” facing a world divided between powers that were not interested in dialogue with underdeveloped countries.⁴⁵ On the other hand, both Freyre and Fernandes understood that a racial democracy was a necessary ideal for Brazilian society, whether it already existed or not. Brazil's capacity for democracy, socially and racially, put it ahead of all other countries among the nations that arose in that period. Thus is Rodrigues's view about this issue. He even maintains it in the second edition of the book, suggesting that, at least as a premise, he agrees (still in 1964) with Freyre's perspective on the value of Brazilian society.

Shedding a light on what stays in the shadows

“Africa has a thirst for Brazil”⁴⁶

In a recent interview, the historian and diplomat Alberto da Costa e Silva said of Gilberto Freyre that he had the intuition that Africa was important,

⁴⁴Translated by the author. Afonso Arinos Melo de Franco, “Discurso de Posse,” Brasília, Ministro das Relações Exteriores, 1 February 1961: 3, <http://www.funag.gov.br/chdd/index.php/ministros-de-estado-das-relacoes-exteriores/61-ministros-das-relacoes-exteriores/141-afonso-arinos-de-melo-franco>, accessed on 3 July 2013.

⁴⁵During the rereading of this article we have noticed that José Honório Rodrigues increases the nationalist tone in the second edition of his book, expanded and released in 1964. The combination between the dissimilar views of Freyre and Fernandes is even more disguised. Especially the Luso-tropical perception of the author is left to little fragments due to his concerns with the critiques received in the review made by Roger Bastide. See: Roger Bastide, “À propos d'un livre brésilien sur l'Afrique,” *Présence Africaine* 41 (1962): 123–128.

⁴⁶Celso Amorim, “A África tem sede de Brasil,” in *Carta Capital*. Published in São Paulo, 28 May 2011, <http://www.funag.gov.br/chdd/index.php/ministros-de-estado-das-relacoes-exteriores/61-ministros-das-relacoes-exteriores/141-afonso-arinos-de-melo-franco>, accessed on 22 May 2018.

but he always only studied the African in Brazil.⁴⁷ This comment demands our attention because it speaks to an aspect that certainly was repeated in both Menezes and Rodrigues. Although in their analysis what is described of Africa is what matters to Brazil, there are important differences to be stressed once more.

The main difference between the authors analysed here is in the greater or lesser degree of Lusophilia in their work. One can also say that the aesthetic of their approach is different. Bezerra de Menezes is closer to the Luso-tropical perspective of Brazil as completely linked to Portugal, mixing his analysis with his travelling notes. He went to Africa, he described the Bandung Conference, and still the familial bonds Brazilians had with Portugal were more important in his imaginings than the vast historical and cultural compounds of the society established in Brazil. Rodrigues, on the other hand, provides an extensive bibliography including texts by members of the Brazilian *intelligentsia* and a historical literature on Atlantic slavery. He also incorporates some of the Pan-African questions in the second edition of his book, especially those regarding the commitment of exposing solidarity with the anti-colonial struggles on the African continent. In spite of all his engagement with those causes, Rodrigues's concern was a fundamentally nationalist one. As he reminds us in the preface to the second edition, he has never been to any African country.

Miscegenation as an integral process in the formation of Brazilian society, which Jânio Quadros proposed as an essential element to the foreign policy at that time, is the point where these authors converge. This convergence occurs because the Ministry of Foreign Affairs is a key institution to the production of the country's political horizon and its national interests. Despite both authors criticizing Brazil's ignorance of the African territory, their main aim was to reinforce Brazilian interests. The different elements we can draw from these works mark a period that the historian José Flávio Sombra Saraiva defines as "culturalist" regarding the African policy of Brazil. It may not be a coincidence that Freyre also is labelled every now and then with that same adjective, a reminder that he, too, had a period of studies in Columbia University when Boasian culturalist anthropology was already established.

⁴⁷Remo Mutezenberg & Eliane V. Soares, "Entrevista com Alberto Costa e Silva," *Civitas* 14 (1) (2014): 18.

Our goal in this brief exposition was to address a concern over the possibility that this culturalism has not been surpassed. Nevertheless, the inversion or *transformation* between one author and another, in which the elements change their position depending on who owns the narrative, allows us to observe that the liberal stance that has been adopted in relation to the African continent in recent years (for expanding markets and enlarging investments) is also supported by cultural justifications – and it is not a new or different feature of the positioning of the Brazilian State.⁴⁸ Similarly, the subsequent years (1960's) pulling back from the continent – the beginnings of the dictatorship in Brazil, between 1964 and 1974 – are explained by a realignment of Brazil's position within the framework of the Cold War. Foreign affairs specialists justify it by a pragmatic necessity to serve North American interests. Although not denying this, we argue that this also had to do with the way the structural modes of the relations between country and continent had already established themselves. In other words, the Brazilians may always tend to be more or less culturalist when it comes to foreign affairs matters with Africa. It depends only on who is producing the narrative, or the justifications for these relations. This is just a condition forged and reinforced over the years of the country's social formation. These ways to understand Brazilian relations with the vast African continent reiterate the vision of the continent in the geopolitical landscape as a subservient, subaltern place, which was previously doomed by natural and cultural ills, but later rises to expand its cultural influence in Brazil.

The fact that we have not addressed the demands of Brazilian black movements or the related questions they evoke may seem like an absence. It is important, though, to remember that our focus has been mainly on foreign affairs and not every expression of interest towards Africa in Brazilian

⁴⁸This is reiterated by Macagno, *Três raças e uma nação?...*, p. 110. But also new research is being done by a group of anthropologists from the Federal University of Minas Gerais (UFMG) to analyse the impact of constructions such as the Nacala Corridor in Northern Mozambique and by a recent and brief study on the Brazilian State companies acting in Africa. For example, Ana Saggiore Garcia, Karina Kato & Camila Fontes, *A história contada pela caça ou pelo caçador? Perspectivas sobre o Brasil em Angola e Moçambique* (Rio de Janeiro: PACS, 2012), <http://www.pacs.org.br/2013/03/08/pesquisa-do-pacs-sobre-a-relacao-brasil-af-rica-a-historia-contada-pela-caca-ou-pelo-cacador-perspectivas-sobre-o-brasil-em-angola-e-mocambique/>, accessed on 25 November 2014; and about the Nacala Corridor photo exposition: <http://corredordenacala.com/sobre/>, accessed on 22 May 2018.

society. Certainly Afro-Brazilian religious groups had their own perceptions and networks of dialogue with the continent.⁴⁹

More importantly is the attempt to recognize the authors as a necessary part of an understanding of other faces of the nation or even as *bricoleurs* of almost timeless fragments of Brazil with respect to Africa. Specifically, the authors and the texts analysed here bring the spirit of an epoch that was crucial to the formation of a modernized political, cultural and institutional structure in Brazil's society (a Brazilian white man's *petit bourgeois* spirit). That also shows the boundaries of our discussion and the limits of their views.

How should Brazilian modernization happen? That was the great question for these intellectuals. Notwithstanding the images of the future they were building, they were reproducing the logic contained in Freyre's work, though it is clear that the images depicted in his books do not have a genesis in one specific work or author. The way Freyre describes the past or infiltrates the imaginings of the future are yet to be fully comprehended; at least concerning the sociocultural formation of Brazil. As we see it, the celebration of the historical ties between Brazil and the African continent is itself important, but above all it is sociologically interesting because it contains "projects of Brazil" devised so early that we cannot even contemplate the cornerstone on which they are supported. What is at stake in the play of foreign affairs is clearly each nation's interest, but as we have seen, the arguments carry more obscure foundations that relate to the ways a country's elite want to see themselves and how they wish others to see them. Either way, we end up finding opaque shadows that gradually begin to make sense in a sociopolitical, historical and epistemological context.

⁴⁹As the classic work of Manuela Carneiro da Cunha shows about African ex-enslaved people who returned to Nigeria . Once there, they were called 'Brazilians'. Some of them maintained commercial relations with Afro-Brazilian groups in Bahia till the beginnings of the twentieth century. See Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros, os escravos libertos e sua volta à África* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012).

Macau entre a “China Tropical” e a lusofonia a Oriente: Algumas achegas sobre os contextos colonial e pós-colonial

Isabel Morais

Universidade de S. José, Macau

Macau e os Países de Língua Portuguesa mantêm estreitas relações seculares históricas e culturais, têm um sistema administrativo e legal da mesma matriz e Macau partilha ainda com os Países de Língua Portuguesa a língua portuguesa consagrada, na RAEM, por um sistema oficial de bilinguismo em chinês e português.

*Portal Oficial do Governo
da Região Administrativa Especial de Macau.¹*

AS QUESTÕES RELATIVAS ao luso-tropicalismo, enquanto teoria social, têm merecido um retomar de interesse da crítica póscolonial. No entanto, paradoxalmente, hoje em Macau (ou RAEM, acrónimo da Região Administrativa Especial de Macau integrada na República Popular da China [RPC] desde 1999), a lusofonia, com traços do luso-tropicalismo, está a ser promovida sem suscitar as reservas comuns a alguns dos espaços de língua portuguesa, nomeadamente o africano, onde o processo de colonização não ocorreu de modo pacífico e deixou marcas indeléveis.

Através da retórica da lusofonia em Macau, um certo discurso actual, que tem vindo a ser designado por “luso-tropicalismo genérico” e “neo luso-tropicalismo,” ressurgiu amiúde, tanto nos meios não sujeitos a crivo, como nos sujeitos a crivo, no contexto contemporâneo sob a administração chinesa. Este processo de reapropriação discursiva do luso-tropicalismo é recorrente.

¹Secretariado Permanente do Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa (Macau), “O Papel de Macau Como Plataforma,” disponível em <http://www.forumchinaplp.org.mo/about-macao/platform-of-macao/?lang=pt>, acesso em Maio de 2018. Ao longo do artigo será utilizada a designação de “países de língua portuguesa” tal como consta nas fontes oficiais da RAEM.



te em certos quadrantes políticos, religiosos e sociais, em alguns meios de comunicação portugueses, nos discursos académico, político, e institucional, sobretudo, nos círculos próximos das comunidades portuguesa e macaense. De facto, é inegável que a convergência de certos aspectos sociopolíticos e culturais ocorridos em Macau, ao longo dos tempos, contribuiu para favorecer e consolidar a ideia da sua especificidade, não só no conjunto do império português, mas também no período pós-colonial após a sua integração na Grande China. Hoje em dia, é notória a resiliência do luso-tropicalismo, sob o disfarce de lusofonia, sobretudo na insistência no mito da diferença do colonialismo português em relação aos outros colonialismos, nomeadamente ao colonialismo anglo-saxónico que vigorou em Hong Kong até 1998, e nas constantes referências às extraordinárias capacidades de adaptação do povo português ao meio chinês, alegadamente comprovadas pela presença europeia mais longa na China, personificada nas comunidades portuguesa e macaense. Este estudo, numa leitura que privilegia Macau como espaço de referência, centra-se nas últimas décadas do século XX até à contemporaneidade. Num primeiro momento, tomando como ponto de partida a antevisão da importância da China a nível internacional por parte de Gilberto Freyre (1900-1987), sobretudo nos textos coligidos na obra *China Tropical...*, abordamos a adaptação do ideário freyriano ao contexto macaense por Almerindo Lessa (1908-1995), um dos mais fiéis seguidores do sociólogo brasileiro, através da sua obra e do seu projecto educativo em Macau. Em seguida, analisamos a convergência de factores, tais como as motivações políticas dos órgãos governamentais chineses, centrais e locais, através de alianças ou negociações oficiais tácitas, os quais tem contribuído para uma reinvenção do conceito de “lusofonia” derivada de luso-tropicalismo na antiga colónia portuguesa, tornada um terreno fértil para a sua promoção no Oriente. Assim, discutimos algumas das estratégias gizadas pelo governo local, com o apoio político do governo central em Pequim, para incluir o território na política externa da RPC, a partir do incremento de eventos culturais no âmbito do Festival de Lusofonia da RAEM e do crescente interesse pela promoção da língua portuguesa, visando reposicionar a cidade a nível regional e internacional. Por fim, são tecidas algumas reflexões conclusivas sobre esse processo inédito e revestido de uma dinâmica *sui generis*, o qual vem assumindo ainda maior importância quando se avizinha a dupla comemoração do quadragésimo

aniversário do restabelecimento das relações diplomáticas entre a RPC e Portugal e do vigésimo aniversário da transferência de soberania de Macau em 2019.

As comunidades imaginárias “luso-tropicais”

Em 1513, [os portugueses] chegaram e, em 1554, já estavam instalados num fabuloso estuário, aí criavam uma “ilha cívica” e aí fundavam a primeira república de administração colectiva que houve no Oriente [...] Posta de parte a guerra, ou seja da conquista, que nunca fizeram na China [...] sua permanência só poderia justificar-se por [...] ainda o sempre terem praticado um ‘comércio exacto’ e uma politica de civil conveniência; sempre terem vivido misturados com os chineses numa ‘comum e voluntária tolerância’; e cedo haverem compreendido, como está em todos os seus cronistas, que ‘a China de guerra não serve’. Só de Paz. Essa ficou a sua efectiva riqueza; seu *know-how* macaense.

Almerindo Lessa, *Universidade Internacional de Férias*²

Apesar do seu papel fundamental no comércio com a China, o Japão e o Sudeste Asiático na segunda metade do século XVI, Macau, a colónia portuguesa de mais longa duração (1557-1999), ao contrário de Goa, à qual durante séculos esteve subordinada, do Brasil e, ainda, das colónias portuguesas africanas, que concentraram a atenção das elites políticas portuguesas, foi frequentemente votada ao ostracismo pelo poder centralizado em Lisboa. Recorde-se que, em 1885, se chegou a equacionar nas cortes portuguesas a hipótese da troca de Macau conjuntamente com a Guiné Portuguesa por regiões do Congo francês, apesar da oposição de José Eduardo Scarnichia (deputado eleito pelo círculo de Macau de 1877 a 1888), medida essa que só não se concretizou por pressão da Grã-Bretanha receosa da crescente influência da França na região.³ O projecto imperial português acompanhava o acréscimo de interesse

²Macau: Imprensa Nacional, 1978, 21-22.

³Manuel Teixeira, *Marinheiros Ilustres Relacionados com Macau* (Macau: Centro de Estudos Marítimos, 1988), 96.

das grandes potências europeias pelo continente africano procurando fixar-se mais permanentemente em África a partir do século XIX. Entretanto, os macaenses, os quais orgulhosamente se designavam como os “portugueses do Oriente” por serem o resultado do longo convívio entre diversas culturas que afluíram à cidade de Macau e manterem laços estreitos com Portugal, viam-se obrigados a emigrar para Hong Kong e outros portos da China e do Sueste Asiático, devido à decadência económica da colónia, sobretudo a partir de meados do século XIX.⁴ O ressentimento em certos sectores da comunidade macaense generalizou-se a ponto de um intelectual macaense prestigiado, como Carlos Montalto de Jesus (1863-1927), defender na segunda edição da sua obra *Históric Macao* (1902), a autodeterminação de Macau sob tutela da Liga ou Sociedade das Nações de modo a instituir-se na cidade um modelo administrativo similar ao das concessões estrangeiras estabelecidas na China.⁵ Apesar do exercício de uma soberania limitada sobre Macau, a narrativa histórica dos portugueses e dos macaenses sobre a presença portuguesa no Oriente, pela pena de historiadores – alguns deles homens da Igreja, sobretudo os radicados em Macau – foi desde sempre revestida de excepcionalidade cultural e moral.⁶ Macau foi designada como a “Cidade do Santo Nome de Deus na China” desde o seu estabelecimento, em meados de quinhentos, por missionários jesuítas e por portugueses, alguns deles aventureiros e desertores desse “império sombra” criado em paragens à revelia dos vice-reis de Goa e da coroa portuguesa.⁷ Contrastando com a visão prag-

⁴Os macaenses são os naturais de Macau (‘filhos da terra’) com ascendência euro-asiática que ainda hoje se identificam com a cultura portuguesa e a religião católica, mantendo muitos deles a nacionalidade portuguesa. Ao longo dos séculos esta comunidade tem desempenhado um papel relevante nos destinos do enclave. João de Pina-Cabral e Nelson Lourenço. *Em Terra de Túfões: Dinâmica da Etnicidade Macaense* (Macau: Instituto Cultural de Macau, 1993).

⁵Carlos A. Montalto de Jesus, *Macau Histórico* (Lisboa: Livros do Oriente, 1990). Numa reminiscência dos autos de fé da Inquisição de Goa, toda a reedição de 1926, editada em Macau, foi apreendida e queimada publicamente em Macau por ordem do então governador de Macau, Maia Magalhães (1925-1926), por conter alegadamente “matéria subversiva, atentatória da nossa soberania,” valendo, ainda, a prisão e o conseqüente exílio do autor. A primeira versão da obra em português será publicada apenas em 1999.

⁶Sobre o “excepcionalismo cultural” dos portugueses, ver Miguel Vale de Almeida, *An Earth-Colored Sea, ‘Race’, Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World* (Oxford & Nova Iorque: Berghahn Books, 2004), xi.

⁷George D. Winius, “The ‘Shadow-Empire’ of Goa in the Bay of Bengal,” *Itinerário* 7 (2) (1983), 83-101. Sobre a “fórmula Macau,” ver Fok Kai Cheong, *Estudo sobre a instalação dos*

mática da ‘fórmula Macau’ da historiografia chinesa, para explicar a política de tolerância imperial face às vantagens económicas do comércio e de defesa do entreposto português, Macau continuou através dos séculos a ser associada aos feitos gloriosos do passado, à missão histórica civilizadora e à religiosidade das suas gentes – ainda hoje patente na proliferação das suas igrejas centenárias e na realização de procissões católicas no centro histórico classificado como Património Mundial da Unesco – mesmo após o advento do jogo e dos vícios inerentes. Entre os aspectos relevantes da historiografia oficial portuguesa, no contexto de afirmação da soberania portuguesa no território, destacam-se: o mito da sua fundação, entendido por muito tempo como território concedido pela China a Portugal em retribuição de feitos heróicos dos destemidos portugueses contra os piratas, “oferta” essa validada através de uma chapa imperial, de ouro, jamais encontrada; a miscigenação da sociedade macaense (fruto da secular coexistência harmoniosa dos portugueses na China); a presença simbólica de Camões e da sua gruta; e, ainda, o facto de Portugal não ter participado da política imperialista e de ocupação da China por parte de outras potências (Inglaterra, França, Alemanha, Japão, Rússia e Estados Unidos) nos meados do século XIX.⁸ Entre outros factos positivos mais recentes, sobressaem indubitavelmente: a ‘serena’ transferência de soberania de Macau para a China (1999), em contraste com o processo conflituoso das conversões sino-britânicas e da transição política em Hong Kong (1997); a atribuição da nacionalidade portuguesa aos chineses residentes no território, contrariamente ao que sucedeu em Hong Kong; o sucesso económico de Macau no período pós-colonial, aliado a uma aproximação sem precedentes da China aos países de língua oficial portuguesa sob a égide da lusofonia.⁹

portugueses em Macau (Macau: Gradiva, 1997).

⁸A “Chapa de Ouro” teria sido atribuída pelo Imperador da China aos portugueses, após a vitória destes sobre os piratas, em 1557, e concedida Macau a título perpétuo e isenta de tributos à coroa portuguesa. Esta ideia, referida em *Relação da Grande Monarquia da China*, de Álvaro Semedo, nos meados do século XVII, e sustentada por missionários da mesma época, seria retomada por historiadores e académicos portugueses a pedido de Salazar em 1946. António V. de Saldanha, *Estudo preambular publicado em “A Memória sobre o Estabelecimento dos Portugueses em Macau” do Visconde de Santarém* (1845) (Macau: IPOR, 1995). A questão relativa à vivência de Camões em Macau tem suscitado algum debate até aos dias de hoje. Entre algumas das mais recentes obras sobre o assunto, destaca-se Eduardo Ribeiro, *Camões in Asia* (Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2016).

Uma das componentes fundamentais da ideologia do regime salazarista referente às colónias portuguesas era muito próxima da importância atribuída ao “cristianismo português” designado por Freyre (na defesa da forma peculiar da colonização portuguesa dos trópicos no prefácio à obra *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, escrita após a visita às colónias portuguesas da África e da Índia): “só um povo europeu se está revelando nos trópicos mais cristocêntrico do que etnocêntrico. Esse povo é o português, desde a Ásia conhecido mais por ‘cristão’ do que por ‘lusó’ ou por ‘português.’”¹⁰ A ideia de que o catolicismo português teria contribuído para uma colonização híbrida dos trópicos e fomentado o estabelecimento de relações sociais harmoniosas com outras gentes, originando sociedades culturalmente miscigenadas e pacíficas, será retomada e desenvolvida por Almerindo Lessa em relação a Macau, com novos contornos e num contexto de democracia recente, ainda sobre administração portuguesa, como mais adiante se refere.

A lógica propagandeada pelo Estado Novo, designada por “mito imperial” por Fernando Rosas, que visava legitimar a dupla estratégia de colonizar e evangelizar um Portugal pluricontinental, encontra-se bem patente na extensíssima obra do historiador mais conhecido de Macau – Padre Manuel Teixeira (1902-2003).¹¹ A obra prolífica do padre Teixeira é paradigmática do clero português, que constituía a maioria da intelectualidade de Macau, bem como dos sectores da sociedade local mais conservadores. O clero exercia uma censura férrea e contribuiu para a perpetuação dos mitos relacionados com a gesta dos portugueses e macaenses na China até à transferência de soberania. Na sua obra, o passado colonial e a história de Macau são

⁹A nacionalidade portuguesa foi atribuída a todos os residentes nascidos no território até 1981. A Lei n.º 37/81, de 3 de Outubro, em vigor no território até 21 de Novembro de 1981, considerava portugueses todos aqueles que tivessem nascido em Macau, independentemente de os progenitores serem portugueses, estrangeiros, apátridas, de nacionalidade desconhecida ou incógnitos. “Cidadania Portuguesa: Nova Lei da Nacionalidade de 2006,” disponível em http://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/177157/Estudo45_WEB.pdf/258cd874-463a-4bfd-b928-036878fc7999, acesso em 28 de Maio de 2018. Sobre o recente incremento económico de Macau, ver Paul Wiseman, “Macau Ranks No. 1 in Economic Performance among World Cities.” *New York Times*, January 23, 2014.

¹⁰Gilberto Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas, introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico* (São Paulo: É Realizações, 2010 [1953]), 48.

¹¹Fernando Rosas, “O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo,” *Análise Social* 35 (157) (2001): 1031-1054.

engrandecidos e expurgados dos acontecimentos indesejáveis como: o assassinio do Governador Ferreira do Amaral pelos chineses (1849); o tráfico de cules (1851-1873); as revoltas dos operários chineses (1922); os efeitos da Revolução Cultural Chinesa em Macau (1966-67); os conflitos fronteiriços de 1952; o cancelamento do 400.º aniversário da chegada dos portugueses a Macau (1955); a revolução cultural chinesa no enclave (1966-1967); as influências da maçonaria portuguesa, entre outros. Charles Boxer (1904-2000), embora não descurasse a relevância do fenómeno da miscigenação no processo português da colonização, denunciou a discriminação racial presente na história da expansão portuguesa na Ásia, na África e na América na sua obra *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, publicada em 1963 (a década por excelência da emergência dos movimentos nacionalistas contra o domínio colonial português), o que levou à interdição da obra em Portugal.¹²

Com algumas exceções, traços de uma visão luso-tropicalista estiveram quase sempre presentes na narrativa oficial e religiosa sobre o território, e perduraram no período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial, sobretudo na década antecedente à transferência de soberania do território.¹³ A partir de 1950, o contexto histórico-político português foi marcado simultaneamente pelo recrudescimento nacionalista e ideológico do Estado Novo (1933-1974), concretizado por iniciativas oficiais destinadas a aplacar as pressões anticoloniais a nível internacional em prol da descolonização de países africanos e asiáticos.¹⁴ A revisão da Constituição Política da República Portuguesa, com a revogação do Acto Colonial em 1951, foi uma dessas medidas contra a contestação política crescente nos meios da oposição ao regime em

¹²Este livro de Boxer só virá a ser publicado em Portugal em 1977. Charles R. Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825* (Porto: Editora Afrontamento, 1977 [1963]).

¹³Ver, por exemplo, João de Pina-Cabral, *Between China and Europe, Person, Culture and Emotion in Macao* (Londres: Continuum, 2002).

¹⁴Com a revisão da Constituição Política da República Portuguesa e a revogação do Acto Colonial em 1951, seguida pela promulgação da Lei Orgânica do Ultramar, em 1952, todas as possessões portuguesas passaram a ser designadas por “províncias ultramarinas” em vez de colónias, tendo-se alargado o estatuto de *indígena* aos nativos de Angola, Moçambique e Guiné, à excepção dos naturais de Cabo Verde, Índia Portuguesa e Macau. Rui Pereira, “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo,” *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.ºs. 4-5 (1998): 191-235.

Portugal e nas colónias, passando a definir o país como uma nação pluricontinental composta por províncias europeias e províncias ultramarinas. Numa fase inicial, entre 1930 e 1940, o regime de Salazar distanciou-se da apologia da miscigenação originada pela presença portuguesa no Brasil, a qual deveria ser alargada a África e à Ásia, tal como era defendida nas obras de Gilberto Freyre, nomeadamente em *Casa-Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e Mocambos* (1936).¹⁵ Não obstante, no período após o fim da Segunda Guerra Mundial, o regime colonial português procurou legitimar a dominação portuguesa sobre um vasto mundo unificado, através da consolidação do nacionalismo colonial português e do aproveitamento político da retórica do luso-tropicalismo, sobretudo após o lançamento de *O mundo que o português criou* (1940) de Freyre.¹⁶ Teses sobre a tolerância e os benefícios da colonização portuguesa, distinta das outras colonizações europeias, inspiradas pela obra de Freyre, começam a merecer grande acolhimento não só nos círculos académicos e científicos, mas também na formação de quadros dirigentes da administração colonial portuguesa. Após a proclamação da RPC (1949) e o início de pressões chinesas contra a ocupação estrangeira de Macau e de Hong Kong, António Oliveira Salazar persiste em defender o carácter único da soberania portuguesa: “[...] Macau não é um exemplo de conquista ou domínio militar; é um padrão do primeiro contacto da Europa com o Oriente, respeitado historicamente como um símbolo de possibilidade de compreensão e de amizade entre raças diferentes. Ali se juntam, ali se fundem, ali cooperam em paz e no respeito mútuo.”¹⁷ A guarnição militar de Macau é, então, reforçada com cerca de 6 000 militares entre 1949 e 1950.¹⁸ É no âmbito desta conjuntura que Freyre aceita o convite oficial de Manuel Sarmiento Rodrigues, o então ministro do Ultramar de Portugal

¹⁵Cláudia Castelo, “A mensagem luso-tropical do colonialismo português tardio: O papel da propaganda e da censura,” *Lusofonia e Interculturalidade*, LASICS, Centro de Estudos de Comunicação (CES), Universidade do Minho, 452, disponível em http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/2216/2133, acesso em Maio de 2018.

¹⁶Valentim Alexandre, *Origens do Colonialismo Português Moderno* (Lisboa: Sá da Costa, 1979), 7-8.

¹⁷Salazar proferiu este discurso em 20 de Outubro de 1949. Moisés Silva Fernandes, “Enquadramento das relações luso-chinesas entre 1949 e 1966,” *Administração*, n.º 40, vol. XI (1988-2.º): 304.

¹⁸Manuel Teixeira, *Os militares em Macau* (Macau: Imprensa Nacional de Macau, [1976] 1984), 522-523.

(1950-1955), para visitar vários territórios portugueses em África e na Ásia.¹⁹ O programa oficial da visita, realizado de Agosto de 1951 a Fevereiro de 1952 e acordado entre o governo de Salazar e Freyre, abrangeu cidades da metrópole (Lisboa, Coimbra, Porto, Évora, Fátima, Braga, Bragança, Nazaré, entre outras), a ilha da Madeira e todas as possessões portuguesas (Guiné, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Angola, Moçambique e territórios na Índia), à excepção dos Açores, de Macau e Timor. Apesar de Macau, durante a Guerra da Coreia (1950-1953), permitir à China se abastecer de materiais essenciais, contornando, assim, o embargo internacional político-comercial que lhe tinha sido imposto pelo Ocidente, a RPC não deixava, no entanto, de suscitar conflitos armados, alegadamente por o território servir de protecção às forças e aos interesses do Kuomintang, numa tentativa de impor os interesses comunistas políticos e económicos no enclave.²⁰ Convém recordar que, ao longo de 1952, eclodiram sérios conflitos fronteiriços entre as tropas portuguesas (compostas por soldados landins de Moçambique) e as tropas chinesas, seguidos de outros conflitos no rio e no mar, dos quais qual resultaram vítimas.²¹ A influência crescente da RPC em Macau iria culminar quando o governo de Portugal se viu obrigado a cancelar a celebração do 400.º aniversário da ocupação portuguesa de Macau (1955) por ser considerada uma afronta ao governo central chinês.²²

Tal como a exclusão da visita a Timor por Freyre se atribuiu a razões de segurança, a situação de instabilidade na região e em Macau, testemunhada provavelmente pelo próprio Sarmiento Rodrigues aquando da sua visita ao território, em Junho de 1952, poderá ter tido influência na exclusão de Macau no itinerário, muito embora conste que terá sido uma opção deste.²³

¹⁹Na sequência da revisão constitucional, o Ministério das Colónias passou a ser designado por Ministério do Ultramar desde 2 de Agosto de 1950 a 25 de Abril de 1974.

²⁰Os “materiais estratégicos” proibidos de exportar para a China pelas grandes potências ocidentais eram principalmente: borracha, aço, cobre, gasolina, lubrificantes, equipamento electrónico e de transportes. José Calvet de Magalhães, *Macau e a China no após guerra* (Macau: Instituto Português do Oriente, 1992), 63.

²¹Do lado das forças militares portuguesas, um soldado landim (Jacinto Mundaú) morreu, vários oficiais e praças ficaram feridos, enquanto do lado chinês, como alguns camponeses foram alegadamente feridos, as autoridades chinesas exigiram uma indemnização à administração portuguesa. Fernandes, “Enquadramento,” 309.

²²Fernandes, “Enquadramento,” 312.

Freyre publicou um diário das suas impressões sobre a viagem às possessões portuguesas, intitulado *Aventura e Rotina*, publicado em Portugal (1952) e no Brasil (1953). Durante esta viagem oficial, Freyre formula pela primeira vez o conceito de luso-tropicalismo e sugestões para a criação da ciência da tropicologia, por ocasião da conferência “Uma cultura moderna: a luso-tropical,” realizada no Instituto Vasco da Gama (Goa), em Novembro de 1951, o qual será abordado numa outra conferência em Coimbra e, finalmente, publicado em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953) que reúne todas as conferências proferidas durante o seu périplo.²⁴ Nessas obras, Freyre pretendia designar o complexo cultural emergido da presença dos portugueses nos trópicos como um processo de democracia racial, mercê da assimilação mútua com as culturas locais, favorecida por factores únicos (mobilidade, aclimatibilidade, cosmopolitismo, miscibilidade, religiosidade e relacionamento fraterno com outros povos) já divulgados nas suas obras das décadas de 30 e 40. Uma outra obra de Freyre, intitulada *New World in the Tropics*, inclui o capítulo “Why a Tropical China?”²⁵ Aí ele aborda as potencialidades da nova civilização criada no Brasil, tornado uma “China Tropical” mercê do intercâmbio das mais variadas pessoas (funcionários, militares, religiosos e escravos) e costumes entre o Oriente e o Ocidente, que gerara um amplo número de falantes da língua portuguesa.²⁶

Apesar de não ter visitado Macau, durante a visita à Índia, em Bombaim, Freyre, que se apresentou algumas vezes como “um brasileiro: um filho da chamada ‘China da América’” teve oportunidade de contactar chineses inte-

²³Castelo argumenta que a visita a Timor poderia constituir um problema dado o governo português estar a usar medidas repressivas para exercer um maior controle sobre a ilha no período pós-guerra. Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo, O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa, 1933-1961* (Porto: Edições Afrontamento, 2007), 89, nota 105. Entre 18 de Junho e 1 de Julho de 1952, o ministro e a sua comitiva visitaram Goa, Damão, Diu, Malaca, Singapura, Timor e, por fim, Macau (Maio e Junho de 1952). David Barrote, coord., *A Visita do Ministro do Ultramar a Macau em Junho de 1952* (Macau: Secção de Propaganda, Publicidade e Turismo da Repartição Central dos Serviços Económicos, 1952), 15-18.

²⁴Gilberto Freyre, *Em torno de um novo conceito de tropicalismo, Conferência pronunciada na Sala de Capelos da Universidade em 24 de Janeiro de 1952* (Coimbra: Coimbra Editora, 1952). Freyre, *Um brasileiro*, 2010 [1953].

²⁵Gilberto Freyre, *New World in the Tropics, The Culture of Modern Brazil* (Nova Iorque: Vintage Books, 1963 [1959]). O capítulo referido traduzido em português é reproduzido na íntegra na obra *China Tropical*, 205-239.

²⁶Freyre, *China Tropical*, 43, 239.

grados numa missão cultural de visita à Índia. A propósito desse encontro, Freyre vaticinava então, num tom que hoje poderíamos considerar profético, a ascensão da China na economia mundial, que:

crece, noutros meios, amoroso respeito por uma China que parece servir-se de técnicas e místicas comunistas, não para tornar-se uma sub-Rússia, mas para engrandecer-se numa supraChina. Uma supraChina no sentido de acrescentar aos valores essenciais da sua magnífica cultura oriental um domínio sobre as técnicas modernas que a torne independente dos *managers* europeus de grandes indústrias [...] Os chineses, porém – conversei em Bombaim com mais de um – confiam na sua inteligência – de fato mais dinâmica que qualquer outra entre os orientais.²⁷

E, ainda a propósito dos seus contactos com os chineses em Moçambique, Freyre evocará Macau:

Deve haver alguma coisa de semelhante entre o Brasil e a velha, mas sempre jovem civilização chinesa, com a qual os portugueses estabeleceram em Macau, profunda aliança, baseada não na força, mas no amor fraternal, não no poder imperial de uns sobre os outros, mas na compreensão recíproca. Deve haver alguma coisa semelhante entre a China eterna e o jovem e ainda verde Brasil.²⁸

Finalmente, na visita efectuada a Lisboa, Freyre teve igualmente oportunidade de se encontrar com jovens macaenses, estudantes na Casa de Estudantes do Império, que o impressionaram vivamente por exprimirem uma espécie de “saudade Luso-chinesa.”²⁹

A partir de meados da década de 50 do século XX, o Estado Novo enfrenta pressões internacionais crescentes. Vários acontecimentos contribuíram para essa situação como a realização da Conferência de Bandung, o ingresso de Portugal no seio da ONU (1955), o início da guerra colonial em Angola e a ocupação do Estado Português da Índia (os enclaves de Goa, Damão e Diu) pela União Indiana (1961). O governo português desencadeia, então, uma estratégia política e diplomática alicerçada na divulgação do ideário lusotropicalista, através de um recrudescimento da propaganda colonial no es-

²⁷Fonseca, *China*, 120.

²⁸Fonseca, *China*, 233-4.

²⁹Freyre, *Aventura e Rotina*, 460.

trangeiro, dos discursos dos altos representantes da nação à imprensa estrangeira e da distribuição das obras de Freyre nos círculos diplomáticos.³⁰

Por outro lado, como o regime de Salazar jamais reconheceu a RPC, mantendo relações diplomáticas com o Governo da República da China (Taiwan), nas décadas seguintes até à queda do regime ditatorial em 1974, Macau foi-se tornando uma questão melindrosa da política externa portuguesa. No entanto, o território representava um aspecto importante para os interesses políticos e comerciais da RPC, através da ascendência crescente da elite empresarial chinesa local, notavelmente após a Revolução Cultural Chinesa.³¹ Na década de 70, as relações luso-chinesas sofreram alterações radicais, com Portugal a reconhecer a RPC na ONU (1971) e a China requerendo à Comissão Especial de Descolonização desta a exclusão de Macau e Hong Kong da lista de territórios não autónomos (1972), dado serem considerados uma questão interna chinesa ao mesmo tempo que reivindicava o seu direito à soberania sobre o território.³² Com a subida ao poder de Deng Xiaoping e o início da política de abertura ao exterior, em finais da década de 70, o contexto altera-se sob a proposta do princípio “um país, dois sistemas” (1984) a ser implementando através de Lei Básica de Macau, permitindo a existência de dois sistemas económicos e políticos distintos em Hong Kong e Macau após a reunificação com a RPC. Mas, por outro lado, assiste-se a um total desinteresse económico e comercial de Portugal em Macau e na China, a par de uma influência diminuta da língua e cultura portuguesas no território, situação que apenas se altera no período de transição de soberania. O processo de descolonização dos territórios ultramarinos, após a revolução democrática de 25 de Abril de 1974, abriu o caminho ao estabelecimento de re-

³⁰Castelo, *O Modo*, 96-101.

³¹A Revolução Cultural Chinesa influenciou o levantamento popular de 1966 do “1,2,3” (por ter ocorrido durante os primeiros 3 dias de Dezembro) em Macau, que pôs em causa a autoridade colonial portuguesa, a qual se viu obrigada a fazer grandes concessões às autoridades da RPC, desde o pedido formal de desculpas do governador de Macau, o brigadeiro Nobre de Carvalho, à comunidade chinesa até à expulsão das organizações afectas ao Kuomintang que ainda permaneciam activas no território. Sobre esta temática, ler Hanif Hau-Chi Li, “Scent of a History: The ‘12.3. Incident’: A History in Macao of 50 years Ago,” *Journal Inter-Asia Cultural Studies*, Issue 1 (19) (2018): 148-160.

³²Moisés S. Fernandes, “O diplomata José Calvet de Magalhães e a Questão de Macau nas relações luso-chinesa, 1946-1971, *Administração* 72 (19) (2006): 792-793. José A. C. Carapinha, “A Transição Política e Legislativa de Macau,” *Administração* 35 (10) (1997): 35-46.

lações diplomáticas com a China, à extinção da guarnição militar do território em 1975 e à concessão de um elevado grau de autonomia ao território em 1976.³³

Almerindo Lessa: O “Povoamento Nacional por Enxerto”

A ampla difusão de um nacionalismo de pendor luso-tropicalista durante a vigência do Estado Novo, com o fim de legitimar a presença de Portugal nas possessões ultramarinas com base na história, na sociologia e na antropologia, terá como seguidores académicos e intelectuais de diversos quadrantes, dos quais há a destacar Almerindo Lessa (1908-1995). Na sua tese de doutoramento, defendida na Universidade de Toulouse (França) em 1970, e posteriormente publicada em livro, Lessa dedicou-se a um extenso trabalho de investigação antropobiológico sobre as origens de Macau e “das raízes biológicas e políticas do fenómeno macaense [...], dominada pela história da mestiçagem nos trópicos,” cujos habitantes teriam habilmente criado uma forma de governo democrático localizado (o Senado), inspirado no poder municipal lusitano.³⁴

Embora Lessa fosse adepto de uma abordagem antropobiológica próxima do pensamento de Mendes Correia e de Eusébio Tamagnini, vigente após a institucionalização do Estado Novo (1933), e fosse membro da Sociedade Portuguesa de Estudos Eugénicos (SPEE), não comungava do racismo científico inicial daqueles antropólogos, os quais nos anos 30 do século XX consideravam que a mestiçagem poderia conduzir a formas de degeneração humana.³⁵ Pelo contrário, se já nos anos 30 do século passado, Lessa fazia a

³³Em 1976, o Estatuto Orgânico de Macau foi aprovado pelo Conselho da Revolução em Lisboa, criando um novo sistema político em Macau, com elevado grau de autonomia, concentrando todos os poderes no governador e na Assembleia Legislativa. A nova Constituição Portuguesa de 1976 confirmou esta autonomia, considerando Macau um “Território sob Administração Portuguesa.” Para informação mais detalhada, consultar Carmen A. Mendes, *Portugal, China and the Macau Negotiations, 1986–1999* (Royal Asiatic Society Hong Kong Studies Series: Hong Kong University Press, 2013).

³⁴Almerindo Lessa, *A História e os homens da primeira República democrática do Oriente, biologia e sociologia de uma ilha cívica* (Macau: Imprensa Nacional, 1974), 15-16.

³⁵O Primeiro Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado no Porto no contexto da Exposição Colonial em 1934, foi palco dessas opiniões desfavoráveis de Mendes Correia acerca da miscigenação no império português. Porém, em 1944, num contexto posterior, o autor modera o seu discurso e considera aquela como subsidiária da colonização. Sobre esta temática, recomenda-se Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire, Racia-*

apologia da miscigenação contra os seus contemporâneos que defendiam as suas consequências nefastas, a partir dos anos 50, desenvolve uma argumentação luso-tropicalista de valorização da mestiçagem com destaque para Macau:

“Os Macaenses apresentam uma posição de mistura racial, intermediária entre a dos Chineses e Portugueses embora mais próxima dos Chineses. [...] O que permite desde já afirmar que o mestiço luso tropical de Macau é um ser biologicamente equilibrado e resultante na sua adaptação.”³⁶

Lessa acreditava que a miscigenação fomentada pelos portugueses nos trópicos, baseada no “modo de estar português,” em particular no Oriente, onde os macaenses foram os mediadores providenciais nas relações entre a China e Portugal, foi uma necessidade histórica que contribuiu para a formação de uma cidade “democrática,” estável e promotora de uma coexistência tolerante em Macau.³⁷ Na sua opinião, a miscigenação, sendo “um método positivo na dinâmica das populações,” contribuiu para que o mestiço valorizasse o património genético humano, sobretudo nas sociedades criadas pela presença lusa. Na esteira do pensamento freyriano, Lessa defende o mérito das civilizações criadas pelos portugueses nos trópicos já que estes “não são uma raça: nós somos raças.”³⁸ O seu pensamento contribuiu para que o luso-tropicalismo se enraizasse no imaginário macaense, especialmente na auto-imagem em que os portugueses e macaenses melhor se revêem nos seus contactos com os chineses: a de um povo tolerante, de fácil adaptação e sobretudo imbuído de vocação ecuménica mercê do humanismo cristão legado pela missão civilizadora.

De facto, Lessa, considerado o maior seguidor de Freyre da sua geração, segundo Castelo, revela completa adesão à obra daquele a quem designava

lized Representations during Portuguese Colonialism (Nova Iorque & Oxford: Berghahn Books, 2013). Acerca do papel pioneiro de Lessa na defesa da miscigenação a partir dos anos 30, consultar Richard Mark Cleminson, “Between Germanic and Latin Eugenics: Portugal, 1930-1960,” *História, Ciências e Saúde-Manguinhos* 23, supl. 1, Rio de Janeiro, Dec. 2016, <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702016000500005>, acesso 1 de Maio de 2018.

³⁶Lessa, *A História*, 16.

³⁷A expressão “modo português de estar no mundo” é atribuída ao intelectual e político português Adriano Moreira, que a terá introduzido na década de 50. Ver, a esse propósito, Castelo, *O Modo*, 112.

³⁸Almerindo Lessa, *Convergência de raças e de culturas numa área portuguesa da China tropical* (Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1969), 33-34.

de “mestre” e com quem, aliás, manteve larga correspondência durante de duas décadas, dando-lhe conta dos seus estudos sero-antropológicos, realizados em parceria com o geneticista e hematologista francês Jacques Ruffié (1921-2004), em Cabo Verde, Moçambique, Goa e, por último, em Macau, entre 1950 e 1981.³⁹ Convém, ainda, recordar que o próprio Freyre, na sua intervenção nas Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, em 1960, elogia Lessa como um dos seus mais importantes seguidores.⁴⁰ A partir de 1960, Lessa dirigiu a Missão de Antropologia Tropical de Macau com o objectivo de estudar as leis genéticas da miscigenação local e esboçar um primeiro quadro bio-antropológico das populações de Macau.⁴¹ Grande parte do seu trabalho, como pensador e investigador, numa fase madura da sua carreira, é dedicado à aplicação do ideário luso-tropicalista à “bio-sociologia” da miscigenação em Macau. O contacto directo de Lessa com Macau e as suas gentes enfatizou a componente luso-tropicalista dos seus escritos dedicados a uma investigação histórica e antropológica mais alargada sobre a miscigenação dos portugueses, ao longo dos séculos, em quase todas as latitudes. Já aquando da sua missão a Moçambique em 1967, ele organizou várias conferências na então Lourenço Marques, incluindo um seminário dedicado às gentes de Macau (“portugueses, chineses e mestiços luso-tropicais”). Após a Revolução de Abril (1974), que irá levar ao estabelecimento das relações diplomáticas entre a China e Portugal (1979), Lessa regressa a Macau como docente universitário. Em 1977, é nomeado presidente

³⁹Castelo, *O Modo*, 119-122; Cláudia Castelo, “Leituras da Correspondência de portugueses para Gilberto Freyre,” Trabalho apresentado em VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, in *Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: As Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa, Balanços e Desafios* (Porto: 2000), 423-430; Lessa, *A História*, 16. O estudo de Lessa em Macau abrangeu 262 indivíduos (100 chineses, 100 africanos, 12 timorenses e 50 europeus) e embora se revele inconclusivo quanto às verdadeiras origens dos macaenses, acaba por inferir que os ‘portugueses de Macau’ podem ser considerados como um dos grupos populacionais mais estáveis da Ásia. Lessa, *A História*, 183.

⁴⁰Gilberto Freyre, *O Luso e o Trópico, Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração dos povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização, o luso-tropical* (Lisboa: Comissão executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961), 2.

⁴¹Almerindo Lessa & Jacques Ruffié, *Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960). Ver ainda Miguel Vale de Almeida, *O Projecto Crioulo – Cabo Verde, colonialismo e criouliidade* (Parte I), *BUALA*, disponível em <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-projecto-crioulo-cabo-verde-colonialismo-e-criouliidade-parte-i>, acesso em 20 de Abril de 2018.

da Comissão Instaladora da Universidade Internacional de Macau (UIM, primeira universidade livre macaense) num período de aproximação diplomática entre Portugal e a China e de abertura à liberalização financeira iniciada por Deng Xiaoping. Enquanto exerce o cargo de reitor desta instituição (1980-1982), vocacionada para o ensino pós-graduado em Macau, irá dar continuidade e pôr em prática uma outra fórmula explicitamente inspirada pelo luso-tropicalismo, proposta por Freyre em *Um Brasileiro...*, ao implementar a introdução nos currículos universitários de uma “subciência” designada por “luso-tropicologia,” capaz de estudar o “modo de português de estar no mundo” e de se relacionar nos trópicos. Inspirado igualmente por outras instituições internacionais, onde aliás leccionara, como a Universidade Internacional para o Desenvolvimento, criada por Josué de Castro em Canesy, pelo Colégio do Mundo, de Jean Charon, pela Universidade das Nações Unidas em Tóquio e, ainda, pela Universidade dos Mutantes, criada por Léopold Senghor no Senegal, defende o carácter universalista da UIM. O seu objectivo era reconduzir Macau “à sua histórica tradição de porta para a China,” remontando à época em que os jesuítas tinham fundado o primeiro colégio universitário de São Paulo no Oriente no século XVI. Além disso, os currículos de algumas das cadeiras a ministrar nesta universidade na China assemelhavam-se aos do programa de estudos do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (ISCSPU, anterior Instituto Superior de Estudos Ultramarinos [ISEU] até 1962).⁴² De facto, Adriano Moreira, que desempenhou as funções de director e professor naquela instituição, no ano lectivo de 1955-56, onde introduzira o estudo do luso-tropicalismo no programa da sua cadeira de Política Ultramarina leccionada no ISCSPU, integrava igualmente o conselho de curadores da UIM.⁴³ Na visão de Lessa, a UIM pretendia ser, portanto, um centro internacional de debates sobre uma “nova Or-

⁴²Esta instituição de ensino superior destinava-se à formação de quadros da administração colonial no âmbito da acção do Estado Novo no sentido de legitimar a presença de Portugal no contexto internacional do pós-Segunda Guerra Mundial. Os meus agradecimentos a Patrícia Ferraz de Matos por me ter chamado a atenção para este aspecto relacionado com os currículos das cadeiras leccionadas no ISCSPU. Ainda sobre este tema, ler Carla Susana Alem Abrantes, “Uma vocação para durar: estratégias discursivas e agências imperiais nos anos 1950,” disponível em http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_202014_II_20Dez_2015/Uma_vocacao_para_durar.pdf, acesso 5 de Maio de 2018.

⁴³Almerindo Lessa, *Macau, Ensaio de antropologia portuguesa dos trópicos* (Lisboa: Editora Internacional, 1996), 628-629.

dem Cultural e Económica Mundial” cooperando com Portugal e todas “as Nações ou Povos tropicais com raízes culturais lusíadas.”⁴⁴ Evocando a proposta de Luciano Cordeiro apresentada em 1880 ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, propondo que “se questionasse em cada localidade colonial quais os caracteres predominantes da presença portuguesa e os seus processos de fixação,” Lessa defende no programa curricular para 1979, apresentado em três línguas (português, inglês e chinês [*sic*]), que estes novos estudos em Macau, eminentemente multidisciplinares e transnacionais, apoiados pela criação de um instituto de línguas, onde o ensino do português seria primordial, deveriam especializar-se na análise e na interpretação do conjunto lusotropical de cultura no âmbito das ciências históricas, biológicas, sociais e humanas.⁴⁵ No que respeita a Portugal e a Macau, os objectivos prioritários seriam inventar “futuríveis ou modelos técnicos, culturais, e urbanos destinados à divulgação da cultura e da ciência portuguesas, à expansão da língua e ao estudo da Diáspora Portuguesa no Oriente.”⁴⁶ No início, em parceria com Ruffié, contando ainda com o apoio do diplomata Armando Martins Janeiro (que exerceu o cargo de embaixador em vários países asiáticos), Lessa conseguiu mobilizar altos responsáveis do Estado, autoridades administrativas, escritores, professores universitários, dirigentes de associações culturais e comerciais, em torno da sua pessoa e do seu projecto, que seria pioneiro, pois à data não existia qualquer universidade em Macau. A futura universidade, cuja sede funcionou simbolicamente numa antiga mansão macaense (representativa do hibridismo sino-português na arquitectura residencial local), tinha como chanceler o governador de Macau; como vice-chanceler Ho Yin, deputado chinês da Assembleia Legislativa de Macau e Presidente da Associação Comercial de Macau; e um conselho de curadores composto de personalidades portuguesas, chinesas e macaenses dos sectores educativo, político, religioso e empresarial. Curiosamente, contava com o apoio de dois grupos surgidos no território depois do 25 de Abril – o Centro Democrático de Macau (CDM) e a Associação de Defesa dos Interesses de Macau (ADIM).⁴⁷

⁴⁴Lessa, *Universidade*, 23.

⁴⁵Lessa, *Macau*, 625.

⁴⁶Lessa, *Macau*, 629.

⁴⁷Fernando Antunes, “Uma Universidade Livre para Macau?,” *Vida Mundial*, 6 de Março de 1975.

Lessa estabelece convênios com várias universidades portuguesas e estrangeiras, tendo em curso estudos de cooperação com outras instituições da China, de Hong Kong e da região da Ásia-Pacífico. Em 1980, realiza ainda um encontro internacional sobre “Convergências de Raças e Culturas – Biologia e Sociologia da Mestiçagem” (1980) na Universidade de Évora, que contou com a presença de Léopold Senghor, a quem foi conferido o doutoramento *honoris causa* e o qual proferiu uma lição doutoral com o título “Ma Goutte de Sang Portugais” em que evoca o papel de Portugal no mundo, nomeadamente no seu próprio país.⁴⁸ Nessa ocasião, Lessa apresenta uma comunicação intitulada “Expansão bio-social do homem português: Uma linha vertebral e dois exemplos de ocupação por ‘Enxertia de Homem’ – Antropologia Genética de Cabo-Verde e Macau.”⁴⁹ Retoma na ocasião, em traços gerais, as especificidades do colonialismo português do postulado freyriano: a capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos (não por interesse político ou económico, mas por empatia inata e criadora), a aptidão para se relacionarem com as terras e gentes tropicais graças à “plasticidade intrínseca” (resultante de uma origem étnica híbrida) e ao longo contacto com mouros e judeus na Península Ibérica, nos primeiros séculos da nacionalidade, expresso sobretudo através da miscigenação e da interpenetração de culturas.⁵⁰ Valoriza, ainda, “uma política nacional de povoamento por ‘enxertos de homem’ português com mulheres autóctones, e de mulheres da metrópole, quer com portuguesas reinóis quer com varões indígenas,” a qual teria dado origem ao “mestiço luso dos trópicos.”⁵¹

A UIM, programada entre 1974 e 1978, foi instituída oficialmente como organismo de utilidade pública administrativa em 1979, durante o governo de José Garcia Leandro (1974-1979), e privatizada em 1980, durante o governo de Nuno Melo Egídio (1979-1981), acabando por ser extinta durante o governo de Vasco Almeida e Costa (1981-1986), porque a actividade da universidade “não veio a corresponder por deficiências estruturais e outras, aos

⁴⁸Carlos A. M. Portas, “Almerindo Lessa: Visões Teilhardianas, Ecologia Humana, Mestiçagem, Léopold Sédar Senghor, Macau,” *Boletim da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal* 17 (IV Trimestre 2011/I Trimestre 2012): 17-29.

⁴⁹Portas, “Almerindo,” 17.

⁵⁰Portas, “Almerindo,” 19-20.

⁵¹Portas, “Almerindo,” 21.

objectivos que presidiram à sua constituição [...].”⁵²Acabou, assim, um projecto em que Lessa se empenhou durante um largo período com o beneplácito de dois governadores de Macau. Adriano Moreira⁵³, um dos curadores da UIM, terá questionado pessoalmente, anos mais tarde, o próprio ex-governador de Macau, Almeida e Costa, sobre os verdadeiros motivos do seu veto à existência da UIM; este terá respondido não se recordar nem do projecto, nem da sua decisão final.⁵⁴

Entre as principais obras de Lessa, de conteúdo muito diversificado, sobre a transposição da teoria geral de Freyre para um cenário chinês, além das já mencionadas, destaca-se ainda, e entre outras, *A História dos Homens da Primeira República Democrática do Oriente, Biologia e Sociologia de uma ilha Cívica* (1974), baseada num curso ministrado por Lessa na Universidade de Brasília com o título *Europeianos [sic] na China Tropical: Análise de convivência política numa zona de fusão racial* (1970), e *Macau, Estudos de Antropologia Portuguesa dos Trópicos* (1996), publicada postumamente em Lisboa e passível de uma melhor organização, muito embora represente um valioso contributo sobre as suas reflexões e investigação exaustiva sobre a história dos portugueses nos seus contactos com outros povos, sobretudo na Ásia, através da história, ciência e das artes, com inúmeras ilustrações raras, bem como sobre a história mais recente da China e das suas relações com Macau. Nessa derradeira obra, Lessa dedica um longo capítulo ao projecto da UIM desde a sua génese à sua extinção.⁵⁵

A obra e acção de Lessa em Macau demonstram que a tese do lusotropicalismo, após ter sido apropriada pelo Estado Novo, poderia coexistir perfeitamente não só com o novo cenário político do pós-25 de Abril de 1974, no contexto do estabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a China, quando o período de transição das conversações sino-

⁵²Decreto-Lei no. 43/82/M. Lessa, *Macau*, 658.

⁵³Adriano Moreira, “Em Memória de Almerindo Lessa,” *Teilhard em Portugal Hoje*, *Boletim da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal*, IV Trimestre/ I trimestre 2012, ano V, n.º 17: 3-5.

⁵⁴Entrevista com G., em Macau, a 12 de Maio de 2018.

⁵⁵Almerindo Lessa, *Europeianos na China Tropical, Análise de convivência política numa zona de fusão racial* (Brasil, Universidade de Brasília, Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, 1970). Almerindo Lessa, *Macau, Estudos de Antropologia Portuguesa dos Trópicos* (Lisboa: Editora Internacional Lda., 1996).

portuguesas para a transferência de Macau se avizinhava (1985-86), e que iriam conduzir à elaboração da Declaração Conjunta Luso-Chinesa sobre a Questão de Macau (1987), como também com o início da primeira fase do período de transição administrativa para a China (1988).⁵⁶ O seu pensamento é representativo do apelo luso-tropicalista que permeou a investigação científica e o discurso académico nos derradeiros anos da administração portuguesa em Macau, tendo-se enraizado sobretudo quando se questionava a perenidade de Macau (no então designado período de transição) e o legado português da metrópole e das comunidades miscigenadas nas paragens onde os portugueses aportaram no Oriente. De facto, coincidindo com o período de transição política ou de soberania, Freyre tornou-se de novo a ser uma referência teórica em Portugal, em vários quadrantes, com o luso-tropicalismo a ser associado à lusofonia, sobretudo por ocasião das comemorações dos 500 anos dos Descobrimentos Portugueses (1986-2002), com inevitáveis reflexos na última colónia de Portugal. Numa perspectiva política portuguesa, que perdurou longamente, via-se no último território do império sobretudo um “desígnio nacional” simbólico que urgia manter, sob pena de se desvanecer a identidade lusa.⁵⁷

Assim, sob a presidência de Portugal por Mário Soares (1991-1996), que nomeia o general Rocha Vieira como último governador de Macau (1991-1999), assistiu-se, então, a uma estratégia nostálgica sem precedentes por parte das autoridades portuguesas no sentido de perpetuar a celebração da multiseular amizade sino-portuguesa, em nome de uma ocupação pacífica, diferentemente dos demais colonialismos, e de exaltar a miscigenação em Macau como um traço essencial da presença portuguesa implantada no Ori-

⁵⁶O processo de negociações entre Portugal e a RPC tendentes à solução da questão de Macau decorreu entre 30 de Junho de 1986 e 26 de Março de 1987, tendo culminado com a assinatura em Pequim, em 13 de Abril de 1987, da Declaração Conjunta Luso-Chinesa sobre a Questão de Macau. José Alberto Correia Carapinha, “A Transição Política e Legislativa de Macau,” *Revista da Administração X* (35) (1997): 37.

⁵⁷Segundo Castanheira, o presidente da República Mário Soares procurou lançar a noção de que Macau era para Portugal “um desígnio nacional” para diluir a imagem negativa do território na metrópole. João Pedro Castanheira, *Expresso*, 8 de Dezembro de 1990. Quando Jorge Sampaio foi eleito presidente da República portuguesa, o governador Rocha Vieira reafirmava que Macau continuava a ser um “desígnio nacional.” “Há 20 anos. Sentido de estado,” *Jornal Tribuna*, disponível em <https://jtm.com.mo/opiniaio/ha-20-anos/idm-vai-conceder-todos-os-apoios-pedidos/>, acesso em 14 de Maio de 2018.

ente.⁵⁸ No entanto, embora a China parecesse poder acomodar uma grande ênfase do luso-tropicalismo numa fase derradeira do colonialismo português, o mesmo não aconteceria com uma propaganda directa à colonização portuguesa. Assim, em contraponto à exigência explícita por parte da China da remoção de símbolos coloniais (a estátua do governador Ferreira do Amaral foi retirada e trasladada para Portugal a pedido da China), por parte da última administração portuguesa, foi introduzido o festival da lusofonia já referido, apresentou-se a candidatura do centro histórico de Macau a património mundial da Unesco, inauguraram-se monumentos, eventos e lançaram-se publicações comemorativas. Artistas plásticos, autores e investigadores portugueses foram convidados pelo governo de Macau a deslocarem-se à China e a escreverem obras sobre a derradeira colónia.

Na década de 90, Boaventura de Sousa Santos foi convidado pelo governo de Macau a elaborar uma obra sobre o território, que seria publicada sob a chancela da administração portuguesa. De acordo com o prefácio, o conteúdo da obra que critica a marginalização a que foi votada a comunidade chinesa mais carenciada em Macau, por falta de apoio da administração colonial portuguesa, bem como a estratégia deliberada de subalternização do governo português face à RPC para evitar conflitos, levou ao desagrado da última administração portuguesa. A obra, intitulada *Macau, O Pequeníssimo Dragão*, da autoria de Boaventura de Sousa Santos e Conceição Gomes, não chegou a ser publicada no território sob chancela da administração portuguesa, como estava inicialmente previsto, e apenas veio a ser publicada no Porto em 1998. Mas pode considerar-se o primeiro projecto de investigação sociológica, de cientistas ocidentais, acerca dos problemas e das carências da sociedade chinesa de Macau.⁵⁹ Em 1996, a exibição do documentário produzido pela estação de televisão local por ocasião do décimo terceiro aniversário dos incidentes do levantamento “1, 2,3” foi adiada sem explicações e, ainda em 1998, o espectáculo da peça teatral intitulada *Macau One Two Three*, do

⁵⁸“Mário Soares, “Miscigenação é traço do colonialismo português,” Prefácio à obra *A mão-afro-brasileira, significado da contribuição artística e histórica*, “Terra Magazine,” 19 de Novembro de 2010, disponível em <http://terramagazine.terra.com.br/interna/o,,OI4799693-EI6581,00-Mario+Soares+Miscigenacao+e+traco+do+colonialismo+portugues.html>; acesso 21 de Junho de 2018.

⁵⁹Boaventura de Sousa Santos e Conceição Gomes, *Macau, o Pequeníssimo Dragão* (Porto: Edições Afrontamento, 1998).

grupo Hong Kong People's Theatre, que já se tinha exibido em Portugal e cuja exibição estava programada para o Conservatório de Macau, foi cancelado em 1998.⁶⁰

Argumentos de que Macau nunca teria sido colónia, referências à identidade única da sua cultura como “ponte entre o Oriente e o Ocidente” e ao período de secular amizade entre os chineses e os portugueses,” são exemplificados pelos nomes atribuídos aos monumentos comemorativos, erguidos por toda a cidade, no âmbito da decisão política do governador de inaugurar no enclave obras de arte da autoria de artistas plásticos portugueses todos os anos, de 1993 até 1999. Esses monumentos, laudatórios da amizade luso-chinesa, tiveram cerimónias de inauguração integradas no programa oficial das comemorações locais do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, organizadas em Macau até 1999, e foram alvo de controvérsia. Várias vozes da comunidade chinesa insurgiram-se quanto à estátua da deusa chinesa Kun Iam, da autoria da arquitecta portuguesa Cristina Leiria, para o Centro Ecuménico. Um outro monumento designado por “Portas do Entendimento,” de Charters de Almeida, provocou o maior desentendimento logo de início, inclusivamente, com o empreiteiro que teve de importar do Brasil, a elevados custos, a pedra ornamental decorativa do monumento. Com o decorrer do tempo, as placas de pedra do referido monumento foram caindo ao ponto do seu acesso se encontrar hoje vedado ao público por motivos de segurança. Uma escultura, da autoria de Lagoa Henriques, representando uma jovem trajando saia curta junto a um cão, erigida junto às Ruínas de S. Paulo, foi mandada retirar pelas autoridades chinesas, por ser considerada ofensiva da cultura chinesa.

Estas controvérsias avolumaram-se e perduraram para além da transferência de soberania, quando foi tornado público que o último governador de Macau dera ordens para a transferência de uma avultada quantia de uma fundação de Macau, à qual presidia, para criar em Portugal a Fundação Jorge Álvares (nome do primeiro navegador português que chegou à China, no século XVI), a cujo conselho de curadores, composto por antigos governadores de Macau, pretendia presidir.⁶¹

⁶⁰O título da peça referia-se a três histórias de pessoas das comunidades portuguesa, chinesa e macaense e não ao levantamento “I, 2, 3.”

⁶¹A Fundação Jorge Álvares (FJA) inicialmente presidida pelo general Rocha Vieira, último governador de Macau, foi criada dias antes da transição da soberania de Macau para a

Muito embora o elogio do luso-tropicalismo não se faça hoje de forma tão directa ou aberta como exposto através da extensa obra de Almerindo Lessa, o pensamento freyriano paradoxalmente mantém-se, em certa medida, ausente dos debates sobre a lusofonia em Macau. Como Valentim Alexandre se refere, em relação às elites africanas e aos “valores próprios da identidade nacional” por elas “imaginada e construída,” para justificar a perenidade do luso-tropicalismo, alguns portugueses e macaenses, para lá do fim do colonialismo e da transferência da soberania de Macau, continuam consciente ou inconscientemente a rever-se nas teses freyrianas subjacentes à apologia do relacionamento fraterno e da missão cristã dos portugueses no Oriente.⁶²

A “Lusofonia” na Região Administrativa Especial de Macau

O objectivo é mostrar a cultura chinesa e lusófona aos residentes e turistas da RAEM na cidade, fortalecendo assim o papel do território como plataforma entre a China e os países de língua portuguesa.

*Secretariado Permanente do Fórum
para a Cooperação Económica e Comercial
entre a China e os Países de Língua Portuguesa
(Macau)⁶³*

Na RAEM pós-colonial, uma convergência complexa de factores, apoiada por vários órgãos governamentais, instituições locais, actores políticos e diferentes sectores das comunidades portuguesa e macaense, concretizada em discursos governamentais oficiais e políticas governamentais concretas, tem ajudado a contribuir para delinear a construção de uma narrativa retórica

China com sede em Lisboa, tendo como objectivo promover o intercâmbio cultural e científico entre Portugal e Macau. Foi instituída graças à transferência de um fundo de 100 milhões de patacas (cerca de 12 milhões de euros), proveniente da Fundação para a Cooperação e Desenvolvimento de Macau (FCDM), presidida por Rocha Vieira e a Sociedade de Turismo e Diversões de Macau (STDM), esta última pertencente ao magnata do jogo Stanley Ho. A controvérsia envolvendo a FJA levou a que o chefe do Executivo da RAEM, Edmund Ho, anunciasse ter pedido um relatório após várias individualidades chinesas, incluindo deputados, se manifestarem contra a criação da referida fundação. O relatório concluiu que a criação da fundação apresentava muitas “áreas cinzentas.”

⁶²Valentim Alexandre, “O império e a ideia de raça,” in Jorge Vala, ed., *Novos racismos, perspectivas comparativas* (Oeiras: Celta, 1999), 133-144.

⁶³Disponível em <http://www.forumchinapl.org.mo>, acesso em Maio de 2017.

unificadora inspirada pela lusofonia, que se procura pragmaticamente adequar a uma estratégia de interesses muito mais ampla da RPC. Parte dessa vasta estratégia geopolítica (que tem vindo a ser designada como "soft power" ou "diplomacia política" pelo cientista político americano Joseph Nye desde que, em 2009, o Partido Comunista Chinês lançou a campanha *Da Wai Xuan* [Grande Propaganda Externa] destinada a melhorar a imagem e a presença da China a nível internacional), engloba a aproximação diplomática, económica e cultural da RPC, através de Macau, aos países de língua oficial portuguesa.⁶⁴ É interessante notar, a esse propósito, que o próprio Nye aponta para as potencialidades da língua, que deveriam ser melhor aproveitadas como estratégia no relacionamento com os outros países de língua portuguesa: "Portugal deve usar o 'soft power' [...] da sua língua e cultura para desenvolver relações com o Brasil e com os países africanos de língua oficial portuguesa. O Brasil teve um progresso económico e político impressionante nas últimas décadas, e Portugal deverá beneficiar das ligações históricas e linguísticas."⁶⁵

Como referimos, marcas narrativas e discursivas evocadoras dos discursos ideológicos prevaletentes no território, que remontam à época colonial, contribuíram para expandir o imaginário social de lusofonia, actualmente na RAEM como domínio social e cultural organizado e estabelecido através da negociação entre diversos agentes, com um propósito global e uma continuidade desejada após o fim formal do império. Por outro lado, na verdade, apesar das mudanças histórico-sociais, económicas e políticas, a valorização da lusofonia foi recuperada pragmaticamente pela China para enfatizar as facetas da excepcionalidade local como *locus* de harmonia, *vis-à-vis* a subversão de certos sectores da sociedade em Hong Kong e Taiwan, onde a questão das identidades locais tem causado tensões com Pequim.

Quase duas décadas após a transferência da soberania de Macau, de Portugal para a China, muito mais tem sido feito para promover o legado cultural, a difusão da língua portuguesa e as relações com esses países do que du-

⁶⁴Joseph Nye, *Soft Power, The Means to Success in World Politics* (Nova Iorque: Public Affairs, 2004), 5.

⁶⁵Citado em Cristine Gorski Severo, "A açucarada língua portuguesa: luso-tropicalismo e lusofonia no século XXI," *Revista Brasileira de Linguística Aplicada* 15 (1) (2015): 85-107, disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-63982015000100085&lng=pt&tlng=pt, acesso em 1 Maio 2018.

rante a administração portuguesa. Alguns dos motivos para esta singularidade, que vale a pena mencionar, datam do seu processo de integração na RPC em 20 de Dezembro de 1999, que visava ser exemplar para assegurar uma transferência de soberania negociada e pacífica. Acima de tudo, a Declaração Conjunta Luso-Chinesa sobre a Questão de Macau, assinada entre Portugal e a RPC em 1987, implementou o princípio de “um país, dois sistemas,” cuja fórmula na transferência de soberania da administração portuguesa para a RPC em 1999 garante que os poderes executivo, legislativo e a língua portuguesa se mantenham inalteráveis até 2049.⁶⁶

Além disso, o centro histórico da cidade, datado do século XVII, foi distinguido como Património Mundial da Unesco em 2005, devido à importância do seu legado sino-português. Sob a administração chinesa, o teatro em *patuá* (uma forma de crioulo) e a gastronomia macaense, promovidos por associações de matriz macaense, foram classificados como Património Cultural Imaterial da RAEM em 2012, assim como as procissões católicas do *Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos* e de *Nossa Senhora de Fátima* igualmente distinguidas em Junho de 2018.⁶⁷ Macau tornou-se, assim, um destino turístico único no sul da China, acolhendo mais de 30 milhões de visitantes anuais, na sua maioria vindos do continente chinês.

Desde então, Macau posicionou-se como uma plataforma de cooperação estratégica para a China, a Europa e os países de língua portuguesa, reconhecida tanto pelo governo central da China como pela administração pós-colonial. Com esse objectivo, surgiu uma série de iniciativas, promovidas de forma assertiva por diferentes instituições e pela sociedade civil, a fim de re-

⁶⁶O Artigo 9.º da Lei Básica define as línguas oficiais de Macau como sendo a língua chinesa e a língua portuguesa, podendo esta ser também usada nos órgãos executivo, legislativo e judicial.

⁶⁷O teatro em *patuá* que tem a sua origem nas récitas carnavalescas organizadas pelos macaenses no século XIX, encontrava-se extinto quando foi recuperado pelo grupo *Dóci Papiçám di Macau* em 1993. O *patuá* de Macau, considerado como uma língua em vias de extinção pela Unesco, tem um vocabulário baseado no português, bem como no malaio, cingalês, inglês e espanhol e, a partir do século XIX, também no cantonês. Em 2012, foi criada a Confraria da Gastronomia Macaense, com o objectivo de divulgar e preservar a arte da culinária macaense. O Artigo 42.º da *Lei Básica da Região Administrativa Especial de Macau* refere-se, especificamente, aos macaenses: “Os interesses dos residentes de ascendência portuguesa em Macau são protegidos, nos termos da lei, pela Região Administrativa Especial de Macau. Os seus costumes e tradições culturais devem ser respeitados,” *Lei Básica da Região Administrativa Especial de Macau da República Popular da China*, 1999: 19.

duzir a dependência excessiva do negócio de jogos da cidade, de forma a posicioná-la como um centro mundial de turismo e lazer.

Entre todas as instituições que são representativas da aposta da RPC no fortalecimento dessa cooperação económica e do desenvolvimento, o Secretariado Permanente do Fórum com os Países de Língua Portuguesa (na sua forma abreviada “Fórum Macau”), estabelecido no território desde 2003, sob a tutela do Ministério da Economia da RPC, é uma das mais significativas.⁶⁸ O empenho do Governo Central da China na utilização da especificidade cultural de Macau como um dos meios de aproximação aos países de língua portuguesa, mas também no continente chinês, aposta largamente na formação de quadros bilingues. No âmbito de acordos de cooperação entre o Fórum, o Gabinete de Ensino Superior de Macau (GAES) e várias instituições de ensino superior locais, foi criada uma “aliança” com vista à criação de uma “Base de formação de quadros bilingues qualificados nas línguas portuguesa chinesa e portuguesa” [*sic*] para além de terem sido criados institutos vocacionados para a investigação dos países de língua oficial portuguesa em várias universidades.⁶⁹ Este plano abrange a formação de docentes, a criação de laboratórios de língua portuguesa, o desenvolvimento de materiais didáticos e a criação de cursos *online* de português e de uma base de dados sobre estudos de língua portuguesa. Contempla também a formação do ensino de língua chinesa como língua estrangeira e a formação de quadros qualificados em chinês e português na área do turismo. Além disso, desde 2011, o Fórum Macau organiza colóquios para funcionários públicos e empresários dos países de língua portuguesa sobre variados temas; tem vindo a apresentar tam-

⁶⁸O Secretariado Permanente é constituído por um secretário-geral, quatro secretários-gerais adjuntos (China, Macau e dois dos Países de Língua Portuguesa) e dois representantes de cada país. Os mandatos são exercidos por um período de três anos. Passou a incluir São Tomé e Príncipe em 2017 após o restabelecimento de relações diplomáticas com a RPC. Para informações mais detalhadas sobre a sua génese, ver Carmen Amado Mendes, “Macau nas relações da China com o mundo lusófono,” *Revista Brasileira de Política Internacional* 57 (2014), disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292014000300225/, acesso em 20 de Maio de 2018.

⁶⁹Neste âmbito, a Universidade de Macau (UM), o Instituto Politécnico de Macau (IPM), a Universidade de Ciência e Tecnologia (MUST), a Universidade Cidade de Macau e a Universidade de S. José (USJ) formaram uma aliança com vista à formação de quadros bilingues em chinês e português. “Criação da Aliança reforça a formação de quadros qualificados bilingues em chinês e português,” disponível em <http://www.gaes.gov.mo/pt/news/4160-2018-03-13-pt>, acesso 22 de Junho de 2018. “Cooperação sino-lusófona ‘não é só números’,” *Jornal Tribuna de Macau* (28 de Maio de 2018): 3-4.

bém uma Conferência Ministerial, desde Outubro de 2003, que reúne delegações governamentais e empresariais dos países da CPLP, com vista à adopção e assinatura de sucessivos planos de acção de cooperação económica, comercial e cultural.⁷⁰ Adicionalmente, foi anunciado em 2005 o projecto “Grande Baía Guangdong–Hong Kong–Macau,” que será reforçado com a construção de uma ponte a ligar Hong Kong e a RAEM ao continente chinês⁷¹, associado à estratégia “Uma Faixa, uma Rota” e que tem como objectivo um plano de investimentos em infra-estruturas lideradas pela China em países e regiões da Ásia, Europa Oriental, Médio Oriente e África. Além disso, o Fórum Macau criou um Fundo de Cooperação e Desenvolvimento, promovido pelo governo chinês e por iniciativa do Banco de Desenvolvimento da China e do Fundo de Desenvolvimento Industrial e de Comercialização de Macau (FDIC), em 2010, pelo então primeiro-ministro chinês, Wen Jiabao, no âmbito da 3.^a Conferência Ministerial do Fórum Macau, para apoiar projectos de cooperação.

A utilização do termo “lusofonia” não tem sido consensual, mas em Macau está na ordem do dia; o termo tem sido constantemente utilizado sem reticências na promoção de todas as novas estratégias gizadas pela China para a sua região especial. De facto, é de realçar que, associada a todas estas estratégias, no seu relacionamento com os países de língua oficial portuguesa através de Macau, existe uma componente cultural que faz parte dum discurso de reconceptualização ou recontextualização da “lusofonia.” A componente cultural implementada no território, tem contribuído para um apoio efectivo à difusão da língua portuguesa e a uma infinidade de eventos “lusófonos” – todos eles sob a designação ora de “países de língua portuguesa,” ora de “lusofonia,” e ainda por justaposição dos termos – em vários domínios, incluindo comércio, educação, desporto, actividades culturais, publicação de jornais e revistas, conferências e feiras internacionais.

⁷⁰Realizaram-se em Macau cinco Conferências Ministeriais do Fórum Macau, respectivamente, em Outubro de 2003, Setembro de 2006, Novembro de 2010, Novembro de 2013 e Outubro de 2016, durante as quais foram aprovados Planos de Acção para a Cooperação Económica e Comercial para os três anos seguintes. Entre as medidas anunciadas na V Conferência Ministerial realizada pelo Fórum Macau, em 2016, foi estabelecido o Centro de Intercâmbio Cultural entre a China e a Base de Formação de Quadros Bilingues.

⁷¹A Grande Baía Guangdong–Hong Kong–Macau refere-se à progressiva integração das duas regiões administrativas especiais de Hong Kong e Macau numa vasta área metropolitana que inclui as cidades da região do delta do Rio das Pérolas. Foi anunciada em 2005 como parte da estratégia de “Uma Faixa, Uma Rota” da RPC.

Entre todos os eventos de cariz “lusófono” que têm vindo a ser organizados no enclave, o Festival da Lusofonia aparece como o exemplo mais recente e emblemático da política cultural chinesa no mundo de língua portuguesa, como parte de um processo muito mais vasto através do qual, argumentamos, a China está levando a cabo uma autêntica “festivalização” da lusofonia na cidade. De acordo com David Harvey, um processo de “festivalização” envolve a transformação de uma cidade num espaço simbólico específico, usando uma imagem comum, ou edifício temático, organizado em torno de uma série de eventos para reposicionar uma cidade como um produto cultural e obter um estatuto regional e internacional.⁷² Sob a administração chinesa, a cidade de Macau foi-se transformando num espaço simbólico para a realização de um fluxo de eventos contínuo, cuja temática dominante é a permanente reafirmação da sua imagem lusófona. Macau tem apenas 30,5 km² e uma população de meio milhão, onde os portugueses representam apenas 17,000 pessoas. Aquando da transferência da soberania para a China, em 1999, era de se vaticinar que a imprensa portuguesa e a manutenção do português na região estariam ameaçados, ainda que ficasse acordado que o português fosse uma das línguas oficiais de Macau, da administração pública aos tribunais.

No entanto, nunca a imprensa de língua portuguesa foi tão apoiada financeiramente do ponto de vista oficial como hoje em dia.⁷³ Através dos meios de comunicação, a “lusofonia” tornou-se pois a palavra-chave para inspirar, cada vez mais, a realização de eventos culturais nos últimos anos, visando o reposicionamento e gerando uma nova percepção positiva de Macau como um espaço urbano cultural único, com destaque para a realização do Festival de Lusofonia. Este evento e outros a ele associados, organizados em torno do mesmo processo de unidade conceptual da lusofonia, ilustram a

⁷²David Harvey, “Flexible Accumulation through Urbanization Reflections on ‘Post-Modernism’ in the American City,” *Perspecta* 26 (1990): 251–272, disponível em <http://www.jstor.org/stable/1567167>, acesso em Maio de 2017; Marco Venturi, ed., *Grandi Eventi, La festivalizzazione della politica urbana* (Veneza: Il Cardo editore, 1994), 7-8.

⁷³Existem três jornais diários em língua portuguesa (*Jornal Tribuna de Macau*, *Hoje Macau* e *Ponto Final*), um diário bilingue português e chinês (*A Plataforma*), dirigido aos países da CPLP, e um semanário trilingue (*O Clarim*), de orientação católica, que se publica em português, chinês e inglês, para além de um canal televisivo em língua portuguesa. Também se publicam várias revistas periódicas como, por exemplo, a *Revista Macau* (português), a *Revista Cultural* (português e inglês) e a *Revista da Administração* (português e chinês).

orientação das actuais políticas culturais baseadas na singularidade cultural, intrinsecamente relacionada com a longa história colonial de encontros culturais do enclave, com os países de língua oficial portuguesa. A partir de 1998, ainda sob a administração portuguesa, o Festival da Lusofonia começou a realizar-se de uma forma restrita. Nessa época, o evento era organizado como parte do programa comemorativo para o Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas celebrado entre a diáspora portuguesa a 10 de Junho. Sob o domínio português, o próprio festival na antiga colónia tinha como objectivo inicial prestar homenagem a pessoas de Portugal e das suas antigas colónias, que aí se instalaram, como funcionários públicos, profissionais liberais, comerciantes ou estudantes, pelo seu contributo para o desenvolvimento do território. Nessa época, consistia essencialmente numa festividade celebrada ao ar livre, com a duração de um fim-de-semana, e destinada essencialmente a portugueses e macaenses.

O foco desta celebração cultural de pequenas dimensões passou de “local” para uma autêntica demonstração da estratégia mais ampla da China. A evolução do festival tem sido essencial para a capacidade do país de se promover no cenário nacional, regional e internacional, especialmente no mundo de língua portuguesa. Dada a sua maior envergadura, a administração do festival sob a administração chinesa foi alargada a diversas instituições (Departamento de Assuntos Municipais e Cívicos, Instituto de Turismo e Fórum Macau). Hoje, este evento tornou-se uma das principais festividades anuais no calendário de eventos culturais na cidade, atraindo cerca de 25 mil pessoas em 2014 – não só as comunidades residentes (incluindo as das antigas colónias portuguesas), mas também os novos residentes de todas as nacionalidades e turistas da China continental.

A partir de 2008, o Festival da Lusofonia, agora no décimo oitavo ano, tem vindo a ser celebrado em conjunto (e simultaneamente) com a sua maior atracção – a Semana Cultural da China e dos Países de Língua Oficial Portuguesa –, através de uma mostra conjunta das culturas chinesa e “lusófona,” como atesta o *site* trilingue relativo à promoção do evento: “uma das especificidades de RAEM é a simbiose da cultura lusófona com a cultura chinesa.”⁷⁴

Como Eric Hobsbawm e Terence Ranger demonstraram, períodos de grande mudança – como o processo de transferência da soberania do ter-

⁷⁴Instituto Cultural do Governo da RAEM de Macau, “20º Festival da Lusofonia,” disponível em <https://www.icm.gov.mo/pt/events/detail/6677>, acesso em 9 de Maio de 2018.

ritório – são acompanhados por períodos de “tradição inventada,” que procuram transmitir determinados valores e normas de comportamento através de repetição, estabelecendo assim automaticamente uma continuidade com o passado, dotada de uma componente recriada ou construída.⁷⁵ O Festival da Lusofonia tornou-se emblemático e o seu programa de eventos tem vindo a ser amplamente expandido e a realizar-se em espaços associados a “lugares de memória,” que perpetuam a presença de matriz portuguesa no seio de uma sociedade local profundamente absorvida na sua própria transformação e renovação.⁷⁶ Todos os anos, o festival, e o seu calendário “lusófono” de eventos apelativos, composto de música, gastronomia, feira de artesanato e artes, exposições, espectáculos de dança e concertos de música, tem lugar numa zona do património histórico na ilha de Taipa. Esta zona inclui a Igreja de Nossa Senhora do Carmo e o seu adro, casas coloniais de estilo português construídas na década de 20 do século XX, localizadas junto a um lago e a um anfiteatro ao ar livre, onde se desenrolam espectáculos de música e dança da China, das comunidades de língua portuguesa radicadas na região e de artistas vindos da CPLP. Diversas organizações culturais, incluindo cada uma das dez associações portuguesas de língua local acreditadas no território, incluindo as de Goa, Damão e Diu (Índia), instalam exposições locais com decorações, alusivas aos seus países, onde oferecem comida típica, bebidas, e vendem artesanato todas as noites. As novas ofertas culturais, apresentadas a um público diverso, contribuem para que o Festival da Lusofonia esteja constantemente a ser reconfigurado e expandido com a incorporação de novas atracções culturais sucessivas, nomeadamente com a mais recente mostra de teatro (“TEATRAU”) dos países de língua oficial portuguesa e com o programa do festival a ser alargado a outros pontos da cidade. A Semana Cultural Sino-Portuguesa culmina com um desfile de artistas da China e dos países da CPLP pelas ruas do centro histórico.

Para além disso, muito recentemente, foi anunciada a programação do Primeiro Festival de Artes e Cultura entre a China e os Países de Língua Portuguesa em Macau, criado no âmbito do estabelecimento do recém-inaugurado Centro de Intercâmbio Cultural entre a China e os Países de Lín-

⁷⁵Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: University Press, 2012), I.

⁷⁶Pierre Nora, “Between Memory and History: Les lieux de mémoire,” *Representations* 26 (1989): 7-24, Special Issue: “Memory and Counter-Memory.”

gua Portuguesa com um programa vastíssimo que inclui cinema, música, dança, palestras e diversas exposições a ter lugar em Julho de 2018.⁷⁷ Na ocasião, a presidente do Instituto Cultural Mok Ian Ian referiu-se ao evento, que terá uma periodicidade anual, justificando que “Macau é o centro de mestiçagem entre a China e os países de língua portuguesa.”⁷⁸

Por outro lado, a ligação da região à “lusofonia” está igualmente patente no discurso político dos deputados da Assembleia Legislativa de Macau e de alguns governantes chineses e portugueses nas visitas oficiais. Em 2017, o chefe do executivo da RAEM, Fernando Chui Sai On, apresentou um discurso em grande parte dedicado à iniciativa “Uma Faixa, uma Rota,” a Macau e ao papel de portugueses e macaenses na recepção decorrida na residência do cônsul de Portugal no território.⁷⁹ Também este último se referiu ao contributo significativo que Portugal pode dar à RAEM no desenvolvimento da referida estratégia e ao papel de Macau como “ponte efectiva na cooperação económica e comercial entre a China e os países de língua portuguesa,” bem como à “amizade entre o povo português e chinês” que disse ser “vista como um exemplo à escala mundial de como criar consensos e pontes.”⁸⁰

Este contexto de valorização clara da língua e da cultura portuguesas, com um destaque igualmente crescente para a cultura brasileira,⁸¹ bem como da importância atribuída à matriz portuguesa de Macau por parte das instituições chinesas, constrói um espaço favorável à afirmação de identidades colectivas que, apoiado em propósitos estratégicos e contextuais, permite aos portugueses e aos macaenses continuar a reivindicar uma pertença cultural a Macau. Com a recente crise que atingiu Portugal, a partir de 2010, e a

⁷⁷Encontro em Macau, disponível em <http://www.icm.gov.mo/FCP/2018/pt/>, 24 de Junho de 2018.

⁷⁸Ponto Final, Mok Ian Ian: “Macau é o centro de mestiçagem entre a China e os países de língua portuguesa,” disponível em <https://pontofinalmacau.wordpress.com/2018/06/20/mok-ian-ian-macau-e-o-centro-de-mesticagem-entre-a-china-e-os-paises-de-lingua-portuguesa/>, acesso 25 em Junho de 2018.

⁷⁹“Portugueses são ‘parte integrante e fundamental’ de Macau,” *Jornal Ponto Final* (12 Junho 2017), disponível em <https://pontofinalmacau.wordpress.com/2017/06/12/portugueses-sao-parte-integrante-e-fundamental-de-macau/>, acesso em 12 de Junho de 2017.

⁸⁰“Macau Celebra Mês de Portugal com mais de 20 Actividades,” *Revista Macau* 57 (8 Agosto 2017): 6, disponível em https://issuu.com/revista-macau/docs/rm_issue_57, acesso em 20 Maio 2018.

⁸¹A Semana Cultural Brasileira em Macau, com eventos em Hong Kong, Pequim e Xangai, tem vindo a realizar-se desde 2012.

consequente falta de empregabilidade, recentes fluxos migratórios têm conduzido milhares de portugueses até outros países, incluindo a RAEM. A região tornou-se um destino apetecível para milhares de jovens à procura de emprego, que chegaram em grande número (segundo os dados do Relatório da Emigração elaborado pelo governo português, que aponta “um aumento progressivo,” entre 2010 e 2014, da emigração portuguesa para a RAEM, tendo em 2016 emigrado um total de 262 portugueses).⁸² Se bem que o contexto, o mercado de trabalho e até o estatuto de residente se tenha alterado em resultado da importância da componente chinesa, ainda existem resquícios de uma postura neocolonialista que procura respaldo institucional para um discurso de afirmação da importância desses novos emigrantes portugueses para o desenvolvimento económico de Macau no âmbito do princípio “um país, dois sistemas.” As dificuldades e as questões de carácter prático encontradas – como a obtenção de documentação, de autorizações de trabalho, de vistos, bilhete de identidade e residência na RAEM, etc. – noticiadas amiúde em textos de primeira página na imprensa local portuguesa, reaviva, muitas vezes, as tensões contidas na memória de um passado colonial nos sectores chineses mais conservadores que se opõem à contratação de não residentes para se manter um fornecimento de mão-de-obra mais barata.⁸³ Encontra-se generalizada a ideia na comunidade portuguesa, e veiculada pela imprensa local de língua portuguesa, que a fixação destes novos quadros vindos de Portugal é essencial para Macau não perder nenhuma das suas características singulares de matriz europeia. Fundamentalmente, continua a acreditar-se que a comunidade portuguesa tem um peso, do ponto de vista cultural, que contribui para se continuar a manter esta singularidade e que a internacionalização de Macau passa muito pela presença dessa comunidade, vista como detentora de uma tradição e de uma cultura mais abertas ao mundo.

⁸²*Relatório da Emigração 2015* (Lisboa: Secretariado de Estado das Comunidades Portuguesas, 2016): 202, disponível em www.portaldascomunidades.mne.pt/images/GADG/ Destques/Relatorio_Emigracao_Portuguesa_2015.pdf, acesso em 20 de Maio de 2017.

⁸³“Portugueses enfrentam mais dificuldades para trabalhar em RAEM,” Rádio Notícias, 16 de Maio de 2016, disponível em <https://www.tsf.pt/portugal/politica/interior/portugueses-com-mais-dificuldades-para-trabalhar-em-macau-3866550.html>, acesso em Maio de 2017; Maria Amélia António (entrevista por Patrícia Neves), “Internacionalização de RAEM passa pela comunidade portuguesa,” *PlataformaMacau*, disponível em <http://www.plataformamacau.com/lusofonia/portugal/internacionalizacao-de-macau-passa-pela-comunidade-portuguesa/>, acesso em 20 de Maio de 2017.

Em traços gerais, continua a fazer-se a apologia da especial aptidão do português para se relacionar com todos os povos e em particular com chineses, a China e sobretudo a região, baseada no contacto ancestral e harmonioso de mais de quatro séculos, que se manifesta nas marcas culturais e patrimoniais na cidade e sobretudo através da miscigenação com os chineses, donde resultou a comunidade macaense.⁸⁴ Esses discursos de muitos sectores da sociedade civil propõem que se facilitem os mecanismos legais para o recrutamento e fixação de mais portugueses originários de Portugal, com o argumento de serem essenciais para a concretização dos objectivos conducentes à efectivação de Macau como “plataforma/ponte” com os países de língua portuguesa. Apesar da transferência de soberania, subsiste a ideia de que os portugueses (europeus) e os macaenses, devido à importância da sua identidade étnica, devem continuar a ser os mediadores privilegiados com a comunidade dos países de língua portuguesa.

Considerações finais

Nas obras de Gilberto Freyre e de Almerindo Lessa perpassa uma admiração profunda por essa “China tropical” criada pela colonização portuguesa do Brasil a Macau, que produziu comunidades luso-tropicais imaginadas, que remontam aos séculos da expansão marítima portuguesa, e as quais sobrevivem na realidade presente e se projectam num futuro repleto de esperança na sua preservação. É sobretudo imaginada a ideia de que a comunidade luso-tropical de Macau prevaleceu após a dissolução da última colónia do império português e ressurgiu agora no discurso político e ideológico de aproximação da China aos países de língua portuguesa. Macau, o último reduto de um império, envolto numa retórica de grandeza mítica, materializado no

⁸⁴Não existem dados estatísticos precisos quanto à população macaense. Segundo o último censo de 2017, a RAEM tem uma população de 601,969 (est. Julho de 2017) com 88,7% de chineses, 1,1% de portugueses, origem indiferenciada 1,1%, e outros 9,2% (incluindo macaenses com ascendência portuguesa e asiática) (est. 2016) Macao Demographics 2018. Disponível em https://www.indexmundi.com/macau/demographics_profile.html, acesso 20 de Junho de 2018. Apesar de constituírem uma minoria, hoje, sob a administração chinesa, membros destacados da comunidade macaense têm sabido habilmente manter uma posição importante a nível da cultura, igreja católica e da política, através de associações, confrarias e da celebração de eventos na RAEM e na diáspora macaense, representadas pelas *Casas de Macau*, espalhadas pelo mundo. O Governo da RAEM continua a apoiar o evento trianual “Encontro das Comunidades Macaenses,” que congrega os macaenses de Macau e da diáspora em Macau desde 1993.

seu centro histórico e nos diversos monumentos erigidos em nome da secular amizade entre portugueses e chineses, parecia um enclave predestinado a dissolver-se e a ser de novo votado ao esquecimento, mas desta vez no seio da Grande China. Após quase duas décadas de soberania chinesa plena, contra todas as expectativas, e a uma escala sem precedentes durante a administração portuguesa, e porventura como em nenhum outro dos países de língua oficial portuguesa, assiste-se a uma revalorização do conceito da lusofonia, tendo Macau como plataforma difusora, por parte do governo chinês local com o beneplácito do governo central da China.

Para além da importância de discutir se a “lusofonia de Macau” vai sobreviver ou não como política no futuro, quiçá depois de 2049, não é despiciendo ter em conta os números mais recentes relativamente ao reposicionamento da língua portuguesa no mundo chinês. Durante a administração portuguesa, e após 1993, apenas três por cento da população dominava o português e o seu ensino apenas se encontrava implementado como disciplina obrigatória nas escolas portuguesas e luso-chinesa. No entanto, logo após o governo central da China ter estipulado que essa seria a língua oficial em Macau, muito pouco foi feito para colmatar essa situação.⁸⁵ Mas hoje, o número de falantes de português tem aumentado não só entre os chineses do enclave, mas em todos os graus de ensino do primário ao universitário, e também no continente chinês.

Na RPC, nos últimos dez anos, o número de universidades que ensinam português praticamente quadruplicou, passando de seis para trinta e oito, com vinte e seis delas a oferecerem licenciaturas e dois cursos de mestrado.⁸⁶ Eram por volta de 3 500 os estudantes que estavam inscritos no início do ano lectivo de 2017/18 em cursos de português nessas universidades. Quanto ao número de docentes num total de 170, dois terços eram chineses em 2017/18 e os restantes eram portugueses e brasileiros. Além disso, têm aumentado as ofertas do ensino informal do português através da Internet.⁸⁷

⁸⁵Gary Ngai, “Macau-Ponte especial de Ligação entre a China e o Mundo Latino,” *Administração* 32 (IX) (1996-2): 343.

⁸⁶*Novo Atlas da Língua Portuguesa* (Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2016).

⁸⁷Entrevista pessoal com o Prof. Carlos André, Director do Centro Pedagógico e Científico de Língua Portuguesa (CPCLP) do Instituto Politécnico de Macau, 22 de Julho de 2018.

Em Macau, de acordo com estatísticas do Gabinete de Apoio ao Ensino Superior (GAES) no ano lectivo de 2015-2016, foram 275 os estudantes chineses locais que frequentaram cursos de diversas áreas profissionais em Portugal, tendo 200 deles concluído cursos de ensino superior.⁸⁸ Ainda segundo a mesma fonte, no ano lectivo de 2016-2017, eram 1 179 os estudantes que frequentavam cursos relacionados com a área da língua portuguesa e 2 875 os estudantes matriculados nos cursos de diversos tipos de disciplina opcional da língua portuguesa ou nos cursos de Verão de língua portuguesa, perfazendo um total de 3 630 estudantes.

Macau tem vindo a ser concebido e valorizado como um espaço lusófono através de um ciclo anual de eventos “lusófonos,” os quais, apesar de para muitos se tratarem de uma certa recuperação nostálgica do passado, de qualquer forma, remodelam o presente e negoceiam novos espaços onde todas as comunidades confraternizam. O luso-tropicalismo, sem jamais ser explicitamente evocado nem sequer debatido, encontra-se impregnado no imaginário político e cultural macaense e português e teve fôlego para superar mudanças político-ideológicas, tornando-se fácil articular o seu foco discursivo com a valorização actual da língua, da história e das tradições locais. Resta saber até quando as novas estruturas no poder na RPC continuarão a permitir este *modus vivendi* específico, evocador de um imaginário português contemporâneo e consentâneo com as perspectivas do reforço de cooperação com os mundos de língua oficial portuguesa. A questão que se coloca é até quando a lusofonia em Macau continuará a ser invocada na esteira da teorização sedutora do luso-tropicalismo, em contraponto à concretização dos desígnios nacionais e pretensões hegemónicas da RPC enquanto potência expansionista e emergente. Se é uma realidade que as boas relações entre Portugal e a RPC se devem, pelo menos em parte, à complacência portuguesa perante situações preocupantes, tanto no passado (a repressão do protesto estudantil em Tiananmen em 1989) como no presente (nomeadamente a recusa de entrada na RAEM a membros de sectores da ala democrática em Hong Kong e a autores convidados para o Festival Literário de Macau de

⁸⁸GAES, “As instituições do ensino superior de Macau aproveitam as suas vantagens na participação da criação de ‘Uma Faixa, Uma Rota,’” <http://www.gaes.gov.mo/pt/news/3790-2017-05-11-pt>, acesso em 30 de Maio de 2018. “3630 Estudantes de Português em 2016/17,” *Jornal Tribuna de Macau*, 5 de Junho de 2018, disponível em <https://jtm.com.mo/local/3-630-estudantes-de-portugues-em-201617/>, acesso em 5 de Junho de 2018.

2018, a suspensão do mandato e o julgamento do deputado democrata Sulou Sou, eleito por voto popular, por desobediência civil), torna-se crucial que, efectivamente, as liberdades cívicas, garantidas pelo princípio “um país, dois sistemas,” sejam respeitadas no futuro.⁸⁹

⁸⁹“Liberdades em Macau: Estamos sempre bastante atentos àquilo que aqui se passa,” *Ponto Final*, 2 de Maio de 2018, disponível em <https://pontofinalmacau.wordpress.com/2018/05/02/liberdades-em-macau-estamos-sempre-bastante-atentos-aquilo-que-aqui-se-passa/>, acesso em 5 de Maio de 2018.

Foram oceanos de amor: **Os descobrimentos portugueses na cultura pop dos anos 80***

Marcos Cardão

Centro de Estudos Comparatistas, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

EM 1989, A BANDA POP-ROCK DA VINCI venceu o Festival RTP da Canção (Radiotelevisão Portuguesa) com a canção “Fui Conquistador,” cujo refrão explicitava: “Já fui ao Brasil, Praia e Bissau, Angola, Moçambique, Goa e Macau. Ai, fui até Timor, já fui um conquistador.” O tema recriava alegoricamente a história dos descobrimentos portugueses, povoando-a de visões conciliadoras e sem aparentes fraturas do período colonial. A letra da canção evocava inclusivamente os “oceanos de amor” e os “laços de ternura,” que os colonizadores portugueses teriam semeado pelo mundo, imprimindo um discurso próximo do “luso-tropicalismo genérico,”¹ que voltava a adornar as representações do nacionalismo português, desta feita num contexto democrático e pós-colonial. Em larga medida decalcado do caminho aberto pela banda Heróis do Mar no início da década de 1980, que se distinguiu por adornar as suas performances com artefactos associados ao império português, os Da Vinci mostraram como a epopeia dos Descobrimentos encontrara na música pop um novo meio de transmissão e celebração.

A temática dos Descobrimentos ocupa um lugar central na história e cultura portuguesas e na autorrepresentação coletiva.² Pelo seu simbolismo e

* Este artigo foi desenvolvido no âmbito das atividades de investigação avançada do Projeto UID/ELT/00509/2013, no Grupo CITCOM do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Todas as traduções são da minha responsabilidade.

¹Miguel Vale Almeida, *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política de Identidade* (Oeiras: Celta Editora, 2000), 182.

²Abdool Karim Vakil, “Nationalising Cultural Politics: Representations of the Portuguese Discoveries and the Rhetoric of Identitarianism, 1880-1926,” em Clare Mar-Molinero & Angel Smith, *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula Competing and Conflicting Identities* (Oxford: Berg, 1996), 33-52.



capacidade polissémica, a evocação e celebração dos descobrimentos portugueses transcende em larga medida o campo institucional e não se confina aos discursos eruditos ou doutrinários. Como sugere o historiador António Manuel Hespanha:

Esta mundividência do passado nas suas relações com o presente transcende largamente o círculo dos historiadores e inscreve-se numa das componentes da cultura pública (*pop-culture*) portuguesa dos nossos dias. Apenas a título de breve referência, evoco a música pop que, quando aborda temas da história portuguesa, os trata neste registo amigável de uma visão docemente glorificante.³

Apesar das diferentes sensibilidades e estéticas musicais, bandas pop-rock como a dos Da Vinci e a dos Heróis do Mar foram fundamentais para a reinvenção do nacionalismo português nos anos 80, recolocando a temática dos Descobrimentos no centro das suas performances e narrativas, uma temática que ganhou novo vigor com o ciclo comemorativo iniciado com a criação da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNCDP), em 1986, pelo Decreto-Lei nº 391/96 de 22 de novembro. A referida comissão encarregou-se de celebrar os Descobrimentos através de diversas iniciativas, que incluiu o apoio a programas televisivos de divulgação histórico-cultural, como o programa “A Grande Aventura,” da autoria de José Hermano Saraiva, que viria a inspirar a letra do tema “Fui Conquistador.”

O impacto do nacionalismo depende mais das suas manifestações, nomeadamente das formas de circulação na esfera pública e mediática, do que das ideias mais ou menos coerentes que abarca. Nos anos 80, a cultura audiovisual passou a ser o eixo gravitacional da cultura portuguesa, abrindo espaço para uma nova tipologia de narrativas e representações que permitem avançar novas hipóteses interpretativas no estudo do nacionalismo português. Quer as bandas pop, Da Vinci ou Heróis do Mar, quer os programas televisivos do historiador José Hermano Saraiva, ou a programação multifacetada da CNCDP, colocaram em circulação formações discursivas que estabeleciam conexões com a identidade nacional, evocando constantemente o período dos Descobrimentos, e servindo-se da história como mito fundacional e legi-

³António Hespanha, “A História na cultura portuguesa contemporânea,” em Fernando Peres (coord.), *Panorama da Cultura Portuguesa no Século XX* (Porto: Edições Afrontamento/Fundação Serralves, 2002), 348.

timador da identidade nacional.⁴ Admitindo que as identidades nacionais são dinâmicas e se reproduzem de múltiplas formas, nomeadamente fora dos grandes rituais nacionalizadores,⁵ neste artigo pretende-se verificar como se transmitiu e celebrou o período dos Descobrimentos em objetos culturais de larga difusão e se reinventou o nacionalismo português na década de 1980.

Para o efeito, analisar-se-ão três objetos da cultura audiovisual que veicularam narrativas apologéticas sobre os descobrimentos portugueses. Nomeadamente, o programa televisivo “A Grande Aventura,” da autoria de José Hermano Saraiva, financiado pela CNCDP; o tema que venceu o Festival RTP da Canção de 1989, “Fui Conquistador,” interpretado pelos Da Vinci; e o tema dos Heróis do Mar, “O Inventor,” cuja letra mencionava o papel pioneiro dos portugueses na descoberta do mundo. Por oferecerem diversas alegorias sobre o período dos Descobrimentos, estes três exemplos permitem avançar novas hipóteses interpretativas sobre a reconfiguração discursiva do nacionalismo português e, deste modo, captar a operatividade do banal no reforço da imaginação nacional nos anos 80.

“Já fui um conquistador”

O Festival RTP da Canção foi um espetáculo musical com grande projeção mediática, que animou o panorama da música popular portuguesa durante décadas e participou na definição e reorganização dos géneros musicais, sobretudo no âmbito da denominada música ligeira. Em 1989, o festival comemorava o seu 25.º aniversário e, embora não tivesse a importância e projeção mediática do passado, procurava novas formas de se recriar e subsistir, o que passou por encarregar as editoras discográficas de escolher os intérpretes a concurso nesse ano. Os Da Vinci foram a banda escolhida pela Discossete, uma editora que incluía no seu catálogo nomes consagrados da música popular portuguesa, como Bonga, Toy, Tony Carreira ou Quim Barreiros.

Formados em 1982 por Pedro Luís, Lei Or e João Heitor, os Da Vinci faziam parte das novas bandas pop que surgiram no início dos anos 80 e se aproximavam das correntes musicais então em voga, nomeadamente a corrente

⁴Ver Sérgio Campos Matos, *Consciência Histórica e Nacionalismo: Portugal – Séculos XIX e XX* (Lisboa: Livros Horizonte, 2008).

⁵Ver Michael Billig, *Banal Nationalism* (London & Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications, 1991).

britânica “New Romantic.” Esta corrente referia-se a características partilhadas por estilos pop híbridos com texturas musicais sintéticas e que conferiam centralidade aos sintetizadores e à artificialidade. A imprensa reagiu negativamente à emergência do novo estilo pop, apodado de fácil, superficial e vocacionado apenas para o entretenimento. Num artigo publicado no jornal *Se7e* depreciava-se o novo estilo pop, caracterizando-o de “movimento pop-português-lisboeta-burguês” de “gente vestida em boutiques, que se diverte com sintetizadores a tocarem sozinhos.”⁶ Nesta nova corrente musical figuravam nomes como os Heróis do Mar e os Da Vinci.

Em 1989, a banda pop-rock Da Vinci venceu o Festival RTP da Canção com o tema “Fui Conquistador.” A canção celebrava a história dos descobrimentos portugueses e apresentava, para um público alargado, uma forma banal de construir uma relação com o passado histórico e estabelecer uma nova consciência nacional. Na letra havia uma justaposição entre imaginários imperiais – tanto no título da canção como na evocação das “aventuras guerreiras,” perto de uma visão imperialista e heroicizada da história, na qual se exaltava o espírito de cruzada dos portugueses – e representações próximas do “luso-tropicalismo banal.”⁷ Fosse para enaltecer as “aventuras guerreiras” dos conquistadores, ou evocar os “laços de ternura” que os descobridores teriam semeado pelos quatro cantos do mundo, naturalizando os ideais de plasticidade e miscigenação que teriam caracterizado a expansão, a letra da canção reenviava para uma ideia de excecionalidade da colonização portuguesa, uma temática essencial para o processo de construção e reinvenção da identidade nacional nos anos 80, que respondia assim ao desafio decorrente da integração europeia.

“Fui Conquistador”⁸

*Era um mundo novo
Um sonho de poetas
Ir até ao fim
Cantar novas vitórias
É erguer orgulhosas bandeiras*

*Viver aventuras guerreiras
Foram mil epopeias
Vidas tão cheias
Foram oceanos de amor
Já fui ao Brasil, Praia e Bissau*

⁶António Duarte, “Neo-pops lisboetas. Sintetizadores a tocar sozinhos,” *Se7e*, 22 de junho de 1983: 12.

⁷Ver Marcos Cardão, *Fado Tropical. O luso-tropicalismo na cultura de massas (1960-1974)*; (Lisboa: Edições Unipop: 2014).

⁸“Fui Conquistador,” Letra: Pedro Luís; Música: Da Vinci. Discossete, 1989.

Angola, Moçambique, Goa e Macau
 Ai, fui até Timor!
 Já fui um conquistador

*Era todo um povo
 Guiado pelos céus
 Espalhou-se pelo mundo
 Seguindo os seus heróis
 E levaram a luz da cultura
 Semearam laços de ternura
 Foram mil epopeias
 Vidas tão cheias
 Foram oceanos de amor*

Já fui ao Brasil, Praia e Bissau
 Angola, Moçambique, Goa e Macau
 Ai, fui até Timor!
 Já fui um conquistador

Já fui ao Brasil, Praia e Bissau

*Angola, Moçambique, Goa e Macau
 Ai, fui até Timor!*

*Já fui um conquistador
 Foram dias e dias
 E meses e anos no mar
 Percorrendo uma estrada de estrelas
 A conquistar*

Já fui ao Brasil, Praia e Bissau
 Angola, Moçambique, Goa e Macau
 Ai, fui até Timor!
 Já fui um conquistador
 Já fui ao Brasil, Praia e Bissau
 Angola, Moçambique, Goa e Macau
 Ai, fui até Timor!
 Já fui um conquistador

*Fui conquistador
 Fui conquistador
 Fui conquistador*

A música e a performance da banda revelavam a intenção de fazer uma música pop moderna, na qual predominavam os instrumentos eletrónicos, enquanto na letra se fazia um percurso histórico pelos vários locais da colonização portuguesa – Brasil, Praia e Bissau, Angola, Moçambique, Goa e Macau, Timor –, celebrando um passado de “meses e anos no mar” com um refrão contundente que era repetido várias vezes: “Já fui um conquistador.” Os Da Vinci renovavam assim uma interpretação sobre um período histórico de forma pretensamente apolítica, onde não existiam contradições, hierarquias ou relações de poder. Com uma componente afetiva e indiferente às leituras realizadas pela investigação histórica, a letra construía um sentido unívoco sobre a história de Portugal. Perdido o império português, os Da Vinci faziam regressar os discursos e os imaginários imperiais sob uma nova dinâmica pop e performativa, fortemente investida pela emoção e com grande projeção mediática.

Se na versão gravada em inglês, intitulada “Love Conquistador,” o conteúdo nacionalista tinha sido algo esvaziado para dar lugar a uma narrativa sobre a temática amorosa, no *videoclip* promocional a banda apresentava uma encenação de teor claramente nacionalista. O *videoclip* reforçava a ideia de mística imperial, utilizando na sua *mise en scène* vários signos associados

ao imaginário imperial português;⁹ entre eles estava o plano dos Da Vinci numa caravela cujo leme tinha a inscrição “a pátria vos contempla.” O *videoclip* percorria de resto os espaços simbólicos associados aos Descobrimentos, incluindo no seu itinerário o Convento de Cristo em Tomar, monumento de construção medieval, renascentista e manuelina, sede da Ordem de Cristo, pioneira nos Descobrimentos; a Torre de Belém; o Museu da Marinha; o Mosteiro dos Jerónimos; o Navio-Escola Sagres (Algarve); o Padrão dos Descobrimentos, construído durante o regime autoritário como forma de exaltar a expansão e que ocupou um lugar de relevo na Exposição do Mundo Português de 1940.¹⁰

A propósito do *videoclip*, os Da Vinci transmitiram à revista *TV Guia* (publicação oficial da RTP criada em 1979) que pretendiam “chamar a atenção para algo nosso mas muito descontraidamente.”¹¹ Numa produção alegadamente apolítica, porque pretendia ser “meramente nacional,” tanto o *clip*, como a letra da canção, as fotos promocionais da banda e as capas do disco, recriavam de forma apologética os imaginários associados ao império colonial português. Os Da Vinci adotaram inclusivamente a bandeira da Cruz de Cristo como logótipo no Festival da Eurovisão.

O audiovisual foi um mecanismo fundamental para a criação de uma narrativa popular sobre a Europa e a televisão foi o meio privilegiado para a invenção e transmissão de símbolos, identidades e novos valores.¹² Dentro da cultura audiovisual, o Festival da Eurovisão – um concurso anual de canções

⁹O *videoclip* do tema “Fui Conquistador” está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dTqsdHMXT8II>, acedido em outubro de 2017.

¹⁰No artigo “A Memória da Expansão,” Francisco Bethencourt salienta que o Padrão dos Descobrimentos “representa justamente a actualização e reinvenção da memória colectiva realizada ao longo deste período pelos poderes públicos, sobretudo pelo Estado Novo. A sua importância não é negligenciável: é o primeiro monumento que assinala de forma simbólica, na época contemporânea, a “gesta” da expansão, concentrando todos os estereótipos que tinham sido mobilizados ao longo do tempo pela memória erudita e pela memória colectiva (...). O imaginário imperial da época encontra ali uma expressão plena: destaca-se uma espécie de proa de caravela estilizada virada para o Tejo. Francisco Bethencourt, “A memória da Expansão,” em F. Bethencourt & K. Chaudhuri (dirs.), *História da Expansão Portuguesa*, Volume V, *Último Império e Recentramento, 1930-1998* (Lisboa: Círculo de Leitores, 1999), 446.

¹¹Luísa Leitão, “Conquistador já tem teledisco,” *TV Guia*, 1 de abril de 1989, 18.

¹²Cf. Dafni Tragaki, *Empire of Song. Europe and Nation in the Eurovision Song Contest* (Lanham: Scarecrow Press, 2013).

criado em 1956 pela União Europeia de Radiodifusão – nunca foi um evento meramente musical.¹³ Enquanto evento performativo que equiparou o entretenimento à modernidade, o Festival da Eurovisão representou alegoricamente a ideia de Europa, as suas transformações ao longo do tempo, e foi também meio dinâmico para promover e ritualizar identidades. No seu papel de mediador musical e meio simbólico de fomentar comunidades musicalmente imaginadas, o Festival da Eurovisão converteu a música popular/ligueira num marcador banal das diferenças nacionais. Segundo Philip Bohlman, “presenciar o Festival da Eurovisão é ser conduzido a uma das experiências mais extasiantes de música e nacionalismo, fixado por um imaginário transnacional da produção de música global.”¹⁴

A emergência de um espaço público crescentemente dominado pelo espetáculo, pela cultura audiovisual e a pop anglo-saxónicas, transformou a televisão pública e o Festival da Eurovisão em locais privilegiados para a transmissão de narrativas simplificadas da identidade nacional que, no caso dos Da Vinci, articulavam o orgulho no passado conquistador dos portugueses com a possibilidade de ser moderno e europeu. A sobreposição de símbolos e narrativas parecia servir os interesses de um país que pretendia patentear a sua diferença histórico-cultural no espaço multinacional da comunidade europeia, bem como os interesses comerciais da editora discográfica.

Mesmo numa canção pop, formalmente parecida com outras canções do mesmo género musical, mobilizavam-se discursos e representações suscetíveis de alimentar a “imaginação nacional.”¹⁵ Em entrevista à revista *TV Guia*, os Da Vinci referiram que o tema fora sugestionado pelo programa de José Hermano Saraiva, “A Grande Aventura” na RTP, e pelas comemorações dos Descobrimentos: “quisemos fazer um poema que evocasse de alguma forma a expansão portuguesa.”¹⁶ O testemunho dos Da Vinci evidenciava a circularidade entre iniciativas institucionais, programas televisivos de divulgação

¹³Ver Marcos Cardão, “Pois Claro! Música, política e desejo no Festival RTP da Canção (1975-1982),” *Ler História* 67 (2015): 29-45.

¹⁴Philip Bohlman Philip, *The Music of European Nationalism. Cultural Identity and Modern History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004), 2.

¹⁵Ver Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo* (Lisboa: Edições 70, 2012).

¹⁶Luísa Leitão, “Da Vinci: o público compreendeu a nossa aposta,” *TV Guia* (18 de março de 1989): 9.

histórico-cultural, que faziam parte da programação da CNCDP, e o universo da cultura pop. Não se limitando a retomar elementos que faziam parte da agenda oficial para a comemoração dos Descobrimentos, de acordo com uma lógica de olhar para os objetos culturais de cima para baixo, segundo a qual a cultura pop se limitaria a apropriar ou a refletir os discursos eruditos, os Da Vinci estavam a criar uma narrativa autónoma sobre os Descobrimentos e a dar consistência a uma reinvenção do nacionalismo português.

A Comissão (CNCDP)

A história desempenha um papel crucial na formação da consciência nacional, fortalecimento da unidade nacional e fundamentação de uma ideia de país. O Estado português mobilizou oficialmente a história com a criação da CNCDP, que se tornou um instrumento essencial para a produção e reprodução de uma nova memória nacional sobre os Descobrimentos e ocupou um lugar de relevo no imaginário nacional.

A CNCDP deu início a um ciclo comemorativo ativo, entre 1986 e 2002, que pretendia preparar, coordenar e organizar a comemoração dos quinhentos anos dos Descobrimentos, começando com a celebração do Quinto Centenário da dobragem do Cabo da Boa Esperança por Bartolomeu Dias em 1488. Semelhante à iniciativa conduzida pelo Estado espanhol, que criou igualmente uma comissão em 1981 para comemorar o Quinto Centenário do Descobrimento das Américas, que incluiu a organização da Exposição Mundial de 1992 em Sevilha, a CNCDP desdobrou-se em iniciativas para celebrar os descobrimentos portugueses. Nomeadamente fomentando a investigação científica sobre o período, através de traduções, reedições, publicações de fontes e bibliografia, colóquios, conferências – que possibilitaram, por exemplo, uma conferência de Edward Said em Portugal; protocolos assinados com os países de língua oficial portuguesa para a identificação e recuperação de património cultural comum; a emissão de moedas; manifestações desportivas; espetáculos, exposições e outras atividades culturais.

O primeiro comissário-geral da CNCDP, Vasco Graça Moura (1988-1995), afirmou no primeiro número da revista *Oceanos*, boletim de informação da comissão dirigida por António Mega Ferreira, que pretendia fazer um programa de comemorações “sem nostalgias de império ou de proezas guerreiras, consciente de que proporcionou o que é mais importante: as bases cultu-

rais e civilizacionais que aproximam a Europa dos outros continentes.”¹⁷ Na sombra ainda estavam A Exposição do Mundo Português (1940) e as Comemorações Henriquinas (1960), montras históricas que sintetizaram as ambições imperiais no período do Estado Novo, fosse a celebração da ação colonial dos portugueses e o imperativo da missão civilizadora, ou a afirmação do cariz multirracial e os princípios generosos da colonização portuguesa.

Ainda que a CNCDP não pretendesse fazer comemorações retóricas nem passadistas, e rejeitasse realizar uma hagiografia dos Descobrimentos, a ideia do pioneirismo português esteve presente em diversas iniciativas realizadas pela comissão, fosse para enaltecer esse pioneirismo na modernidade científica, um tópico mais adequado à tarefa de educação cívica democrática e pós-colonial, ou para celebrar o papel de Portugal na abertura ao mundo, diálogo entre culturas e catalisador do multiculturalismo.

Não obstante a intenção de renovar e complexificar um conhecimento sobre os Descobrimentos e reforçar uma atitude crítica para prevenir a manipulação político-ideológica da história, a vontade de alcançar o grande público através das iniciativas da CNCDP conduziu a apropriações, deslocamentos e releituras. Os propósitos abrangentes da comissão estavam, aliás, em sintonia com o programa oficial do XI Governo Constitucional, que tinha como primeiro-ministro Aníbal Cavaco Silva, no qual se afirmava:

As comemorações não constarão somente de cerimónias formais. A intenção principal é mostrar ao Mundo e, especialmente, aos Portugueses o que foi uma grande operação científica, organizada de modo eficaz, mobilizando os conhecimentos ao tempo mais avançados e contribuindo simultaneamente para o desbravar do Mundo e da Ciência. [...] Todas as vertentes dos Descobrimentos são importantes, mas são aquelas que hoje nos podem servir de inspiração para um novo estímulo do nosso processo de desenvolvimento e para a mobilização dos portugueses, em especial dos jovens, que devem ser as mais enaltecidas.”¹⁸

Dentro das iniciativas direcionadas a outros públicos, nomeadamente o juvenil, constavam as provas desportivas, entre as quais os desportos náuticos, ou o patrocínio à Volta a Portugal em Bicicleta, cujas etapas ganharam o nome dos descobridores portugueses. Constavam ainda: a publicação de fonogramas alusivos aos Descobrimentos, como o disco de Rui Veloso, “Auto

¹⁷Editorial, *Oceanos* I (1989): 9.

¹⁸Disponível em <https://www.portugal.gov.pt/media/464039/GCII.pdf>, acedido em outubro de 2017.

da Pimenta” (1991), cujas letras procuravam desmistificar a mitologia associada à gesta heroica dos portugueses; o disco de Mário Laginha e Maria João, “Cor” (1998), que foi uma encomenda oficial da comissão para assinalar os quinhentos anos da chegada de Vasco da Gama à Índia; e da mesma dupla o disco “Chorinho Feliz” (2000), que assinalava os quinhentos anos da descoberta do Brasil.

A política editorial também apostou na abrangência de públicos, contemplando o juvenil, com a revista *Na Crista da Onda*, que incluía textos de Ana Maria Magalhães e Isabel Alçada; a revista *Oceanos*, um boletim informativo que versava temática variada e pretendia chegar a um público mais vasto; a revista *Mare Liberum*, sobre a história dos mares e com um cariz científico; a série de livros “Sínteses da Cultura Portuguesa,” editada pela Imprensa Nacional Casa da Moeda, destinada a um público erudito; e outras obras de divulgação com componente didático-pedagógica, que incluíam o patrocínio de programas televisivos de divulgação histórico-cultural, como o já referido programa “A Grande Aventura,” de José Hermano Saraiva; além das ações, coordenadas por um grupo de trabalho do Ministério da Educação, que visavam sensibilizar professores e alunos para a temática dos Descobrimentos.¹⁹

No campo historiográfico, a comissão abriu espaço para uma revisão das imagens tradicionais dos Descobrimentos, procurando erradicar os mitos da vocação ecuménica dos portugueses e afastar o vocabulário denodadamente nacionalista, como o “espírito de missão,” cruzada, civilização ocidental, heroísmo, epopeia, etc. Porém, a revisão historiográfica não impediu declinações nacionalistas, nem impossibilitou releituras, bricolagens e mal-entendidos. Como sugere a letra dos Da Vinci, “Fui Conquistador,” que fazia um uso da história de Portugal mais próximo da celebração nacionalista do que de um distanciamento crítico, e encontrava no período dos Descobrimentos um motivo de orgulho renovado. Entre a atualização historiográfica, a recusa da propaganda nacionalista e a tentativa de promover celebrações consentâneas com uma ideia de modernidade, a comissão não conseguiu evitar apropriações e reutilizações da sua programação no sentido de reforçar as representações do nacionalismo português.

¹⁹António de Oliveira, “The Activities of the CNCDP: A Preliminary Assessment,” *eJPH* 1 (1) (2003): 1-12.

“A Grande Aventura”

A CNCDP terá pautado a sua programação pela revisão das narrativas nacionalistas dos Descobrimentos. Esta revisão programática não impediu todavia a reprodução banal de narrativas nacionalistas nalgumas iniciativas. Designadamente em programas televisivos como “A Grande Aventura,” apresentado por José Hermano Saraiva, que contribuiu para renovar os modos de transmissão da história dos Descobrimentos e banalizar o nacionalismo português.

José Hermano Saraiva foi historiador, ministro da Educação durante o Estado Novo, e construiu ao longo dos anos uma forte imagem pública devido à presença regular em programas televisivos de divulgação histórica. Não obstante as reservas por parte da comunidade académica, que criticou o seu modo impressionista de narrar a história de Portugal, a eficácia comunicativa e a dramaticidade imposta nos seus programas televisivos entusiasmou gerações sucessivas de espectadores. José Hermano Saraiva realizou o seu primeiro programa televisivo em 1971, com o programa “O Tempo e a Alma,” e manteve esta atividade quase ininterruptamente até 2011. Foram de sua autoria programas como “Gente de Paz” (1978), “Coisas do Mundo” (1980), “A Grande Aventura” (1989), “A Bruma da Memória” (1993), “Histórias que o Tempo Apagou” (1994), “Lendas e Narrativas” (1995), “Horizontes da Memória” (1996/2003) e “A Alma e a Gente” (2003/2011). No capítulo editorial, publicou *História Concisa de Portugal*, um enorme sucesso que conta já com 25 edições e cerca de 180 mil exemplares vendidos. Editado pela primeira vez em 1978, com uma publicação especial em 1979 destinada às comemorações do Dia de Portugal desse ano, o livro foi traduzido em espanhol, italiano, alemão, búlgaro e chinês, e é uma obra essencial para avaliar os diferentes modos de escrita da história.

Como sugeria o próprio Hermano Saraiva, que apresentou *História Concisa de Portugal* no programa televisivo “A Ideia e a Imagem,” da autoria do escritor Álvaro Manuel Machado, esta não se tratava de uma obra de investigação, mas sim de um livro de síntese, de “leitura simples,” acrescentando em seguida que poucos portugueses tinham “tempo e dinheiro para comprar livros.” A propósito da preponderância da cultura escrita e impressa, José Hermano Saraiva referiu que no século XVI a cultura era um privilégio de poucos e que no século XX deveria ser um direito de todos, salientando

ainda que esta não se adquiria somente através do livro.²⁰ Filiando-se numa conceção positivista da história, José Hermano Saraiva afirmava na introdução que este não era composto por palavras vãs, “mas um livro sobre factos. Não um argumento mais num ruidoso debate, mas um instrumento de que havia falta.”²¹ José Hermano Saraiva dirigiu ainda *História de Portugal* em seis volumes, publicada em 1981 pelas Edições Alfa.

Foi por intermédio de Vasco Graça Moura, nomeado diretor de programas da RTP1 (televisão estatal), em 1978, que José Hermano Saraiva regressou à televisão com o programa “Gente de Paz.” Em entrevista ao semanário *Se7e*, enunciava igualmente o regresso de temáticas como a portugalidade, salientando como esta podia funcionar como um antídoto contra os antagonismos políticos: “Todos nós podemos ser isto, aquilo, aquel outro, ter aqueles rótulos que se põe às pessoas. Mas somos todos portugueses.”²² O autor passou também a ser colunista convidado da *TV Guia*.

O sucesso dos programas televisivos transformou José Hermano Saraiva num dos divulgadores mais conhecidos da história de Portugal e um ícone singular da cultura popular. Reconhecendo a importância da televisão como novo mediador da vida cultural, Hermano Saraiva serviu-se das suas capacidades de comunicador para veicular uma história de pendor nacionalista e aparentemente esvaziada de interpretações políticas ou asserções ideológicas. Isso foi particularmente notório nos programas que abordavam a temática dos Descobrimentos. Nomeadamente o programa “A Grande Aventura,” que constava da programação oficial da CNCDP, ou o programa “Lisboa dos Descobrimentos,” inserido na série “História de Cidades,” emitido pela RTP em 1988, no qual se revisitavam alguns marcos simbólicos do período.²³

²⁰O programa “A Ideia e a Imagem” foi emitido pela RTP entre 1976 e 1978 e abordava temas de literatura, incluindo perfis de diversos autores, e a algumas recentes edições literárias. O programa onde José Hermano Saraiva apresenta a “História Concisa de Portugal” foi emitido a 23 de março de 1978 e está disponível em <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/jo-se-hermano-saraiva-apresenta-a-historia-concisa-de-portugal/#sthash.Jac7JPEI.Tp5HwDI4.dpbs>, acedido em outubro de 2017.

²¹José Hermano Saraiva, *História Concisa de Portugal* (Lisboa: Publicações Europa América, 1979 [3ª ed.]), 16.

²²(Entrevista a) José Hermano Saraiva, “Gente de paz é o povo em que eu acredito,” *Se7e* (26 de outubro de 1978): s/p.

²³Disponível em <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/lisboa-dos-descobrimetos/#sthash.fM8L2ODB.dpbs>, acedido em março de 2018.

O programa “A Grande Aventura” estava dividido em oito episódios, nos quais se pretendia identificar as causas e os efeitos dos Descobrimentos, “numa nação que deu novos mundos ao Mundo,” como se referia no genérico inicial. O primeiro episódio, intitulado “Caminhos no Mar,” começava com uma longa sequência de José Hermano Saraiva a bordo do veleiro “Creoula,” um antigo navio bacalhoeiro, a falar sobre a importância dos Descobrimentos no contexto da sua época, citando um longo trecho dos *Lusíadas*, lido de forma pausada e sentido dramático. Usando abundantemente formas pronominais, como o pronome pessoal “nós,” que convocava a identificação de todos, o apresentador colocava a narrativa histórica dos Descobrimentos ao serviço de uma empresa coletiva de todos os portugueses, referindo inclusivamente que pretendia falar de “uma viagem coletiva, a viagem que milhares de portugueses fizeram na grande aventura que foram os Descobrimentos.”

Embora evitasse se aproximar dos discursos académicos ou científicos, estes eram convocados quando se tratava de provar “factos históricos,” como o alegado pioneirismo científico dos portugueses na descoberta do mundo. Para o efeito convocava-se o historiador Luís Albuquerque, presidente da comissão científica da CNCDP, que corroborava a narrativa de Hermano Saraiva com a autoridade da ciência. Depois descreviam-se em pormenor as características das caravelas, naus e barcas usadas nos Descobrimentos e procurava-se explicar a razão do pioneirismo português em termos de decisão coletiva e imperativo nacional. Enquanto José Hermano Saraiva referia que “a glória das Descobertas representa o prémio da nossa unanimidade,” na imagem via-se um plano de pormenor do Padrão dos Descobrimentos.

Haveria novas imagens do referido padrão no segundo programa da série, intitulado “A vontade do Infante,” dedicado à figura de D. Henrique, descrito como o vulto mais “mais universal” de todos os portugueses. Embora se procure desmontar lendas, como a existência da Escola de Sagres, e ter uma visão mais balanceada da figura do Infante, o programa recupera alguns tópicos historicamente associados à sua figura, que haviam sido profusamente trabalhados pelas Comemorações Henriquinas de 1960. Aliás, o próprio Hermano Saraiva se interessaria pela figura do Infante D. Henrique enquanto investigador, sendo que um dos seus primeiros artigos enquanto historiador se intitulou “Uma carta do Infante D. Henrique e o problema das causas

da Expansão no norte de África” e foi publicado na revista científica *Ethnos* em 1948.²⁴

Realizadas entre 4 de março e 13 de novembro de 1960, as Comemorações Henriquinas pretendiam celebrar o quinto centenário do nascimento do Infante D. Henrique e estavam apostadas em substituir as concepções etnocêntricas produzidas pela Exposição do Mundo Português por uma linguagem mais integradora e respeitadora da diferença étnica/cultural de modo a ser consentâneo com o aclamado multirracismo português. Entre as iniciativas de carácter religioso, político, científico e festivo, estas comemorações empreenderam uma interpretação voluntarista e heroica da história de Portugal, sobrevalorizando o papel de um só indivíduo enquanto alicerce dos Descobrimentos e paradigma da fraternidade cristã que era alheia ao racismo. A propósito destas comemorações, o historiador Fernando Catroga refere:

As comemorações henriquinas constituem uma demonstração empírica do modo como a historiografia do regime interpretava predominantemente os Descobrimentos, ao mesmo tempo que revelam as permanências dos mitemas estruturantes do ideal nacionalista-imperialista português e das suas reformulações conjunturais.²⁵

Mesmo evitando repetir os mitemas do nacionalismo-imperialista, José Hermano Saraiva falava abertamente no orgulho em ser português e concluía o seu episódio sobre o Infante dizendo que ele tinha sido um “herói” porque tinha conseguido mudar o curso da história. A reactualização desta figura providencial era complementada com algumas mediações críticas para que o programa não resvalasse para a apologia nacionalista. Por esse motivo procurava-se acentuar a modernidade técnico-científica dos Descobrimentos e realçar os seus efeitos universalistas.

O programa “A Grande Aventura” incluía ainda episódios dedicados à exploração, colonização e povoamento dos Açores e da Madeira, à conquista de Ceuta, à chegada a Cabo Verde, ao “descobrimento” da Costa Ocidental Africana e Índia, este último intitulado o “Plano das Índias.” No episódio so-

²⁴José Hermano Saraiva, “Uma carta do Infante D. Henrique e o problema das causas da Expansão no norte de África,” Separata de *Ethnos* 3 (Lisboa) (1948).

²⁵Fernando Catroga, Luís Reis Torgal, José Amado Mendes (orgs.), *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX. Da Historiografia à Memória Histórica* (Lisboa: Temas e Debates, 1998), 289.

bre Cabo Verde vê-se José Hermano Saraiva no *cockpit* de um avião das Linhas Aéreas de Moçambique a falar sobre as dificuldades sentidas pelos navegadores portugueses nas rotas da expansão. Já instalado na Ilha de Santiago, vê-se o apresentador rodeado de crianças cabo-verdianas a abrir um atlas português do século XVI, referindo posteriormente: “Os portugueses na sua grande aventura deram um grande e fraterno abraço à volta de todo o mundo”; abraça em seguida as crianças que o rodeavam. Depois tece uma série de considerações sobre a prática historiográfica, ou sobre os modos de transmissão da história, dizendo que os sítios que percorre e toca ensinam mais do que os livros. Menciona o sentido afetivo da viagem, porque esta retomaria a rota dos navegadores portugueses, vistos como “nossos antepassados”; aponta alguns pormenores sobre a cultura material, informando que a bolacha nacional de Cabo Verde seria a mesma utilizada pelos navegadores do século XV; cita um texto de Padre António Vieira (1608-1697) contra o tráfico de escravos para afirmar a predisposição dos portugueses para implantar os direitos humanos.

Em virtude da sua capacidade de comunicação, persistência e empatia, José Hermano Saraiva foi bastante influente na transmissão da história de Portugal e na fixação de uma memória sobre os Descobrimentos. Sobretudo através dos seus programas televisivos, que cruzavam diversas dimensões, desde funções de divulgação histórico-cultural, espetáculo televisivo, até à articulação de questões sobre a identidade portuguesa através de narrativas de fácil compreensão, enfáticas e que se socorria de aspetos pitorescos da realidade histórica. Além da componente enfática e romanesca, nos seus programas predominavam formas pronominais, ligações deliberadas entre passado e presente, que simulavam um elo histórico-cultural entre os portugueses do passado e os do presente, e a eleição de momentos longínquos como arquétipos da nacionalidade. Gozando de exclusividade nos meios de comunicação audiovisuais, José Hermano Saraiva inaugurou uma nova forma de narrar a história de Portugal, aproximando-a das exigências de espetáculo e emotividade da cultura televisiva. Isto deu-lhe a possibilidade de banalizar uma interpretação nacionalista dessa história e naturalizar uma narrativa sobre os Descobrimentos.

Do mesmo modo, na música pop surgiam formas autónomas de celebrar a expansão portuguesa, mas que dialogavam com um conjunto de representações que circulavam na esfera pública.

“O Inventor”

A música permite fixar vários significados em simultâneo, o que impossibilita afirmar que existem bandas musicais declaradamente nacionalistas. Mesmo recusando esse epíteto, os Heróis do Mar foram porventura a banda pop-rock português que trabalhou com maior persistência o ideal nacionalista, procurando em diversas etapas da sua carreira dar um cunho nacional à sua música. Designadamente, através de narrativas histórico-imaginárias, imagens estilizadas e deliberadamente polémicas, performances elaboradas e sentido coreográfico apurado. Todas estas características, definidoras de um estilo próprio e que oferecia um sistema de valores alternativo no início dos anos 80, confluíram numa música pop moderna em sintonia com o movimento internacional da nova pop.

A par do pendor imperialista das letras, os adereços – onde constavam tambores, alabardas, escudos, estandartes, etc. – e teatralizações da banda causaram grande polémica. Com efeito, os trajes medievais, ou roupas com aspirações historicistas e alusões à portugalidade, bem como as bandeiras com as insígnias da cruz de Cristo, usadas nas apresentações ao vivo e nas fotografias promocionais, foram bastante criticadas na imprensa, que conotou o grupo com a extrema-direita e o saudosismo do salazarismo, em grande parte por causa das performances e narrativas que faziam uma apologia das “cruzadas lusitanas” com contornos bélicos e militaristas.²⁶

O jornalista António Duarte – autor de um livro pioneiro sobre o fenómeno pop-rock em Portugal²⁷ –, realizou a primeira grande entrevista aos Heróis do Mar no semanário *Se7e*,²⁸ na qual adotou uma postura adversativa. Intitulada “Heróis do Mar: Uma banda Fascista?,” a entrevista continha um pequeno texto introdutório no qual se referia:

²⁶Luís Trindade, “Dividing the Waters. The Sea in Portuguese Post-revolutionary Popular Music,” *The Portuguese Journal of Social Science* 14 (3) (2015): 287-301.

²⁷António Duarte, *A Arte Eléctrica de Ser Português. 25 anos de Rock n’ Portugal* (Lisboa: Bertrand, 1984).

²⁸Fundado pelo grupo empresarial ligado ao semanário *O Jornal*, em 1977, o *Se7e* foi porventura a publicação mais importante do jornalismo cultural nos anos 80; através dela pretendeu-se “materializar uma ideia de cultura politizada na esteira do período revolucionário e refletir a crescente oferta de espetáculos e procura de tempos livres junto do público urbano em contexto pós-revolucionário,” Luís Trindade, “O Gosto do *Se7e*. Uma história cultural do semanário *Se7e* (1978-1982),” *Ler História* 67 (2014): 45.

Fascistas no rock português? A dúvida surge, pela primeira vez, com o canto e a estética dos Heróis do Mar, um grupo novo de gente conhecida que parece ter saído dos livros de feitos da Legião Portuguesa, ou das cartilhas de bem-fazer da Mocidade Portuguesa.²⁹

Confrontava-se posteriormente a banda com a sua imagem, dizendo que esta era “objectivamente fascista.” Pedro Ayres Magalhães, o compositor e porta-voz da banda, tentava afastar-se do guião definido pelo entrevistador, afirmando que a imagem fazia parte da estética da banda e estava inserida numa ideia de espetáculo pop e sentido cenográfico. Sobre a componente militarista e guerreira da banda, Pedro Ayres Magalhães admitia, no entanto, que a “epopeia portuguesa” tinha sido uma fonte de inspiração: “rodeámos todo este trabalho de uma atmosfera épica. Ora, a epopeia não tem cor – é sentida por gente de todos os quadrantes.”³⁰

Ainda que procurassem esvaziar politicamente os seus rituais performativos à luz das práticas da cultura pop, os Heróis do Mar não deixaram de afrontar os meios conotados com a esquerda, nomeadamente quando decidiram inserir um anúncio no *Se7e* para encerrar a polémica sobre o seu alegado fascismo, o qual incluía a frase de Fidel Castro: “A história nos absolverá.” Condicionados por uma conjuntura política que lhes era adversa, o epíteto de “banda fascista” traduzia a dificuldade em aceitar uma banda que colocava no centro das suas performances a temática nacionalista e apostava no revivalismo histórico.

O sentido profundo que os Heróis do Mar atribuía à portugalidade impedia-os de olhar para a identidade nacional com distanciamento crítico e de contemplar a existência de outro tipo de narrativas sobre a identidade nacional. Mesmo quando decidiu gravar o tema “Amor,” sem aparentes conotações políticas e voltado para as pistas de dança, a banda não abdicava da simbologia nacionalista, que era evidente no *videoclip* promocional do tema. Oposto à letra da canção, que contemplava a temática amorosa, repetindo no refrão “o amor... não me mataste o desejo,” o *videoclip* continha várias sequências com monumentos associados à portugalidade. Vestindo roupas com aspirações historicistas, os Heróis do Mar apareciam junto de monumentos históricos que serviam de cenário à sua performance musical. Não

²⁹António Duarte (entrevista), “Heróis do Mar. Uma banda fascista?,” *Se7e* (18 de novembro de 1981): 20.

³⁰António Duarte (entrevista) “Heróis do Mar,” 20.

obstante a iconoclastia pop, o *videoclip* estilizava e celebrava os monumentos emble-máticos da portugalidade e uma memória do império em vez de a procurar desconstruir. Havia inclusivamente uma sequência com os membros da banda junto ao túmulo de Luís de Camões, com a mão sobre o peito, ensaiando uma homenagem patriótica ao representante máximo dos Descobrimentos. Noutra sequência, os membros da banda transportavam bandeiras portuguesas que eram posteriormente lançadas, como se fossem dardos, para caírem junto ao mar.

Mais do que um simples instrumento que fazia parte da campanha promocional do grupo, o *videoclip* inaugurava um novo espaço para performativizar a nação. Era a primeira vez que se percorriam os espaços simbólicos associados aos Descobrimentos, através de um *videoclip* pop, e se recorria a este meio mediático para reforçar a imaginação nacional. Contrariamente à ideia de que as imagens do *videoclip* deviam constituir um prolongamento da letra da canção, ou sublinhar o seu conteúdo, os Heróis do Mar exploravam os limites desta correspondência, empenhando-se em demonstrar que a forma visual podia ser tão importante quanto o conteúdo ou as letras da canção. Como se pretendessem autonomizar as imagens de outras determinantes, e deste modo construir uma narrativa visual sintética sobre a portugalidade, sugeriam que as imagens não eram inferiores às letras que se liam, ou à música que se ouvia e dançava. Através de uma nova narrativa visual, que era deliberadamente parcial e fragmentária, os Heróis do Mar renovavam e expandiam o papel da performance na música pop e ofereciam ao nacionalismo português uma representação visual pop até então inédita.

No seu trabalho persistente sobre a identidade nacional, os Heróis do Mar voltariam a gravar um tema que incidia diretamente sobre os Descobrimentos. O *single* “O Inventor” foi mais um marco para a reconfiguração do debate em torno dessa identidade, no qual a banda aprumaria a ideia de que o nacionalismo também podia estar nos rituais e experiências banais da vida quotidiana, incluindo as pistas de dança. Através de um tema pop híbrido, construído em torno de colagens e *samples* musicais, apresentava-se uma espécie de súpula nacionalista, que incluía a capa do *single*, a letra da canção e um *videoclip*.

A referida capa tem a imagem do vocalista dos Heróis do Mar coberto parcialmente por uma tapeçaria que reproduzia um mapa antigo com as rotas da expansão; a letra incidia sobre o papel pioneiro dos portugueses na

descoberta do mundo, desde o tempo dos navegadores até aos aviadores que realizaram a Primeira Travessia Aérea do Atlântico Sul; e o *videoclip* procedia a uma justaposição de símbolos e personagens do nacionalismo português.³¹ Mantendo a iconoclastia pop, o *videoclip* convocava personagens da cultura popular urbana, como o futebolista Eusébio, o ciclista Joaquim Agostinho, a fadista Amália Rodrigues; e imagens de um jogo de futebol entre os rivais Sporting Clube de Portugal e Sport Lisboa e Benfica, justapondo-as a imagens dos primeiros presidentes da República, ou dos aviadores Sacadura Cabral e Gago Coutinho, entre outros.

“O Inventor”³²

*É muito difícil dar a entender o que é Portugal
O inventor de Portugal foi um português
À beira da velha Europa fica Portugal
A língua que estás a ouvir é o português
O marinheiro que foi à Índia era português
O aviador que foi ao Brasil foi de Portugal
Portugal tem muita gente muita tradição
É o que tem de mais diferente é o português*

O vento sopra, o barco tem medo
Às armas, às armas
O capitão não sabe o segredo
Às armas, às armas
O vento sopra, o barco tem medo
Às armas, às armas
O capitão não sabe o segredo
Às armas, às armas

*O inventor de Portugal era português
É nunca escreveu nem publicou o que é Portugal
É muito provável que a riqueza do mundo esteja em Portugal
Mas quem não sabe nem tem certezas é o português
À volta dos livros não sabem quem é mas é Portugal
À volta do mundo atrás da fortuna anda o português
É todo o planeta devia telefonar para Portugal
Para que se saiba no fim de contas quem é português*

O vento sopra, o barco tem medo
Às armas, às armas
O capitão não sabe o segredo

³¹O *videoclip* do tema “O Inventor” está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=t6ALM5G19IM>, acessado em outubro de 2017.

³²Heróis do Mar, “O Inventor” (Música e letra: Heróis do Mar, EMI-Valentim De Carvalho, 1987).

Às armas, às armas
O vento sopra, o barco tem medo
Às armas, às armas
O capitão não sabe o segredo
Às armas, às armas

A letra da canção afirmava a especificidade da cultura portuguesa, que teria sido moldada por uma sequência histórica feita de vários pioneirismos. Estes colocariam Portugal no centro do mundo, como sugeria o verso: “E todo o planeta devia telefonar para Portugal.” Parafrazeando o hino português no refrão – “Às armas, Às armas” –, os Heróis do Mar apresentavam uma história concisa de Portugal em formato pop, onde não faltava a evocação da língua portuguesa – “A língua que estás a ouvir é o português” –, próxima de uma celebração banal da lusofonia e de um projeto de comunidade lusófona que era tributário da memória histórica do império português. Através de novos estilos performativos, letras, *videoclips* e adereços, Os Heróis do Mar inauguravam um novo modo de escrever e transmitir a história de Portugal, que parecia ser particularmente eficiente para fixar uma nova interpretação dos Descobrimentos e recuperar o vínculo cultural e mobilizador do nacionalismo.

No seu idealismo e persistência, os Heróis do Mar quiseram criar um nacionalismo aparentemente exemplar, que teria continuidade no projecto Madredeus, através do qual se empreendeu uma releitura de temas conotados com a portugalidade.³³ Em entrevistas recentes, que celebram retrospectivamente o legado dos Heróis do Mar, a banda faz uma releitura triunfalista da sua carreira musical, realçando o seu pioneirismo na apresentação e celebração de temas da identidade portuguesa.³⁴ O mentor dos Heróis do Mar,

³³Os Madredeus são um agrupamento musical criado em 1986 por Pedro Ayres Magalhães (viola) e Rodrigo Leão (sintetizadores), Teresa Salgueiro (voz), Gabriel Gomes (acordeão), Francisco Ribeiro (violoncelo). Fundadores de um estilo musical assente maioritariamente em instrumentos acústicos, os Madredeus construíram um universo narrativo e performativo perfilhando um ideal de portugalidade ancestral através da evocação de valores e sentimentos conotados com a ruralidade, saudade, fatalismo, patriotismo.

³⁴Ver, por exemplo, os programas televisivos da autoria de José Carlos Araújo, “Os 30 anos da edição do single Amor,” *TVI24*, 30 de junho de 2012, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=PIFT0XtqBao>, consultado em outubro de 2017; Aurélio Gomes, “Baseado Numa História Verdíca” (entrevista a Pedro Ayres de Magalhães), *Canal Q*, 23 de julho de 2012, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nUjSkPboubQ>, consultado em outubro de 2017.

Pedro Ayres de Magalhães, chegou a afirmar que o tempo havia dado razão à banda:

Naquela altura, tudo o que preconizávamos veio a acontecer: a cultura sobre a coisa portuguesa, de que era proibido falar; a comida, o vinho, o entretenimento, o cinema português, a imagem de Portugal, a música em Portugal (...). A relação com o passado colonial, com os PALOP's, a Lusofonia. A música africana em Lisboa. Isso era a nossa guerra, num momento em que a mentalidade dominante era a do internacionalismo sem fronteiras.³⁵

Os Heróis do Mar deixaram um lastro material de documentos fundamentais para a divulgação de uma nova representação da identidade portuguesa e invenção e sustentação do nacionalismo pop. O carácter sistemático com que empreenderam uma revisitação do período dos Descobrimentos colocou a banda no campo dos principais agentes do nacionalismo português. Com efeito, o grupo contribuiu para deslocar o debate sobre a identidade portuguesa dos discursos eruditos/ institucionais para o campo da cultura pop(ular), ensaiando uma nova relação entre (usos da) história, nação e música pop.

Conclusão

Os Da Vinci, a programação da CNCDP, os programas televisivos de José Hermano Saraiva e as narrativas e performances dos Heróis do Mar deixaram um lastro material de documentos (escritos, sonoros e visuais) fundamentais para a formação e difusão de uma nova representação da identidade portuguesa nos anos 80. O carácter sistemático com que procederam a uma revisitação do período dos Descobrimentos permitiu recolocar essa temática no centro das representações sobre a identidade nacional. Com efeito, todos estes agentes contribuíram para deslocar o debate sobre a identidade portuguesa dos discursos eruditos ou doutrinários para o universo da cultura popular, transferindo os discursos e representações sobre a nacionalidade da cultura escrita e impressa para os meios audiovisuais. E faziam-no dialogando com o processo de redefinição identitária originado pela integração europeia, que possibilitou o aparecimento da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, criada em 1996) e da lusofonia enquanto mecanismo

³⁵Lia Pereira, "Como os Heróis do Mar ajudaram a construir um Portugal," *Blitz*, fevereiro de 2013, disponível em <http://blitz.sapo.pt/principal/update/2017-03-05-Como-os-Herois-do-Mar-ajudaram-a-construir-um-Portugal-novo>, consultado em outubro de 2017.

compensatório e representação continuadora do imaginário imperial no período pós-colonial.³⁶

Paralelamente, a Expo 98, uma iniciativa que resultou das comemorações do quinto centenário dos Descobrimentos, contribuiu para reavivar o imaginário dos oceanos nos discursos e representações do nacionalismo português.³⁷ Com o lema “Os Oceanos – um Património para o Futuro,” a realização da Expo 98 foi objeto de polémica, levando inclusive à realização do colóquio “Em tempo de Expo há outras histórias para contar,” posteriormente editado em livro.³⁸ A polémica não impediu que se prosseguisse o trabalho de atualização de um dos temas mais persistentes no processo de construção da memória e identidade nacional, desta feita no contexto democrático e pós-colonial. Ainda que o programa expositivo tenha sido sujeito a uma renovação de teor universalista, cosmopolita e ambientalista, a Expo 98 parecia ser o prolongamento de narrativas luso-tropicalistas próximas da canção “Fui Conquistador” no campo institucional.

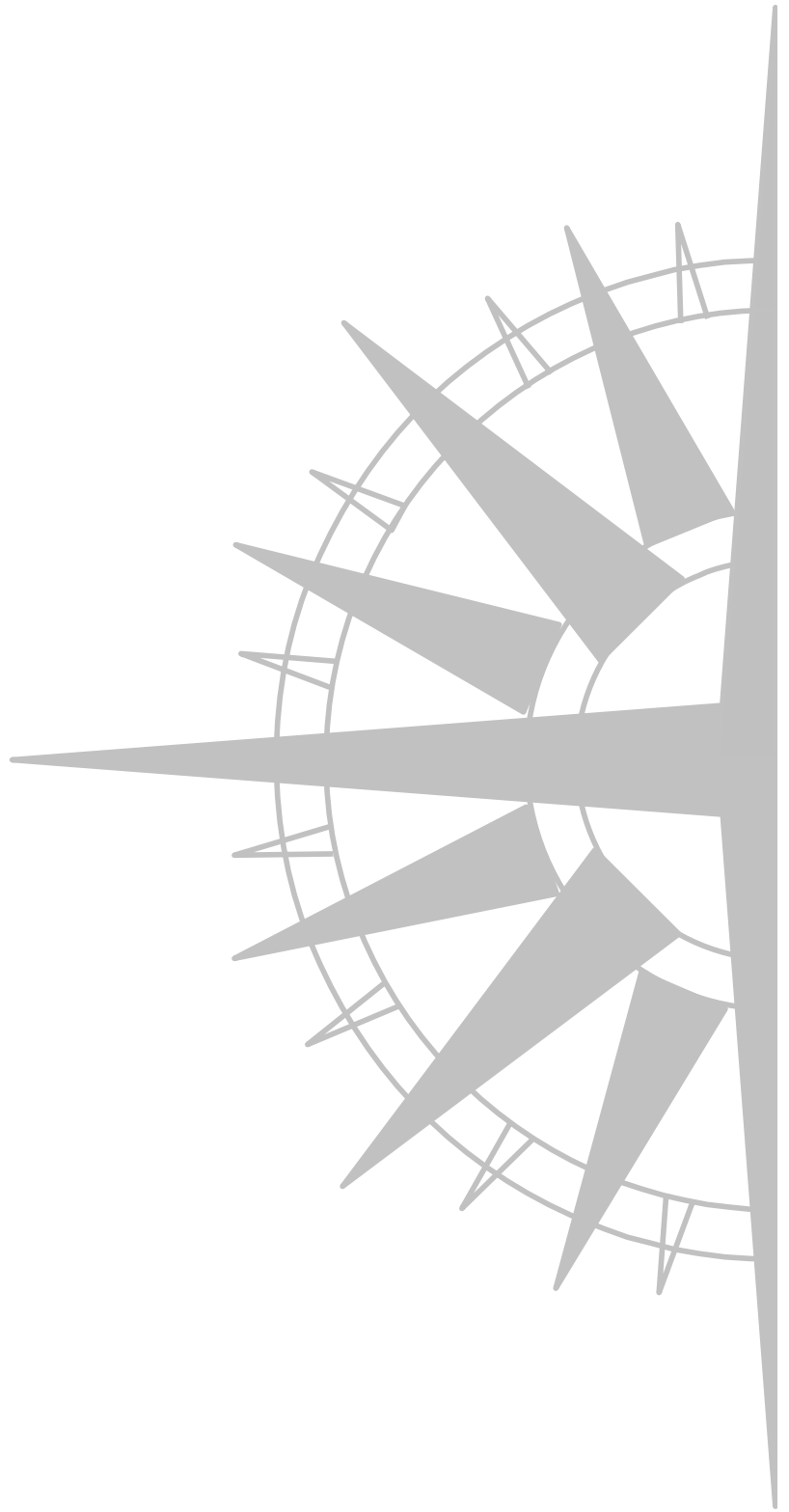
³⁶Michel Cahen, “Portugal is in the Sky: Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony,” em Michel Cahen & Eric Morier-Genoud, *Imperial Migrations Colonial. Communities and Diaspora in the Portuguese World* (Basingstoke & Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013), 297-315.

³⁷Michel Cahen. “Éditorial. L’Expo 98, le nationalisme et nous,” *Lusotopie* 5 (1998): 11-19; Claudino Cristóvão Ferreira, “A Expo 98 e os imaginários do Portugal Contemporâneo. Cultural, Celebração e Políticas da Representação,” Tese de Doutoramento. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2006.

³⁸Abril Em Maio / SOS Racismo, *Essas outras histórias que há para contar* (Lisboa: Salamandra, 1998).

PARTE II

LUSO-TROPICALISMO, RELIGIÕES E IDENTIDADES



Duplamente “outro”: Fotografia, catolicismo e luso-tropicalismo*

Madalina Florescu
CEBRAP, Bolsista da FAPESP

A história é fruto do poder, mas o poder nunca é tão transparente para que a sua análise seja supérflua. A invisibilidade é a marca essencial do poder; o desafio fundamental, a exposição das suas raízes.

Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*

Toda a fotografia é de fato um meio de testar, confirmar e construir uma visão total da realidade. Daí o papel crucial na luta ideológica. Daí a necessidade de compreendermos uma arma que podemos usar e que pode ser usada contra nós.

John Berger, *Para entender uma fotografia*

O DISCURSO LUSO-TROPICAL, tanto de Gilberto Freyre (1900-1987) como do Estado Novo português, não era particularmente “falso”, nem único na sua urgência de integrar a África a um imaginário colonial após a Segunda Guerra Mundial, na conjuntura da Guerra Fria. O luso-tropicalismo coexistia com outros discursos políticos (a Euráfrica como espaço geopolítico e sujeito económico), económicos (África como continente “sub-desenvolvido”) e científicos (os “africanismos” das ciências sociais), que buscavam conferir à África e aos africanos contornos, coesões, origens e destinos específicos.¹ Com estas observações em mente, procuraremos ilustrar a grandes pinceladas o papel do catolicismo e da fotografia na perspectiva luso-tropical

*Pesquisa financiada pela FAPESP, processo N. 2015/02021-0. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são da responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP. Agradeço aos editores deste dossiê pela sua paciência, atenção e generosidade em comentar rascunhos iniciais.



de Gilberto Freyre, sobre as colônias portuguesas da África, e na ideologia da assimilação do Estado Novo português, para identificar alguns aspectos e implicações da construção de diferenças religiosas, sexuais e “raciais” como marcadoras dos limites de um mundo “verdadeiramente” luso-tropical e católico na década de 50 do século XX.

Parece importante tentar compreender a relação entre luso-tropicalismo e catolicismo, tanto no pensamento de Gilberto Freyre como na doutrina do Estado Novo português, e o modo como ela caracterizou processos de sujeição para poder construir quadros analíticos que permitam conhecer as alteridades que essa relação fragmentava ou silenciava. Por alteridades fragmentadas e silenciadas se entendem aqueles sujeitos que, na posição de “duplamente outros” dos quadros normativos de um discurso luso-tropical preocupado com a delimitação e preservação de um catolicismo “verdadeiro”, não deixavam de viver o colonialismo em termos de quadros próprios. Nos registros do passado colonial produzidos no contexto de um discurso luso-tropical, esses quadros próprios dos “duplamente outros” nos chegam como fragmentos, às vezes reduzidos ao olhar de uma mulher sem nome e sem fala que se perde no vazio de uma fotografia, ou à inscrição “aqui jaz” num túmulo cujo enquadramento fotográfico não deixa ver o nome do defunto. O ensaio propõe reconfigurar estes fragmentos como possibilidade de uma contra-narrativa da experiência de sujeição ao Estado Novo português.

As fontes que servem para esboçar uma resposta às questões do presente ensaio são dois livros que Gilberto Freyre escreveu sobre o papel do catolicismo na formação do mundo luso-tropical. No primeiro, intitulado *A propósito de frades: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas nos trópicos*,² Freyre discute o papel dos mosteiros franciscanos na formação de um catolicismo português e, em seguida, brasileiro. O segundo, intitulado *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos*,³ é sobre a arte funerária-

¹Utilizei como fonte primária sobre as políticas africanas do Estado Novo português na conjuntura internacional pós-Segunda Guerra Mundial: Richard Pattee, “Portugal na África contemporânea,” Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra (1961), 73-119.

²Gilberto Freyre, *A propósito de frades, sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas nos trópicos* (Salvador, Bahia: Livraria Progresso Editora, 1958).

³Gilberto Freyre, *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos*, Coleção de Estudos Brasileiros, Série Marajoara, 26 (Bahia, Universidade da Bahia – Livraria Progresso Editora, 1959).

ria na cidade de Moçâmedes, que o autor visitou brevemente em 1952. Em particular, este artigo pretende debruçar-se sobre as fotografias publicadas neste último livro.

“Fé” e “raça” no discurso luso-tropical de Gilberto Freyre

Para Gilberto Freyre, a história da expansão colonial de Portugal, em várias partes do mundo e ao longo de cinco séculos, era uma história da “escassez de mulheres brancas” em terras colonizadas e da “predisposição” dos portugueses, na sua maioria homens, para a miscigenação com populações locais, principalmente as mulheres, em termos tanto culturais quanto biológicos.⁴ Essa “predisposição” era tida como uma qualidade particular do cristianismo português. Os portugueses eram “o mais cristão dos colonizadores modernos nas suas relações com as gentes ditas inferiores, o mais transbordante de simpatia.”⁵ A especificidade do cristianismo português era o resultado não só do contato multissecular dos portugueses com mouros e judeus na Península Ibérica, mas também da influência das ordens franciscanas, em particular do seu ideal de “fraternidade”, no convívio com aqueles que são “diferentes.”⁶ E, a melhor maneira para conhecer e contar essa história de “influências”, “convívio” e “miscigenação” era o que o próprio Freyre chamava de “método da saudade” ou “sociologia proustiana,”⁷ isto é, identificar as “lembranças” que esse processo sócio-histórico multissecular teria deixado no mais íntimo da sociedade brasileira e que, por extensão, constituía uma “unidade de sentimento e de cultura” entre todos os habitantes dos trópicos colonizados pelos portugueses.⁸

Em 1951, o almirante Sarmiento Rodrigues, recém nomeado ministro do Ultramar do governo de Antônio de Oliveira Salazar (1889-1970), convidou o sociólogo pernambucano a visitar os territórios ultramarinos do Estado

⁴Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala, formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (São Paulo: Global Editora, 2010 [1933]).

⁵Gilberto Freyre, *O Mundo que o Português Criou, aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, Prefácio de Antônio Sérgio (São Paulo: José Olympio Editora, 1940), 42.

⁶Freyre, *A propósito de frades*, 8-II.

⁷Roberto Ventura, “Casa-Grande & Senzala: ensaio ou autobiografia?,” *Literatura e Sociedade* 6 (São Paulo, 2001-2002), 212-222.

⁸Freyre, *O Mundo*, 42.

Novo português (1926-1974), com a exceção de Timor-Leste. Era uma época em que a política colonial do Estado Novo visava o aumento do povoamento branco nas colônias africanas e a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (em vigor de 1945 a 1969) intensificava a repressão a qualquer forma de protesto.⁹ A viagem, porém, não freou o entusiasmo de Freyre pela suposta predisposição dos portugueses a conviver harmoniosamente com os povos colonizados, pelo contrário. As visitas às colônias de Portugal deram um novo ímpeto e um novo propósito à sua fé no excepcionalismo português: o que distinguia os portugueses dos outros europeus e, por extensão, o colonialismo português dos colonialismos de outros países, eram “os quinhentos anos de experiência nos trópicos, baseados na miscigenação e na democracia racial.”¹⁰ A partir dessa viagem, Freyre começou a imaginar o passado imperial e colonial de Portugal como a gênese não acabada de uma identidade não só brasileira, mas luso-tropical, isto é, uma identidade sociocultural singular e sem pares no mundo entre todos os povos colonizados pelos portugueses.¹¹ Ao seu retorno, Gilberto Freyre dirigiu-se, aos que vieram ouvir a sua conferência na Sala dos Capelos da Universidade de Coimbra, nestes termos:

Creio ter encontrado nesta viagem a expressão que me faltava para caracterizar aquele tipo de civilização lusitana que, vitoriosa nos trópicos, constitui hoje uma civilização em fase ainda de expansão. A expressão luso-tropical parece corres-

⁹Buanga Fele (pseud. de Mário Pinto de Andrade), “Qu'est-ce que le ‘luso-tropicalisme’ ?,” *Présence Africaine* 4 (1955): 24-35; Anna Mester, “Iberian Atlantic Imperial Carcerality: Vestiges of Colonial Disciplinary Violence in Cape Verde, Equatorial Guinea, and Mozambique,” Tese de Doutorado, Universidade de Michigan (2016), 31-55.

¹⁰Jerry Dávila, “Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre,” *Desigualdade e diversidade: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio* 7 (2010): 153-174, 163.

¹¹Gilberto Freyre, “Em torno de um novo conceito de tropicalismo,” *Um Brasileiro em Terras Portuguesas, Introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Prefácio de Cláudia Castelo (São Paulo: Realizações, 2010 [1952]); Gilberto Freyre, *O luso e o trópico, sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização, o luso-tropical* (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante Dom Henrique, 1961); João Medina, “Gilberto Freyre contestado: o luso-tropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo,” *Revista USP* 45 (2000): 48-61; Omar Ribeiro-Thomaz, “Recensão de *Guerra e Paz: ‘Casa-Grande & Senzala’ e a obra de Freyre nos anos 1930*, de Ricardo Benzaquém de Araújo,” *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* 15 (1995): 5.

ponder ao fato de ver a expansão lusitana na África, na Ásia, na América, manifestando evidente pendor da parte do português pela aclimação, como que voluptuosa, e não apenas interessada, em áreas tropicais ou em terras quentes. [...]. É como se cada terra tropical fecundada por uma só gota de sangue português ou animada por um só salpico de cultura portuguesa fosse uma terra predisposta à florescência daquele complexo luso-tropical de civilização.¹²

A imagem luso-tropical do passado, que explica a trajetória da miscigenação nas áreas de colonização portuguesa como efeito de uma particularidade étnica e cultural do povo português, está presente já em *Casa-Grande & Senzala* (1933). Mas, a partir de *O Mundo que o português criou* (1940), Freyre começa a circunscrever a miscigenação a uma esfera cada vez mais explicitamente “lusitana” e cristã até que, em 1962, o discurso “luso-tropical” vira um discurso da “democracia racial” ao serviço da legitimação do colonialismo português perante as reivindicações de independência por parte dos nacionalistas angolanos, moçambicanos e guineenses que Freyre chama de “afro-racismo.”¹³

A atitude de Freyre em relação a Cabo Verde é um bom exemplo da contradição entre o seu racismo e os seus pronunciamentos a favor de “estudos comparados de sociologia das culturas portadoras de valores superiores e não apenas inferiores aos dos brancos e europeus.”¹⁴ O sociólogo pernambucano opinava que em Cabo Verde não havia luso-tropicalismo, porque o país era “demasiado africano para que se pudesse tomar como verdadeiramente ‘luso-tropical’” e o crioulo cabo-verdiano não era um exemplo da originalidade luso-tropical, mas uma das causas da instabilidade social e política do arquipélago.¹⁵ Segundo Freyre, só podia haver “verdadeiro” luso-tropicalismo onde havia uma “vitória de formas e de processos portugueses de constituição e desenvolvimento de sociedades e culturas – formas europeias e cristãs.”¹⁶ Como “vitória”, a “miscigenação” adquire assim conotações de uma verdadeira guerra de conquista, com vencedores e perdedores, com violência nas fronteiras, longe do “equilíbrio de antagonismos”, que é o motivo de *Casa-*

¹²Freyre, “Em torno de um novo conceito,” 172-176.

¹³Jerry Dávila, “O último colonialista,” *Revista de História da Biblioteca Nacional* 9 (2013): 48-51.

¹⁴Apud Medina, “Gilberto Freyre,” 50.

¹⁵Apud Medina, “Gilberto Freyre,” 51.

¹⁶Freyre, “Em torno de um novo conceito,” 172.

Grande & Senzala do início até ao fim e muito mais próxima do sentido que davam à colonização portuguesa os movimentos nacionalistas, que queriam justamente transmitir a imagem de “unidade” e “harmonia.”

Na imaginação de Freyre não havia lugar para a existência de uma violência colonial, ao serviço da preservação da “totalidade” do Estado Novo português, cuja legitimidade não era óbvia para os que estavam sujeitos a ela como *vitória*. Freyre, por exemplo, parece ignorar a existência do campo de concentração do Tarrafal, situado na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, ou da prisão de Machava, em Moçambique, que faziam parte de uma verdadeira “geografia do terror.”¹⁷ Esses presídios serviam para a detenção de, entre outros, presos políticos e o campo do Tarrafal estava funcionando quando Freyre visitou o arquipélago. Talvez o grande paradoxo de Gilberto Freyre fosse a sua incapacidade de *reciprocicar*, na sua imaginação da historicidade, aquilo que segundo ele fazia a especificidade e a riqueza da colonização portuguesa: a capacidade do *Outro* (a mulher dos trópicos, o indígena, o escravo e outros “inferiores” socioculturais) se deixar transformar, se deixar literalmente devorar pela concupiscência do colonizador.

Após a viagem de 1951-52 ao ultramar português, o lusitanismo do discurso luso-tropical se torna cada vez mais “cristocêntrico.” O “cristianismo” adquire um papel de destaque como elo entre passado e presente e como elemento unificador de um espaço luso-tropical num momento de forte contestação da legitimidade das colônias do Estado Novo português, sobretudo na África. A relação de causalidade entre a expansão dos portugueses e o seu contato com os mouros na Península Ibérica, em particular, adquiriu uma nova ênfase. A ideia de uma conexão de causalidade entre a natureza e a expansão de um “cristianismo português” nos trópicos e o contato com os mouros na Península Ibérica já estava presente na teoria da miscigenação apresentada em *Casa-Grande & Senzala* (1933). Mas após a viagem de 1951-52 essa conexão se torna determinante da especificidade da expansão dos portugueses. Segundo a interpretação de Freyre, os portugueses teriam incorporado “o método mouro de ‘conquista pacífica’ de povos, de raças e de culturas” e o teriam colocado ao serviço de uma expansão cristã; o cristianismo para os portugueses teria sido o que o islão supostamente era para os mouros.¹⁸ Ou seja, os portugueses, cristãos, acabaram por vencer os mouros, muçulma-

¹⁷Mester, *Iberian Atlantic*.

nos, ao seu próprio jogo, conquistando os conquistadores e tornando-se por sua vez conquistadores de outros povos, culturas e “raças” em virtude da sua fé.

Para tentar entender as implicações da teoria da expansão colonial portuguesa como uma “conquista pacífica” motivada pela religião, cabe lembrar o papel da religião em *Casa-Grande & Senzala* – o livro no qual Freyre lança as bases do que seria o luso-tropicalismo.¹⁹ A sociedade brasileira é aqui descrita como uma sociedade que se desenvolveu “defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de *profilaxia* social e política.”²⁰ A Igreja, por sua vez, à semelhança de um campo de concentração, teria tido o papel de “uma espécie de desinfetório ao serviço da saúde moral da colônia.”²¹ Ou seja, num mundo caracterizado pela “miscigenação”, “ambiguidade”, “indecisão” e “hibridismo” entre povos, “raças” e culturas, a religião serve para “proteger”, isto é, marcar e manter fronteiras. Mas o que é que essas fronteiras, religiosas, separam e protegem? Que “saúde moral” é essa que persiste no mundo luso-tropical através da religião e suas materializações (a Igreja e a prisão)?

Na falta de sentimento ou de consciência da superioridade da raça, tão salientes no colonizador inglês, o colonizador do Brasil apoiou-se no critério da *pureza da fé*. [...] Mas não se deve confundir esse critério de profilaxia e de seleção, tão legítimo à luz das ideias do tempo com o eugênico dos povos modernos, com a pura xenofobia (*grifo meu*).²²

A resposta de Freyre em *Casa-Grande & Senzala* é bastante clara. O que a religião protege e separa é a “pureza da fé”, não uma “pureza da raça”; de modo semelhante, também a igreja católica não distinguia os indivíduos entre “raças”, mas entre os que eram batizados e os que não o eram. Mas em 1962, num texto escrito em defesa do colonialismo português após a eclosão

¹⁸Cláudia Castelo, “Uma incursão no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre,” *Blogue de História Lusófona*, VI (2011), 261-280, 262, http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_I6_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf, acessado em 6 de novembro de 2017.

¹⁹Castelo, “Uma incursão,” 262.

²⁰Freyre, *Casa-Grande*, 65.

²¹Freyre, *Casa-Grande*, 277.

²²Freyre, *Casa-Grande*, 272.

da guerra anticolonial no norte de Angola, a ênfase se desloca da defesa da “pureza da fé” para o “cristocentrismo” do mundo luso-tropical – por oposição ao “etnocentrismo” de outros contextos coloniais – e a relação genealógica entre a miscigenação nas colônias portuguesas e os motivos religiosos da expansão colonial se transforma numa relação de “complementaridade” entre mestiçagem e cristianismo: “A mestiçagem completa Cristo”; é “uma dor [que] reunifica os homens separados por mitos raciais.”²³

Aquilo que parece governar a hierarquia luso-tropical no pensamento de Freyre não é tanto um conceito neolamarckiano de “raça” – segundo o qual o meio físico intervém junto da cultura na formação de “raças históricas”²⁴ – mas uma ideia de “totalidade” ou “imagem do mundo” unificada pela figura de Cristo como valor absoluto. A “totalidade cristã” é concebida como uma hierarquia entre os diferentes graus de pureza que o cristianismo adquire quando, ao misturar-se com as outras religiões –na, e pela, dor– acaba por vencê-las e assimilá-las. É como se, fora de uma “totalidade cristã” não fosse possível enxergar as relações de poder e enxergar-se a si próprio dentro destas. Quanto mais violenta a reivindicação da independência nas colônias do Estado Novo português em nome de outras totalidades, tanto mais “cristocêntrico” se torna o mundo luso-tropical no pensamento de Freyre. Tente-mos olhar de mais perto para essa relação entre cristianismo e luso-tropicalismo na fabricação de uma imagem do passado e perceber o que essa imagem silencia em nome de uma “pureza da fé” ou “saúde moral.”²⁵

Até que a morte nos separe: convivência cristã em cemitérios separados

Freyre trata o tema da religião e da sua ligação com o luso-tropicalismo mais explicitamente em dois livros, publicados no Brasil pela editora Livraria Pro-

²³Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferência proferida no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro a 10 de Junho 1962 a convite da Federação das Associações Portuguesas do Brasil (Rio de Janeiro, 1962), 46.

²⁴Thomaz, *Recensão de Guerra e Paz*, 5.

²⁵Não será possível neste artigo tomar em consideração a biografia de Gilberto Freyre e o papel da sua educação num colégio batista, que despertou na sua juventude uma vocação para a carreira de missionário batista. Quero agradecer a Paulo Donizéti Siepierski por essa informação e por ter compartilhado a sua convicção de que toda a obra de Gilberto Freyre é “uma conversação com a sua rejeição ao baptismo.” Espero ter no futuro oportunidades para aprofundar essa linha de investigação da obra de Gilberto Freyre numa chave biográfica.

gresso, após a viagem ao ultramar português. Nenhum dos livros parece ter tido outras edições, ambos são relativamente pouco comentados e, raramente, referenciados na bibliografia de Freyre, quer seja em estudos produzidos no Brasil, quer em outros países.²⁶

A propósito de frades: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas nos trópicos foi publicado em 1958, na ocasião do tricentenário da Província da Ordem Franciscana no Norte do Brasil e da fundação do convento do Recife. Reúne textos que tratam do papel dos frades franciscanos no campo do conhecimento filosófico e jurídico, que teria contribuído para a expansão colonial dos portugueses e dos espanhóis e para o desenvolvimento da colonização ibérica da América num novo tipo de civilização, uma civilização “predominantemente cristã em seus motivos de vida e em suas normas de convivência [...] de europeus com não europeus, de ricos com pobres, de letrados com iletrados.”²⁷

A “convivência” que, segundo Freyre, estaria na base da civilização lusotropical – uma civilização cristocêntrica e não etnocêntrica – teria sido inspirada no monasticismo e na cultura letrada das ordens franciscanas, o que insinua uma “convivência” à mão única, por dizer assim, entre as “diferenças” que o cristianismo faz “conviver” numa ordem hierárquica, que exclui a possibilidade de relações de reciprocidade ou de mutualidade entre um cristianismo letrado e o que lhe é alheio. Um exemplo da não mutualidade nas relações de “convivência” no mundo luso-tropical é a imagem impressa no início do livro (na folha após a página do título), que a legenda descreve como “Santo Antônio – escultura africana, foto do arquivo da Agência Geral do Ultramar de Lisboa.” É uma imagem que, no contexto do livro, representa o sucesso da “convivência” nos trópicos:

Nada de destruição *total* do que seja primitivo, mas a *substituição* tão somente da substância chamada bárbara pela civilizada, conservando-se formas, ritos, técnicas, artes indígenas [...]. Assim se faz e se tem feito nas áreas de formação hispano-católica [da qual a civilização luso-tropical é uma subcategoria] e esta tem sido e é a política de *assimilação* da Igreja. Assim tem sido o cristianismo aplicado

²⁶Uma destas raras citações é feita na nota de rodapé num artigo de Clarence-Smith, mas sem mencionar o nome da editora e o lugar de publicação (William Gervase Clarence-Smith, “Slavery in Coastal Southern Angola, 1875–1913,” *Journal of Southern African Studies* 2 (2) (1976): 214-223, 219, n. 36.

²⁷Freyre, *A propósito de frades*, 8.

à difícil arte das relações de europeus com não europeus: *admitindo-se* uma variedade de vozes dentro da unidade cristã.²⁸[*grifos meus*]

A “convivência” franciscana nos trópicos resultaria então de um processo que destrói aquilo que não “substitui”, nem “assimila” ou “admite.” Falando dos objetos da Exposição de Arte Missionária de Lisboa, em 1951, Freyre usa o termo “transculturização” para descrever o que acontece do outro lado do processo de cristianização. A “transculturização”, que é exemplificada por aquelas obras de arte religiosa como a estátua de Santo Antônio, resultaria da “provocação” dos povos não europeus pelo “desafio cristão levado pelo povo europeu.”²⁹ Ou seja, a relação entre “assimilação” e “transculturização” não é uma relação de reciprocidade ou de comum acordo, mas de oposição e de coerção, já que na formação luso-tropical são os conquistadores, cristãos, que “assimilam” o que eles escolhem assimilar e os conquistados, não cristãos, que “transculturam”, por falta de uma outra opção. A não mutualidade das relações que constituem o processo de formação do complexo “luso-tropical” – e de sujeitos “luso-tropicais” – revela que, no mais íntimo desse processo, há uma fronteira religiosa, profilática, que une e separa ao mesmo tempo o cristianismo do que lhe é alheio, conquistadores e conquistados; uma fronteira que se mantém no e pelo ato de atravessá-la. A fronteira religiosa só pode ser atravessada num sentido luso-tropical (transculturização) para não ser atravessado por ela (destruição).

Na ótica do luso-tropicalismo de Freyre, o cristianismo não tem limites. Ele devora (“assimila”) *quase* tudo aquilo que encontra na sua passagem e destrói o que sobra. E isso implica uma certa violência na “convivência” luso-tropical, a produção de um “excesso” ou “resíduo”, por dizer assim. A produção desse “excesso” ou “resíduo” parece importante para dar conta da ambiguidade do papel da religião no luso-tropicalismo: uma conexão causal entre passado e presente e uma “totalidade hierárquica” que permite preservar a “pureza da fé” ao mesmo tempo que esta é inserida pela narrativa luso-tropical em processos de “miscigenação”, “assimilação” e “transculturização.” A ambiguidade do papel profilático do catolicismo silencia o que cai para fora desse limite, quer seja por não ser assimilável, quer seja por não poder ser enxergado como “transculturização” do ponto de vista de quem “assimila.”

²⁸Freyre, *A propósito de frades*, 163-164.

²⁹Freyre, *A propósito de frades*, 168.

Em torno de alguns túmulos afro-cristãos, publicado em 1959, por sua vez, é um lugar onde observar o modo como Freyre concebe a fronteira religiosa do mundo luso-tropical.³⁰ A fronteira, entre um “verdadeiro” catolicismo e o que lhe é alheio, é exemplificada nesse livro – e em particular modo nas legendas e fotografias – como estrutura da hierarquia luso-tropical, que serve de moldura para enquadrar uma visão do mundo e da história como um todo coerente, que nenhuma violência perturba, onde não há nada que reste de inexplicado, opaco ou fora de lugar.³¹ Nesse livro, Freyre trata mais explicitamente o papel da religião na formação de um mundo luso-tropical. É um estudo da arte funerária de Moçâmedes, uma cidade no litoral sudoeste de Angola, fundada nos meados do século XIX por colonos portugueses oriundos do Brasil. Os *Annais do Município de Mossamedes* (1839-1856) são referenciados como prova do papel civilizador dos colonos lusitanos, que do Brasil levaram para Angola não só móveis e o modelo de organização social e econômica da casa-grande e senzala, mas também o seu catolicismo mais “ortodoxo” ou “convencional” e os seus serviços “brasileiros.” Muito provavelmente Gilberto Freyre esteve em Moçâmedes por um tempo muito breve e as suas observações se apoiam principalmente em fontes secundárias. Mas esteve o suficiente para visitar a fazenda da família Torres e para entrevistar alguns “afro-cristãos.” Freyre diz pouco sobre como recolheu as suas informações sobre os simbolismos da arte funerária “afro-cristã.”

No prefácio, Freyre reitera a sua tese de que a civilização luso-tropical consiste em “um quase sistema de relações simbióticas de grupos étnico-culturais uns com os outros e de todos com o ambiente ou o meio tropical” e afirma a proeminência do papel do catolicismo nesse sistema *quase* simbiótico. Freyre acredita ter encontrado na arte funerária de Moçâmedes a “confirmação para a sugestão de que é um modo de proceder sociologicamente mais cristocêntrico que etnocêntrico, em contraste, por exemplo, com o dos Protestantes holandeses.” Mas a preocupação em demonstrar que dentro do sistema luso-tropical a “pureza” da fé católica se transmitiu intacta através de genealogias luso-brasileiras ao longo de um processo multissecular de “miscigenação” – como “assimilação” de uns e “transculturação” dos outros – leva Freyre a acentuar as “diferenças” e a hierarquia entre, de um lado, uma

³⁰Freyre, *Em torno*.

³¹Freyre, *Em torno*.

cultura e um povo “luso-brasileiros” e, de outro lado, uma cultura e um povo “africanos.” O termo “transculturação”, por exemplo, é substituído nesse livro por termos como “bicultural”, “cultura intermédia”, “imitação” ou, ainda, “tentativa de resposta”, por contraste ao catolicismo “convencional” e “ortodoxo” das famílias luso-brasileiras.

Havia em Moçâmedes dois cemitérios: um cemitério católico, onde estavam sepultadas as famílias luso-brasileiras, como a família Torres, de Pernambuco, e um outro cemitério onde estavam sepultados os “africanos cristianizados e talvez abrasileirados.” Freyre usa o termo “afro-cristão” dizendo que lhe parece mais adequado que “indígena” – termo que preferiam usar os colonos e os administradores. Ao longo do livro vai-se detalhando e acentuando o contraste entre os dois cemitérios até uma separação bastante nítida entre um universo propriamente católico e um universo “afro-cristão.” A arte funerária do cemitério católico, por exemplo, é apresentada como “convencionalmente” cristã e europeia, em contraste com a arte funerária do cemitério “afro-cristão”, que é “mista” ou “bicultural.”³² E os “afro-cristãos”, vivos e mortos, permanecem no mais absoluto anonimato, contrariamente ao uso de nomes pessoais para dar relevo a indivíduos e famílias luso-brasileiras.

Freyre constrói o seu quadro comparativo do processo de formação luso-tropical em Moçâmedes fazendo uma analogia entre a arte funerária “afro-cristã” dessa cidade e os objetos da Exposição de Arte Missionária de Lisboa em 1951. O intuito da analogia é ressaltar a semelhança entre as fotografias dos túmulos “afro-cristãos” de Moçâmedes e as fotografias de objetos da exposição. Quanto mais “semelhantes” os túmulos do cemitério “afro-cristão” de Moçâmedes com os “crucifixos dos primeiros tempos da cristianização em Angola” da exposição, tanto mais distantes se tornam os túmulos “católicos” e os túmulos “afro-cristãos.” Por exemplo, o simbolismo das urnas do cemitério “afro-cristão” é interpretado como oferta para os espíritos dos mortos, segundo uma “crença comum a várias sociedades africanas da África ocidental.”³³ Os símbolos do trabalho do defunto são, por sua vez, a projeção numa forma de arte cristã de um ritual africano semelhante aos rituais dos Mende na Serra Leoa.³⁴ O contraste entre as “cores vivas” dos túmulos “afro-

³²Freyre, *Em torno*, 34.

³³Freyre, *Em torno*, 40.

³⁴Freyre, *Em torno*, 40. “Mende” e “Tallensi” são termos que designam etnias no sudeste da Serra Leoa e no norte do Gana, respectivamente. Freyre tomou conhecimento desses

cristãos” e “o branco” dos túmulos católicos assinalaria, por sua vez, uma concepção diferente do sagrado.³⁵ Mas é no simbolismo da Virgem que a relação entre os dois cemitérios acaba por ser uma relação entre o original e a cópia. Segundo Freyre, nos túmulos “afro-cristãos” o relevo dado à Virgem seria uma mera “imitação” da sua visibilidade nos túmulos católicos.³⁶ Porque, na verdade, para os “afro-cristãos”, a Virgem representaria uma identificação matrilinear dos vivos com os mortos, assim como Evans-Pritchard observou entre os Tallensi.³⁷ A noção de “miscigenação” que no Brasil levaria a uma cultura e sociedade verdadeiramente luso-tropicais se transforma, em Moçâmedes, numa “confusão” de sentidos.³⁸ Teria sido Moçâmedes, como Cabo Verde, demasiado “africana” para que houvesse um “verdadeiro” luso-tropicalismo?

Freyre define a arte funerária do cemitério “afro-cristão” de Moçâmedes como expressão de uma “biculturalidade” ou “cultura intermediária” entre “cultura europeia e cristã”, por um lado (o lado do futuro), e como uma “cultura africana e animista”, por outro lado (do passado). A cultura material e espiritual dos “africanos cristianizados e talvez abasileirados” seria, nos termos de Freyre, “já europeia e cristã, mas ainda africana e animista.”³⁹ O termo “afro-cristão” parece designar um momento indefinido de transição entre um estágio e outro, um momento suspenso no vazio onde algo deixou de existir e outra coisa não existe ainda. Este sentido paradoxal do termo “afro-cristão” torna mais transparente o significado de *quase* na expressão “*quase simbióticas*” para caracterizar a civilização luso-tropical, mas é contrário à definição do mundo luso-tropical como uma civilização original e um novo objeto de conhecimento. O crescente “cristocentrismo” torna o quadro luso-

termos, através das etnografias produzidas por antropólogos britânicos como Meyer Fortes e Evans-Pritchard, e utiliza-os como auto-evidentes para o seu leitor e para mostrar as semelhanças entre a religião dos afro-cristãos e as culturas de “etnias” africanas. Apesar da acusação de racismo do colonialismo britânico, Freyre usa sem dificuldade os produtos de etnografias realizadas em contextos coloniais britânicos como exemplos de características culturais africanas a-históricas e comparáveis entre si.

³⁵Freyre, *Em torno*, 37.

³⁶Freyre, *Em torno*, 69.

³⁷Freyre, *Em torno*, 41. Edward Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

³⁸Freyre, *Em torno*, 41, 43.

³⁹Freyre, *Em torno*, 36.

tropical cada vez mais dividido e a miscigenação que une os vivos no Brasil se torna uma pureza da fé que separa os mortos em Angola.

Em *Casa-Grande & Senzala* a arquitetura une sob um mesmo teto os habitantes e as atividades das casas grandes, das senzalas, dos cemitérios, das capelas, das cozinhas. Os santos e os mortos convivem com os vivos nas festas, assim como no dia-a-dia. Os mortos, por exemplo, eram enterrados na capela da casa e se rezava aos santos para que as formigas não entrassem no guarda-comida. Os defuntos ocupavam um lugar intermédio, “abaixo dos santos e acima dos vivos na hierarquia patriarcal”, “governavam e vigiavam a vida dos filhos, netos e bisnetos.”⁴⁰ Isso indica que a separação e hierarquia entre “cemitério católico” e “cemitério afro-cristão” introduz uma outra separação e hierarquia entre os mortos e os vivos relacionados àqueles. Ou seja, uma família ou indivíduo com parentes sepultados no cemitério católico vai ter uma ascendência “espiritual” sobre uma família ou indivíduo com parentes sepultados no cemitério “afro-cristão.” Por exemplo, há uma maior proximidade ou “autenticidade” da relação entre os mortos do cemitério católico e a Virgem, a intercessora entre os homens e Deus, por contraste com a relação dos mortos “afro-cristãos”, os quais na Virgem veneram antepassados não cristãos. A morte é uma espécie de passagem de volta para o lugar de “origem” no além, que dissolve qualquer conexão ou simbiose constitutiva de um mundo “lusu-tropical” durante a vida neste mundo.

O conceito de “religião” de Freyre é genealógico. A sua noção de catolicismo é indissociável de uma noção de parentesco definida por relações de descendência, transmissão e consanguinidade. É como se o verdadeiro catolicismo – o catolicismo “puro” – fosse algo que se transmite e se herda pelo sangue, um sangue transmitido pelas mulheres na linhagem patrilinear (como a Virgem na hierarquia católica e patriarcal) e não uma opção da consciência ou escolha que um indivíduo pode fazer. De um ponto de vista religioso, o sujeito luso-tropical – como sujeito cuja trajetória une um certo tipo de vida com um certo tipo de morte – se assemelha com a imagem de Cristo que une o divino com o humano, uma parte eterna e imutável (o catolicismo ibérico das genealogias “lusas”) e uma parte mortal e mutável (as culturas das genealogias que o catolicismo “assimila”, mas não por completo, pois sobra uma conexão com um passado outro, anterior, pelo qual são

⁴⁰Freyre, *Casa-Grande*, 40.

transmitidas outras crenças, etc.). O mapeamento luso-tropical das origens nos corpos, nas práticas e nas culturas materiais determina não só o lugar dos vivos, mas também o lugar dos mortos. A “vida após a morte” não é a mesma para todos os que se deixam abraçar por Cristo, pois esse abraço varia segundo o “caminho” percorrido para chegar até ele desde os começos dos tempos.

O termo “afro-cristão” adquire uma conotação cronológica ausente nos outros termos usados por Freyre, como “miscigenação” ou “transculturização.” E a relação entre “catolicismo” e “afro-cristianismo” se torna uma relação temporal segundo uma concepção evolucionista do tempo, na qual o Brasil seria o futuro de Angola (e de todas as colônias de Portugal visitadas por Freyre em 1951-2).

No mundo luso-tropical, o papel profilático do catolicismo português serve para marcar o limite que separa diferentes “genealogias” identificadas pela sua origem geográfica. Você é, parece dizer Freyre, de onde nasceram os seus antepassados mais remotos. Assim, em Moçâmedes, o catolicismo “puro” é transmitido pelo sangue que corre nas veias dos que fazem parte de uma genealogia “lusobrasileira”, enquanto o catolicismo dos “afro-cristãos” é inevitavelmente misturado com crenças e rituais de antepassados africanos, ainda não “misturados” com lusitanos. A fantasia luso-tropical que Freyre quis transmitir para a posteridade é um mundo em que predomina não a pureza de uma religião, mas a pureza de uma genealogia, a genealogia dos “lusodescendentes”, os filhos, netos e bisnetos dos “portugueses mais puros” que gostavam de mouras, índias, negras e mulatas, mas casavam preferivelmente com mulheres brancas e católicas.⁴¹

Na seção seguinte tento reposicionar, no centro de uma retrospectiva sobre Moçâmedes desde o início da década de 50 do século XX, uma das fotografias que ilustram o livro sobre túmulos “afro-cristãos” e que chamou a minha atenção porque destoa no meio das outras. É a fotografia de uma mulher, viva, cuja fala e individualidade são apagadas entre fotografias de túmulos cujo discurso é revivido. Em que medida é possível conhecer, através dessa fotografia, o modo como a construção dos limites religiosos do mundo luso-tropical foi vivido como sujeição, como relação ao tempo e à morte?

⁴¹Freyre, *Casa-Grande*.

As fotografias do livro Em torno de alguns túmulos afro-cristãos

Nas ciências sociais, as fotografias produzidas em contextos coloniais e imperiais são não só um instrumento de conhecimento, mas um lugar no qual é possível analisar processos de construção de diferenças e do modo como esses processos produzem sujeitos particulares, para uma maior aproximação da vivência do colonialismo no cotidiano apesar, ou precisamente por causa, dos “efeitos de encenação” do dispositivo fotográfico.⁴² Para alcançar um patamar mais teórico, a análise de fotografias no presente artigo busca dialogar com abordagens da fotografia que a concebem como um ato classificatório; como um “mapeamento do mundo e circulação do saber”; ou ainda como um “objeto de exposição, duplicação e comunicação” com outras modalidades visuais.⁴³ Por outro lado, a análise visual proposta nestas páginas busca, ao mesmo tempo, aproximar-se das leituras e reflexões que John Berger expõe sobre o vínculo entre fotografia e tempo numa coletânea de ensaios intitulada *Para entender uma fotografia*.⁴⁴

A mensagem de toda a fotografia, observa Berger, é dupla: por um lado, a mensagem que concerne ao evento fotografado, por outro, a mensagem diz respeito a “um choque de descontinuidade.”⁴⁵ A descontinuidade constitutiva da fotografia é a diferença de outros meios visuais como a pintura, o desenho, a gravura ou o cinema. Uma fotografia pertence ao presente e ao passado ao mesmo tempo: ela é fundamentalmente ambivalente e essa sua ambivalência é irreduzível. Por essa razão, a relação temporal que uma fotografia estabelece resulta de conexões subjetivas da memória visual que evocam outras aparências, outros eventos, outras descontinuidades. São essas conexões temporais subjetivas que fazem o fotógrafo decidir que algo vale a pena ser captado e revelado e que fazem o espectador decidir que uma fotografia ou um conjunto de fotografias valem a pena ser olhados “na expectativa de uma revelação.”⁴⁶

⁴²Leonor Sampaio da Silva, “Recensão de *O Império da Visão, Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1990)*, 2014, editado por Filipa Lowndes Vicente” (Lisboa: Edições 70), *Vista: Revista de Cultura Visual* 1, Políticas do Olhar (2017): 208-210.

⁴³Silva, Recensão de *O Império da Visão*, 209.

⁴⁴John Berger, *Para entender uma fotografia* (São Paulo: Companhia das Letras, 2017).

⁴⁵Berger, *Para entender*, 89.

⁴⁶Berger, *Para entender*, 89.

Uma fotografia é um instante desconectado, suspenso no vazio do tempo e do significado sem “antes” e sem “depois.” Uma fotografia adquire um significado ao adquirir um passado e um futuro, ao ser inserida numa duração que se estende para além do instante. Essa duração é o seu significado. Longe de apagar ou resolver a sua ambiguidade, a duração/significado é uma possibilidade inerente à ambiguidade da fotografia, à sua descontinuidade. Por essa razão toda a fotografia pode ser facilmente de-contextualizada e usada para uma variedade de propósitos, mas, ao mesmo tempo, resiste a tais apropriações. A “leitura” de uma fotografia procura situar-se nessa tensão entre um polo de “pura imagem” (o lado mais visível) e um outro de “ancoragem no mundo” (o lado menos visível e mais temporal).

Em torno de alguns túmulos afro-cristãos é composto de um texto e de um anexo de fotografias, cujas páginas não são numeradas. Algumas das fotografias reproduzem objetos da Exposição de Arte Missionária em Lisboa, em 1951, outras reproduzem a arte funerária de Moçâmedes. Freyre aparece ocasionalmente no ato de examinar, inclinado, detalhes de esculturas ou inscrições. Cada fotografia é acompanhada de uma legenda, provavelmente da autoria do próprio Freyre. Neste caso, as fotografias são objetos mais difíceis de circunscrever e analisar que as legendas que as acompanham. Muito provavelmente as fotografias não foram captadas nem reveladas por Freyre. Este era acompanhado nas suas visitas por um fotógrafo, funcionário dos Serviços de Publicidade de Angola – uma seção do Departamento dos Serviços de Economia. O carimbo dessa seção da administração colonial é visível no canto de cada imagem reproduzida. Esse carimbo sugere que a seleção das imagens a ser incluídas na publicação – assim como a decisão respeitante ao sujeito a ser fotografado e ao seu enquadramento – não foram exclusivamente de Freyre. Não se sabe que instruções tinha o fotógrafo, nem o seu grau de autonomia, embora esses elementos fossem importantes, pois uma fotografia é sempre algo forjado, enquadrado, construído.⁴⁷

Como toda a fotografia, o anexo de imagens publicado na obra *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos* constitui um registro com uma certa autonomia em relação às legendas e ao texto que as contextualizam. O que as fotografias mostram e o que as legendas e o texto do livro dizem que elas mostram não é a mesma coisa: as legendas direcionam o olhar para o interior da

⁴⁷Agradeço à professora Patrícia Ferraz de Matos por essa precisão.

imagem, enquanto que as fotografias direcionam o olhar para fora dos seus recortes, rumo ao imaginário daquilo que não é visível, mas presente como conteúdo da imagem. Ou, nas palavras de John Berger: “[o] verdadeiro conteúdo de uma fotografia é invisível, por derivar de um jogo, não com a forma, mas com o tempo.”⁴⁸

O “jogo com o tempo” delimita um polo do visível e um polo do invisível, um polo da presença e um polo da ausência, ou seja, um conjunto de aparências e o significado atribuído a elas como duração. Este limite na perspectiva de John Berger serve, fazendo uma analogia, para pensar nos sentidos menos óbvios de um outro limite, nomeadamente o traçado por Gilberto Freyre entre um catolicismo “verdadeiro” e suas “imitações” afro-cristãs.

As legendas das fotografias do cemitério afro-cristão falam de “esculturas trabalhadas por africanos cristianizados e talvez abasileirados”, cujo simbolismo diz respeito à condição de cristão, estatuto social e profissão do defunto. O catolicismo nesse cemitério tem formas “africanas.” As legendas transmitem um sentimento de choque por parte de um observador que se sente culturalmente deslocado. O estranhamento de Freyre perante as figurações de uma religião “intermediária” ou “bicultural” é devido em parte a um suposto “receio”, procurando assim fornecer explicações para aquelas formas: “as informações a respeito, da parte de afro-cristãos de Moçâmedes, nunca são precisas, talvez pelo receio das autoridades eclesiásticas ou civis e do seu zelo pela ortodoxia católica ou europeia.”⁴⁹ Por contraste, no caso do cemitério católico as legendas são mínimas. “Túmulos de brasileiros brancos”, por exemplo, é uma legenda que transmite informações suficientes para que o espectador possa identificar os defuntos e entender o simbolismo religioso da arte funerária exemplificada pelos túmulos. A concisão das legendas no caso das fotografias de túmulos católicos sugere que Freyre considerava essas fotografias como óbvias para o público ao qual se dirigia. Mais informações se tornam necessárias para honrar uma família considerada particularmente importante para a historiografia luso-tropical. As legendas colocam, por exemplo, em destaque os nomes da família Costa Luso e da família Torres devido à suposta importância do seu papel no processo de “abasileiramento” do

⁴⁸Berger, *Para entender*, 39.

⁴⁹Freyre, *Em torno*, 20.

Sul de Angola.⁵⁰ O público a que Freyre destinava o seu estudo da arte funerária de Moçâmedes e a sua análise das diferenças entre formas católicas e formas afro-cristãs era um público que precisava de informações precisas e desprovidas de “receio” sobre o simbolismo da arte funerária afro-cristã, mas não precisava de saber os nomes dos defuntos sepultados naquele outro cemitério. Ao mesmo tempo, era um público que se orgulhava da sua ascendência lusitana e católica e que tinha certas expectativas sobre o devido reconhecimento da sua gloriosa história comemorada por túmulos e inscrições dignas de ser honradas e lembradas. Numa ótica luso-tropical, as formas católicas representavam um estado mais evoluído em relação às formas afro-cristãs e os nomes de luso-brasileiros brancos exigiam um respeito que não era devido de igual modo aos nomes de famílias com ascendência escrava e que supostamente se encontravam num estado de assimilação incompleta à civilização luso-tropical católica.

As legendas e o enquadramento das fotografias destacam as inscrições nos túmulos católicos, mas as ocultam no caso dos túmulos afro-cristãos. As legendas do cemitério afro-cristão são enunciadas em “esculturas”, sem nunca identificar pelo nome nenhum defunto, mas nas fotografias é possível perceber fragmentos de inscrições que deixam adivinhar a presença de nomes próprios debaixo da expressão “aqui jaz.” As inscrições no cemitério afro-cristão nunca são o foco das fotografias ou das legendas, como se fosse algo fora de lugar no meio de formas “africanas” de catolicismo. O contraste com as fotografias do cemitério católico é, mais uma vez, patente. Este foi fotografado como lugar do eterno repouso de “verdadeiros” católicos ligados ao passado e ao futuro por genealogias “brancas.” Nele, por exemplo, foram fotografadas as inscrições nas quais os nomes próprios dos mortos são legíveis, estabelecendo uma outra conexão com os vivos, que não se encontra nos símbolos do “outro” cemitério. A legibilidade das inscrições de nomes católicos e a ilegibilidade das inscrições de nomes afro-cristãos estabelece também uma relação diferente entre passado e futuro na memória visual de um espectador habituado a focar a sua atenção preferivelmente em algo que é facilmente legível. No cemitério católico, a escrita consagra a eternidade do nome na memória do espectador e estabelece um elo “nobre” entre passado e presente. O seu ocultamento no cemitério afro-cristão é uma afirmação da natureza

⁵⁰Freyre, *Em torno*, 30-32.

“servil” dos defuntos aí enterrados. Em outras palavras, a morte católica é representada como digna de honra enquanto a morte afro-cristã é representada como algo que não vale a pena ser olhado ou lembrado, porque as vidas afro-cristãs são vividas como meras imitações de vidas “verdadeiramente” católicas, ou “verdadeiras” vidas.

Na ambiguidade entre o que as fotografias mostram e o que as suas legendas enunciam aparece uma imagem luso-tropical do passado cuja protagonista – a verdadeira detentora da função profilática – não é a “pureza da fé”, mas a “pureza” de uma genealogia e do saber religioso produzido e transmitido dentro de tal genealogia. Nesse enquadramento luso-tropical do passado e do presente colonial, os defuntos afro-cristãos são constrangidos, pela fatalidade da sua condição genealógica, a viajar num além organizado por formas “africanas” que não abrem a mesma porta para a salvação e para a eternidade que as formas “verdadeiramente” católicas dos seus vizinhos.

“Uma serviçal” sem nome, sem história e sem fala

A fotografia na página 29 de *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos* (Figura 1) oferece, supostamente, a vista de um momento no cotidiano de uma “serviçal.” Trata-se da fotografia de uma mulher que olha em direção à máquina fotográfica e que surge, inesperadamente, no meio de fotografias de túmulos e outros artefatos ligados ao imaginário de um “além.” Está sentada na frente de um maquinário difícil de identificar – provavelmente uma máquina de fiar – e com um trabalho de costura inacabado nas mãos. A presença dessa mulher permanece sem nome, sem contextualização biográfica, sem fala.

A legenda da fotografia da mulher enuncia o que Freyre sabia, o que o interessava e o que ele considerava como informações precisas e necessárias para o público ao qual se dirigia: a identificação e contextualização biográfica de uma família de brasileiros luso-descendentes oriundos de Pernambuco, os quais desempenharam um papel digno de nota no processo de “abrasileiramento” do sul de Angola. Mas a legenda é sumária com respeito à identificação e contextualização biográfica da mulher visível ao centro da imagem. A sua condição servil é considerada por Freyre informação suficiente para um espectador que supostamente está olhando para a fotografia de um pedaço do Brasil no Sul de Angola. A legenda e a imagem dirigem o olhar



Figura 1. “Uma serviçal da família Tôrres, que na primeira metade do século XIX transferiu-se do Brasil (Pernambuco) para Moçamedes [sic] (Angola), aí fundando ‘horta’ ou fazenda com casa-grande, senzala e escravos abasileirados, além de móveis brasileiros. Foram vários os portugueses já ‘brasileiros’ que, transferindo-se do Brasil para África, tornaram-se focos de ‘abasileiramento’ de paisagens, populações e culturas às vezes através de escravos também abasileirados” (Freyre, *Em torno*, 29).

rumo a lugares e histórias diferentes, como no caso das legendas e imagens de túmulos “afro-cristãos.” A legenda enuncia a biografia de uma família visualmente denotada pelo maquinário, pelo trabalho de costura e por outros objetos visíveis na imagem, mas cujos nomes e função são tidos como irrelevantes ou auto-evidentes. A imagem denota a família Torres como as inscrições nos túmulos católicos denotam os defuntos, seus antepassados e seus descendentes e a legenda silencia e invisibiliza a mulher de condição servil como as legendas e o texto do livro silenciam e invisibilizam os nomes e contextos biográficos dos defuntos “afro-cristãos.” Mas, ao mesmo tempo, a imagem dirige a atenção do espectador rumo ao silêncio, ou aparente “vazio” no qual se expande o olhar da mulher. O silêncio denota, na construção da foto-

grafia, a presença de outros discursos entrelaçados ao discurso luso-tropicalista enunciado pela legenda e aprovado pelas autoridades coloniais, como sugere o carimbo visível no canto inferior direito.

A visibilidade do Estado Novo português e o posicionamento dos sujeitos do império frente à máquina fotográfica no começo da década de 50 do século XX eram construídos por uma pluralidade de discursos que não estiveram necessariamente em acordo uns com os outros. O luso-tropicalismo adquiriu um papel de destaque como fonte de legitimação do Estado Novo como um regime que construía comunidades luso-tropicais “multirraciais”, mas nunca se tornou ideologia oficial do governo salazarista.⁵¹ Isabel Castro Henriques, por exemplo, observa que na década de 50, o luso-tropicalismo era bastante popular entre os oficiais e ideólogos do Estado Novo em Portugal, mas coexistia com uma imagem racista da África e dos africanos que se havia transformado num estereótipo que não os incomodava.⁵²

Na década de 50 do século XX, por exemplo, as autoridades coloniais buscavam “integrar” a África no imaginário colonial usando imagens e argumentos contraditórios. Por exemplo, usavam argumentos raciais derivados da antropologia física para provar a “selvajaria” dos africanos e, ultimamente, a impossibilidade da sua completa assimilação aos padrões “civilizados” de vida social e política.⁵³ E, assim como em épocas anteriores a fotografia havia sido utilizada por antropólogos portugueses para recolher dados antropométricos e provas de “anomalias”,⁵⁴ é provável que o fotógrafo que acompanhava Freyre nas suas visitas em 1952 usasse a máquina para recolher tais provas, entre outras funções da captação e revelação de imagens do Estado Novo. Por outro lado, e ao mesmo tempo, as elites do Estado Novo usavam imagens cada vez mais “luso-tropicais” e que não correspondiam à realidade das relações entre “raças” nas colônias. É também legítimo supor que a fotografia da mulher não haja sido captada durante a visita de Freyre, mas que

⁵¹Agradeço ao professor Michel Cahen pelos seus generosos comentários que abriram, para mim, pistas valiosas de investigação e reflexão.

⁵²Isabel Castro Henriques, *Percursos da modernidade em Angola, dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Trad. de Alfredo Margarido (Lisboa: IICT, 1997), 39-40.

⁵³Henriques, *Percursos*, 40.

⁵⁴Patrícia Ferraz de Matos, “A fotografia na obra de Mendes Correia (1888-1960): modos de representar, diferenciar e classificar da ‘antropologia colonial’,” em Filipa Lowndes Vicente, ed., *O Império da Visão, fotografia no contexto colonial (1860-1960)* (Lisboa: Edições 70, 2014), 45-66.

este a retirou de alguma revista ou arquivo – talvez como ilustração ou postal – ou então que a imagem lhe foi cedida por alguém, talvez o próprio fotógrafo que o acompanhou nas suas visitas e que a selecionou entre outras pelo seu carácter “etnográfico”, como prova da “assimilação” dos africanos e do não racismo do colonialismo português. As especulações são muitas devido à ambiguidade dessa fotografia. Tal carácter ambíguo sugere que se trata de uma imagem cujo papel, no livro, era o de ilustrar uma ideologia – luso-tropical – e que poderia ter sido facilmente substituída por outras de teor igualmente genérico.

O termo “serviçal” é igualmente ambíguo como categoria descritiva da posição da mulher na estrutura política, económica e social da colónia de Angola no começo da década de 50. Na legenda da fotografia da mulher, Freyre retoma um termo que no século XX em África se havia tornado um eufemismo legal e comum para nomear os escravos que haviam sido supostamente libertos.⁵⁵ A forma da palavra “serviçal” é a mesma no feminino e no masculino; é o artigo que indica o género. E o sentido mais comum de “serviçal” era um sentido masculino, isto é, o sentido da condição jurídica e económica de homens indígenas compelidos ao trabalho forçado. O espaço do trabalho forçado masculino era bastante diferente do espaço doméstico do trabalho feminino. A forte divisão entre géneros masculino e feminino e a dependência do trabalhador forçado da produção doméstica para a sua sobrevivência fazia parte do modo de funcionamento do regime colonial do Estado Novo.⁵⁶

A próxima seção procura esboçar o espaço “feminino” no Estado Novo português, como um espaço de confinamento relacionado ao espaço masculino do trabalho forçado, para depois sugerir uma “leitura” da fotografia da “serviçal” que busca (des)confinar a história dos espaços habitados por pessoas de condição servil.

O “espaço em volta”: para (des)confinar a história de mulheres de condição servil

A captação e a revelação da fotografia da mulher faziam parte de um processo de construção de identidades e diferenças ligadas às condições materiais de vida no Estado Novo português. A sua inserção entre fotografias de tú-

⁵⁵Agradeço a Michel Cahen por essa informação.

⁵⁶Michel Cahen, “Seis teses sobre o trabalho forçado no império português continental em África,” *Revista África* 35 (2015 [publ. 2017]) (São Paulo, USP): 129-155.

mulos e outros artefatos ligados ao imaginário de um “além” sugere que, no contexto da narrativa luso-tropical de Freyre, ela representava algo genérico como “aspectos da vida material no sul de Angola,” complementando as fotografias de arte funerária; ou “atividades ‘tipicamente’ femininas”, como a costura; ou ainda como uma figura do “outro” facilmente reconhecível a quem estivesse familiarizado com as classificações vigentes dos habitantes do império no começo da década de 50 e habituado a olhar as fotografias como inventários de tais classificações. Mas, se por um lado, toda a fotografia pode ser facilmente descontextualizada e usada como mera ilustração de uma ideologia, por outro, toda a fotografia resiste à tal descontextualização e instrumentalização, precisamente por ser irreduzivelmente descontínua e ambígua.⁵⁷ A atitude da mulher não parece de submissão ao poder do olhar que a posiciona num sistema de lugares determinado. Que espaço é esse em volta da mulher?

A legenda de Freyre define o espaço em volta da mulher como um espaço de “abrasileiramento” – um pedaço do Brasil no sul de Angola – estruturado por uma forte diferenciação social e cultural entre “católicos” e “não católicos”, fazendeiros e seus serviçais (antigos escravos). Do ponto de vista de Freyre, o espaço em volta da mulher é a sanzala da casa-grande onde reside a família Torres e cujo prolongamento são o cemitério afro-cristão e o cemitério católico respetivamente. A seguinte observação, feita por Isabel Castro Henriques sobre a historiografia portuguesa da década de 40 do século XX, pode ser lida como um comentário sobre a legenda da fotografia da mulher:

Os portugueses só reconheciam os africanos que se põem ao seu serviço, que não sendo todavia inteiramente “civilizados” se instalam num espaço “intermediário”, onde é já possível distinguir algumas pulsões no sentido da “civilização.”⁵⁸

O espaço “intermediário” entre uma “civilização branca”, caracterizada pela uniformidade e unidade, e uma “selvajaria africana”, heterogênea e dividida, faz lembrar a caracterização do “afro-cristianismo” por Gilberto Freyre como uma “cultura intermediária” ou “imitação” de um “verdadeiro” catolicismo. De que modo o limite católico do mundo luso-tropical traçado por Gilberto Freyre se relaciona com outros marcadores da diferença no Estado

⁵⁷Berger, *Para entender*, 41.

⁵⁸Henriques, *Percursos*, 95.

Novo da década de 50, tais como o “sexo” e a “raça”? Qual a relação da mulher com o espaço em volta dela?

A mulher da fotografia está sentada, mas não numa cadeira; está costurando, à mão, mas sem o auxílio de uma mesa. A mesa e a cadeira são elementos que estruturam um espaço associado a uma vida de tipo “ocidental”, como por exemplo o espaço doméstico da família portuguesa, ou o espaço escolar e suas atividades como meios de alcançar e preservar a “civilização.” Na fotografia, o trabalho de costura é uma atividade apresentada como “tipicamente” feminina e servil. É uma alternativa paradigmática das atividades que definem um sujeito “civilizado”, como por exemplo a escritura e a leitura, ou ainda um modo “civilizado” de consumir alimentação. O espaço em volta da mulher da fotografia é um espaço que combina a ideia da “sanzala”, no contexto do Brasil colônia na imaginação luso-tropical freyriana, com uma ideia da África como um território a ser ocupado e transformado num espaço idôneo para o enraizamento de famílias portuguesas, na imaginação colonial das elites do Estado Novo. A mulher da fotografia é também uma figuração da alteridade do “africano nas colônias” como um tipo de cenário específico, radicalmente diferente do cenário da “civilização.” Ou seja, a “raça” do outro era representada e imaginada em termos também cenográficos e a cena de uma fotografia servia para denotar essa alteridade “racial.” No livro, a mulher e os túmulos são, ambos, meios para imaginar as colônias africanas.

Nos termos das representações do poder e das diferenças “raciais” nas colônias do Estado Novo português, cabia à mulher (tanto europeia quanto africana) o papel de delimitar as fronteiras entre as “raças.” Como marcadora de fronteiras “raciais”, a mulher era responsabilizada por preservar os valores e unidade das suas respectivas famílias: cabia à mulher portuguesa preservar a unidade do seu lar e os valores nacionais e cabia à mulher africana preservar a unidade e os valores da sua comunidade.⁵⁹ Por outras palavras, cabia às mulheres o papel de limitar as relações sexuais inter-raciais que, a partir do aumento da colonização branca na segunda metade da década de

⁵⁹Sandra Sousa, “O Mato de Guilhermina de Azevedo: ambivalência colonial no feminino,” *Buala* (2013), <http://www.buala.org/pt/a-ler/o-mato-de-guilhermina-de-azeredo-ambivalencia-colonial-no-feminino>, acessado em 5 de janeiro de 2018.

50, se tornariam uma ameaça à homogeneidade e unidade do “lar português” como pilar da nação e do império.⁶⁰

Mas de um outro ponto de vista – o das mulheres africanas na sociedade colonial da década de 50 – a mulher da fotografia é também uma figura de alteridade em relação a um “ideal” da mulher africana respeitável. “Mulher respeitável é mulher casada ou consagrada” é um slogan atual entre freiras angolanas que carrega consigo toda uma memória colonial da construção de diferenças de sexo e de “raça.” A mulher solteira, que vive maritalmente ou que é mãe de filhos nascidos fora do casamento é a forma mais pura, por dizer assim, da condição servil. A mulher consagrada – a *madre* – é considerada, ainda hoje, como mais respeitável ainda que a mulher casada – a *senhora* ou *madrinha* –, devido ao maior grau de educação e de distanciamento das condições materiais da vida da mulher de condição servil – a *moça*, se jovem, ou a *tia*, se mais velha. No contexto dessa diferenciação entre estatutos sociais das mulheres africanas, o espaço em volta da mulher na fotografia é também um espaço conotado moralmente pela sua “inferioridade” moral. A atividade de costura da serviçal é implicitamente oposta ao ensino, que é a atividade “típica” das *madres* e a atividade feminina mais “nobre.”

A “nobreza” moral do título de *madre* por contraste à “pequenez” moral do estatuto servil de *moça*, que também constituem o espaço em volta da mulher na fotografia, são efeitos do entrelaçamento entre a diferenciação entre sexos e “raças” e a estrutura econômica do Estado Novo, sobretudo no período pós-Segunda Guerra Mundial até ao começo da década de 60. Entre os anos 1878 e 1931, a legislação portuguesa definiu com precisão cada vez maior quem, na “raça negra” das colônias, era “indígena” e quem era “assimilado.” A definição de “assimilação” servia para permitir a transição do estatuto de “indígena” para o estatuto de “cidadão”, particularmente difícil, embora não houvesse uma segregação racial como na África do Sul, por exemplo. O coração dessa legislação era a definição do que constituía “trabalho” – uma atividade econômica era “trabalho” se fosse uma atividade compatível com um estilo de vida “civilizado.” O “indígena”, por definição, não vivia do seu “trabalho” nem possuía bens suficientes para esse fim; ele era,

⁶⁰Ana Paula Ferreira, “Home Bound: The Construct of Femininity in the Estado Novo,” *Portuguese Studies* 12 (1996): 133-144.

portanto, considerado preguiçoso e vadio e, por isso, compelido ao trabalho forçado visto como um “dever moral.”⁶¹

As missões católicas se tornaram uma avenida privilegiada para alcançar a “cidadania” e a “respeitabilidade”, escapando da fatalidade da condição servil à qual eram condenados todos aqueles que a legislação portuguesa excluía da esfera da cidadania (como estilo de vida e como tipo de trabalho). O catolicismo era o meio principal da “portugalização” dos habitantes africanos do império colonial português. Embora não fosse o único meio, as escolas das missões católicas eram percebidas como a única verdadeira porta de saída da condição servil: se tornar *padre* ou *madre* significava, naquele contexto, posicionar-se a um extremo “nobre” de um continuum cujo extremo oposto era a condição servil. Ainda hoje, em Angola, o prestígio e respeitabilidade associados ao estatuto de *madre* e às condições materiais de vida nas Casas das organizações religiosas femininas – com suas conexões internacionais, sua boa comida, seus meios de transporte, suas cozinheiras e faxineiras – diz respeito a uma história colonial das mulheres “africanas” que estabeleceu um vínculo muito forte entre estatuto, celibato e “espaço em volta.” A valorização do celibato, comum no mundo católico, adquiriu conotações particulares em relação às outras imagens de sexualidade, moralidade e “raça” que definiam a percepção e a experiência de mulheres e homens nas colônias do Estado Novo.

O “espaço em volta” da mulher da fotografia permite situar a imagem numa perspectiva alternativa à do discurso luso-tropical de Gilberto Freyre e à do discurso colonial do Estado Novo. É por meio dessa noção de “espaço em volta” que uma fotografia pode eventualmente resistir à sua apropriação como mera ilustração de uma ideologia. O “espaço em volta” da mulher permite, mais do que o “espaço em volta” dos túmulos e de outros objetos de uma arte religiosa cristã (católica e “quase” católica), justapor a construção de diferenças no discurso luso-tropical de Freyre (como diferenças em graus de aproximação de um “verdadeiro” catolicismo) e no discurso colonial do Estado Novo (como diferenças em graus de aproximação de um modo de vida “civilizado”). Pensar o “espaço em volta” da mulher na fotografia muda o foco do centro visível para a “periferia invisível” da imagem. Nessa “periferia invisível,” os cemitérios católico e afro-cristão, como representações de

⁶¹Cahen, “Seis teses.” O presente parágrafo beneficiou bastante desta referência.

um imaginário escatológico do “além da morte,” surgem ao lado das missões católicas, nas percepções da experiência de mulheres e homens de condição servil como lugares de passagem para uma vida “civilizada.” No “espaço em volta” da mulher da fotografia, a colônia surge como um espaço político e económico de diferenciação, não só entre “estilos de vida” e “tipos de trabalho,” mas também entre tipos de morte ou modos de “durar.”

Considerações finais

O “espaço em volta” é uma noção para pensar a resistência de uma fotografia à sua apropriação como mera ilustração de uma ideologia. Segundo Berger, o conteúdo de uma fotografia é um “jogo com o tempo.” Por definição, uma fotografia é descontínua, porque extraída de uma duração, e ambivalente, porque pertence, ao mesmo tempo, ao presente no qual se olha e ao passado no qual a imagem foi captada. Uma fotografia não tem duração ou significado próprios. Uma fotografia tampouco “narra” algo. Uma fotografia “significa” não pelos eventos que ela “narra,” mas pelas ideias que ela instiga no espectador.

No caso do presente artigo, a “leitura” das fotografias no livro de Freyre, *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos*, instigou, por dizer assim, a ideia do “espaço em volta” dos objetos e das pessoas captadas pela máquina fotográfica no contexto das colônias africanas do Estado Novo português. O “espaço em volta” abre a possibilidade para uma outra imaginação do passado dos habitantes das colônias portuguesas na África, além da imaginação luso-tropical e colonial: uma imaginação que busca traçar a história de mulheres de condição servil como história de *moças* que não chegaram a ser *madres*.

Um barroco luso-tropicalista? As produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil

Kadya Tall
IRD-IMAF, Paris

A SEMELHANÇA DE LUÍZ FELIPE DE ALENCASTRO,¹ considero o Atlântico Sul como um espaço de transações, trocas, circulações e experiências, entre atores sociais enfrentando processos cognitivos que, embora diferenciados, têm experimentado o processo de colonização relacionado ao trato escravista. Analisando essas trocas em termos construtivistas, tal como Mintz & Price², vou deter-me nas produções religiosas consideradas como africanas, destacando o “ethos barroco” que as atravessa. Segundo Bolívar Echeverría³ (1941-2010), o “ethos barroco” caracteriza as sociedades sul-americanas edificadas sobre a escravidão, a colonização e a Contrarreforma. Nossas pesquisas no Benim e no Brasil sugerem que este ethos barroco poderia igualmente qualificar as sociedades da antiga Costa dos Escravos que prosperaram com a economia escravagista. Neste texto, tratarei de identificar a cultura religiosa deste espaço atlântico, apontando ao mesmo tempo suas inovações, invenções e reconfigurações no Brasil. Assim, examinarei um ritual do candomblé que me parece implementar a ideologia da fraternidade racial da qual Gilberto Freyre se apropriou para qualificar o Brasil como o país da democracia social e étnica, mais conhecido como ‘democracia racial’.

Numa primeira parte, tratarei o espaço Atlântico Sul na história de longa duração; depois, numa segunda parte, tentarei mostrar como o conceito de

¹Luís Felipe de Alencastro, *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000).

²Sydney Mintz & Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, 1976, reeditado sob o título *The Birth of Afro-American Culture, An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon, 1992).

³Echeverría Bolívar, “La Clave barroca de la América Latina,” *Conferência na Latein-Amerika Instituto da Freie Universität Berlin*, novembro 2002, <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>, consultado a 2 de fevereiro de 2011.



ethos barroco, tal como definido por Bolívar Echeverría, pode servir para analisar certos comportamentos socioculturais brasileiros. A terceira parte da exposição, finalmente, será consagrada à descrição analítica de um ritual do candomblé que opera, segundo o meu ponto de vista, no âmbito deste ethos barroco.

O espaço Atlântico Sul na história de longa duração

Muitos historiadores concordam em considerar que uma economia-mundo, de acordo com a qualificação de Braudel, já estava em formação, no decorrer do século XVII, no Atlântico. Mas essa economia-mundo, longe de ser conduzida pelas Coroas Ibéricas, desenvolveu-se às suas margens, e até mesmo contra elas, numa economia informal, portanto o suficientemente poderosa para nutrir a prosperidade das cidades coloniais da América Latina. As análises de Luíz Felipe de Alencastro sobre o Atlântico Sul ilustram a concorrência progressiva entre a Coroa portuguesa, o clero e os colonizadores no Novo Mundo. A expulsão dos jesuítas, na segunda metade do século XVIII, do conjunto dos territórios do Novo Mundo é uma das provas, e Carlos Terço justifica, do lado hispânico, essa decisão como sendo devida à propensão dos jesuítas em construir um estado dentro do Estado, verdadeiro desafio à autoridade real. Essa rivalidade entre colônias e metrópoles conduziria às independências do século XIX, sustentadas estas pela ficção de uma descolonização na medida em que os independentistas usaram como justificativa para a ruptura com a metrópole a denegação colonial, cujos efeitos Christian Geffray⁴ analisou em suas pesquisas sobre a servidão na Amazônia brasileira. Essa denegação encontra-se no fato de os colonos europeus considerarem-se autóctones após a ruptura com a metrópole, buscando fazer da totalidade da sociedade brasileira uma só população, apesar das suas hierarquias étnico-raciais. Desse modo, o que uniu essa população tão segmentada foi a ficção de relações sociais baseadas num amor de tipo filial que atravessa a sociedade inteira, fazendo do seringueiro mulato ou caboclo na Amazônia, ou do peão nas plantações do Nordeste, eternos devedores aos seus patrões no âmbito de uma lógica paternalista.

⁴Christian Geffray, *A opressão paternalista: cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro* (Rio de Janeiro: Educam-Editora universitária Candido Mendes, 2007) [versão francesa original : *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne* (Paris: Karthala, 1995)].

Tomando o exemplo dos índios no México, historiadores como Serge Gruzinski⁵ recusam a ideia comum segundo a qual os crioulos espanhóis teriam inventado um cristianismo barroco no México. Ao contrário, esses historiadores destacam a importância do papel dos índios na reconstrução de um cristianismo na colônia. Ademais, eles ressaltam o fato de que o grau de idolatria dos indígenas não era uma preocupação central para as autoridades da Coroa, na medida em que o catolicismo mediterrâneo apresentava a mesma dose de idolatria, cujos traços a Reforma católica, ironicamente, realçara. Ao mesmo tempo em que assim fazia, a igreja católica trabalhou para normalizar os rituais, os textos sagrados e os papéis dos membros do corpo sacerdotal, o que favoreceu as devoções populares.

Se o papel dos índios no empreendimento civilizatório da América hispânica é inquestionável e amplamente ligado à ação missionária dos jesuítas, no Brasil são principalmente os escravos africanos que terão esse papel dentro das irmandades de cor, nas capitais de províncias, onde a influência dos jesuítas está em competição com outras ordens religiosas, em particular com a ordem franciscana, na Bahia, por exemplo. No Nordeste do Brasil, muitas das revoltas populares, sendo a mais famosa a revolta de Canudos, foram marcadas pelo espírito milenarista dos franciscanos.

A munificência das igrejas barrocas em todo o território brasileiro, incluídas as igrejas dos escravos e libertos, testemunha a paixão por Cristo que induz a que ninguém se recuse a gastar por essa riqueza que é dele. Hoje em dia, este cerimonial barroco é encontrado nas casas de candomblé, independentemente da origem social dos seus líderes e fiéis.

Após essa breve evocação de longa duração nas Américas ibéricas, desloquemo-nos para o continente africano.

Historiadores como Thornton⁶ mostraram como as sociedades da África do Oeste viviam num relativo equilíbrio socioeconômico antes de se introduzirem no trato atlântico. A análise de Thornton ressalta que, além das relações de hegemonia e dominação que sempre privilegiaram a Europa e o Ocidente, os africanos entraram deliberadamente na economia do trato escravagista, apesar deste não ser necessário para o desenvolvimento do continente e do seu bem estar. De fato, de um lado, os africanos já tinham desen-

⁵Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (Paris: Fayard, 1999).

⁶John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

volvido este tipo de comércio e, de outro, tinham uma economia baseada nas trocas entre eles e as sociedades vizinhas, incluindo os produtos agrícolas, trocas comerciais de longo porte e os produtos mais escassos, tal como o sal, por exemplo, reciprocamente transacionados. A organização sociopolítica era diversa, composta de pequenos reinos, de chefias e de comunidades de linhagens. O equilíbrio dessas sociedades foi rompido pelas razias conduzidas pelos reinos muçulmanos, por um lado, e, por outro, pelo trato atlântico que deportaria cerca de 11 milhões de indivíduos nas Américas.

A África parece ter sido vítima do seu provincianismo, cega às consequências da economia do trato que ela conduziria, na época do Iluminismo, a uma tradução, em termos raciais, das relações de dominação até então legitimadas por uma diferença de ordem na escala humana. De fato, se a escravidão participava da economia local intra-continental, essa estava controlada de tal maneira que os processos de aquisição, transferência e venda eram fiscalizados pelos estados africanos e suas elites que buscavam, assim, proteger-se dos impactos demográficos, transferindo os efeitos mais importantes desses impactos para os mais pobres das suas próprias sociedades. Ao vender escravos aos europeus, a igualdade relativa das relações sociais no âmbito das trocas entre africanos e europeus foi desaparecendo sob a economia de plantação no Novo Mundo, o que favoreceria a introdução do capitalismo como efeito da acumulação primitiva, nos termos consagrados por Karl Marx.⁷

Todavia, se a maior parte das riquezas produzidas pela escravidão dos africanos no Novo Mundo nutriu a Europa e as elites europeias do Novo Mundo, o trato também transformará pequenos reinos africanos em grandes potências, como foi o caso, por exemplo, do antigo Danxomé, assim como perturbará outros, como aconteceu com o reino Akan, dividido entre as jihads, ao norte, e o trato atlântico no sul do seu território (localizado no atual Gana).

Se a contrarreforma católica não contribuiu diretamente para a constituição de uma política de legitimação ideológica da violência de estado no antigo Danxomé, este justificou o seu poder, arrogando-se o controle religioso, transformando cultos ancestrais em uma cosmologia vodun e instituindo grandes rituais designados pelos viajantes europeus de Grandes Costumes.⁸

⁷Karl Marx, *Le capital, Livre I section VIII*, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/index.htm>, consultado a 14 de março de 2018.

⁸Os Grandes Costumes eram compostos por rituais sacrificiais de escravos e animais, assim como pela distribuição de bens materiais ao povo pelo rei para manter a ilusão de: um Rei, um Povo.

Esses Grandes Costumes seriam objeto de consumo suntuário para legitimar as razias e as guerras com os reinos vizinhos, visando nutrir *o Trato dos Videntes*.

Tais gastos e despesas incidiam em objetos de prestígio numa ordem de troca que não era mercantil, mas de valorização estatutária, remetendo o seu universo de sentido a outros tipos de narração, que não tinham nada a ver com as premissas do capitalismo. Parece-me pertinente evocar, aqui, a contradição colocada por Marx entre valor mercantil e valor de uso que, neste caso específico, faz todo sentido.

O ethos barroco

Se, como estou supondo, as premissas do capitalismo aparecem tanto na África como no Brasil durante o trato atlântico e, no Novo Mundo, à sombra da contrarreforma católica, pode-se concordar com a ideia de que tais premissas não se deixarão nortear pelo espírito protestante do capitalismo, mas por um outro espírito. Suscito a hipótese de que este espírito seja aquele qualificado por Bolívar Echeverría como *ethos barroco*. Este *ethos*, ressaltando a importância, na longa duração, das práticas suntuárias próprias aos subalternos, autoriza fazer a junção entre práticas de ontem e de hoje tanto na América Latina quanto na África.

O filósofo equatoriano Echeverría atribui ao grande século XVII um *ethos barroco* que se tornou a marca registrada da América Latina na sua maneira de incorporar a modernidade e suas trocas mercantis. O *ethos barroco* que ele utiliza como chave para entender o ‘espírito’ latino-americano frente ao capitalismo mundial é uma leitura bastante interessante devido ao papel maior desempenhado pela ficção e a imagem no modelo barroco. Segundo Echeverría, o *ethos* é uma configuração do comportamento humano para recompor o processo de realização da humanidade, de tal modo que essa adquira a capacidade de atravessar uma situação histórica que a põe em risco radical. O *ethos* é, assim, a cristalização de uma estratégia de sobrevivência inventada de maneira espontânea por uma comunidade. Cristalização que ocorre em correspondência com um conjunto objetivo de usos e costumes coletivos, de um lado; e de um conjunto subjetivo de predisposições caracterológicas, plasmadas no indivíduo singular, de outro. Essa definição do *ethos* faz lembrar o conceito de *habitus* de Bourdieu⁹ ou a noção de *agency* por

⁹Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Éditions de Minuit, 1980).

Giddens.¹⁰ O interesse no trabalho de Echeverría justifica-se pela maneira como ele associa ethos e política, distinguindo quatro tipos de ethos para diferenciar, ao mesmo tempo, períodos históricos e maneiras de enfrentar a contradição entre valor de uso e valor de troca no mundo capitalista moderno. O ethos barroco se diferencia do “ethos realista” (próximo à concepção weberiana da “ética protestante” com sua aceção de lógica capitalista), do “ethos romântico” que celebra o espírito empresarial, ou ainda do “espírito clássico” que realiza a experiência do sacrifício que a submissão à “vida” do capital requer.

O ethos barroco produz um comportamento que o faz deslizar para a ficção. Assim, o mote poderia ser o seguinte, de acordo com Echeverría: “o ser humano pode, realmente, tolerar condições insuportáveis de vida dentro da modernidade capitalista, mas, unicamente, só ele pode, ao mesmo tempo, recontar a sua experiência de uma outra maneira, de uma maneira imaginada, transreal.”¹¹

Echeverría identifica no ethos barroco as características seguintes: uma economia informal ou clandestina; um gosto acentuado pela encenação; e a capacidade humana para suportar situações de vida difíceis, recorrendo à ficção para relatar sua própria experiência. Para ele, o ethos barroco ainda hoje é o que permite enfrentar as contradições do capitalismo neoliberal e o seu favorecimento ao valor de troca em detrimento do valor de uso, ou seja privilegiando o gozo em detrimento da acumulação.

O caráter informal ou clandestino do ethos barroco e o seu gosto pela ficção em situações de aflição parece-me encontrar sequência nas manifestações carnavalescas baianas e nas festividades do candomblé, como veremos adiante.

Todavia, na África contemporânea, constata-se, nas festas de casamento ou nos funerais, que esses eventos produtores e reprodutores sociais são, mais especificamente na antiga Costa dos Escravos e nos antigos reinos escravagistas da África Central (Angola e os dois Congos), objeto de uma larga propensão ao consumo e à ostentação durante esses ritos de passagem, que mais configurariam uma resposta barroca ao mundo capitalista neoliberal do que marcariam dinâmicas de ordem tradicional ou consuetudinária.

¹⁰Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity, 1984).

¹¹A tradução é minha; ver Echeverría, *La Clave Barroca*.

Por fim, a economia do oculto, o gosto pelo informal e o papel do imaginário na cultura política da maioria dos estados pós-coloniais africanos participam também deste ethos barroco, que pode ser ilustrado em particular no campo religioso. Este é muito heurístico, na medida em que se faz presente em toda parte.

A ficção da fraternidade racial e sua realização nos ritos afro-brasileiros

No Brasil, até a independência em 1822, os saberes produzidos a respeito da África e da colônia das Américas são produzidos na metrópole. Os saberes mobilizados são aqueles dos viajantes e missionários europeus dentre os quais o papel dos jesuítas na produção do índio, como um bom selvagem ingênuo, legitimará a deportação massiva de africanos para as Américas, como forma de compensar a fraqueza dos indígenas face às epidemias e ao trabalho compulsório. Nessa primeira fase, os africanos deportados são considerados como bestas de carga.

Com a independência do Brasil, o novo governo imperial procura dotar-se de instituições universitárias, independentes da Igreja ou do Exército, para pensar o seu território e a sua população extremamente diversificada, composta por indígenas, descendentes de colonos europeus e africanos deportados e escravizados. Ao longo do século XIX, elabora-se progressivamente uma teoria racial, em parte inspirada pelas teorias raciais europeias.¹² De fato, a ideia de mestiçagem biológica e cultural singrara e, do meu ponto de vista, é no âmbito da produção religiosa que os ideais de uma certa fraternidade racial, nascida durante o período abolicionista, serão concretizados. Antônio Sérgio Guimarães¹³ propõe uma leitura sócio-histórica do conceito de democracia étnica e social tornado famoso por Gilberto Freyre,¹⁴ através das mobilizações dos negros e libertos desde a independência do Brasil. Assim, os negros e libertos estavam se mobilizando dentro do âmbito da monarquia, enquanto as pequenas elites urbanas estavam se mobilizando para

¹²Ver por exemplo, Lília M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (São Paulo: Companhia das Letras, 1993).

¹³Antônio Sérgio Guimarães, “Démocratie raciale,” *Cahiers du Brésil contemporain* 49/50 (2002):II-37.

¹⁴Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala, formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (Rio de Janeiro: ed. Maia & Schmidt, 1933), e *Sobrados e Mocambos* (Rio de Janeiro: ed. Nacional, 1936).

atingir um ideal republicano à moda europeia e branca. Isso testemunha a complexidade das afiliações políticas.

Até a Primeira República em 1889, um ano depois da abolição da escravidão, o Brasil era formado por diversas pátrias e províncias trabalhando para seus interesses regionais, todavia unidos quando se tratava de defender o sistema da escravidão. Longe do que poderia ser esperado, o estabelecimento de uma república em 1889 não promoveu ideais republicanos para todos. Eram grupos contra a monarquia que nesse mesmo período, posicionavam-se favoravelmente aos ideais abolicionistas. Grupos compostos por fazendeiros, uma classe média formada por frações urbanas e militares sonhavam um Brasil republicano, enquanto os monárquicos, entre os quais havia muitos negros e mulatos, assim como membros da antiga aristocracia, estavam sonhando em liberdade e igualdade entre os diferentes segmentos da sociedade brasileira, mas também entres as diferentes federações do país.

Vários autores brasileiros, historiadores e sociólogos,¹⁵ analisaram o período abolicionista (1850-1888) como um período no qual o ideal da fraternidade racial surgiu ao mesmo tempo entre os movimentos negros, tais como a Guarda Negra (1888-1890), e entre alguns intelectuais negros e mulatos. Cabe observar que, de um ponto de vista político, a Primeira República estabeleceu a igualdade entre os brancos, ou seja entre a velha aristocracia e os plebeus, ao mesmo tempo que uma ideologia difusa estava instilando a ideia de uma fraternidade entre as raças.¹⁶ Essa ideia flutuante de fraternidade racial defendida pelos abolicionistas negros que queriam fazer parte da nova nação emergente se transformará, no final dos anos 30 do século XX, numa ideologia de democracia racial.

Assim, o conceito de democracia racial, erradamente atribuído a Gilberto Freyre, teve uma interpretação livre por parte de Artur Ramos¹⁷ e de Roger Bastide,¹⁸ devido ao uso dos termos democracia social e étnica. A expressão

¹⁵Ver, por exemplo, Paulina Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011).

¹⁶Guimarães, “*Démocratie raciale*.”

¹⁷Artur Ramos, “The Negro in Brazil,” *The Journal of Negro Education* 10 (3) (1941): 515-523.

¹⁸Roger Bastide, “*Rêves de Noirs*,” *Psyché* 49 (1950): 802-811 (retomado no livro *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, 1972). Ao traduzir para francês *Casa-Grande...* de Freyre, Bastide vai traduzir democracia étnica por democratização racial. Para mais detalhes sobre o percurso dessa expressão, ver Christophe Brochier, “Le concept de ‘*démocratie raciale*’

apareceu nos anos 40 do século XX, ao mesmo tempo em que a ideia do Brasil como uma nação sem *ranking* de cores estava espalhada por todo o mundo, em particular nos Estados Unidos, a partir do período abolicionista, em 1858.¹⁹ Os historiadores preferiram falar em termos de mito do paraíso racial, porque a palavra democracia é um termo político e os autores estavam fascinados pela suposta falta de preconceito racial, admitindo, ao mesmo tempo, a pobreza do povo negro que morava no Brasil.

De fato, a expressão “democracia étnica” elaborada por Freyre no contexto da Segunda Guerra Mundial, quando as paixões europeias encontravam um eco nas lutas regionalistas e nacionalistas no Brasil, pode ser considerada como o prosseguimento das ideias abolicionistas dos anos 60 do século XIX. Portanto, é necessário notar que Freyre vai utilizar a expressão democracia racial poucas vezes, notadamente em 1962,²⁰ em reação ao conceito de negritude que os negros brasileiros estavam favorecendo, dentre os quais figuras famosas dos movimentos negros no Brasil, como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Por sua parte, Gilberto Freyre era o inventor e teórico do luso-tropicalismo, movimento que celebrava o colonialismo luso-brasileiro, visto como aberto às raças misturadas, ao contrário do colonialismo segregacionista inglês.

Voltando ao candomblé, sua emergência como culto autônomo, com pessoal iniciado e calendário litúrgico anual, procede da história de longa duração e corresponde à segunda metade do século XIX, sendo contemporâneo de processos sociopolíticos tais como a Lei do Ventre Livre, o fim da escravidão, a Primeira República que, por sua vez, desembocaram no Estado Novo, na terceira década do século XX. Assim visto, o candomblé, longe de ser uma mera transposição de cultos africanos trazidos pelos escravos desde o início do tráfico ao seu término, participou das relações sociais e hierárquicas no Novo Mundo e da sua construção como Estado-Nação. Com efeito, o candomblé se desenvolveu no seio das irmandades de cor que, como João José Reis ressaltou, foram inúmeras no século XIX.²¹ Assim, dessas irmandades saíram as mais famosas casas de candomblé da Bahia. Vale destacar que não é

dans l'histoire intellectuelle brésilienne,” *Revue de synthèse* 135 (1) (2014): 123-150.

¹⁹Guimarães, “Démocratie raciale,” 13.

²⁰Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças* (Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962).

²¹João José Reis, *A morte é uma festa* (São Paulo, Companhia das Letras, 1991).

por acaso que essas casas estão ligadas às nações jeje-nagô, isto é, provenientes da parte da África onde perdurou, até o final do século XIX, o tráfico. A volta para a África dos chamados *retornados*, a partir de 1935, contribuiu, sem dúvida, para a criatividade no espaço atlântico, como testemunham as pesquisas históricas mais recentes.²² Assim, as nações de candomblé se inscrevem em um território sagrado que abrange não só as divindades oriundas da África, mas também as entidades indígenas e as personagens do passado colonial.

Com um panteão que conjuga divindades oriundas da África, entidades indígenas como a figura genérica do caboclo e personagens da sociedade colonial, tais como Preto Velho e Maria Padilha (as mais comuns), o candomblé da Bahia recria e atualiza essa fraternidade racial dentro dos seus rituais.

Examinando-se o ritual que abre o calendário litúrgico das casas de candomblé mais ortodoxas da Bahia, nota-se que o dia do *Corpus Christi* permite refletir a respeito da dimensão teológica e política das práticas do candomblé. Trata-se de um ritual que se apresenta ao mesmo tempo como um fato social total, condensando uma totalidade imaginária e social, com a presença reativada, o que Louis Marin²³ chama de *re-apresentação*, graças a diferentes fases ritualizadas de distintas personagens da história colonial “brasílica” – tomando de empréstimo essa palavra corrente no século XVIII para nomear o território brasileiro antes da independência.

Estamos nos referindo ao ritual denominado *feira da cabeça de boi*, que acontecia todos os anos numa casa ligada ao Gantois²⁴ até o falecimento do pai de santo, isto é, até 2005. Ele se inicia com uma missa, liderada por um padre da igreja carismática, dentro do barracão: uma cortina esconde os atabaques durante a missa e uma estátua de São Jorge, vencendo o dragão, está exposta frente à cortina, o que mascara o espaço dos tambores. Na soleira, várias velas acesas iluminam os altares de Preto Velho e Maria Padilha. Du-

²²Ver, por exemplo, o culto dos *asens*, altares dos ancestrais reais no antigo Danxomé, que se tornou a marca identitária mais visível do povo *fon* e que emergiu no reino de Glélé, isto é, em meados do século XIX, quando já se sabia que o cultivo de palmeira suplantaria o comércio de ébano. Isso para dizer que devemos ter os maiores cuidados quando se pesquisa sobre as ditas tradições, quaisquer que elas sejam. Ver Edna Bay, *Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art* (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2008).

²³Louis Marin, *De la représentation* (Paris: Gallimard, Seuil, 1994).

²⁴O Gantois faz parte das casas de candomblé mais antigas de Salvador e pertence à nação Ketu, antigamente chamada nação jeje-nagô.

rante a missa, os filhos da casa e os líderes estão ocupados com várias tarefas e a assistência é composta, em sua maioria, de vizinhas do bairro, algumas portando imagens de Cosme e Damião, outras fotos de filhos para pagar suas promessas. Após uma pregação breve sobre o tema da educação, o padre se refere a São Jorge como um ser de luz, finalizando com um discurso ecumênico. Ocorre, então, a consagração do pão e do vinho, ou seja, o ritual eucarístico que apesar de pouco seguido pela assistência, constitui um momento chave do ritual.

Em seguida, a procissão segue para um antigo matadouro abandonado, onde os ogãs da casa já estão com o boi pronto para ser sacrificado. Iniciam-se os cânticos quando o espocar dos foguetes assinala ao sacrificador que a missa terminou e que a matança pode ser iniciada. Assim transcorre a matança, finalizada atrás de cortinas vegetais para esconder, à vista profana, esta cena que só os ogãs podem encarar. Simultaneamente, e no mesmo lugar, empacotam-se as diferentes partes do boi, tornando-se a cabeça um objeto-deus de Oxossi, considerado, no candomblé baiano, como o antigo rei de Ketu; é envolto em um pano branco, assim como várias outras partes do animal em panos de cor verde, que é a cor de Oxossi, enquanto a pele e as vísceras serão mais tarde lançadas no mato, ao longo de uma estrada (a Paralela). Quando todas as partes do boi estão prontas, uma procissão de filhos e filhas se forma para retornar ao terreiro; os iniciados carregam então, sobre a cabeça, os vários pacotes enrolados. Os cânticos evocam as façanhas de Oxossi e as duas cargas principais entram no terreiro com claro objetivo, isto é, cumprimentar a soleira, depois a cumeeira, antes de saírem pelo fundo para cumprimentar os ancestrais e, depois, as várias divindades da casa, observadas as suas hierarquias.

O terceiro momento concerne à preparação da festa que acontecerá à noite, com a descida dos deuses e a refeição comunal que finaliza o ritual de manducação/ingestão dos corpos dos deuses.

Retomando as várias personagens deste ritual, vemos:

1° o messias Jesus-Cristo;

2° São Jorge, que foi o santo protetor do império português após a separação da Espanha de Castela, no reino de Afonso V, dito o Africano por causa das suas conquistas no norte da África e seu desaparecimento quase misterioso, que alimentou movimentos milenaristas tanto na África (Kimpa Vita

e o Kimbanguismo no Congo, por exemplo) quanto no Brasil (a revolta de Canudos, por exemplo);

3° Preto Velho, o velho escravo sujeitado;

4° Maria Padilha, figura da prostituta cigana dos tempos coloniais, cujo nome a historiadora da literatura Marlyse Meyer²⁵ encontrou, nos romances do século XIV, como amante do rei Pedro I de Burgos, e que seria também a famosa Carmen da novela de Prosper Merimée, que inspirou a ópera de Georges Bizet.

Essas duas últimas personagens são integradas ao panteão dos caboclos, às entidades indígenas que fazem o papel de mediadores e de anunciadores no candomblé.

E, por fim, Oxossi, o caçador que nunca foi rei de Ketu para os africanos moradores de Ketu.²⁶

Como entender o fato de que, dentro das casas de candomblé consideradas como as mais ortodoxas e africanas, a cada ano, na quinta feira do *Corpus Christi*, o calendário litúrgico celebre, conjuntamente, Jesus Cristo e o deus caçador Oxossi, fundador presumido do reino de Ketu?

Assimilar dois rituais que pertencem, *a priori*, a duas culturas diferentes numa lógica construtivista, embora com a evocação de duas temporalidades distintas, torna-se possível não tanto pelo princípio de corte desenvolvido por Roger Bastide²⁷ para consolidar o fundamento da teoria da máscara sincrética, mas pelo fenômeno de transubstanciação tal como Louis Marin²⁸ o examinou em seu estudo do poder e de sua representação.

A semântica narrativa das duas sequências principais do ritual deixa presentir a centralidade dos corpos no relato e o sentido que lhes é atribuído. O corpo vítima de Jesus Cristo, transubstanciado na hóstia, e o corpo mortificado do caçador Oxossi evocam ambos a necessidade imperiosa da morte e do sacrifício oblato para a reprodução do corpo social. A sequência narrati-

²⁵Marlyse Meyer, *Maria Padilha e Toda a sua Quadrilla. De Amante de um Rei de Castela à Pomba-Gira de Umbanda* (São Paulo: Duas Cidades, 1993).

²⁶O reino de Ketu hoje em dia localizado num planalto do médio Benim foi um reino ligado ao reino de Ilé Ifé, matriz dos maiores reinos yorubafonos. O reino de Ketu foi criado por um certo rei Ede entre o século XI e século XIV conforme as tradições orais.

²⁷Roger Bastide, "Le principe de coupure et le comportement Afro-Brésilien," *Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas*, Vol. I (São Paulo: Anhembi, 1955), 493-503.

²⁸Louis Marin, *De la représentation* (Paris: Seuil, 1994).

va, ao evocar, na abertura, o sacrifício de Cristo e, no encerramento, o corpo do sacrificador, indica o sentido da história e funda a genealogia que liga as duas figuras celebradas. A figura do Cristo como vítima estabelece o poder do caçador Oxossi e é essa filiação que institui a comunidade dos adeptos do candomblé. O ritual funciona, em sua totalidade, como um ritual de inversão ao alterar as posições sociais encarnadas por cada figura. A inversão está redobrada pelas materialidades de cada corpo; a carne e o sangue de Cristo apelando ao poder de vida, enquanto a cabeça cortada do boi, sua pele e suas vísceras apelam ao poder de morte do caçador.

A semântica narrativa faz compreender as sequências que abrem e encerram o dia como um único e mesmo ritual, aquele da celebração do nascimento da humanidade, no Brasil, através de seus ancestrais primordiais. Os dois eventos evocados no dia de *Corpus Christi* são reunidos num espaço-tempo consagrado, repetido anualmente graças aos ritos de transubstanciação que se sucedem neste dia. Sua cronologia permite evocar o antigo poder colonial e suas hierarquias, ao mesmo tempo que garante a atualização da sua presença real na experiência de cada um dos participantes.

O modelo teórico de Louis Marin permite superar o paradoxo do corte epistemológico bastidiano para analisar o conjunto do ritual enquanto relato teológico-político. A narração operada pela transubstanciação dos corpos divinos, a atualização das suas presenças reais, através da hóstia e da cabeça do boi sacrificado, compõem um ritual social total que evoca e reatualiza a cena primordial.

Mas de que cena primordial estamos falando ?

Essa cena, longe de reproduzir uma África mítica dos tempos que antecedem o trato dos escravos, evoca a sociedade colonial e os seus diferentes atores, cujas narrações entrelaçam-se e se correspondem. De fato, se as duas figuras maiores desta celebração da ancestralidade são Jesus Cristo e Oxossi, vale notar a presença, na verdade passageira, todavia necessária, dos terceiros papéis de São Jorge e das figuras coloniais Preto Velho e Maria Padilha.

São Jorge, que os adeptos da teoria da máscara colocam em correspondência com Oxossi ou Ogun, divindade da caça e/ou do ferro, conforme a região do Brasil, se tornou sobretudo o santo padroeiro da coroa portuguesa, desde o reino de Afonso V, o Africano.

A presença dos caboclos, espíritos dos índios dizimados em grande número durante a conquista do território brasílico, testemunha o fato dos índios

terem sido os primeiros donos deste território. Os caboclos, testemunhas silenciosas neste dia, estão reduzidos ao papel de espectador embora em muitos outros rituais eles desempenhem o papel de anunciador e de mediador.

Celebrar Cristo, no dia em que sua presença real é reafirmada para o conjunto dos fiéis, parece fundamental quando se sabe o papel que o dogma da eucaristia tem para a conquista de novos territórios pela Europa ibérica, a partir do século XIV. De fato, se a conquista dos territórios do Novo Mundo tornou-se possível graças à superioridade tecnológica dos europeus, suas empresas predadoras foram legitimadas pela ação missionária da Reforma católica que fortaleceu o dogma eucarístico e uma visão sensível e dramática da Paixão de Cristo.

Os defensores da teoria da máscara sincrética podem criticar o fato de que o ritual eucarístico é, antes de tudo, um ritual de redenção e que o rito consagrando Oxossi é simplesmente um ritual de renovação do poder divino, razão pela qual uma ruptura é necessária entre os dois ritos. Portanto, parece-me que a separação da carne e do sangue de Cristo e a da carne e as vísceras de Oxossi colocam no centro do ritual a morte sacrificial como resultando na vida e na morte. O desvio por um cemitério e a evacuação das vísceras no mato transformam os ancestrais em personagens fortes e perigosas, dentre das quais Cristo deve ser incluído. A refeição comunitária, que encerra cada sequência de transubstanciação, faz pairar a sombra das suas maldições. De fato, nas duas fases do ritual, a ingestão dos corpos divinos instaura uma aliança e um contrato. Em ambos, existe uma lógica da dívida que transparece, no âmbito profano, nas relações de apadrinhamento, um tipo de paternalismo que está mobilizado até hoje nas relações sociais transversais.

Resumindo, a análise que venho desenvolvendo,²⁹ longe de remeter a uma África mítica e ahistórica, revela o candomblé e os seus rituais como sendo o produto não só da história da escravidão, mas também da história colonial brasileira que continua sendo evocada de maneira muito vívida nos ritos do candomblé.

Para concluir essa leitura do candomblé no espaço do Atlântico Sul é preciso um certo questionamento no sentido de entender como é que um espaço cultural plural, evocado no plano histórico e mítico, em parte ou total-

²⁹Para mais detalhes sobre a análise deste ritual e outros, ver Emmanuelle Kadya Tall, *Le candomblé de Bahia, miroir baroque des mélancolies postcoloniales* (Paris: Le Cerf, 2012).

mente nos seus ritos, articula-se com as reivindicações étnicas e raciais por parte de certos movimentos sociais contemporâneos. Suas reclamações parecem remeter, como num espelho difratado, a uma melancolia pós-colonial de um mundo imaginário, onde o Outro seria ao mesmo tempo um Mesmo e um Outro absoluto, relembrando a situação colonial dentro da qual, apesar de estatutos opostos, cada um sofria de uma mesma expectativa nostálgica voltada, simultaneamente, para o passado e para o futuro a ser construído. O candomblé remete a essas melancolias, calundus, banzos, jururus e saudades, que formam um tipo de sociabilidade particular muito bem expressa na locução “matar a saudade.”

Essa melancolia nostálgica, e sua tendência cíclica, encontram o seu modelo na conversão especular da máscara (que esconde para melhor revelar), cujo ciclo de refração redobra o relato da possessão; tendência cíclica melancólica segundo a qual, com efeito, o espaço e seus alongamentos fecham-se sobre si próprios, num tempo obcecado pelos retornos, as reiterações rituais e as ressurreições.

Assim, longe de qualquer discurso de pureza das tradições africanas no Brasil, o candomblé deve ser entendido como uma cena conflituosa, simbolicamente transformada, na qual tradições diferentes, cotejadas, tentam arrogar-se a poderes, a potências do Outro e então, num mesmo movimento, reconhecer-los e negá-los.

Essa reflexão converge para as considerações de Raimundo Nina Rodrigues, que notava, no final do século XIX e início do século XX, que a elite branca compartilhava o mesmo universo supersticioso que os negros, ou seja, os mesmos processos cognitivos em relação ao poder da feitiçaria, ressaltando que os negros em relação ao catolicismo *condescendiam* com os senhores.³⁰

Conclusão

A fraternidade racial reivindicada pelos militantes da igualdade social no século XIX foi recuperada como ideologia da democracia social e étnica por Gilberto Freyre, a partir dos anos 30 do século XX, mas é durante o período

³⁰Raimundo Nina Rodrigues, *O Animismo fetichista dos Negros baianos*, fac-similé de artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897, eds. Yvonne Maggie & Peter Fry (Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional - Editora UFRJ, 2006).

do Estado Novo que essa expressão será substituída pelo termo democracia racial, para destacar-se do termo democracia política.

O trato atlântico, e suas reconfigurações territoriais e sociopolíticas, produziram um novo universo religioso constituído em torno de cultos ancestrais de linhagens, clãs e dinastias, configurando a cosmologia dos voduns e orixás, identificados por Jean Melville Herskovits³¹ e Pierre Verger³² no século XX. Portanto, sabe-se hoje em dia que o século XIX foi, a partir do período da escravidão ilegal, uma época de várias invenções religiosas, entre as quais o estabelecimento do candomblé como instituição regular, com calendário fixo e pessoal consagrado,³³ a partir da segunda metade desse século.

De fato, embora possamos dizer que os movimentos abolicionistas do século XIX, de certo modo, impulsionaram a ficção de fraternidade racial, podemos refletir a respeito da sua realização dentro dos ritos de candomblé nos quais dialogam os diferentes membros do território nacional, não obstante as hierarquias sociais e raciais entre eles. Trata-se de uma situação paradoxal, na medida em que um abismo parece separar uma visão luso-tropical da mistura racial, vista do balcão da casa grande, e uma visão subalterna que se reclama africana, portanto celebrando a fraternidade racial. Como o ressalta Armelle Enders,³⁴ o lusotropicalismo de Freyre era muito conservador e impregnado da nostalgia da coroa portuguesa instalada no Rio. Portanto, nos dois casos, a ficção é barroca no sentido em que o nacionalismo lusotropical imaginado por Freyre a partir da casa grande e da senzala pode ser visto como um espelho invertido da casa de candomblé, às vezes vista como um quilombo urbano. O sonho irênico de um Brasil mestiço no modelo da plantação de açúcar de um lado, e de um Brasil africano, no modelo do reino de Ketu, por exemplo, participam igualmente deste ethos barroco definido por

³¹Jean Melville Herskovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact* (New York: J. J. Augustin, 1938); “Pesquisas etnológicas na Bahia,” *Afro-Ásia* 4-5 (1967 [1942]): 89-105.

³²Pierre Verger, *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique* (Dakar: Institut Français d'Afrique Noire 1957).

³³Vivaldo da Costa Lima, “A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais,” Dissertação de Mestrado apresentada à coordenação de pós-graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (Salvador: Bahia, 1977).

³⁴Armelle Enders, “Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays,” *Lusotopie* (Paris: Karthala, 1997): 201-210.

Etcheverría como sendo sustentado pelo poder da ficção sobre a realidade quotidiana.

Lusotropicalismo, multiculturalismo e religiões: Um ensaio sobre interpretações das religiões no Brasil

Melvina Araújo
Unifesp / Cebrap

GILBERTO FREYRE CRIOU UMA REPRESENTAÇÃO do Brasil para os brasileiros; é o que dizem autores como Ricardo Benzaquem de Araújo,¹ Antônio Sérgio,² Fernand Braudel,³ Frank Tannenbaum,⁴ Nuno Oliveira⁵ e Omar Ribeiro Thomaz.⁶ Tal representação é a de um Brasil mestiço, tanto biológica quanto culturalmente, tornado possível em virtude do caráter miscível dos portugueses, assim como do catolicismo que aí se instalou desde o início da colonização.

Não apenas a imagem de um Brasil mestiço, mas, e sobretudo, a positivação da mestiçagem contida na obra de Freyre,⁷ deram forma a um ideal de nação mestiça, composta pelas três raças, que marcou os modos como o Brasil e os brasileiros foram pensados nacional e internacionalmente.⁸ Vale ressaltar nesse sentido que, apesar das críticas relativas à inexistência da su-

¹Ricardo Benzaquen de Araújo, “Leituras de Gilberto Freyre,” *Novos Estudos* 56 (2000): 9-12.

²Antônio Sérgio, “O mundo que o português criou,” *Novos Estudos* 56 (2000): 26-38.

³Fernand Braudel, “Casa-Grande & Senzala,” *Novos Estudos* 56 (2000): 13-15.

⁴Frank Tannenbaum, “Sobrados e Mucambos,” *Novos Estudos* 56 (2000): 39-42.

⁵Nuno Oliveira, “Identificações coletivas e gestão da diversidade étnico-cultural: dinâmicas sociais contrastantes entre Portugal e o Brasil,” *Dados – Revista de Ciências Sociais* 58 (4) (2015): 1099-1130.

⁶Omar Ribeiro Thomaz, “Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa,” em Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida & Bela Feldman-Bianco, eds., *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros* (Campinas: Editora da Unicamp, 2007), 45-70; Omar Ribeiro Thomaz, “Introdução,” em Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil* (São Paulo: Graal, 2015), 15-34.

⁷Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (São Paulo: Global, 2004 [1932]); Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil* (São Paulo: Graal, 2015); Gilberto Freyre, *Sobrados e Mocambos* (São Paulo: Global, 2003 [1936]).



posta democracia racial, os estudos sobre o Brasil, particularmente entre os anos 50 e 80 do século XX, não puseram em questão a mestiçagem. Estes estudos direcionaram seus esforços no sentido de explicar quais eram e como eram processadas as transformações decorrentes da combinação de elementos advindos de universos culturais distintos.

Assim, no que concerne especificamente ao tema das religiões, que é objeto deste artigo, as pesquisas desenvolvidas nas ciências sociais, sobretudo na antropologia e sociologia, nesse período (apesar de, em sua maioria, se situarem no interior de perspectivas que tratavam as religiões e/ou movimentos religiosos como subalternos), partiam do suposto de que se tratava de formações advindas da mistura de elementos católicos, africanos e indígenas. Nesse sentido, podemos fazer referência: aos estudos sobre religiões afro-brasileiras,⁹ como os realizados por Roger Bastide,¹⁰ Renato Ortiz¹¹ e Paula Montero,¹² dentre outros; aos estudos sobre catolicismo popular, como, por exemplo, aqueles empreendidos por Carlos Rodrigues Brandão,¹³ Alba Zaluar,¹⁴ Ruben César Fernandes,¹⁵ Cândido Procópio Camargo,¹⁶ M. Andréa

⁸Vide, por exemplo, a pesquisa encomendada pela Unesco em 1952, visando entender o que sustentava a chamada “democracia racial brasileira” e que poderia contribuir para a elaboração de um projeto de manutenção da paz mundial. Nesse sentido, *vide*, entre outros, Marcos Chor Maio, “Abrindo a “caixa-preta”: o projeto Unesco de relações raciais,” em Fernanda Arêas Peixoto, Heloisa Pontes, Lilia Moritz Schwarcz, *Antropologias, histórias, experiências* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004), 143-168.

⁹É preciso ressaltar que no campo dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras há uma cisão entre os autores que estudaram a umbanda ou a macumba, por exemplo, e aqueles que se dedicaram ao estudo do candomblé. Estes, de maneira geral, referiam-se ao candomblé como uma religião africana pura e às outras religiões afro-brasileiras como sendo degenerescências. Retomaremos essa questão mais adiante.

¹⁰Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vols. (São Paulo: Edusp/Pioneira, 1971).

¹¹Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira* (São Paulo: Brasiliense, 1991).

¹²Paula Montero, *Da doença à desordem: a magia na umbanda* (Rio de Janeiro: Graal, 1985).

¹³Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular* (São Paulo: Brasiliense, 1986).

¹⁴Alba Zaluar, “Sobre a lógica do catolicismo popular,” *Dados*, n. 11 (1973): 173-193; Alba Zaluar, “Milagre e castigo divino,” *Religião e sociedade* 5 (1980): 161-187.

¹⁵Ruben César Fernandes, *Os cavaleiros do bom Jesus: uma introdução às religiões populares* (São Paulo: Brasiliense, 1982).

Loyola,¹⁷ Elda Rizzo de Oliveira,¹⁸ Marcos Queiroz¹⁹ e Raimundo Maués e Maria Angélica Maués.²⁰

Os três primeiros autores, Bastide,²¹ Ortiz²² e Montero,²³ têm como preocupação principal a questão da adaptação das religiões africanas ou afro-brasileiras à sociedade brasileira. No entanto, enquanto Bastide²⁴ atribui as mudanças nessas religiões às transformações infraestruturais, Ortiz²⁵ as vê como formas de adaptação/integração dos adeptos da umbanda à sociedade global.²⁶ Já Montero,²⁷ que realiza uma etnografia das práticas de cura no interior da umbanda, ressalta as formas adotadas por seus adeptos para manterem vivas suas práticas, aproveitando-se das brechas deixadas pelo sistema oficial de saúde.

No que concerne aos autores que se voltaram aos estudos sobre o catolicismo popular, todos os acima citados tomam como objeto de pesquisa populações ou grupos marginalizados, tendo como preocupação analisar as concepções e demonstrar a lógica que orienta as práticas daqueles que estão inseridos em universos populares de alguma maneira ligados ao mundo ru-

¹⁶Cândido Procópio Ferreira Camargo, *Católicos, protestantes e espíritas* (Petrópolis: Vozes, 1973).

¹⁷M. Andréa Loyola, *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde* (São Paulo: Difel, 1984); M. Andréa Loyola, "Medicina popular: rezas e curas de corpo e alma", *Ciência Hoje* 6 (35) (1987): 34-43.

¹⁸Elda Rizzo de Oliveira, *O que é benzeção* (São Paulo: Brasiliense, 1985); Elda Rizzo de Oliveira, *O que é medicina popular* (São Paulo: Brasiliense, 1985).

¹⁹Marcos S. Queiroz, "Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções. Aldeia de Icapara," *Religião e sociedade* 5 (1980): 131-160.

²⁰Raimundo H. Maués e Maria Angélica M. Maués, "O modelo da 'reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica," *Anuário Antropológico* 77 (1978): 120-147.

²¹Bastide, *As religiões africanas no Brasil*.

²²Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*.

²³Paula Montero, *Da doença à desordem*.

²⁴Bastide, *As religiões africanas no Brasil*.

²⁵Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*.

²⁶Esta perspectiva foi bastante criticada por Fernando G. Brumana e Elda González Martínez, *Marginália Sagrada* (Campinas: Editora da Unicamp, 1991) e por Lísias Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo* (São Paulo: EDUSP, 1996), por exemplo.

²⁷Paula Montero, *Da doença à desordem*.

ral.²⁸ Nesse sentido, cabe ressaltar a ênfase nos preceitos éticos do catolicismo popular, fundamentados no princípio da reciprocidade, expressos nas alianças geracionais ou, especialmente, no caráter de gratuidade da benzeção.

Esse tipo de enfoque sofreu importantes mudanças na década de 90 do século XX, impulsionadas pelo reordenamento ideológico do Estado brasileiro, dado o caráter atribuído à nação na Constituição de 1988. Nesta, a nação brasileira deixou de ser representada como uma nação mestiça, composta pelas “três raças,” passando a ser definida como uma nação multicultural, cuja riqueza estaria na preservação das diferenças culturais das várias etnias que compõem a população nacional.

A redefinição do ideal de nação impresso na Constituição de 1988 ocorreu num contexto de reordenamento ideológico relacionado ao desenvolvimento de agendas internacionais relativas à igualdade racial, ao feminismo e ao multiculturalismo, marcadas por: um largo debate conceitual entre concepções de igualdade como semelhança e de igualdade como diferença (Walzer;²⁹ Rawls;³⁰ Taylor;³¹ Habermas³²); debates em torno do centenário da abolição da escravidão, em 1988, nos quais a questão do reconhecimento de manifestações culturais afro-brasileiras e de visibilização pública do antirracismo foram os principais pontos de pauta (Costa³³); assim como debates em torno da questão do reconhecimento de etnias indígenas e demarcação de suas terras.

No que se refere especificamente às religiões afro-brasileiras, outro fator que influenciou na redefinição de enfoques adotados por seus estudiosos, relaciona-se à migração, para São Paulo, de pais e mães de santo ligados ao candomblé, a partir dos anos 70 do século XX, ocasionando paulatinamente a

²⁸Por serem efetivamente rurais ou por permanecerem nas periferias das cidades entre migrantes advindos da zona rural.

²⁹Michael Walzer, *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*, tradução de Jussara Simões (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

³⁰John Rawls, *Uma teoria da justiça* (Rio de Janeiro: Zahar, 2003).

³¹Charles Taylor, “A política de reconhecimento” em Amy Gutmann, ed., *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Lisboa: Piaget, 1994): 45-94.

³²Jürgen Habermas, “Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático,” em Amy Gutmann, ed., *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Lisboa: Piaget, 1994): 125-164.

³³Sérgio Costa, *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006).

consolidação desta vertente das religiões afro-brasileiras enquanto alternativa religiosa. Tendo sido vinculado à tradição nagô, cuja supremacia em relação aos bantos vem sendo afirmada desde o início do século XX, a partir das afirmações de Nina Rodrigues,³⁴ o candomblé tem sido considerado um culto “puro.” Também contribuiu para reforçar esse tipo de concepção, de acordo com autores como Reginaldo Prandi,³⁵ Stefania Capone³⁶ e Livio Sansone,³⁷ o clima de irreverência que marcou os anos 60 e 70, que teve como uma de suas consequências a busca de artistas e intelectuais pelo candomblé como uma forma de ligação com o exótico, com a África, ampliando a aceitação dessas religiões em extratos sociais não necessariamente ligados à população negra.

Nesse contexto, além da ida de sacerdotes ligados ao candomblé à “África” para restabelecer um suposto vínculo originário (dando prestígio aos terreiros que dirigiam ou aos quais estavam ligados, ocasionando um afluxo de adeptos e influenciando na conquista de legitimidade frente a outros terreiros e pais e mães de santo), a ida à Bahia também operou como uma forma de afirmação da africanidade dos terreiros do sul e sudeste, tendo como suporte a tese sobre a supremacia dos cultos nagô defendida por Bastide,³⁸ Nina Rodrigues,³⁹ Arthur Ramos,⁴⁰ Edison Carneiro,⁴¹ entre outros. Assim, os estudos desenvolvidos a partir desse período foram particularmente pautados pela busca da pureza e originalidade dos rituais desenvolvidos nos terreiros de candomblé. Além disso, um elemento que influenciou na configuração de novas formas de se fazer pesquisa e de atuação dos pesquisadores em movimentos políticos (ligados à defesa de interesses daqueles

³⁴Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 [1932]).

³⁵Reginaldo Prandi, “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização,” *Horizontes Antropológicos* 4 (8) (1998): 151-167.

³⁶Stefania Capone, “Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées”, *Journal de la Société des Américanistes* 82 (1996) : 259-292.

³⁷Sansone, “Da África ao afro.”

³⁸Bastide, *As religiões africanas no Brasil*.

³⁹Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*.

⁴⁰Arthur Ramos, “O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise,” *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* 10 (4) (2007): 729-744.

⁴¹Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, 2ª edição (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978).

junto aos quais desenvolviam suas pesquisas), foi o questionamento ético⁴² e relativo à posição do pesquisador⁴³ advindo, particularmente, das discussões dos pós-modernos.

Sincretismo e inculturação ou vice-versa

Livio Sansone⁴⁴ salienta que, assim como os líderes religiosos do candomblé, uma parcela do movimento negro toma como verdadeira a polaridade iorubá/nagô versus banto, que, como exposto acima, parte do princípio de que os nagôs representariam a tradição africana mais pura, adotando a tese da superioridade da tradição nagô e empunhando a bandeira de reafirmação das religiões afro-brasileiras e de sua dessincretização, o que implicaria na eliminação de quaisquer referências ao catolicismo popular, ao kardecismo⁴⁵ e à “magia negra”.⁴⁶ Ou seja, nesse contexto, a referência à África opera como indicador de pureza de um determinado terreiro de candomblé e de seus adeptos frente a outros terreiros considerados menos africanizados.

No entanto, apesar da tendência à busca pela reafirmação dos cultos, houve iniciativas no sentido de positivar o sincretismo. Uma delas é a chamada teologia do sincretismo, que pretende ter como norte a realização de

⁴²Nesse sentido, inaugura-se uma discussão acerca dos limites dos pesquisadores no que concerne à divulgação, em suas teses e artigos, de conteúdos considerados secretos aos não-iniciados. Sobre este tema a mãe de santo Sandra Medeiros Epega salienta que “nem tudo aquilo que está nos livros pode ser colocado e nem tudo aquilo que é fotografado pode ser posto” (Sandra Medeiros Epega, “Mesa-redonda Etnografia: identidades reflexivas,” em Vagner Gonçalves da Silva, Letícia Vidor de Souza Reis e José Carlos da Silva, eds, *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados* (São Paulo: PPGAS/USP, 1994), 21). No entanto, apesar desses riscos, a mãe de santo afirma que é sedutor para uma casa-de-santo ter um pesquisador que realiza pesquisa lá, pois isso traz prestígio para a casa. Assim, a realização de pesquisa sobre o candomblé seria duplamente sedutora: para o pai ou mãe de santo, que vê sua casa sendo prestigiada, e para o etnólogo, sociólogo ou etnomusicólogo, que tem acesso aos conhecimentos tradicionais.

⁴³Vide, a esse respeito, o seminário *Antropologia e seus Espelhos* (Vagner Gonçalves da Silva, Letícia Vidor Reis e José Carlos da Silva, *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados* (São Paulo: PPGAS/USP, 1994).

⁴⁴Livio Sansone, “Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX,” *Afro-Ásia* 27 (2002): 249-269.

⁴⁵Doutrina formulada por Alain Kardec, no século XIX, que tenta explicar, a partir de uma perspectiva cristã, o retorno do espírito à existência material após a morte.

⁴⁶O termo “magia negra” é uma referência às religiões afro-brasileiras ligadas às tradições dos bantos e tidas pelos adeptos da tese da supremacia nagô/iorubá como “degeneradas” ou “impuras.”

diálogos inter-religiosos com adeptos de religiões afro-brasileiras, apesar de aceitar a recusa dessas religiões em ser classificadas como sincréticas, tendo em vista que sincrético é sinônimo de impuro e subalterno. De acordo com Afonso Ligório Soares,⁴⁷ a teologia do sincretismo, ao contrário da teologia da inculturação, “consiste em reconhecer o sincretismo *de fato* e estudar sua lógica interna.”⁴⁸

A teologia da inculturação, contra a qual argumentam os teólogos adeptos da teologia do sincretismo, começou a ser introduzida no Brasil em meados dos anos 80 do século XX e tem como uma de suas preocupações responder a questões relativas aos movimentos de afirmação de identidades culturais e à identificação entre o cristianismo e a ocidentalização. Num contexto no qual a Igreja Católica estava sendo criticada por ter imposto o catolicismo aos indígenas e negros desde o período da colonização, a teologia da inculturação propôs um movimento inverso no sentido de que seria o catolicismo a incorporar elementos advindos de outras tradições e/ou religiões, enfrentando o desafio de resgatar a diversidade e singularidade de cada povo junto ao qual atuava.⁴⁹

Desse modo, os adeptos da teologia da inculturação buscaram criar experiências singulares, inserindo nos rituais católicos elementos de rituais advindos de outras religiões ou tradições. Exemplos dessas experiências, no Brasil, podem ser observados em missões católicas entre indígenas e quilombolas ou na conhecida missa do Rosário dos Pretos, celebrada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Salvador. Nesta, são entoados cânticos em ritmo africano, acompanhados por atabaques. Durante o ofertório, pessoas – algumas delas portando trajes típicos dos cultos afro-brasileiros – movem-se ao ritmo dos tambores enquanto levam cestas de pães em direção ao altar.

⁴⁷Afonso Ligório Soares, “Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio,” *Rever* 3 (2002); Afonso Ligório Soares, “Sincretismo e teologia interconfessional,” *Ciberteologia. Revista de teologia e cultura* VI (27) (2009): 32-52. O autor foi teólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica - SP e ativista da pastoral negra.

⁴⁸Soares, “Sincretismo e teologia interconfessional,” 44. Itálico no original.

⁴⁹De um ponto de vista histórico, de acordo com Nicola Gasbarro, a tendência do catolicismo de incorporar elementos advindos de outras tradições não é nova, mas, ao contrário, marca sua formação e existência (Nicola Gasbarro, “Missões: a civilização cristã em ação,” em Paula Montero, ed., *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (São Paulo: Global, 2006): 67-109).

No que concerne à missa inculturada realizada em missões católicas entre indígenas, acompanhei, por ocasião das minhas viagens para realização de pesquisa de campo entre missionários da Consolata⁵⁰ e índios macuxis, em Roraima, algumas delas, dentre as quais a realizada na celebração do Natal numa das malocas⁵¹ situadas na terra indígena Raposa/Serra do Sol. Nessa ocasião, a missa, que contou com a participação de um padre, dois catequistas indígenas e dois rezadores como oficiantes, iniciou-se na igreja, seguiu para o igarapé, onde quatro crianças foram batizadas, e depois retornou ao malocão, onde o ritual teve continuação com a defumação dos presentes com *maruai*,⁵² pelos rezadores, ao mesmo tempo em que proferiam encantamentos para afastar os maus espíritos. Além disso, como o padre solicitou aos presentes a apresentação do *aleluia*,⁵³ um dos participantes mais velhos conduziu os cânticos desse ritual, bem como a dança que normalmente os acompanha. Assim que o primeiro cântico do *aleluia* começou a ser entoado, as pessoas foram se juntando ao mestre de cerimônia e conformando círculos concêntricos, sendo os menores formados por crianças. Os passos, ritmados pelo cântico entoado pelos participantes, eram dados sempre num mesmo sentido, sendo que a perna que estava à frente dobrava-se ligeiramente até que a outra a acompanhasse, provocando um ligeiro balanço no corpo. Esses passos repetiram-se até o término da música. Terminado o *aleluia*, o padre encerrou a missa e todos permaneceram no malocão à espera do almoço que seria servido em seguida.

Já no que diz respeito à missa quilombola, Sabrina D'Almeida⁵⁴ afirma que a missa celebrada no quilombo do Morro Seco é uma missa semelhante

⁵⁰Missionários ligados ao Instituto Missões da Consolata, congregação italiana fundada em 1901, pelo padre G. Allamano, no bojo da expansão de congregações missionárias impulsionada pela colonização do continente africano, cujo carisma é a missão *ad gentes*.

⁵¹Aldeia indígena.

⁵²Tipo de resina largamente utilizada em sessões de cura conduzidas por pajés ou rezadores.

⁵³De acordo com autores como Geraldo Andreello e Stela Abreu, o *aleluia* é um movimento religioso surgido no final do século XIX, entre os macuxis do rio Rupununi, a partir da influência de missionários anglicanos que atuaram na Guiana Inglesa. Geraldo Andreello, "Profetas e pregadores: a conversão taupéng à religião do Sétimo Dia," em Robin Wright, *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (Campinas: Editora da Unicamp, 1999): 285-308; Stela Abreu, *Aleluia: o banco de luz*, Dissertação de Mestrado em Antropologia (Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995). Atualmente, o *aleluia* é considerado um ritual tradicional macuxi.

às comuns, diferenciando-se pelo fato de que frutas e outros alimentos são dispostos sobre um pano estendido no chão durante o ofertório e, após o final da liturgia, esses alimentos e frutas são consumidos pelos participantes da missa. Além disso, nessa liturgia é proferido o *Olorum Nosso*, que é uma versão do *Pai Nosso* em que o termo “pai,” no sentido de Deus, é substituído por *Olorum*, ser supremo na mitologia iorubá.

Cabe observar que nos dois casos acima descritos os missionários fazem um esforço no sentido de manter ou “reinsere” elementos considerados tradicionais no interior das culturas indígena e quilombola em questão. Esse tipo de preocupação se ancora, por um lado, em desdobramentos das discussões ocorridas no Concílio Vaticano II, no qual a Igreja Católica fez uma *mea culpa* reconhecendo seu papel na consolidação da colonização feita por europeus noutros continentes e consequente submissão de povos e culturas. Assim sendo, caberia aos missionários agir de maneira a auxiliar na “restauração” de ao menos parte do que teriam ajudado a destruir. Por outro lado, esses missionários se inserem num contexto de discussões sobre populações indígenas e afro-brasileiras tecidas por antropólogos, sociólogos, indigenistas e movimentos negros, por exemplo.

Nesse sentido, vale ressaltar que boa parte das pesquisas realizadas entre indígenas nos anos 90 do século XX e início do século XXI construiu seu arcabouço teórico a partir das proposições de Sahlins⁵⁵ de que elementos externos seriam tomados a partir da lógica do grupo que os adotou. Assim sendo, as cosmologias (conjuntos de relações de significação colocadas na visão de mundo de um povo) desses grupos seriam mantidas, o que implica que, apesar da introdução de elementos exógenos, os esquemas culturais próprios de cada uma dessas culturas permanecem vivos e continuam funcionando de uma maneira que necessita investigação.

Partindo desse arcabouço teórico, trabalhos tais como os reunidos na coletânea *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizada por Bruce Albert e Alcida Ramos,⁵⁶ buscam demonstrar como os indígenas representam os brancos – não-índios – e como resignificaram os

⁵⁴Sabrina D’Almeida, *Reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos e transformações socioculturais: o caso do Morro Seco*, Dissertação de mestrado em Ciências Sociais (São Paulo: PPGCS, 2012).

⁵⁵Marshall Sahlins, *Ilhas de história*, tradução de Barbara Sette (Rio de Janeiro: Zahar, 1990).

elementos introduzidos por estes em suas culturas. Para entender como os elementos exógenos advindos do “mundo ocidental” foram reinterpretados pelos indígenas, esses autores realizam um esforço de reconstrução das cosmologias indígenas de maneira a possibilitar a compreensão de sua lógica própria e, assim, entender como esses elementos foram reinterpretados. No entanto, ao buscar reconstruir as lógicas tradicionalmente indígenas, esses autores enfocam os aspectos que consideram tradicionais, dando-lhes uma importância que supera todos os demais aspectos da vida cotidiana e, ao fazer isso, demonstram que são esses os aspectos que devem ser cultivados.

Os missionários ligados à teologia da inculturação têm, de maneira geral, uma grande preocupação em estudar antropologia e em levar em consideração as lições antropológicas na elaboração de seus planos de evangelização. Assim, ao aprenderem que os elementos mais tradicionais são os que devem ser mais valorizados, esses missionários se empenham em projetos que visem a manutenção das culturas indígenas e a recuperação de elementos culturais abandonados, em decorrência das relações com não-índios e, particularmente, em virtude da ação missionária passada. Tendo em vista este tipo de preocupação, os missionários da Consolata elaboraram projetos de “recuperação” da cultura macuxi, tais como o da elaboração de um dicionário português-macuxi,⁵⁷ da edição do Boletim do Arquivo do Setor Indigenista da diocese de Roraima,⁵⁸ no qual foram publicados textos ou excertos de textos que tratavam de temas relativos à cultura desse povo, assim como da coletânea *Makuxi Panton – Histórias Makuxi*.⁵⁹

Além disso, durante a realização do trabalho de campo junto a esses missionários e a índios macuxis,⁶⁰ pude observar uma série de ações cotidianas no sentido de incentivar os índios a manterem suas raízes. Um exemplo des-

⁵⁶Bruce Albert & Alcida Ramos, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002). Sendo o número de trabalhos que adotou a perspectiva sahlinsiana demasiado grande, limitar-me-ei a citar apenas esta coletânea.

⁵⁷Emanuele Amodio & Vicente Pira, *Língua Makuxi. Makusi Maimu. Guia de aprendizagem e dicionário da língua makuxi* (Boa Vista: Diocese de Roraima, 1996).

⁵⁸Emanuele Amodio, ed., *Boletim do Arquivo do Setor Indigenista – Diocese de Roraima* (Boa Vista: Diocese de Roraima, 1981-1983).

⁵⁹*Makuxi Panton. Histórias Makuxi*, 3 vols. (Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989). Anali-sei a produção e edição desta coletânea no artigo “Between Mission, Myths and Tradition. The Production of Texts by and about the Macuxi in Contemporary Brazil,” *Social Sciences and Missions* 22 (2009): 89-III.

se tipo de preocupação e do valor dado às afirmações feitas por antropólogos pôde ser visto no mesmo dia em que foi realizada a missa inculturada que descrevi acima. Após a missa, o almoço e a execução de rituais considerados tradicionais, tais como o *parixara*, os índios quiseram dançar forró. Ao ver que os índios tinham começado a tocar e a dançar forró, o padre saiu do malocão e dirigiu-se à rede em que deveria dormir. Eu fiquei no malocão e dancei forró junto com eles. Mais tarde, quando todos começavam a se recolher para dormir, me dirigi à minha rede, que ficava ao lado da rede do padre. Este, ao me ver, começou a se queixar pelo fato dos índios terem deixado de dançar o *parixara* para dançar forró. Ouvi as queixas do padre e, em seguida, disse-lhe que ele não deveria se preocupar, pois os índios dançavam forró com a mesma cadência do *parixara*. Ao ouvir isso, o padre respirou aliviado e dormiu.

Ao referir que os índios dançavam forró com a mesma cadência do *parixara* acionei a perspectiva sahlinsiana, segundo a qual os elementos externos seriam interpretados a partir da lógica específica da cultura em questão. E este foi apenas um dos muitos momentos em que esses missionários recorreram a mim – para que eu lhes indicasse caminhos a seguir em situações nas quais consideravam não saber qual seria a forma tradicional de se lidar com determinadas questões. Eu, enquanto antropóloga, ocupava, nesse contexto, o papel da especialista em cultura e, sendo assim, caberia a mim dirimir as dúvidas acerca da tradicionalidade de elementos relacionados à vida cotidiana dos indígenas.

Esse tipo de preocupação, além de relacionado ao que foi acima assinalado, também está ligado a questões de definição étnica e de posituação da identidade indígena. Situados numa área disputada por fazendeiros e garimpeiros migrantes, sobretudo do sul e do nordeste do país, no bojo do regime militar, que lançou um programa de “colonização da Amazônia,” os macuxis eram tratados com violência e desprezo por esses migrantes por serem índios e por ocuparem as terras que eles desejavam explorar. Como já descrito em meu livro *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*,⁶¹ esses missionários iniciaram, na segunda metade da década de 60 do sé-

⁶⁰A grafia desse etnônimo muda conforme o período e as convenções adotadas em cada contexto. Assim sendo, atualmente grafo este etnônimo com a inicial minúscula e faço a concordância de número, mas quando se trata de títulos de obras mantenho a grafia original.

culo XX, um trabalho de organização política desses índios em torno da reivindicação de seus direitos territoriais e culturais. Esse trabalho que, no início, era executado apenas por alguns missionários, em 1975 ganhou a adesão do então bispo da diocese de Roraima, D. Aldo Mongiano, que declarou oficialmente a “opção pela causa indígena.” Desde então uma série de projetos no sentido de ajudar os indígenas a permanecerem em suas terras e a se aceitarem como índios foi desenvolvida.

Assim como os missionários da Consolata, missionários de outras congregações atuavam junto a outras etnias indígenas, buscando garantir-lhes direitos referentes ao uso das terras em que habitavam e de respeito a suas especificidades culturais. No entanto, enquanto a questões relativas ao reconhecimento de identidades indígenas e à demarcação de suas terras, a busca desses direitos já fazia parte do campo missionário e dos debates acadêmicos de forma marcante desde os anos 70 do século XX. As questões referentes ao universo quilombola, tal qual é atualmente conhecido, começaram a emergir a partir da promulgação da Constituição de 1988.

A inserção na Constituição da categoria “comunidades remanescentes de quilombo” é, segundo Arruti,⁶² uma categoria social relativamente recente e que dá uma nova tradução ao que anteriormente era denominado comunidades negras rurais ou terras de preto. Além disso, enquanto categoria etnológica e legal, a noção de “remanescentes” surge como um marco fundamental por sua referência à temporalidade e ao jogo estabelecido entre continuidades e descontinuidades sociais, permitindo a criação de dispositivos legais que tornassem possível a implementação de políticas compensatórias voltadas a populações que sofreram historicamente injustiças ou restrições de direitos.

Entretanto, apesar da emergência das “comunidades remanescentes de quilombo,” num contexto diferente daquele das populações indígenas consideradas tradicionais,⁶³ aparecem, em alguns casos, esforços no sentido de im-

⁶¹Melvina Araújo, *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima* (São Paulo: Editora Humanitas, 2006).

⁶²José Maurício Arruti, *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola* (Bauru: Edusc, 2006).

⁶³Mas é semelhante ao universo dos povos indígenas do Nordeste, cujos processos de reivindicação étnica e territorial ganham força nos anos 90 do século XX, e que são comumente denominados “índios ressurgidos” ou “remanescentes indígenas.”

por-lhes a necessidade de “tradicionalidade.” Isso pode ser visto, por exemplo, na missa afro descrita por Sabrina D’Almeida⁶⁴ e transcrita acima, em que o missionário introduz elementos que afirma serem “africanos” e o *Olorum Nosso*, cujo termo *Olorum* viria da tradição nagô.

A insistência em assinalar uma ligação à tradição nagô parece seguir a antiga disputa pela afirmação de legitimidade religiosa de que fazem parte lideranças religiosas, intelectuais, antropólogos e participantes de movimentos negros. Nesse sentido, Stefania Capone⁶⁵ e Beatriz Góis Dantas,⁶⁶ assinalam que a aliança entre líderes religiosos de cultos nagôs e etnólogos – que classificam os cultos a partir do critério da “pureza” africana, responsável por garantir o uso legítimo do sagrado, ou seja, da religião, em oposição à magia dos cultos “degenerados” – legitimou a tradição nagô como tradição “pura.” Esta afirmação de pureza, que é, de acordo com Livio Sansone, tomada como verdadeira por ativistas do movimento negro, que querem acabar com a ideia de que o Brasil é uma democracia racial, é também partilhada por intelectuais, acadêmicos e pela ala progressista da Igreja Católica, “que tenta incorporar a mensagem do orgulho negro agregando, em sua liturgia, símbolos associados a um grande ‘passado africano.’”⁶⁷

Assim, tentar traçar elos de ligação entre comunidades remanescentes de quilombo e a “África,” buscando encontrar elementos culturais meio esmaecidos mas que podem ser rememorados, torna-se um dos motes da missão desses missionários. Nesse sentido, Sabrina D’Almeida⁶⁸ afirma que os atores envolvidos no processo de construção identitária (missionários católicos, intelectuais e militantes do movimento negro) do quilombo do Morro Seco valiam-se da ideia de África enquanto lócus da tradição, que tomavam como referência e inspiração para suas práticas e discursos.

Esses missionários agem na construção de movimentos indígenas e quilombolas no sentido de garantir a esses segmentos reconhecimento étnico e, por consequência, o direito de uso das terras nas quais vivem. Assim desen-

⁶⁴D’Almeida, *Reconhecimento de comunidades remanescentes*.

⁶⁵Capone, “Le pur et le dégénééré.”

⁶⁶Beatriz Góis Dantas, *Vovô nagô, papai branco. Uso e abusos da África no Brasil* (Rio de Janeiro: Graal, 1988).

⁶⁷Sansone, “Da África ao afro,” 266.

⁶⁸D’Almeida, *Reconhecimento de comunidades remanescentes*.

volvem ações que visam positivar suas identidades, “recuperar” tradições que caíram em desuso e, no caso indígena, valorizar o aprendizado das línguas nativas pelas novas gerações. Apoiando-se na legislação acerca do reconhecimento étnico, elaborada a partir da Constituição de 1988, esses missionários acabam se inserindo no processo de construção de um ideal multicultural para a nação brasileira. Vale ressaltar que essas discussões teológicas ocorrem num contexto em que questões relativas à construção e/ou afirmação de identidades estão também na pauta de pesquisadores e movimentos sociais.

Além disso, ao contrário dos missionários ligados à teologia da inculturação, os pesquisadores e ativistas de movimentos sociais, vinculados aos processos de reivindicação e/ou afirmação de identidades étnicas entre comunidades remanescentes de quilombo e remanescentes indígenas,⁶⁹ não parecem preocupar-se em buscar a originalidade de elementos culturais, filiando-se sobretudo a correntes teóricas que pensam a questão da etnicidade enquanto ação política e conjuntural.⁷⁰ Nesse sentido, esses autores partem do pressuposto de que o contexto intersocietário é um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado-nação e constroem seu arcabouço teórico a partir de discussões tecidas por autores como Barth,⁷¹ que define os grupos étnicos como essencialmente políticos e relacionais, e João Pacheco de Oliveira,⁷² que agrega ao conceito de grupo étnico cunhado por Barth,⁷³ a noção de territorialização, segundo a qual a transfor-

⁶⁹Os indígenas do Nordeste, que tiveram suas identidades reconhecidas no contexto pós 1990 são considerados remanescentes indígenas. No entanto, nem todos esses indígenas tinham perdido suas identidades, mas por questões políticas ligadas tanto ao ideal de nação, que pressupunha a incorporação dos silvícolas à sociedade brasileira, quanto a interesses fundiários, essas populações não tinham suas identidades reconhecidas formalmente.

⁷⁰Vide, entre outros: João Pacheco de Oliveira, ed., *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999); José Maurício Arruti, *Mocambo*; Alfredo Wagner Berno de Almeida, “Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito,” *Novos Cadernos NAEA*, 10 (1989): 163-196; Eliane Cantarino O’Dwyer, ed., *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade* (Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002); Fábio Reis Mota, *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França* (Rio de Janeiro: Consequência, 2014); entre outros.

⁷¹Fredrik Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, tradução de John Cunha Comerford (Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000).

⁷²João Pacheco de Oliveira Filho, *A viagem da volta*.

⁷³Barth, *O guru, o iniciador*.

mação de um objeto político-administrativo numa coletividade organizada implica na criação de uma nova unidade sociocultural.

*Da inculturação à teologia índia*⁷⁴

Retomando as críticas dos teólogos do sincretismo aos teólogos da inculturação (apesar do envolvimento de missionários ligados à teologia da inculturação em processos de definição e afirmação étnica, o que implica seu envolvimento na valorização de outras tradições culturais e religiosas), de acordo com os teólogos ligados à teologia do sincretismo, a teologia da inculturação teria como pressuposto a existência de uma maneira ortodoxa do cristianismo se relacionar com outras religiões, que deveria ser capaz de assegurar a “verdade do rito.” De maneira geral, a crítica desses teólogos à teologia da inculturação parece pautar-se, sobretudo, em duas questões que, por vezes, se cruzam. A primeira refere-se ao modo como elementos de outras tradições religiosas poderiam ser incorporados na liturgia e/ou doutrina católica e, a segunda, à afirmação da existência de uma única doutrina válida. Nesse sentido, eles chamam a atenção para as discussões, feitas por alguns teólogos da inculturação, em torno do perigo de desvio da doutrina. De acordo com a leitura de Soares,⁷⁵ para esses autores, na inculturação, seria necessário observar, nas culturas nativas, o que há de bom e divino e fortalecer estes pontos e, ao mesmo tempo, trabalhar de maneira a suprimir o que for considerado ruim ou não condizente com a ética cristã. Além disso, nos princípios da teologia da inculturação, não haveria lugar para a criação de um espaço que pudesse abrigar várias doutrinas religiosas, o que pressuporia a necessidade de todas, de uma maneira ou de outra, se tornarem católicas.

Assim como a teologia do sincretismo, a teologia índia é construída a partir de uma crítica aos pressupostos da teologia da inculturação. Essa teologia

⁷⁴Vale lembrar que, enquanto a teologia da inculturação tem um espectro mais amplo no que concerne às tradições/culturas com as quais se propõe a relacionar, as teologias do sincretismo e índia restringem seu campo de atuação aos universos afro-brasileiro e indígena, respectivamente. Além disso, no que concerne à teologia índia, trata-se de um campo bastante restrito, já que lida com uma minoria social cuja capacidade de tornar visíveis suas reivindicações depende essencialmente da atuação de agentes externos, que se sensibilizam com a situação de vulnerabilidade na qual os indígenas se encontram.

⁷⁵Soares, “Sincretismo e teologia interconfessional.”

centra-se, de acordo com Teixeira,⁷⁶ López Hernández⁷⁷ e Suess,⁷⁸ no princípio de que as populações indígenas já tinham teologias desenvolvidas, antes da chegada de missionários cristãos, e estas representam um patrimônio religioso particular que deve ser preservado. Assim, quando se pensou em construir um modelo de Igreja Católica que levasse em consideração o outro, foi necessário pensar a missão como diálogo inter-religioso. Não se justifica, afirma López Hernández, um padre mexicano de origem indígena,

que La Iglesia siga satanizando a los pueblos de culturas distintas de la occidental, mirando idolatrías y paganismos en nuestras expresiones autóctonas. Pero tampoco es necesario que ella nos idealice a partir de nuestros reales o supuestos valores, porque no somos más que expresión humana e histórica actual de lo que Dios ha obrado en nuestra historia, de la herencia recibida de nuestros antepasados y de lo que nosotros mismos hemos logrado hacer con las posibilidades que hemos tenido en esta sociedad, marcada por el pecado pero fruto también de la gracia.⁷⁹

López Hernández reivindica um *status* distinto para as expressões indígenas e, ao mesmo tempo, chama a atenção para o risco de idealização dos seus valores. Desse modo, ele reivindica para essas expressões um lugar idêntico ao que é reservado às teologias cristãs, com as quais se supõe haver a possibilidade de se desenvolver um diálogo inter-religioso. O autor, no entanto, não explicita como esse diálogo poderia ser posto em prática.

Tomando por base os princípios contidos na teologia índia, os missionários da Consolata que atuam na missão Catrimani,⁸⁰ que outrora filiavam-se à teologia da inculturação, partem do princípio de que os yanomamis têm expressões religiosas próprias e que estas estão, sobretudo, ligadas aos rituais xamânicos. Assim sendo, enquanto rituais religiosos, os rituais xamânicos devem ser respeitados e incentivados. Além disso, pelo que pude observar durante a realização do trabalho de campo, parece haver, dentre esses missionários, uma tendência a considerar os yanomamis seres religiosos por excelência, cuja maneira de ser estaria intrinsecamente ligada à religião.

⁷⁶Faustino Teixeira, “O desafio das teologias índias,” *Horizonte* 7 (14) (2009): 12-20.

⁷⁷Eleazar López Hernández, *El dilema del indio como ‘otro’ en la evangelización* (México: Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, CENAMI, 2007).

⁷⁸Vale observar que Paulo Suess foi um dos principais teólogos da teologia da inculturação no Brasil.

⁷⁹López Hernández, *El dilema del indio como ‘otro’*, 5-6.

⁸⁰Situada na Terra Indígena Yanomami, às margens do rio Catrimani.

Este tipo de concepção sobre os yanomamis leva alguns desses missionários a se submeter a processos de iniciação xamânica e a participar ativamente na organização dos encontros de *xapuri* – xamãs. A participação desses missionários na organização dos encontros deve-se, segundo eles, ao receio, por parte de alguns xamãs, de que os conhecimentos xamânicos sejam extintos em decorrência do processo de formação de professores indígenas e Agentes Indígenas de Saúde (AIS), que implica, além da aquisição de um tipo de conhecimento baseado em saberes ocidentais, em idas mais ou menos frequentes dos jovens, que estão sendo formados, à cidade.

Face ao desafio de manter vivos seus conhecimentos, a realização dos encontros de *xapuri* poderia permitir a troca de saberes entre os xamãs mais experientes e configurar-se como um modo de atração de jovens para a iniciação xamânica. Ocorre que a área yanomami é extensa e não há estradas que liguem todas as aldeias umas às outras. Assim, para garantir o encontro de xamãs advindos de todas as aldeias desta área é necessário montar uma rede de apoio que envolve (além da tradicional organização em torno da produção e preparo de alimentos para servir aos convidados), o aluguel de aeronaves para possibilitar a vinda daqueles que vivem em aldeias muito distantes daquela na qual será realizado o encontro.⁸¹

Para resolver as questões relativas à organização desse encontro foi feita uma reunião, na sede da missão, em que estavam presentes xamãs, AIS, *tuxauas*⁸² e professores indígenas,⁸³ além de alguns religiosos. No início da reunião, os participantes indígenas organizaram uma lista de convidados, atendo para não esquecerem nenhum *xapuri* da área indígena yanomami, mesmo aqueles classificados *xapuri* menores e aprendizes. Terminada a lista dos convidados, iniciou-se a organização destes em grupos, que deveriam se reunir em locais nos quais há pista de pouso para que pudessem ser trazidos ao local mais próximo da maloca na qual o encontro seria realizado, Pookohipiitheri.

⁸¹Vale ressaltar que, ao mesmo tempo em que se organizava o encontro de xamãs na aldeia Pookohipiitheri, programava-se a ida de alguns índios e missionários ao encontro de teologia índia, que aconteceria 3 meses depois, entre os dias 28 de março e 2 de abril de 2011, em Lima, Peru.

⁸²Chefe indígena.

⁸³Algumas pessoas são, ao mesmo tempo, AIS e *xapuri*, professor e *xapuri*, *tuxaua* e *xapuri*, etc.

Enquanto, de um lado, os indígenas organizavam a lista de convidados, dentre os quais estavam incluídos os missionários da Consolata que trabalhavam na missão Catrimani e outros cuja presença consideravam importante – como a de um jesuíta que já participou de outro encontro de *xapuri* e submeteu-se ao ritual de iniciação xamânica; de outro, os missionários, sob a coordenação da irmã Napëuxi,⁸⁴ cuidavam de alguns aspectos relativos ao transporte das pessoas ao local do encontro e à divisão do trabalho de provisão de alimentos para seus participantes.

No que concerne à provisão de alimentos, alguns grupos foram encarregados de levar peixes e caças – macaco, javali, anta e jacaré, por exemplo; a outros coube o encargo de levar mandioca, beiju, banana, pupunha, entre outros alimentos, e a questão foi resolvida. No entanto, no que diz respeito ao transporte, a grande preocupação centrava-se no levantamento de recursos para custear o aluguel das aeronaves⁸⁵ necessárias para levar até à aldeia Pookohipiitheri as pessoas que estavam em Boa Vista ou em aldeias distantes.⁸⁶

Os encontros de xamãs anteriores haviam sido custeados com recursos advindos de campanhas feitas por missionários da Consolata junto a algumas organizações italianas, tais como *Regione Piemonte*, *Impegnarsiserve Onlus* e *Missionari della Consolata*. Para mostrar aos colaboradores o que são estes encontros e o que eles representam para eles, os missionários da Consolata que atuam na missão Catrimani elaboraram um vídeo, “Xapiripë ithomaihe. Juntos para a descida dos xapiripë. Encontros inter-regionais de fortalecimento dos pajés Yanomami”.⁸⁷ No entanto, segundo Hewesi ihurupë,⁸⁸ falar

⁸⁴Nome que lhe foi atribuído por alguns yanomamis, que significa “branco (no sentido de não-índio) preto” e pelo qual a missionária, que é negra, prefere ser chamada.

⁸⁵Para que se tenha uma ideia do custo do transporte, um voo de Boa Vista à Missão Catrimani custava, em janeiro de 2011, R\$ 2.200,00. Para alcançar outras regiões, como a do Baixo Catrimani, por exemplo, este valor se elevava a R\$ 2.800,00.

⁸⁶Como tive que terminar o trabalho de campo antes da realização do encontro de xamãs e não tive mais oportunidade de voltar ao Catrimani, não tenho dados que me permitam descrevê-lo.

⁸⁷Este vídeo circulou entre os colaboradores italianos, missionários da Consolata alocados noutras missões, outros missionários, indígenas, entre outros. A distribuição desse vídeo é restrita. Ele é entregue – ou enviado – pessoalmente pelo coordenador da missão Catrimani.

⁸⁸Nome yanomami atribuído a um missionário, que significa morcego, e com o qual ele prefere ser denominado.

sobre os encontros de xamãs não é uma tarefa fácil, porque os católicos italianos têm bastante dificuldade em entender o tipo de atuação dos religiosos que atuam na missão Catrimani como uma atuação missionária e cobram deles uma ação proselitista. Por outro lado, quando se trata de não religiosos ou de pessoas de quaisquer nacionalidades que são contrárias à atuação de religiosos junto a populações indígenas, há uma certa surpresa e alívio justamente pelo fato desses missionários não fazerem proselitismo. Há, em ambos os casos, de acordo com Hewesi ihurupë, uma dificuldade em entender o que esses religiosos fazem como trabalho missionário.

Este tipo de atuação missionária, que parte do princípio de que é preciso respeitar o que consideram como práticas religiosas dos indígenas, apesar de ser posta em prática em missões situadas em várias partes do mundo, não é, como vimos, consensual nem mesmo no interior da própria Igreja Católica. Nesse sentido, vale a pena citar também a polêmica levantada pelo então Cardeal Ratzinger⁸⁹ acerca das atividades missionárias que, a seu ver, estão permeadas pelo que denomina “dogma do relativismo,” que restringiria o significado e pertinência da missão evangelizadora à medida que se pretende “preservar ilhas pré-tecnológicas no oceano da humanidade,” encerrando homens e culturas numa “reserva natural espiritual.” O “dogma do relativismo” estaria presente, segundo Ratzinger,⁹⁰ na teologia Índia latino-americana, já que esta buscaria reavivar valores de antigas religiões do continente.

Passados doze anos, o mesmo Ratzinger,⁹¹ então Papa Bento XVI, retoma estes mesmos argumentos, na Conferência de Aparecida (V Celam). De acordo com Paulo Suess,⁹²

Em muitas votações, a maioria dos votos foi dos pastoralistas, mas essa maioria nem sempre se refletiu no Documento de Aparecida (DA). Pois, se nas Conferências de Puebla e Santo Domingo atuava um D. Luciano Mendes, com sua santa prudência, agora, os redatores finais são, na maioria, pessoas trazidas de Roma, cuidadosamente escolhidas e informadas sobre determinados temas proibidos (neoliberalismo, reforma ministerial, Teologia Índia...) e com teologias que não passaram pela peneira das mediações históricas e antropológicas do lugar.

⁸⁹Joseph Ratzinger, “Le Christ, la foi et le défi des cultures,” *La Documentation Catholique* 2120 (1995) : 704.

⁹⁰Ratzinger, “Le Christ, la foi et le défi des cultures.”

⁹¹Ratzinger, “Le Christ, la foi et le défi des cultures.”

⁹²Paulo Suess, “V Celam. Nascer já é caminhar. Conferência de Aparecida confirma a caminhada da pastoral indígena,” *Porantim* 295 (2007): 4.

Tomando como parâmetro a afirmação de Paulo Suess,⁹³ acima citada, pode-se afirmar que o debate em torno do tratamento a ser dado à questão das relações interculturais no interior da Igreja Católica está longe de ter uma posição consensual. Mesmo dentre aqueles que advogam em favor de posições teológicas que deem espaço para a expressão de outras formas de religiosidade não há, como se pode ver pelo que foi exposto anteriormente, uma posição única.

Conclusão

As interpretações em torno da formação da nação brasileira, assim como os modos a partir dos quais seria possível dirimir as injustiças históricas cometidas contra indígenas e afrodescendentes, no Brasil, balizam as proposições das teologias do sincretismo, da inculturação e índia. Essas proposições configuram também maneiras de se lidar com o passado histórico da Igreja Católica, que teria imposto seus valores e ritos aos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes, ao mesmo tempo que se inserem no quadro das discussões que têm lugar no contexto pós Constituição de 1988, que marcou uma mudança de concepção sobre a formação da nação brasileira.

Nesse sentido, a teologia de sincretismo parece ainda atrelada ao antigo modelo de nação brasileira e, desse modo, próxima ao ideal lusotropicalista, à medida que defende o sincretismo como uma forma de manter outras tradições culturais e/ou religiosas. Assim, ao se valorizar a mistura, busca-se, de algum modo, expurgar a negatividade que agora recai sobre a ideia de mestiçagem, que outrora representou a identidade da nação brasileira, celebrada, sobretudo, pela obra de Gilberto Freyre,⁹⁴ mas que é criticada por intelectuais e ativistas dos movimentos negros como pautada pela submissão de africanos e afrodescendentes escravizados ao domínio de uma elite de origem europeia.

A teologia da inculturação, por outro lado, representa uma tentativa de incluir elementos de outras tradições culturais e/ou religiosas no rito católico. Além disso, a atuação política de religiosos adeptos desta teologia (no sentido de manter vivas essas tradições, valorizá-las e incentivar indígenas e quilombolas a reivindicarem o reconhecimento legal de suas identidades ét-

⁹³Suess, "V Celam."

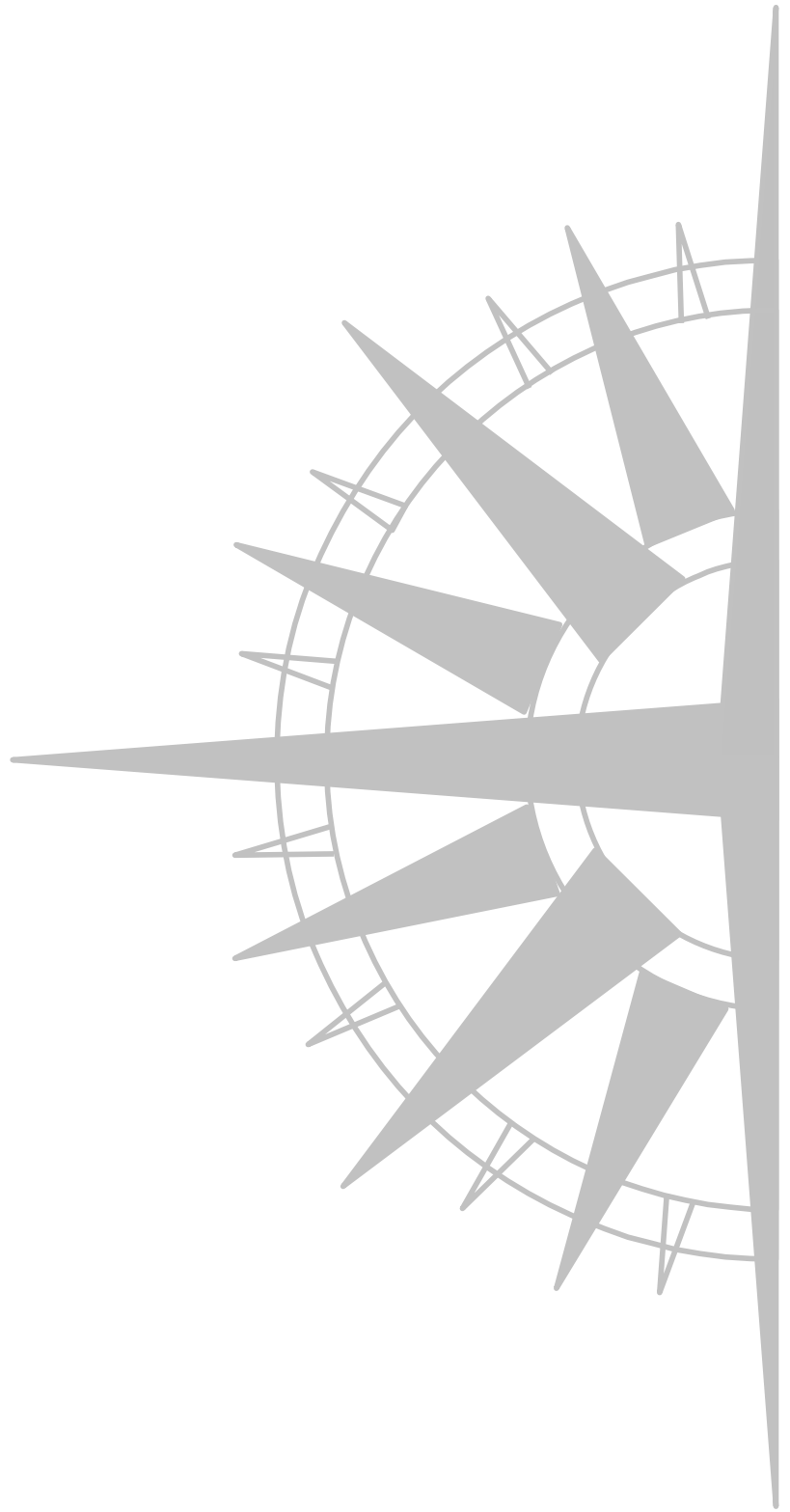
⁹⁴Freyre, *Casa-Grande & Senzala*; Freyre, *Interpretação do Brasil*; Freyre, *Sobrados e Mocambos*.

nicas), os coloca em consonância com o quadro jurídico-político fundado com a Constituição de 1988, que é marcadamente multicultural, no qual também se inserem muitos acadêmicos que desenvolvem pesquisas junto a esse tipo de população.

Apesar dos posicionamentos políticos dos religiosos ligados à teologia da inculturação situarem-nos no contexto das atuais políticas multiculturais, aqueles vinculados à teologia índia parecem apresentar uma proposta multiculturalista mais radical que a contida na teologia da inculturação, na medida em que propõem a criação de espaços de diálogos inter-religiosos nos quais as mitologias e cosmogonias indígenas tenham o mesmo *status* que a teologia católica. Nesse sentido, apesar de tratar-se de um esforço empreendido por um pequeno número de teólogos e/ou missionários ligados à Igreja Católica, tenta romper com o mito da mestiçagem, que marca o lusotropicalismo, optando por um multiculturalismo decolonial, que visa por em pé de igualdade modos de conhecimento e práticas indígenas e ocidentais.

PARTE III

NOVAS PERSPETIVAS
PARA
PROBLEMAS ANTIGOS



A Brazilianist in Portuguese Africa: Charles Wagley's Trip from Mozambique to Guinea-Bissau*

Lorenzo Macagno
Department of Anthropology
Federal University of Paraná, Brazil

IN 1940 CHARLES WAGLEY (1913-1991) began his long career at Columbia University, where he completed his undergraduate and graduate studies in Anthropology. Franz Boas, Ruth Benedict, and Ralph Linton were among his professors. For more than twenty-five years he was on the faculty of this university, and in 1965, he assumed the Franz Boas Chair in Anthropology. From 1961 to 1969, while still at Columbia, he founded and directed the Institute of Latin American Studies. In 1971, he moved to the University of Florida, retiring in 1983. His first ethnographic experiences took place in Guatemala, but most of his research was conducted in Brazil. In 1945, the young Charles Wagley received the distinction of the *Cruzeiro do Sul* from the Brazilian government – the highest honour that a foreigner could receive at the time – in recognition of his work in public health during World War II. His first fieldwork in Brazil was conducted between 1939 and 1940, among the Tapirapé.¹ At that time, by virtue of the ties between Heloisa Alberto Torres (*Museu Nacional*, Rio de Janeiro), and Franz Boas, several anthropologists from Columbia travelled to Brazil to do fieldwork. William Lipkind, Ruth Landes, Buell Quain, and Charles Wagley were the first of this group.² Sometime later, with his student and friend Eduardo Galvão,

*I would like to thank Peter Fry for his continuous intellectual support and encouragement. A very special thanks to Isabel Wagley Kottak. She was extremely kind in agreeing to talk with me about Charles Wagley, her father. This article would not have been successfully finished without the expertise and patience of Patrícia Ferraz de Matos and Michel Cahen, editors of this special Issue.

¹The Tapirapé are a Tupi-Guarani people who inhabit the region of the Urubu Branco mountain range in Mato Grosso, in Central Brazil.

²Mariza Corrêa, “Dona Heloisa e a pesquisa de campo,” *Revista de Antropologia* 40 (1) (1997): II-54.



Charles Wagley studied the Tenetehara.³ In 1948, he began research among the peasants and prospectors of Itá, in the Amazon, which resulted in the book *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics*, published for the first time in 1953.⁴ From 1951 to 1952, he coordinated a project on “race relations” in Brazil with Thales de Azevedo, under the auspices of an accord between the State of Bahia and Columbia University.⁵ His enormous contributions to Brazilian Studies earned him the title of Doctor *Honoris Causa*, in 1962, granted by the Federal University of Bahia. Among other positions, he was president of the American Anthropological Association between 1970 and 1971.⁶ Even though a “fan” of Brazil, Charles Wagley never stopped highlighting the paradoxes of Brazilian society, sometimes with irony and a sense of humour, as he did in his memorable essay of 1963 entitled “If I were Brazilian”.⁷ In the pages that follow, I shall discuss a little known facet of Charles Wagley’s career: that of the incipient “Africanist,” focusing on the trip that he made in 1960, to the so-called overseas provinces of Mozambique, Angola, and Guinea-Bissau.

The prehistory of that journey began in 1956. In that year, Marvin Harris, professor at Columbia University and a friend of Charles Wagley, visited Mozambique to conduct an investigation on the exploitation of African labour in that overseas province, where the “indigenous people” remained subject to the *Estatuto dos Indígenas* [Statute of Portuguese Indigenous Peoples].⁸ Because of his inquiries into African labour, Marvin Harris was declared *persona non grata* by the colonial authorities and expelled from the

³The Tenetehara are a Tupi-Guarani language people who inhabit a region of the state of Maranhão, in northeastern Brazil.

⁴Charles Wagley, *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics* (New York: The Macmillan Company, 1953).

⁵Conrad P. Kottak, “Charles Walter Wagley,” *Proceedings of the American Philosophical Society*, 144 (1) (2000): 119-122; E. Figueiredo, I. Oliveira and J. Damasceno, “Entrevista com Josildeth Gomes Consorte: os 60 anos do Programa de Pesquisas Sociais do estado da Bahia e Universidade de Columbia,” *Cadernos de Campo* (18) (2009): 201-215.

⁶Maxine L. Margolis & William E. Carter, ed., *Brazil, Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley* (New York: Columbia University Press, 1979).

⁷Charles Wagley, “If I Were a Brazilian,” in Charles Wagley, *An Introduction to Brazil* (New York and London: Columbia University Press, 1963): 277-297.

⁸See *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* [Statute of Portuguese Indigenous Peoples of the Provinces of Guinea, Angola and Mozambique], Dec. Law no. 39.666, May 20, 1954.

territory. In 1960, in an attempt to undo the negative impression that Harris had left, the Portuguese anthropologist, António Jorge Dias, invited Charles Wagley to travel to Mozambique, Angola, and Guinea-Bissau. The trip had the support of Adriano Moreira, the future Minister of the Overseas Territories (*Ministro do Ultramar*) and, at the time, director of the Centre for Political and Social Studies (*Centro de Estudos Políticos e Sociais*, CEPS), linked to the Board of Overseas Investigations (*Junta de Investigações do Ultramar*, JIU). During that trip, Jorge Dias intended to show Charles Wagley the daily life of a supposedly non-confrontational “racial coexistence” in the overseas provinces. Following in the wake of lusotropicalist thinking, Jorge Dias hoped that Charles Wagley would be favourable towards the Portuguese presence in Africa. The trip therefore had a persuasive goal: to lay the groundwork for future academic exchanges between the Higher Institute of Overseas Studies (*Instituto Superior de Estudos Ultramarinos*, ISEU), headed also by Moreira, and Columbia University.

To provide an understanding of the context and consequences of the trip, I will make extensive use of unpublished sources, particularly the confidential reports written by Jorge Dias himself, which for a long time remained inaccessible to researchers. Opened to consultation after the return to democracy in Portugal, on April 25, 1974, the reports were the result of a larger project developed at the CEPS: the Mission to Study Ethnic Minorities in the Portuguese Overseas Territories (*Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português*, MEMEUP), coordinated by Jorge Dias, with a team that included Margot Dias (his wife, also an anthropologist) and Manuel Viegas Guerreiro.⁹ In addition to these documents, I will include material from interviews I undertook with people who participated directly or indirectly in the trip: the former Minister of the Overseas, Adriano Moreira, the great promoter and organiser of the project, and the anthropologist Isabel Wagley, daughter of Charles Wagley, who, at eighteen years of age, accompanied her parents and Jorge Dias on that long journey.

Colonial scenario: lusotropicalism and indigenato

It is no exaggeration to state that the figure of Adriano Moreira represents the most emblematic profile of late colonial Portuguese politics. Born in

⁹In the course of this article, I shall mainly use the report produced in 1961, corresponding to the “campaign” of 1960.

1922 in the province of Trás-os-Montes, he was a lawyer who specialised in International Law, professor of Overseas Administration at the Higher Colonial School (*Escola Superior Colonial*) and, between 1961 and 1963, Minister of the Overseas Territories. In 1956, after assuming directorship of the CEPS of the JIU, he invited Jorge Dias to join the team of researchers of the centre. He was, in any case, an eminent political and intellectual figure associated with the final phase of the Salazarist period. With Adriano Moreira, the so-called Portuguese “assimilationism” reached its peak. When I interviewed him in Lisbon, in February 2000, he was acting as advisor to the National Council for the Evaluation of Higher Education (*Conselho Nacional de Avaliação do Ensino Superior*). Our conversation, which took place in his office located on Rua da Junqueira, was brief. At the time, Adriano Moreira was preparing to participate in the commemoration of the centenary of the birth of Gilberto Freyre in Brazil.

Adriano Moreira left an indelible mark of the history of colonial policy when, in 1961, during his tenure in charge of the Ministry of the Overseas Territories, he abolished the *Estatuto dos Indígenas* which had established legal distinctions between individuals who were “indigenous,” “assimilated,” and citizens. With this measure, all the inhabitants of Mozambique, Angola, and Guinea-Bissau came to be considered Portuguese citizens, at least on paper. Nonetheless, legal reforms were not sufficient to change the colonial structure. The decree that revoked the *Estatuto dos Indígenas* contained a series of considerations, drawn up by Adriano Moreira himself, concerning the peculiar notions of citizenship and nationality current in colonial Portuguese thinking. First, the ex-minister indicated:

[...] the Portuguese tradition of respect for the private rights of the populations incorporated into the State through the movement of Discoveries and to whom we granted a national and state framework that they had not known and was the decisive element in their evolution and in the general enhancement of humanity.¹⁰

In the document, Moreira defends Portuguese assimilationism from the criticism of its most visible legal apparatus: the *Regime de Indigenato*. “The

¹⁰Adriano Moreira, “Decreto-Lei N° 43.893 de 6 de setembro de 1961. Revogação do Decreto-Lei N° 39.666, que promulga o Estatuto dos Indígenas portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique,” in Moreira, *Batalha da Esperança* (Lisbon: Livraria Bertrand, s.d), 191.

opportunity has been given to our opponents,” he says, “.. to sustain [...] that the Portuguese people were subjected to two political laws, and for this reason divided into two practically non-communicating classes”.¹¹ This accusation, he says, derives from the notion of citizenship in nineteenth century rationalism of public law, which introduced a “purely technical” concept of citizenship, a notion related only to the concept of political rights.

In 1960, the United Nations (UN) increased diplomatic pressure upon Portugal to recognise the right to self-determination and independence of its colonies. This was an affront to Salazar’s colonial policy that still envisioned a Portuguese future for Africa. It was not by chance that at that time, Adriano Moreira became a zealous apologist for the “Portuguese way of being in the world” and, as such, a proponent of the myth of an overseas “multiracial paradise”. It was precisely during this late-colonial phase that the lusotropical discourse of Gilberto Freyre was re-appropriated by the spokesmen of the Portuguese presence in Africa. It should be emphasised that, as shown in the detailed work of Cláudia Castelo,¹² it was only after the 1950s that Portuguese colonial policy began to assume a more explicitly lusotropicalist grammar, inspired by the thinking of Gilberto Freyre. Prior to that decade, in the Portuguese political field “... Freyre’s thinking was not well-received or was purely and simply ignored”.¹³ As many scholars demonstrated –among them, Marvin Harris and Charles Wagley –, such lusotropicalist intentions were eclipsed by evidence of the reduced number of “genuinely” *assimilated persons*, expressed in the very statistics of the colonial administration.

On the eve of my conversation with Adriano Moreira, my concerns were not limited only to hearing this eminent politician talk about issues, that had already been discussed at length in his large body of writings. The target of my interest was to understand the role that Moreira had played, at the end of 1950, in the organisation of the anthropological mission undertaken by Jorge Dias and his collaborators and, more specifically, to obtain some information about the trip undertaken by Jorge Dias and Charles Wagley to the Portuguese overseas provinces.

¹¹Moreira, *Batalha*, 193.

¹²Cláudia Castelo, “*O modo português de estar no mundo.*” *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)* (Porto: Edições Afrontamento, 1998).

¹³Marcos Cardão & Cláudia Castelo, *Gilberto Freyre. Novas leituras do outro lado do Atlântico* (São Paulo: EDUSP, 2015), 13.

Having earned a degree in Germany in 1944, Dias returned definitively to Portugal in 1947, after three years spent in Spain. In 1948, his first ethnography “Vilarinho da Furna” was published, the result of his fieldwork in the village of Vilarinho da Furna, in northern Portugal. He also conducted research in Rio de Onor, a community located on the border with Spain.¹⁴ These two references would be anecdotal, but for the fact that studying small communities offered, according to Dias, fundamental elements not only for understanding Portuguese “culture” in general or the Portuguese national character in particular, but, above all, for understanding the relationship of the Portuguese with other people during the colonial expansion.¹⁵ It is also important to underline that his professional resettlement in Portugal was possible thanks to the support of Portuguese anthropologist Mendes Correia (1888-1960) in Porto. As stated by Patrícia Ferraz de Matos,¹⁶ Mendes Correia invited Jorge Dias, in 1947, to organise the ethnography sector of the Centre for the Study of Peninsular Ethnology (*Centro de Estudos de Etnologia Peninsular*, CEEP). Dias made his first trip to Brazil in 1951, to participate at the First Conference on Brazilian Folklore. He would return to Brazil on two other occasions, in 1953 and 1954. Unfortunately, Dias’ Brazilianist period is not well known. In 1953, at the invitation of José Loureiro Fernandes, the founder of the Department of Anthropology of the Federal University of Paraná (Curitiba), Jorge Dias did fieldwork in the region of Guarapuava, in the State of Paraná, where he conducted research among the cooperatives of Swabian immigrants. The results were published for the first time in 1966. Later they were republished under the title “Um caso de colonização modelo” [“A case of model colonisation”], in a volume that included other of Dias’ writings (1993).¹⁷ In 1953, also in Curitiba, Jorge Dias organised a conference entitled “Parallelism in the formation of nations” that would later be published by the *Revista do Cír-*

¹⁴These two ethnographies were published in 1948 and 1953, respectively: *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária* (Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1948); *Vilarinho da Furna, Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril* (Lisbon: Presença, 1953).

¹⁵Lorenzo Macagno, “Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique,” *Afro-Ásia* (28) (2002): 97-124.

¹⁶Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire: Racialized Representations during Portuguese Colonialism* (Oxford, New York: Berghahn Books, 2013), 127.

¹⁷See Jorge Dias, “Um caso de colonização modelo,” *Estudos de Antropologia II* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993), 317-332.

culo de Estudos Bandeirantes of the city.¹⁸ Finally, in 1956, invited by Adriano Moreira, he moved to Lisbon to join the staff of the ISEU and the research staff of the JIU. One year later, in 1957, in the company of his wife, Margot Dias, he began his famous fieldwork among the Makonde in northern Mozambique. In Lisbon, from 1957 to 1960, he was responsible for the MEMEUP. The trip he took with Charles Wagley in 1960 was, in this sense, part of one of the missions developed within the MEMEUP.

Precedents for the trip: the Marvin Harris affair

A year before the beginning of the MEMEUP campaigns led by Jorge Dias, Marvin Harris, who was on the faculty at Columbia University and a friend of Charles Wagley, visited Mozambique. In 1956, Harris had completed his important research in Bahia.¹⁹ In Mozambique, he would succeed, within the extremely guarded colonial context, in unravelling some of the arbitrariness of the *Indigenato* system. We recall that when Harris arrived to Mozambique in June, 1956, the International and State Defense Police (PIDE), had already been set up in the country. The political environment in Portugal was also one of agitation, and the Salazar dictatorship was keeping a watchful eye on possible opponents. It is possible that the PIDE had been watching Marvin Harris's movements since his arrival. Contradicting his promises to the colonial authorities, and with the complicity of opponents, who clandestinely exercised a fervent opposition to the regime, Marvin Harris became interested in the conditions of exploitation of the Africans governed by the *Estatuto dos Indígenas*. In the month of March, 1957, he was severely admonished by the colonial authorities and immediately forced to leave the country.

Let us recall briefly the context of those incidents. The young Marvin Harris arrived in Mozambique with a Ford Foundation grant. Under the

¹⁸Jorge Dias, "Paralelismo de processo na formação das nações," *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* 3 (1) (1956). A student under my supervision (Gustavo Anderson) performed research on the relationship between Jorge Dias and José Loureiro Fernandes, the founder of the Department of Anthropology at the Federal University of Paraná, Curitiba, Brazil. For more details see Gustavo Anderson, "Jorge Dias e José Loureiro Fernandes: antropologia e folclore em um diálogo internacional (1948-1954)," Bachelor dissertation (Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2015).

¹⁹Marvin Harris, *Town and Country in Brazil* (New York: Columbia University Press, 1956).

political circumstances of the time, it was not easy for a foreign anthropologist to obtain permission to carry out fieldwork in the Portuguese overseas provinces. At first, in order not to arouse the suspicions of the authorities, Harris promised that he would dedicate himself only to researching Portuguese literature about Africa.²⁰ Authorisation was granted and he settled in Lourenço Marques (now Maputo) with his wife and young daughter.

One of the first anthropological discussions that Marvin Harris had in the capital of Mozambique was with António Rita-Ferreira. Born in the interior of Portugal, António Rita-Ferreira had been a colonial official since the age of nineteen. Over time, he had become one of the most prominent Portuguese “anthropologists” of the period, or a “self-made scholar,” as he preferred to present himself. Indeed, with the exception of a course on *Bantu Studies* that he took in the Union of South Africa, António Rita-Ferreira never studied anthropology formally; but he knew “deep Mozambique” like nobody else. On the other hand, during the 1960s and 1970s, Rita-Ferreira maintained an intense intellectual exchange with well-known Africanists, among them the South African anthropologist, David Webster, later assassinated by the apartheid police, historian Edward Alpers, and Henri-Philippe Junod, son of the ethnographer and missionary, Henri-Alexandre Junod. António Rita-Ferreira served, among other positions, as Emigration Inspector in Ressano Garcia on the border between Mozambique and the Union of South Africa, and as Inspector of the “Portuguese Native Labour Office” for Eastern Transvaal. That is, because of his administrative functions, he knew all the details of the migrant labour of the so-called natives of Mozambique in the South African mines. He even published a pioneering volume on the subject,²¹ under the auspices of Jorge Dias and Adriano Moreira.

Due mainly to political differences, the incipient friendship between Marvin Harris and António Rita-Ferreira did not last long. Rita-Ferreira himself portrays the ups and downs of that precarious interchange in the following terms:

²⁰Lorenzo Macagno, Personal communication with António Rita-Ferreira, Bicesse, February 19, 2012.

²¹António Rita-Ferreira, *O Movimento migratório de trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul* (Lisbon: Junta de Investigações do Ultramar, 1963, collection “Estudos de Ciências Políticas e Sociais”).

At the beginning of 1957, when I moved to the capital [Lourenço Marques] in order to apply for administrative positions, I voluntarily gave him access to a collection of reprints of “legislation applicable to the natives,” a collection that almost all of us tried to keep updated, attaching and annotating a growing number of substitutions, deletions, corrections, guidelines, judgments, opinions, clarifications, confidential information, etc. However, Marvin Harris made a fatal mistake. He came into contact with figures of opposition to the regime.²²

A few years later, both would engage in fierce debate surrounding the causes of migrant labour of indigenous Mozambicans to the South African mines.²³ In an article expressing his disapproval, Harris stated that in order to escape the *chivalo* (forced labour) still present in Mozambique, the natives were signing up as migrant workers in the South African mines. Thus, directly or indirectly, forced labour was weakening native agriculture due to the emigration of the indigenous work force.²⁴ In response to this argument, Rita-Ferreira attempted to minimise the negative consequences of this process, stating that contrary to the thinking of some “superficial observers,” migrant work permitted positive integration into the modern economy and, in the long term, a better standard of living for the natives.²⁵ At the same time, Rita-Ferreira, who had a deep understanding of the ethno-history of pre-colonial Mozambique, argued that the causes of this migration lay in processes occurring prior to the Portuguese presence.

At the beginning of his stay in Mozambique, Marvin Harris met António de Figueiredo, also an opponent of the regime. He had left Portugal as a

²²António Rita-Ferreira, “Posfácio,” electronic document, <http://www.antoniorita-ferreira.com/pt/posfacio>, accessed: 16 May 2016.

²³Marvin Harris, “Portugal’s African ‘Wards’: A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique,” *Africa Today* 5 (5) (1958): 3-36; Marvin Harris, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political factors,” *Africa: Journal of the International African Institute* 29 (1) (1959): 50-65; Marvin Harris, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga: A Reply to Sr. Rita Ferreira,” *Africa: Journal of the International African Institute* 30 (3) (1960): 243-245; António Rita-Ferreira, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga. Comments on a Study by Marvin Harris,” *Africa. Journal of the International African Institute* 30 (2) (1960): 141-151; António Rita-Ferreira, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga. Comments on Marvin Harris’s Reply,” *Africa. Journal of the International African Institute* 31 (1) (1961): 75-77.

²⁴Harris, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political Factors,” 63.

²⁵Rita-Ferreira, “Labour Emigration among the Mozambique Thonga. Comments on a Study,” 147.

young man to work for Barclays Bank in Mozambique. In contrast to the relationship between Harris and Rita-Ferreira, their friendship and political affinity would be long-lasting:

The meeting with Marvin Harris represented a unique opportunity to make the voice of protest reach the outside world. One of the most intelligent men I have had the privilege of knowing, the young professor soon realised the situation and the extent of my plea that he not waste time during his stay on work of mere academic erudition.²⁶

Breaking promises to the colonial authorities, and with the complicity of António de Figueiredo, Marvin Harris became interested in the conditions of exploitation of Africans governed by the *Estatuto dos Indígenas*. One of the sparks that lit the fuse was when the American anthropologist travelled to the facilities of a sugar company in the Limpopo Valley, and began to question the workers in order to determine whether their work contracts were “voluntary” or “forced”. The reaction of the authorities was immediate. After returning to Lourenço Marques, Marvin Harris was summoned and questioned by the Governor-General. Accused of making inappropriate inquiries and betraying the confidence of the Portuguese government, he was “invited” to leave the country. In 1958, shortly after his return to the United States, Harris published an essay entitled “Portugal’s African ‘Wards’,”²⁷ which, alongside the works of the historian James Duffy, is one of the first denouncements of the Portuguese regime made by an international scholar. Meanwhile, António de Figueiredo, as Marvin Harris’s collaborator and assistant, began to be persecuted by the PIDE. He was eventually arrested. Held in solitary confinement, he was deported to Portugal and finally sought exile in London.

From London, António de Figueiredo maintained an intense exchange of letters with anti-colonial intellectuals from abroad, among them, his friend Marvin Harris. On one occasion, Harris sent him a letter advising greater proximity and solidarity with the cause of the Mozambique Liberation Front (Frelimo) and its president, Eduardo Mondlane, who was preparing to

²⁶António de Figueiredo, “Marvin Harris, ‘ex-inimigo’ de Portugal,” *Diário de Notícias* (September 2, 1978).

²⁷Marvin Harris, “Portugal’s African ‘Wards’. A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique,” *Africa Today* 5 (5) (1958): 3-36.

visit London to win support for the cause of independence.²⁸ António de Figueiredo had no academic training in the social sciences; however, his sporadic interventions as a journalist, and his writings about the situation in the Portuguese colonies, awakened the interest of important historians and political analysts of the African situation, such as James Duffy and Basil Davidson. At the beginning of 1966, Figueiredo received a proposal from Amnesty International to create a Centre for Luso-Brazilian Studies in London. Figueiredo was considering inviting historians Ronald H. Chilcote, James Duffy and Marvin Harris himself to collaborate with the centre. “There is not, in the whole of Britain,” wrote Figueiredo to his friend, “a scholar with anything like your knowledge of Portuguese colonialism.”²⁹

It should be remembered that Marvin Harris had been in contact, since the beginning of the struggle against Portuguese colonialism, with some of the leaders of Frelimo and especially with its founder and president, Eduardo Mondlane. Harris himself discussed the nature of these contacts in an interview he gave to the Brazilian magazine *Política Externa Independente* in 1965. In that interview, Harris was critical of the project to create an “Afro-Luso-Brazilian Community” proposed by Portugal’s minister of Foreign Relations, Franco Nogueira. Referring to the supposed lack of knowledge that the Brazilians had of the colonial war and to his contact with the leaders of the Frelimo, he stated:

... little news of this war has come to the attention of the Brazilians..., armed forces in very substantial numbers are being trained by the movement for the Mozambique Liberation Front known as Frelimo... I have met personally with some of the leaders of the movement and, as far as I know, the activities being carried out involved considerable losses of Portuguese troops and equipment in the north of Mozambique.³⁰

We should remember that before becoming president of Frelimo, Eduardo Mondlane had earned his doctorate in Sociology and Anthropology

²⁸Letter from Marvin Harris to António de Figueiredo, New York, November 17, 1965. Archives of the *Centro de Documentação 25 de Abril*, António de Figueiredo Papers, University of Coimbra Portugal.

²⁹Letter from António de Figueiredo to Marvin Harris, London, May 17, 1966. Archives of the *Centro de Documentação 25 de Abril*, António de Figueiredo Papers, University of Coimbra Portugal.

³⁰Marvin Harris, “Entrevista com o Professor Marvin Harris,” *Política Externa Independente* I (3) (1966): 199-200.

from Northwestern University and was a professor at Syracuse University in the United States. It is likely, therefore, that the contacts between Harris and Mondlane date back to that period.

In July 1960, with the goal of undoing the negative impression of Portuguese colonial policy left within the international community by Marvin Harris, Jorge Dias invited Charles Wagley to take a trip to Mozambique, Angola, and Guinea-Bissau. The initiative, as we have already stated, had the support of Adriano Moreira and was an attempt to foster academic exchange between the ISEU in Lisbon, and Columbia University.

A “Brazilianist” in Portuguese Africa

“A far-reaching political act”: this was how Jorge Dias described Charles Wagley’s visit to the overseas provinces of Portugal in his confidential report. The purpose of the report was to inform the JIU authorities, namely Adriano Moreira, of the results of the anthropological campaigns (MEMEUP). By virtue of that great undertaking, Rui Pereira stated that Jorge Dias had launched the field of “applied anthropology” in Portugal.³¹

“I must confess,” said Jorge Dias, “.. as a social science professional, not everything in our Overseas Provinces is likely to arouse admiration or sympathy in a foreign colleague”.³² Wagley and Dias were already old acquaintances. They shared intellectual affinities, but, at the same time, had political differences. The Portuguese anthropologist shows his awareness of the challenge: “.. as we are used to creating propaganda aimed above all at influencing international public opinion”³³ the task of persuasion would not be easy. “When they entrusted me with the job of accompanying Prof. Wagley,” he says:

I immediately understood the responsibility of the undertaking and tried to carry it out in the best possible way. As a friend of Prof. Wagley for more than

³¹Rui Pereira, “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo,” *Revista Internacional de Estudos Africanos* 4-5 (1986): 220-1.

³²Biblioteca do Museu Nacional de Etnologia, unpublished report: Jorge Dias, *Relatório da Actividade da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português na Campanha de 1960 – Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. Relatório de Campanha de 1960 (Moçambique e Angola)* (Lisbon: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar).

³³Dias, *Relatório*, 4.

ten years, and having travelled with him several times to the United States, Brazil, and Portugal, where, in 1950, he made a trip with me to Trás-os-Montes, I knew perfectly well that with his long experience with men and societies, he could not be deceived by a few pleasant walks, lunches, and laudatory speeches.³⁴

Charles Wagley, whose work in Brazil was already widely known, was married to Cecília Roxo Wagley. Both his wife, born in Brazil, and their daughter, Isabel, travelled with him. The journey began in the south of Mozambique. Upon arriving in Lourenço Marques, Jorge Dias preferred to put the Wagleys in the Hotel Cardoso and not the more famous Hotel Polana, which “.. with its large South African clientele and the snobbism (sic) inherent to this type of hotel, would be more likely to make a bad impression on people already emotionally prepared to see and exaggerate the great social differences that exist between Whites and Blacks”³⁵

The critical “ghost” of Marvin Harris appeared on numerous occasions in the *Relatório* of the trip and even in the conversations that Jorge Dias and Charles Wagley had during their stay in Mozambique. Along their travels, Dias had to officially introduce his guest to the local authorities, among them, the General Governor of Mozambique, Gabriel Teixeira. During these meetings, the Governor, upon learning that Wagley was from Columbia University, took the opportunity to express his disagreement with the criticism that Marvin Harris had made of the Portuguese regime. The meeting seemed fruitful for Jorge Dias’s purposes. The Governor, “with extreme skill and elegance, highlighted the lack of a basis” for some of Marvin Harris’s points of view. Upon leaving the Governor’s palace, both colleagues, Dias and Wagley, commented on the meeting. Evoking the comments of the Governor, Jorge Dias took the opportunity to reinforce his criticism of Marvin Harris: “It is evident that the Portuguese are not Americans and we cannot judge them as if they were. Marvin’s thesis might be correct if what happened here with the recruitment of workers for the Rand mine were the work of the Americans, the English, or the Germans, but with the Portuguese it is a different story”³⁶ With diplomacy and prudence, Charles Wagley preferred, at that moment, not to contradict the lusotropicalist en-

³⁴Dias, *Relatório*, 4.

³⁵Dias, *Relatório*, 7.

³⁶Dias, *Relatório*, II.

thusiasm of his host – an enthusiasm that, paradoxically, seemed to be directly proportional to the consolidation of anti-colonialist organisations of the Mozambicans in exile. At the time, as an international environment in favour of decolonisation was brewing, Portugal persisted, in the heart of the UN, in its diplomatic demands to maintain its overseas provinces.

In the few first days of the visit, Jorge Dias showed his guest the African neighbourhoods of Lourenço Marques, among them the market of Xipamanine on the outskirts of the city. The initial impressions were not good. The Wagleys were skeptical. However, Dias persisted in his task of persuasion. In truth, the long trip began when they left Lourenço Marques for the interior of the country. From this point forward, due to the precariousness of the roads, Jorge Dias, Margot Dias and the Wagley family travelled in a Land Rover. They then travelled to Xai Xai (João Belo) and Zavala, where they attended performances of the famous Chope xylophone players and dancers. They continued towards Inhambane. On the road, they encountered some sites recruiting Mozambican workers for the South African mines. “These facilities,” reported Dias, “.. always aroused cries of indignation from my companions.”³⁷

Near Inhambane, in Maxixe, Wagley asked to visit the missionary Greenberg,³⁸ who had lived before in Lourenço Marques. During his stay in Mozambique, Marvin Harris had lived for a time at the missionary’s house. Therefore, the evocation of Harris’s criticism reappears in the travellers’ conversations. Regarding the meeting with the missionary, Dias reported: “.. contrary to what Prof. Wagley was expecting, the missionary was quite upset with Marvin Harris and accused him of letting himself be drawn in by bad informants and of not knowing how to conduct himself in a foreign country.”³⁹

From Inhambane they returned to Xai Xai. In the days that followed, they visited Inhamiça and the cooperatives of Zavala and Chibuto. Then they moved on to Caniçado (close to Chókwè) and to a small place, called Vila Alferes Chamusca in Gaza Province. Finally, they returned to Lourenço Marques: “The city was now no longer as unpleasant in the eyes of my com-

³⁷Dias, *Relatório*, 14.

³⁸Harry Greenberg was a Methodist missionary who served in that region for thirteen years.

³⁹Dias, *Relatório*, 14.

panions as it had been in the days following their arrival. They now saw with a different understanding our problems, even though their attitude was still openly critical and negative.”⁴⁰ From here the second leg of the journey began. Crossing the border at Ressano Garcia towards the Union of South Africa, they reached what is today Namibia, and a few days later, the south of Angola.

Passing through Johannesburg, they visited several colleagues from the university, among them M. G. Marwick.⁴¹ Jorge Dias had been a visiting professor in the neighbouring country, so the visitors were well received. However, crossing Namibia towards Angola became complicated, as the official bodies put obstacles in the way of their travelling through the large indigenous reserve of Ovamboland.⁴² Having managed to get through the bureaucracy, they were finally given authorisation to continue on to Windhoek. Heading towards Sá da Bandeira (now Lubango), they passed through Vila Pereira de Eça, today the city of Ondjiva, in the region of Cunene. In Cahama, they visited various African villages, including Humbes and Dimbas: “In the afternoon we went to visit the *Chefe de Posto* (District Officer) of Cahama. Two days earlier Prof. Wagley’s wife had asked me, a little maliciously, whether there were any Black administrators.” Jorge Dias had no answer and made an effort to remember. Oddly, the only “Black” administrator with whom they had crossed paths was travelling in Portugal:

I told her yes, and that I had introduced her to one at Lisbon airport before departing ... But in my heart I was worried, thinking that perhaps we might cross Angola from south to north without finding any. I knew that there were dark (*escuros*) Cape Verdean administrators, but I knew of no real Blacks from Angola, and in the years that I had spent in Mozambique, it was something that I had never seen. However, I then had the good fortune that the District Officer

⁴⁰Dias, *Relatório*, 26.

⁴¹Before joining the University of Witwatersrand, in Johannesburg, Max G Marwick studied social anthropology with Max Gluckman, at Manchester University. In Manchester, Marwick was part of a group of highly productive scholars that included Victor-Turner, Arnold L. Epstein, Jaap Van Velsen, and William Watson. Many of these early members of what became known as the Manchester School had worked at the famous Rhodes-Livingstone Institute in Northern Rhodesia (now Zambia) and undertaken fieldwork in British Central Africa. Marwick is the author of *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesia Ceŵa* (Manchester University Press, 1965), 339.

⁴²Dias, *Relatório*, 33.

of Cahama was a Black from Malange, Bernardo André, actually very correct, intelligent, and strong, who spoke with us without any insecurity or complexes.⁴³

It is worth pausing to read the description that Dias wrote about their arrival in the city of Sá da Bandeira:

The city is charming and welcoming. Blacks and Whites live in harmony and in the streets we saw children of different colours playing together. Prof. Wagley took a photograph of two little ones sitting in a corner of the public garden, one blond and one black. These examples confirming our proclaimed policy are also becoming a source of satisfaction for Prof. Wagley who is being increasingly converted to our cause.⁴⁴

Without any other available evidence, beyond the lusotropical enthusiasm of Jorge Dias, it is difficult to believe in this “conversion.” It is possible, however, that in the report in question, Dias was trying to persuade and assure his mentor, Adriano Moreira, that the immense material and organisational efforts of the trip had not been in vain.

Adriano Moreira: “Lusotropicalism was an observational model”

Adriano Moreira was evasive when I questioned him about that important trip. In any case, I think our brief conversation helped me to understand the complex panorama of the times. It was, after all, the eve of the armed struggle against the Portuguese presence in Africa. In fact, a year after the trip of Jorge Dias and Charles Wagley, the war against the Portuguese presence in Africa broke out in Angola and then in Guinea-Bissau and Mozambique. At the start of our conversation, Adriano Moreira outlined the socio-political context of the 1940s when, after World War II, Portugal made a series of reforms to guarantee its presence in Africa. That context would create a breeding ground for feelings of mission and patriotism. Continuing, he referred to the precariousness, in the 1940s, of higher education in Portugal. His narrative paved the way for an understanding of the role of the CEPS and the ISEU (formerly the *Escola Superior Colonial*), later called *Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina*, where Adriano Moreira had played a unique role:

In higher education the only thing we had was a course in the Law School called Colonial Administration, which lasted six months. There was a course in Tropic-

⁴³Dias, *Relatório*, 43-44.

⁴⁴Dias, *Relatório*, 45.

al Agriculture and a chair in the Institute of Agronomy. There were some lessons about the Empire in Military School, and there was a school for officials which was the *Escola Superior Colonial*. There was no other material. Let us say that the country was living under the old criteria. And the changes were not happening, neither in civil society, nor in academia, nor regarding evaluation by the government.⁴⁵

After this introduction, our interlocutor focused on the importance of the entrance of Portugal into NATO (North Atlantic Treaty Organisation) in 1949. Joining NATO, he said, put “the Portuguese armed forces in contact with the new world that was being born.” The second important event was Portugal’s admission into the UN in December, 1955. It was under these very circumstances that Adriano Moreira was called to join one of the commissions, the legal commission, that would represent Portugal in the UN:

Portugal’s entrance into the United Nations brought Portugal definitively into the world. The people who went to the United Nations – I was a member of the first delegation – began to have a different vision of the world. So, an appreciation for change began to enter into Portuguese thinking, but it was a long journey.⁴⁶

Next, Adriano Moreira referred to the movement of decolonisation and the political interpretations that some State spokesmen had made of the situation. He made reference to the imminence of a “global decolonisation” in which all European empires were beginning to be demobilised. According to him, the Portuguese government had decided in favour of a classical conception of international law, therefore did not accept the new changes resulting from decolonisation pressures. Adriano Moreira elaborated a curious argument at this point: according to Salazar, World War III was inevitable. Therefore, it was advantageous to Western Europe for the Portuguese Empire to remain intact. Thus, Moreira assumed that the major countries in Western Europe would support Portugal’s colonial pretensions.

The continuance of the Empire would lead to a “colonial war.” Moreover, the circumstances are fundamental to an understanding of the socio-political context in which the trip of Jorge Dias and Charles Wagley took place:

⁴⁵Lorenzo Macagno, Interview with Adriano Moreira, Lisbon, February 7, 2000.

⁴⁶Macagno, Interview.

This is why, among other things, Portuguese discourse at the time said that “Portugal is getting involved in Africa defending Europe’s interests” – from the perspective that peace could be or would be broken. Fortunately this never happened, we had a Cold War, we suffered many threats, and that possibility was contained, but it was a possibility that many people considered. For this reason, it was a critical moment for this Portuguese tension with the general evolution of what happened in 1961. Why? Because the United Nations Charter, which is all in favour of peace and against war, considered several cases of war to be legitimate, one of them going to war against Germany and Japan: they are objective enemies. If, perchance, they harmed one of the allies, they (the allies) had the right to react. Now, at the UN in 1961, Portugal lost a third of the votes. Therefore, two or three years later, Portugal’s continuation in Africa was questioned. Portugal needed two thirds of the votes and we only had one third. 1961 was when Brazil also aligned against Portugal. Brazil had previously voted in favour of Portugal, and then came the coup. The anti-colonialists consider ’61 to be the golden year of decolonisation. It was, indeed, a golden year because they [the anti-colonialists] would obtain extraordinary representation in the United Nations, perhaps a majority in the Assembly.⁴⁷

At this point in the conversation, I tried to bring the subject round to the question of the development of the social sciences in Portugal and the role of Adriano Moreira in the ISEU, now the ISCSP. Attempting to focus the interview on the figures of Jorge Dias and Charles Wagley was no easy task. The “old” politician already had a speech prepared. Our interlocutor continued with his self-congratulatory tone. He tried, from time to time, to underscore his differences with Salazar, just as he would do later in his memoirs:⁴⁸

I was a professor at the *Escola Superior Colonial*. I prepared the cadres. I think people noticed that there had been a change there. It was not a cadre school, it was a school of Social Sciences, because it was not just about preparing people to exercise authority. It was a very difficult task. Today it is a great school of Social Sciences, called the *Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas*, but it was a huge struggle to be accepted. This school, I suppose through my intervention – I have to assume this – began to become known publicly. I organised many public conferences and debates, with the participation of professors, students, and guests. Books were published as a result of these debates. This criticism began to gain some space and, for this very reason, when the violence began in Angola in

⁴⁷Macagno, Interview.

⁴⁸Adriano Moreira, *A espuma do tempo, Memórias do tempo de vésperas* (Coimbra: Almedina, 2009).

1961, the president⁴⁹ called me in to say this: “I know that you, sir, have some criticisms of the structural regime that we have and I needed to hear about them.” I answered that what is said in the classroom is not confidential, it has been published.⁵⁰

Next, he touched on pivotal themes, his great political “trump card”: the abolition of the *Estatuto dos Indígenas*, which he considered to be as important as the abolition of slavery:

So, that is why I revoked the *Estatuto dos Indígenas*. I consider, objectively, that this revocation was just as important as the abolition of slavery for the socio-political evolution of the empire. Therefore, they all started to have the same civil and political rights, a new Labour Code was published in accordance with the conventions of the ILO (International Labour Organisation), in order to eliminate all work compelling forced labour: it was the extinction of compulsory cultivation. There were whole areas (in the overseas provinces) where only cotton could be grown; the free circulation of people, which had not existed, every national could go where he wished, walk anywhere; higher education, the first universities, high schools in every district capital, technical schools, social work schools, so university level instruction was also established at the time. Today they are the universities of Eduardo Mondlane, in Mozambique, and Agostinho Neto, in Angola, created as *Estudos Gerais Universitários*, which was the old European model of how universities began. So, all this was done and with international expertise.⁵¹

During our dialogue, Adriano Moreira did not seem particularly willing to be challenged or questioned. He spoke almost as though he were giving a heroic oration, the common denominator of which seemed to be a list of accomplishments and conquests in a particularly difficult situation: on the eve of the “colonial war.” In a moment of narcissistic narrative, I attempted to neutralise this self-referential enthusiasm – that of the committed humanist – and redirect the conversation:

LM – And how did the figure of Jorge Dias fit into this whole process?

AM – I’ll tell you how it was. Jorge Dias was a curious case. Jorge Dias had a difficult life, he began studying very late, had to take on numerous activities to survive. He was an interesting man. Jorge Dias earned his doctorate in Anthro-

⁴⁹Refers to the President of the Council of Ministers (head of government, António de Oliveira Salazar) during the *Estado Novo*.

⁵⁰Macagno, Interview.

⁵¹Macagno, Interview.

logy⁵² in Germany, in Munich, and was assistant to the *Faculdade de Letras* of Coimbra, which didn't recognise his degree. There was huge resistance to recognising his qualifications. He was an assistant, pure and simple, with a PhD from Germany, because they didn't recognise his degree here and there was no chance of his earning a doctorate, because his field didn't exist in the university. Years and years passed without it being recognised. I didn't know him personally, I only knew his work, because he had done important work on Trás-os-Montes, which is my province, so I read his whole work. When I succeeded in reformulating the curriculum of the *Escola Colonial*, Cultural Anthropology was fundamental for me, for my appreciation of things. I invited him to come to the *Escola* and he came from Coimbra, and finally gained tenure because we recognised foreign degrees. The JIU even organised scientific missions. This is how it was done with the Makonde, but that was in the area of research. Most important was the teaching that he did and that he was going to help with the plan to remodel the *Escola* for the new era. Of course other important things came up. We began to deal with International Relations, which we hadn't addressed; we began to work with Political Sciences which we also hadn't dealt with. It was a harmonious thing. Jorge Dias was important, but he had to be involved in everything that was happening. He gave me great support when I went into government. Jorge Dias was, therefore of great importance for cultural anthropology. Subsequently, cultural anthropology became less valued, because there were criticisms, and activity in social anthropology had already begun, with more vision of conflicts than of the identification of models, etc., but, in any event, his trip was extremely important. He stubbornly anticipated his death. Once, he came to speak to me and asked to be excused from teaching. He said: "They are going to have to let me go because I don't know whether I have time to write the rest of my work."

LM – He died in '73...?

AM – Yes. But [before] he wrote three more books, and won three more awards. He wrote his last book, won yet another award, and died. He died very young. But before this, we created the *Museu de Etnologia* here in Lisbon.

LM – There is another person who, at a certain time, was also close to Jorge Dias: the anthropologist Charles Wagley from Columbia University; they travelled from Mozambique to Angola together, and then Charles Wagley continued on to Guinea-Bissau. You, sir, likely accompanied this project...

⁵²In fact, in accordance with the German university model, he earned his PhD thesis in *Völkerkunde* studies (ethnology and cultural anthropology).

AM – OK... I don't have much to say about him... Now, a curious thing: the *Museu Nacional de Etnologia* that we have, and has quite a few things, has a lot to do with these trips. Jorge Dias bought many things and had all the money he needed to do so. While I was in the government, he had all the money he needed.

LM – You didn't know Charles Wagley?

AM – No... I may have seen him by chance... Because it was a very difficult time for me. At the time, I practically didn't even have time to sleep and when I look back, I wonder how I did it. And so, what did I do? People in whom I had confidence, like Jorge Dias, came to see me. Jorge Dias brought the plans and I approved them.

LM – Within this context, Gilberto Freyre also appeared, didn't he?

AM – I wrote a lot about Gilberto Freyre. One of my books is called *Comentários*.⁵³ I have written many things about Gilberto Freyre. This month [February, 2000] I am going to Brazil to give a speech on his centenary. Gilberto Freyre was very important, especially for the following, which I'll talk about briefly. The important thing is this: Gilberto Freyre went from 'Luso' to 'tropicalism'. Brazil inspired all his work. But, with the lack of contact, and even the information from the Portuguese colonies that existed, it was through the involvement of Admiral Sarmento Rodrigues, Minister of the Overseas Territories, that he made his famous visit to the Portuguese overseas provinces. And he even went as far as India. He didn't go to Timor, but he was in India, Macau, in Goa, all of Africa. And he discovered a new thing, about which Brazil had no knowledge. When independence was declared in Brazil, the two governments agreed that Brazil would not accept the adhesion of any Portuguese colony and, from then on, Brazil has never had any knowledge of the Portuguese colonies. The relationship was focused on these 92,000 square kilometres in Europe [Portugal]. It was only after April 25th that Brazil began to also remember Angola and Mozambique. Prior to this, no one remembered. Gilberto Freyre was an exceptional case. He made this visit [promoted by Sarmento Rodrigues], and published a remarkable book, *Aventura e Rotina*,⁵⁴ where he, if I may use more or less technical terms, used an observational model in relation to Brazil – which is what happened in Brazil – lusotropicalism was an observational model, because the reality did not match what was happening in Brazil, and it was there that he

⁵³Adriano Moreira, *Comentários* (Lisbon: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1989).

⁵⁴Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953).

began to criticise Portuguese practices in Africa, where he found numerous defects, exposed in *Aventura e Rotina*, the archetype (of the observational model) for the booklet *O Mundo que o Português Criou*.⁵⁵ Thus, this is the observational model that he thought was idealised in Brazil, but in which he found differences in the observed African model. To put it simply, Gilberto Freyre's lusotropicalism was adopted here as the State ideology, and it was this that weakened the presence of Gilberto Freyre. All [intellectual] segments of society began to criticise Gilberto Freyre, because they read him as a contribution to the ideology of the State.

LM – But, then, was it a matter of an appropriation that took place independently of Gilberto Freyre's will?

AM –As with all great thinkers. There were intellectuals who had nothing to do with Nazism, and yet didn't the ideology of the State take advantage of them? This is what happened with Gilberto Freyre. Now, it seems that we must go back and analyse Gilberto Freyre objectively, and revisit his work. Brazil is celebrating the year 2000 as the year of Gilberto Freyre, and this is what we are going to try to do in Brazil.⁵⁶

The conversation ended. I was left with a lack of clarity, many gaps and missing elements, especially concerning the relationship between Adriano Moreira and Jorge Dias and the actual trip that the latter took with Charles Wagley. How is it possible that Adriano Moreira did not “remember” having known Charles Wagley? Fortunately, despite his selective memory, we have the words of Jorge Dias and of Wagley's daughter to counteract the ex-minister's amnesia. Dias wrote:

Prof. Wagley visited us under the auspices of a project developed in New York, by Prof. Adriano Moreira, based on the collaboration between professors of Social Anthropology from Columbia University and the ISEU, in order to train new Portuguese researchers. The funding for this program would be the responsibility of the Ford Foundation, which demonstrated interest in principle, and had previously subsidised Prof. Wagley's voyage.⁵⁷

The plot was finally unveiled: Adriano Moreira's objective, in supporting the trip of Charles Wagley and Jorge Dias, was to create the conditions for

⁵⁵Gilberto Freyre, *O mundo que o português criou* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940).

⁵⁶Macagno, Interview.

⁵⁷Dias, *Relatório*, 2.

an academic partnership between Columbia and the ISEU and, simultaneously, obtain subsidies and support through the Ford Foundation for the creation of university studies in Angola and Mozambique. There were also other narratives about this “project developed in New York” that were complemented by Jorge Dias’s statement. In a conversation that took place in 2011, Isabel Wagley provided me with other details about the planning of that project:

He [Adriano Moreira] came to New York. At the time, one of the criticisms of Portugal was that there were no universities in Angola, Mozambique, and Guinea-Bissau. So, he came to the United States, went to the Ford Foundation and said that they wanted to create a university system in Mozambique and Angola. The Ford Foundation knew my father [Charles Wagley] well, who at the time, was at Columbia and agreed to take a trip to analyse the situation. My father knew Adriano Moreira. I remember that he came to dinner in our apartment in New York. My father suggested a trip to get to know Mozambique, Angola, and Guinea. This was how he was invited to go to Africa, together with my mother. But, as my father was a friend of Jorge Dias and Margot Dias, he suggested that Jorge Dias also go as a companion. It was all planned. But at the end of May [1960] my brother, a 15-year-old boy, had an accident and died. My parents were devastated and decided to take me with them.⁵⁸

Why then did Adriano Moreira deny – or claim that he did not remember – having known Charles Wagley? Perhaps admitting the existence of this project publicly would imply recognition of a political failure: Adriano Moreira’s frustrated attempt to introduce university-level studies in Angola and Mozambique with the support of the Ford Foundation. In fact, on August 21, 1962, the *Estudos Gerais Universitários* were created in Angola and Mozambique by Decree-Law 44530, under the auspices of Adriano Moreira. However, this took place without the support of the Ford Foundation, which, ironically, would begin to support Frelimo the following year through subsidies destined for the *Instituto Moçambicano* in Dar es Salaam, Tanzania.⁵⁹

⁵⁸Lorenzo Macagno, Personal Communication with Isabel Wagley, August 30, 2011.

⁵⁹Negotiations between the Kennedy administration and Eduardo Mondlane, that preceded the Ford Foundation’s support of the Frelimo, are described in the book by José Manuel Duarte de Jesus, *Eduardo Mondlane. Um homem a abater* (Coimbra: Almedina, 2010).

Epilogue

On May 1, 1961, the young and recently appointed Minister of the Overseas Territories, Adriano Moreira, found himself in Luanda, accompanied by the State Secretary of Aeronautics, Kaúlza de Arriaga. The struggle against the Portuguese presence had just erupted in Angola. The next day, Adriano Moreira attended a parade of the first Portuguese expeditionary troops who had arrived by sea and now were ready to fight the anti-colonialist forces. In December that year, the government of the Indian Union occupied the “Portuguese” territories of Goa, Daman, and Diu. 1961 marked the beginning of the end of the Empire: by April, the UN General Assembly urged the Portuguese government to carry out urgent reforms to comply with the so-called “Anti-colonialist Statement.” The repeal of the *Estatuto dos Indígenas*, accomplished by Adriano Moreira, in addition to some other small reforms, was not sufficient. The following year, in 1962, exiled nationalists formed the Frelimo in Tanzania. In 1968, for health reasons, Salazar could not continue and Marcelo Caetano was appointed by the government to assume his duties. Portugal soon began to suffer serious political and military defeats in the overseas provinces. Discontent began to brew in the metropolis. The “war in Africa” became a useless venture. By this time, Adriano Moreira had already abandoned the role of Minister of the Overseas Territories, returning to his activities as university professor.

In 1964, Frelimo began the armed struggle in the north of Mozambique against the Portuguese presence. When they were conducting their research, neither Jorge Dias nor Margot Dias were aware of the sympathies that their Makonde interlocutors expressed for the Frelimo cause.⁶⁰ It is clear that at the time, these sympathies could never have been expressed openly. Any gesture that might have gone against the designs of Portugal could have been deadly. The secret police was operating on various fronts, especially near the border with Tanzania.

Finally, it is not fitting to speculate here to what point the “Africanist” phase of Jorge Dias was, or was not, a direct product of the colonial situation and of the administrative interests of Portugal in the overseas provinces. Other works were dedicated, in some detail, to these complex as-

⁶⁰Harry West, “Inverting the Camel’s Hump: Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I,” in Richard Handler, ed., *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004): 51-90.

pects of his career.⁶¹ Dias was undoubtedly sympathetic to the continuation of the Portuguese presence in Africa: the trip that he made with Charles Wagley is an unquestionable indication of this sympathy. But, at the same time, he was a fierce critic of the contradictions, paradoxes, and violence that it perpetuated.

Jorge Dias and Wagley's family ended their journey in Luanda. There, Wagley's wife and daughter boarded a flight to Lisbon, to return finally to New York. Charles Wagley continued his journey alone, heading towards Guinea-Bissau. Dias considered accompanying him, but at the last minute he had to cancel. Because of the political situation in the Congo, through which they would have to return, the trip was not advisable for a Portuguese citizen: "Unfortunately it was not possible for me to accompany Prof. Wagley to Guinea, as we had hoped. The Cook Agency convinced us that while it was easy to get to Bissau, it was very difficult to get back to Luanda. On the return trip, we would have to stay in Leopoldville for five days, something that was not advisable at the time."⁶² We know little about Charles Wagley's stay in Guinea-Bissau. Apparently, Wagley was fascinated with the forms that Islam had taken in this region. A research project on Guinea-Bissau was planned by the eminent Brazilianist, but unfortunately never came to fruition.⁶³

Concerning the Africanist projects of Wagley, little is known. The lack of sources requires us to stop here. Apparently, there is an African report and field diary by Wagley. Anthropologist Harry G. West mentioned it in one of his articles. Charles Wagley's daughter, Isabel, provided him "with a copy of Wagley's report and field diary."⁶⁴ In November 2013, I wrote an email to Harry G. West to consult him on the existence of the document. He answered cordially and confirmed that the document to which I referred was given to him by Wagley's daughter. He then offered his earnest apolo-

⁶¹See João Eduardo Pinto Basto Lupi, *A concepção de etnologia em António Jorge Dias* (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1984); Ana Barradas, "O pensamento colonial de Jorge Dias," *História* 19 (30) (1997): 36-47.

⁶²Dias, *Relatório*, 50.

⁶³Macagno, Personal communication with Isabel Wagley.

⁶⁴Harry G. West, "Inverting the Camel's Hump. Jorge Dias, His Wife, Their Interpreter, and I," in Richard Handler, ed. *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004) 62, footnote n° 2.

gies, "...It's been many years since I wrote this piece [refers to his article "Inverting the camel's hump"] and I don't know where I would find my copy of it."⁶⁵ We hope, therefore, that other researchers – with the authorisation of Wagley's family – will be able to access the sources that we are missing. Thus, researchers will be able to deepen their understanding of an extremely important period in late Portuguese colonialism, as well as to investigate further the relationships between anthropology and colonial policy in "lusotropicalist" times.

From 1961, and despite international pressure on Portugal, the lusotropicalist ideology managed to maintain a certain degree of acceptance. At that moment, some colonial spokespersons and intellectuals were still imagining a "Portuguese future" for the overseas territories. It was thought that with the policy of reforms – of which Adriano Moreira was the central protagonist – and with a policy of a gradual and negotiated political independence it would be possible to create "other" Brazil(s) in Africa. But over time, these lusotropicalist desires began to show their utopian side. As we see, Charles Wagley himself was aware of this chimera. In international forums, the lusotropicalist language of Portuguese diplomacy no longer had any effect. Perhaps the most paradigmatic symptom of this fragility is condensed in the famous sentence of Salazar, pronounced in 1965: "we fight without alliances, proudly alone!" Lusotropicalism was gradually losing its strength to convince, acquiring with time, an almost mythical dimension.

⁶⁵Personal email to the author, November 18, 2013.

Exit Ghost:
Reading Lusotropicalism as Fetish (with Adorno)

Paulo de Medeiros
University of Warwick

Enter Ghost

MARCELLUS: Peace, break thee off! Look where it comes again.
BARNARDO: In the same figure like the King that's dead.
MARCELLUS (to Horatio): Thou art a scholar. Speak to it, Horatio.

William Shakespeare
The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark

LUSOTROPICALISM IS DEAD. One could say it always was dead, as it always claimed to speak for a past that never was. And yet it still lives on. Like a malevolent specter it keeps returning to haunt Portugal and, even if indirectly, all those belonging to, or involved with, the Portuguese-speaking world. As such, there is no point in simply decrying it or pretending that it is a problem that has been solved. Likewise, its particularities notwithstanding, it cannot be seen in isolation. Rather, it must be seen as falling in line with other ideological forms of explaining and defending systemic practices of oppression based on ethnic, racial, gender and class issues that are constitutive of imperialism and colonialism. If anything varies it is just the specific emphasis that might be given at different times and places to those variables. Also, even as all imperialism and colonialism ultimately erect a wall of difference from which they subsequently feed, lusotropicalism tends to draw more on the racial key even as it, seemingly paradoxically, would deny it. Perhaps, if there is a defining element to lusotropicalism that can help explain its perennial resurgence, would be this apparent paradox at its base: the pernicious notion that the Portuguese – and by extension those cultures and peoples with which they entered in contact and tried to dominate during the long period of Portugal's expansionary enterprise – are naturally inclined for miscegenation. Needless to say, this applies foremost to a Portuguese perspective on lusotropicalism, which is not necessarily shared, and might be contested, from the varying perspectives of others.



Lusotropicalism, as a specific ideology, is usually, and properly, referenced back to the work of Gilberto Freyre. Starting with *Casa-Grande & Senzala*, first published in 1933, then further developed conceptually by him in subsequent works, picked by the *Estado Novo* regime in Portugal in the late fifties, and used to justify the supposed benevolence of the Portuguese as colonizers.¹ This has all been analysed long ago and in much detail by many studies from varying perspectives and with different disciplinary approaches. There is no gain in rehashing all that. Of the many commentators a few can be singled out for the clarity with which they have approached the question: Miguel Vale de Almeida has repeatedly exposed the history and mechanisms of lusotropicalism in, for instance, his book *An Earth-Coloured Sea: 'Race', Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World* and in briefer papers such as "Portugal's Colonial Complex: From Colonial Lusotropicalism to Postcolonial Lusophony."² One of the most extensive and varied sources remains the 1997 issue of *Lusotopie on Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Of special interest for my argument is the essay by Michel Cahen on "Des caravelles pour le futur? Discours politique et idéologie dans l' 'institutionnalisation' de la Communauté des pays de langue portugaise" as Cahen probes into the continuities that allow sometimes for the slide between lusotropicalism and lusophony and this is instrumental for understanding how lusotropicalism keeps re-emerging.³ The most incisive analysis of lusotropicalism's systemic investment on racial and gender oppressive structures has been proffered by Ana Paula Ferreira on several occasions, with special notice for two articles:

¹Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala, Fundação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (São Paulo: Global Editora, 2003 [1933]). In English as *The Masters and the Slaves, A Study in the Development of Brazilian Culture*, translated by Samuel Putnam (New York: Knopf, 1946).

²Miguel Vale de Almeida, *An Earth-Coloured Sea, 'Race', Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World* (Oxford & New York: Berghahn Books, 2004) and Miguel Vale de Almeida, "Portugal's Colonial Complex: From Colonial Lusotropicalism to Postcolonial Lusophony," paper for the Queen's Postcolonial Research Forum, Queen's University, Belfast, 28 April 2008; available at <http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/portugals-colonial-complex.pdf>, accessed on 13 June 2018.

³Michel Cahen, "Des caravelles por le futur? Discours politique et idéologie dans l' 'institutionnalisation' de la Communauté des pays de langue portugaise," *Lusotopie* 3 (1997): 391-433, dossier on "Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones."

“Contesting Miscegenation and ‘Lusotropicalism’: Women and the Portuguese Colonial Order” and “Lusotropicalist Entanglements: Colonial Racisms in the Postcolonial Metropolis.”⁴

Especially the latter essay is very close to my own goals at the moment and I will refer to it later on. Ana Paula Ferreira does not hesitate to identify racism at the centre of lusotropicalism and, perhaps more consistently than other critics, she carefully considers the critique of racism in the discourses of social science studies and public sphere intervention as well as literary representations. In agreement with her I would like to emphasize that there is no point in yet another accusatory jeremiad on Portuguese racism as if it too was not very much like other racisms throughout Europe. Indeed, that is not the point at all. Rather, my interest lies more in analysing the ghostly features of lusotropicalism, tracing its imbrication in structures of power and desire that render it, seemingly, attractive to succeeding generations, while masking the insidious effect of its false claims at equality. The main aim of the essay is to critique lusotropicalism as a version, singular as it may be, of wider currents that attempt to mask and gloss over the operations of racism and their confluence with capital and patriarchy.

I will draw on a number of thinkers and critics from Paul Gilroy to Étienne Balibar and Jacques Derrida and use concrete examples from some contemporary novels by António Lobo Antunes and Lídia Jorge to articulate how processes of exclusion continue insidiously and fully operative today still. If one is to properly resist the appeal of such a machine for perverted desire as put forth by lusotropical dreams, Theodor Adorno's notion of the ‘circle of bourgeois nostalgia’ can usefully provide an insight as to how lusotropicalist structures perform. Rather than delude ourselves with the notion of either, finally, killing off lusotropicalism, or, worst still, invoking it in futile attempts at banishing it, this essay simply hopes to provide some grounds for cultural resistance.

⁴Ana Paula Ferreira, “Contesting Miscegenation and ‘Lusotropicalism’: Women and the Portuguese Colonial Order,” in Elena Brugioni, Joana Passos, Andreia Sarabando & Marie-Manuelle Silva, eds., *Itinerâncias, Percursos e Representações da Pós-Colonialidade* (Braga: Edições Húmus, 2012), 101-120; and Ana Paula Ferreira, “Lusotropicalist Entanglements: Colonial racisms in the Postcolonial Metropolis,” in Hilary Owen & Anna M. Klobucka, eds., *Gender, Empire, and Postcolony* (London & New York: Palgrave Macmillan, 2014), 49-68.

Thinking lusotropicalism

In one of the entries in *Minima Moralia* Adorno refers to what he calls “the circle of bourgeois nostalgia for naivety” and this might be helpful to understand how lusotropicalism operates.⁵ For Adorno this would characterize the way in which the bourgeoisie with its ready access to, and enjoyment of, material plenitude, would nonetheless hanker after, and envy, those bereft of it. On the face of it this also seems to be a puzzling paradox yet, much in the same way as lusotropicalism it can be seen as a process of indirectly appeasing a sense of guilt felt but never expressed, by the oppressors towards the oppressed. It is not my intention at all to either think that the complexities of lusotropicalism can be whiskered away like this, nor to reduce social and political problems of such magnitude to emotional, or rather psychological, reactions. Nonetheless I think that the concept is useful for enabling a first approach to the problem that avoids a facile finger pointing, while remaining unsentimental.

On a previous occasion I have had recourse to the same Adornian notion in order to reflect on one of the most acclaimed contemporary Portuguese films, Miguel Gomes’ *Tabu*, from 2012. Without in any way wanting to re-hash my argument here, I find it useful to bring it up as it can help to clarify the way in which lusotropicalism operates. In my discussion of the film I had suggested that it engages in a highly complex manner with what I saw as post-imperial nostalgia and concluded:

Tabu attempts to simply present post-imperial nostalgia as a fact. (...) Precisely because of its supposed neutrality, and even due to its ironic posturing as if it were nothing more than a game, *Tabu* risks foreclosing the possibility of a confrontation with the ghosts of the imperial and colonial past.⁶

Lusotropicalism both is and is not like post-imperial nostalgia. For, although it too imagines something that never was from which it derives its legitimacy, be it imperial grandeur or the absence of racism, it does so divergently. That is, even though both depend on belief and delusion, they are not the same. Although Portuguese post-imperial nostalgia might be said to

⁵Theodor Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt: Suhrkamp 2003 [1951]). In English as *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*, Translated by E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1974).

⁶Paulo de Medeiros, “Post-Imperial Nostalgia and Miguel Gomes’ *Tabu*,” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 18 (2) (2016): 203-216, 215.

serve as a means of imagining Portugal alongside other European nations such as England as central and imperial rather than as semi-peripheral and itself subject to a relationship of dependency to those other, hegemonic, powers, it does not project itself into the future. Its function is more like a panacea for the present malaise and the clear economic frailty of Portugal in its renewed role as a minor European state. Lusotropicalism, however, not only imagines Portugal as opposed, and superior, to other European powers, but it projects itself into the future. Whereas post-imperial nostalgia still sees a clear difference between a reduced, poor, and nasty present and what it imagines was the grandeur of the past, lusotropicalism entertains the notion of a temporal continuum, in which the Portuguese and their descendants always were happy free-spirits untainted by racism. It is the belief in such a continuum that allows it to also imagine the future differently than post-imperial nostalgia, because if there never was a rupture to Portuguese greatness there is no need to pine for its having vanished; nor to think it might not be everlasting. To be clear, in practice such a distinction is much less evident as the two notions go together since both are ideological constructs whose basic function is to “deal” with the problems of the present by both denial and inversion. Hence my suggestion to view lusotropicalism as a form of fetish.

The “races” of lusotropicalism

“Não somos senhores somos pretos” (“We are not gentlemen we are blacks”) is only one of the stunning sentences in António Lobo Antunes’s novel, *O Meu Nome é Legião*.⁷ Uttered by a member of a youth gang in answer to the question of a man as to what they wanted, just before they murdered him, that sentence is not by far the harshest in a book that takes the reader in a voyage through desolation and horror. It is a complex sentence of course, as it is not just a simple answer to a perfunctory question as much as it is an affirmation of identity, a negative identity, that does not hide the violence at its origin, that of colonialism and slavery, even as it announces the violence that will follow. Even if “pretos” might not hit one quite as strongly pejorative as “niggers”, given the context it is; and “senhores” of course does not only mean gentlemen, but “masters” as well. Race, violence, and representa-

⁷António Lobo Antunes, *O Meu Nome é Legião* [My Name Is Legion] (Lisbon: Dom Quixote, 2007), 22.

tion are diversely complex concepts, and yet also intertwined in the sense that the first one depends absolutely on the other two. That is, race, as a concept, even after any claims to its being anything else have been scientifically laid to rest long ago, or perhaps precisely because of that, does not survive except as a representation, a representation that is both violent in itself and provokes actual violence beyond the merely symbolic. Unlike other societies where a discourse on race can be seen as constitutive of their own national identity from the start, race appears to have been more a silenced subject than an actual point of discussion in Portugal. In spite of efforts by academics, journalists and others, and the obvious problems related to questions that one may cautiously designate as racial, public discussion on the subject of race seems to always have to go back, if not completely to the start, at least very close. It is as if on this question a sort of blanket amnesia would recur over and over again.

Indeed, if since the revolution of 1974, and even more so after admission to the European Economic Community in 1986, Portugal has been busy re-orienting itself from being a decrepit empire into becoming a fully integrated member of the European Union, it should be obvious how crucial notions of race would be for such a process. Having supposedly abandoned the *Estado Novo* propaganda of the multi-continental and multi-racial nation whose teleological destiny was Africa, Portugal inevitably must confront its condition as a post-imperial polity. To do so, I would argue, a confrontation with the issues raised by racial differentiation would be as necessary as it is unavoidable. And yet nothing could be further from reality.

One incident, as well as a documentary, the two situated as it were on the extreme poles as far as mediatic representations of racism and violence are concerned, can be invoked as examples. I refer to the infamous “Dragnet (*Arrastão*)” of 10 June 2005, when supposedly, as the media gloatingly reported, a “wave” of up to five hundred young black boys would have swept through one of the Lisbon beaches stealing and otherwise hitting on beachgoers. This was immediately denied by the police still on the same day and by now there have been studies made of it that conclusively demonstrate beyond any doubt how it was orchestrated by the media in search of something sensational to report on, how, indeed, the black youths were running from what they believed was violence directed at them and not the other

way around.⁸ However, the image that has persisted in popular consciousness is precisely that of a black threat, corresponding more or less to latent fears with the “Portuguese” population concerning the young “African” migrants, and completely ignoring not only the reality of the event but the simple fact that those “African” migrants are indeed for the most part poor Portuguese, whose weak social position is aggravated by their color. The staging of that event on 10 June, Portugal’s national day, and which, not so long ago was designated as the Day of the Race, before coming to be known by other associations such as that of Camões, the national epic poet, cannot be seen as mere coincidence, as its symbolic charge far supersedes the pragmatic circumstances that make a summer holiday a natural day for crowds at the beach.

The documentary I have in mind, *Os Lisboetas*, directed by Sérgio Tréfaut and produced in 2004, received wide critical acclaim.⁹ It can be seen as the opposite of the mediatic staging of racial conflicts in two ways: first of all because it attempts to depict fragments of the lives of the new migrants to Portugal in ways that not only emphasize their humanity but also raise the consciousness of other citizens towards the new comers, showing a true multicultural diversity in Lisbon. And secondly because, by concentrating precisely on new migrants, from Eastern Europe, Asia and Brazil, the documentary almost practically elides the African element altogether, except for some brief scenes over a congregation of Nigerian migrants whose leader expounds on their feelings of betrayal and exploitation by the host society and one key brief moment in which an Angolan nurse takes care of a Russian former pilot’s infected foot. That scene in particular is highly significant as the nurse unwittingly confuses Portugal with Angola when she asks her patient how long he has been residing in Angola, only to immediately correct

⁸Media coverage was huge. A synopsis that can be easily accessed was published in the daily *Público* on 19 July, 2005 as “PSP nega "arrastão" na praia de Carcavelos,” <https://www.publico.pt/2005/07/19/sociedade/noticia/psp-nega-arrastao-na-praia-de-carcavelos-1228588>. Miguel Vale de Almeida made an incisive analysis of the event in “After the ‘Big Sweep’: Colonial Narratives and Second Class Citizens in Contemporary Portugal,” a lecture delivered at the Conference on “Re/Siting the ‘Luso’ and the ‘Tropical’: Theories and Practices of Portuguese Postcolonialism,” University of Manchester, 15-17 March, 2007, http://miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/2007/10/mvda_afterthebigsweep.pdf, accessed on 14 June 2018.

⁹Sérgio Tréfaut, *Os Lisboetas* (Lisbon: Atalanta Filmes, 2004).

herself. But that is an unpredictable slip, the unexpectedness of which only serves to reveal in more glaringly light just how the documentary avoids – on purpose I would suggest – references to migrants from the former colonies. If in its value, its call for an understanding and acceptance of difference, the documentary succeeds and can be seen as an important counterpart to the media exploitation of racialized incidents, the strategy of separating new migrants from older ones, could be questioned for its silencing of the latter and a consequent blurring of the issue of race relations, as difference is couched in less confrontational terms such as language and even variant versions of Christianity. No single work can cover everything obviously, but the avoidance of a reflection on violence, or its symbolic displacement to images such as the opening shots in an abattoir that get cancelled as it were by the concluding scenes of the birth of a new citizen to migrant parents, leave out and continue the silencing of a key aspect of contemporary Portuguese society. That is, even though the documentary does show Lisbon as a decidedly postcolonial city, it does so more as if it merely echoed the diversity inherent in any other European capital and not in terms of its specific post-imperial condition. A decisive advantage of such a strategy is the refusal to entertain any notions of an assumed Portuguese exceptionalism; its counterpart is the obfuscation of the very historical specificity, without whose consideration no solution is possible.

Postcolonial theory, except in the most general terms, is not the most helpful when attempting to consider Portugal's specific issues relating to race even if in other respects it can indeed foster valid analysis.¹⁰ This has much to do with the fact that most postcolonial studies were originally carried out having in mind British colonial history as hegemonic. Also, notions such as hybridity, for instance, which certainly would be important when analyzing the Portuguese situation, often tend to be developed in a celebrat-

¹⁰A starting place for problematizing the application of postcolonial theory to a Portuguese context is the often cited essay by Boaventura de Sousa Santos, "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity," *Luso-Brazilian Review*, 39 (2) (2002): 9-43. However, since its first publication (in Portuguese) in 2001, not only have a number of studies been published that address Lusophone literatures from a postcolonial perspective but some of the unresolved issues in that essay have also been problematized, especially by Ana Paula Ferreira, "Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality," in Paulo de Medeiros, ed., *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures* (Utrecht: Utrecht Portuguese Studies Center, 2007), 21-40.

ory tone. Such a strategy – even if justifiable in many ways – tends to obscure the radical violence involved in many cases of miscegenation when viewed in historical terms; it also ignores the specific circumstances of Portugal, where notions of hybridity were invoked precisely as a form of dominance and not of resistance to colonial power. The lusotropicalist notions advanced by Gilberto Freyre and eagerly adopted by the Salazar regime can be viewed as a key exponent of such an ideological construct. The sharpest critique of this that I am aware of has been proposed by Ana Paula Ferreira:

Turning away from the characteristic short memory informing metropolitan postcolonial nostalgia, the following brings to light how women were interpellated by and in turn responded to the greatest challenge of Portuguese colonialism, namely convincing young families to settle in and develop the African colonies. Miscegenation becomes in this context one of the most ostensible indicators of the Portuguese colonial deficit, something that remains unchanged despite the circulation of what are known as ‘Lusotropicalist’ arguments by Salazar’s fascist-colonialist regime in the post-World War II context.¹¹

So, even though theoretically understood, Portuguese society can and should be analyzed from a postcolonial perspective, both because colonialism is always a two-way process and because Portugal’s own dependence on other European powers at least since the eighteenth-century created quasi-colonial situations, especially in relation to England, such an approach cannot blindly reproduce what has been done in very different historical contexts. Boaventura de Sousa Santos’ seminal application of Immanuel Wallerstein’s notion of world systems to classify Portugal as a semi-peripheral nation has been crucial for any attempt to reflect either on the politico-sociological conditions of the nation or its cultural production, but it too has its limitations and if one is to try to imagine the possibilities for Portugal as a post-imperial polity one needs to try other perspectives. Even though in some ways that role as intermediary between central powers and the periphery is still being carried out by Portugal, its integration in the European Community and the challenges posed by post Cold-War politics have significantly altered the picture. In the scramble to regain its European identity that characterized the last two decades of the twentieth-century, and in

¹¹Ferreira, “Contesting Miscegenation,” 102.

some ways still continues, Portugal has indeed become a post-imperial polity. But this has not been assumed at all and by that I do not mean just that nostalgia for the supposed grandeur of imperial times persists, or that attempts at neo-colonial forms of exploitation have been developed, but rather that the basic understanding of the profound changes undergone by the Portuguese polity remain masked. Both the relative lack of discourse, public, intellectual, official, on the end of empire as well as the carrying over of old power structures into the new situation – something which arguably could be seen as a kind of vicious circle, the lack of discourse facilitating the preservation of the power structures and the power structures inhibiting the possibilities for discourse – create a form of blindness that is harmful in the present and also completely damaging in terms of future options.

Perhaps some find comforting to live the illusion that nothing has really changed, that from one day to another in 1974 Portugal just stopped bothering with having colonies and that was good because it allowed the country to focus on other things like having more mobile phones, lulled by the fact that the sun still shines and that social imbalances seem to remain exactly what they always were. But the social imbalances are not the same as the factor of race has come to play as salient a role as that of class.¹² This is not to say that it was absent before, but it certainly was not as marked as after the hasty process of decolonization and the consequent influx of Africans into Portugal and, in the last fifteen years, the compounded migration of other workers from Brazil, Eastern Europe, and Asia. One could choose to see the changed situation in an optic of multiculturalism but to do so would be to merely continue pretending that race is not a factor and to forget that the notion of multiculturalism, in the societies where it has been mostly applied in North America or even in England, often has come itself to represent not much more than a euphemism for ethnic clashes anyway.¹³

¹²One novel where the complexity of the relations between race and class are played out in a fierce critique of contemporary Portuguese society is Lídia Jorge's, *O Vento Assobiando nas Gruas* (Lisbon: Dom Quixote, 2002). Again, Ana Paula Ferreira's detailed analysis of that novel in "Lusotropicalist Entanglements" is extremely lucid.

¹³The most important work in this area, to my mind, is Paul Gilroy's especially in *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia?* (London & New York: Routledge, 2004).

A first premise then, is that the question of race cannot be neglected when analyzing Portuguese society and that such an inflection is crucial for understanding issues of national identity. A second premise would be that Portugal, as a European post-imperial polity, could not be understood without taking into consideration its imperial past and especially its relation with Africa.¹⁴ A third premise to be explored is that conscience of such a condition, outside of small intellectual circles, tends to be absent, forgotten, denied or misconstrued in the absence of any proper reflection in the public sphere. Indeed, where such a conscience appears most evident, and where, I would like to argue, the question of race is also approached in a consistent manner, is primarily within the realm of the arts, with special emphasis on literature which, even if not quite a popular artifact, by its spread may be said to be the closest to a public sphere. If such a statement may seem exaggerated or even naïve in its holding on to a claim for the impact of elite cultural forms in a society more and more dominated by mindless consumerism, immediate gratification and disposable images, it might be helpful to draw a comparison with reflection on the colonial war, a subject to which it is of course also related. For a long time after 1974 the subject of the colonial war can be seen as an unspoken taboo, silenced as if forgotten, with few exceptions, the most notable of which came precisely from novelists and other writers. The fact that more than three decades since decolonization all kinds of books have started appearing on the subject of the colonial war should not blind us to the fact that in the long years up to now, the work of trying to process the trauma of the war was left for the most part to a handful of novelists.¹⁵

¹⁴From the many studies that could be mentioned, I would like to restrict myself only to citing the monumental five volume Francisco Bethencourt and Kirti Chaudhuri, eds., *História da Expansão Portuguesa* (Lisbon: Círculo de Leitores, 1998-1999). See also the one volume Francisco Bethencourt & Diogo Ramada Curto, eds., *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); and Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire, Racialized Representations during Portuguese Colonialism* (New York & Oxford: Berghahn Books, 2013).

¹⁵Among critical works to point out the special relevance of literary works in a processing of the trauma of the colonial wars, some of the most relevant are: Margarida Calafate Ribeiro and Ana Paula Ferreira, eds., *Fantasmata e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo* (Porto: Campo das Letras, 2003) and Margarida Calafate Ribeiro, *Uma História de Regressos, Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo* (Porto: Afrontamento,

*Impure Ghosts (freely after Derrida)*¹⁶

From current social theorists Paul Gilroy has led in systematically attempting to think the question of race in terms of contemporary society and in terms of a possibility for a European polity that would neither ignore the questions raised by colonialism and migration nor would simply continue past practices that have proved bankrupt. He is not alone of course, and one could invoke a variety of divergent thinkers such as Étienne Balibar or Jacques Derrida,¹⁷ as having recognized the urgency to rethink Europe as a socio-political and cultural entity that no longer conforms to the idealizations forged in the past about a common Hellenistic tradition, a shared religious and ethic basis provided by Christianity, or even a common civilizational goal brought about by the scientific revolution and a faith in a teleological view of History. All, in fact, have called for a conceptualization of Europe that, without negating the past, would look towards the future and search to establish a new identity that would allow for the demographical and cultural changes that have taken place, instead of simply reiterating the past and shutting the door on migrants, the ones more easily identified with the inevitable process of change. Watered down versions of such a debate can be easily recognized in governmental debates and newspaper discussions all across the various European countries although usually, at least

2004). Subsequently, one of the most significant synthetic essays that expands reflection to the near present is Isabel Ferreira Gould, "Decanting the Past: Africa, Colonialism, and the New Portuguese Novel," *Luso-Brazilian Review* 45 (1) (2008): 182-197.

¹⁶I am here alluding to a chapter in Jacques Derrida's *Specters of Marx* (London & New York: Routledge, 2006), titled: "In the Name of the Revolution, the Double Barricade (Impure "impure impure history of ghosts")." Obviously I am both adapting and changing Derrida's initial usage since that chapter is concerned rather with a very different ghost, that of Karl Marx. But these comments, at the beginning of the chapter could have been used in my analysis almost without a change: "One must, magically, chase away a specter, exorcise the possible return of a power held to be baleful in itself and whose demonic threat continues to haunt the century. [...] Vigilance, therefore: the cadaver is perhaps not as dead, as simply dead as the conjuration tries to delude us into believing" (pp. 96-97). The one article by Derrida, however, that would be more appropriate for a discussion of contemporary racism would be his "Racism's Last Word," translated by Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 12 (1) (1985): 290-299.

¹⁷Here, from various publications, I have in mind especially the following work of both authors: Jacques Derrida, *The Other Heading, Reflections on Today's Europe* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992); Étienne Balibar, *We, the People of Europe?, Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2003) and, more recently, *Europe, crise et fin?* (Lormont: Le Bord de l'eau, 2016).

in the case of Portugal, but not only, the issue of race tends to be elided or dislocated.

Just as an example I could refer to the savage shooting down of Jean Charles de Menezes, a Brazilian migrant worker in London in 2005, and the way the entire mediatic and legalistic circus that arose focused solely on the question of the threat of fundamentalist Islamic terror, without reflecting on the issues of race that underlie the alleged mistake by the officers who suspected him of being a terrorist based on his appearance and “Mongolian eyes”, and subsequently shot him seven times in the face while holding him down on the floor. Several news sources commented on the fact that one reason to move against Jean Charles de Menezes was based on his appearance and alleged “Mongolia eyes.”¹⁸ The special circumstances of the case, following on the London bombings of 7 July 2005, and given the extreme force with which Jean Charles de Menezes was killed – seven shots to the face, one to the shoulder, three others that missed – and the oddity of all the events leading to his tragic death, mean that media coverage has been extensive and at times conflicting information has been given. The *Guardian* on 16 November 2005 reported that:

The Brazilian man killed by police who mistook him for a terrorist was left “unrecognisable” after being shot eight times by officers using “dum-dum” style bullets that are banned from use in warfare.

The *Guardian* understands from senior police sources that the thinking was that use of the bullets would minimise the chance of people in the immediate area of a shooting being injured by the bullets exiting from a suspected suicide bomber. Hollow point bullets are more likely to disintegrate in the body of the shot person, but they also inflict more damage.

A senior source told the *Guardian* that Jean Charles de Menezes was “unrecognisable” after the shooting because of the severity of the injuries the hollow tip bullets inflicted.¹⁹

In 2008, after intense pressure, a formal inquest was held. However, the jury was prevented from considering a verdict of unlawful killing and as a

¹⁸See in this connection the article published by *The Independent* on 21 August 2005 under the headline “Doubt over shoot-to-kill policy.”

¹⁹Vikram Dodd, “Police Use Dum-Dum Bullets on Brazilian Shot at Tube Station,” *The Guardian* (16 November 2005), <https://www.theguardian.com/uk/2005/nov/16/july7.menezes>, accessed on 23 June, 2018.

consequence could only conclude with an open verdict. As Sandra Laville reports in *The Guardian*: “Banned by the coroner, Sir Michael Wright, from returning a verdict of unlawful killing, the five men and five women decided on an open verdict – the most critical that was available to them.”²⁰

By drawing on the names of Balibar, Derrida, and Gilroy – and others could have been added of course – my hope is to draw attention to the fact that the need to rethink Europe along post-imperial lines is not an isolated one. Even at the risk of oversimplification, forcefully embracing its European identity after 1974 and almost completely turn its back on Africa (even if in part coerced by other European nations fearful of a ‘red’ and ‘third-worldist’ threat being implanted in Europe), Portugal in a sense reinvented itself away from the morass of a decrepit empire; but at the cost of finding itself hurrying to fall into the same ideological slumber of central Europe. It could be that options were limited, and certainly with hindsight everything might appear more clear than what it really was, the real need to transform Portuguese society cannot be denied and the relative gains made, even if less than possible, should not be ignored even if after three or four decades it may seem that change has been more apparent than structural. At the same time, Portugal would apparently cease to be the sick man of Europe, and its very real economic problems should have provided an impetus rather than a deterrent, to rethink itself again in a way that would recognize both its imperial past and accept its post-imperial present.

On this score too reality has been very different. Not only has Portugal never really engaged with its imperial past (beyond wanting still to continue claiming a sort of positive, pioneering, identity) but its economic difficulties, compounded under the EU’s misguided neo-liberal politics of austerity, have caused it to almost fall back (in tandem with other southern states and Ireland) into a bottomless pit of sovereign debt. Even if at the moment one could say that Portugal is defying all odds and proving its resilience, the human cost has been immense. Daniel Finn in a long and well informed editorial essay in the *New Left Review*, states his wonder at the fact that the unlikely coalition of the various forces of the Left in Portugal has actually succeeded: “Dismissed by hostile critics as a rickety *geringonça* (‘contrap-

²⁰Sandra Laville, “Jean Charles de Menezes Inquest Records Open Verdict,” *The Guardian* (12 December 2008), <https://www.theguardian.com/uk/2008/dec/12/de-menezes-verdict>, accessed on 14 June 2018.

tion'), the alliance between the Socialists and Portugal's radical left has confounded predictions that it would collapse in a matter of months."²¹ Yet the very title of his article, "Luso-Anomalies" should give us reason to pause. Finn is properly hopeful and concludes on an optimistic note: "Lisbon gave its name to the EU's agenda of neoliberal reform, and to the repackaged constitution voted down by the French and the Dutch; today, the city may offer signposts towards a different future for Europe."²²

Derrida, in *The Other Heading* not only exposes a number of fallacies inherent in a certain way of conceptualizing Europe as a spiritual entity by a close analysis of Paul Valéry's "Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe" (1927), in itself a valuing of culture in terms of social and political thought, but he calls for a rediscovery or reinvention of the very notion of Europe, in a move that both invokes Europe's age of discoveries as well as fundamentally changes its meaning:

We are younger than ever, we Europeans, since a certain Europe does not yet exist. Has it ever existed? And yet we are like these young people who get up, at dawn, already old and tired. We are already exhausted. [...] From what state of exhaustion must these young old-Europeans who we are set out again, re-embark? Must they re-begin? Or must they *depart* from Europe, separate themselves from an old Europe? Or else depart again, set out toward a Europe that does not yet exist?"²³

Far from being merely rhetorical, those questions are at the base of the injunction to redefine Europe in ways that both preserve its heritage and renew it, that is, to stop memorializing the supposed grandeur of the past without abandoning what it offers of value and using that as the means to work towards a different and better future. It may seem naïvely utopian, yet, in my view, such questioning must be at the base of any attempt to imagine a possible future that entertains a notion of democracy, that is, of equality, within a Europe that has grown more and more closed upon itself – upon what it thinks to be itself even though a truthful answer to what exactly might be Europe, might have been Europe, will still remain evasive,

²¹Daniel Finn, "Luso-Anomalies," *New Left Review* 106 (2017): 5-32, 5.

²²Finn, "Luso-Anomalies," 32.

²³Jacques Derrida, *The Other Heading, Reflections on Today's Europe*, Transl. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 7-8.

forever postponed. Those questions are also at the base of a refusal to simply accept a division between us and others, between insiders and outsiders, which has also been accentuated in the last decades and is reaching unthought of proportions with the rise and spread of the Far-Right and a politics of xenophobic fear and hatred all over Europe.

Regrettably Portugal's racism is no anomaly. It is the refusal to yield to such forces that makes Derrida construe himself precisely as a figure that escapes a division between the proper and the alien, when he affirms himself as a European intellectual but not completely: "I am European, I am no doubt a European intellectual ... But I am not, nor do I feel, European in *every part*, that is European through and through."²⁴ It is an important construction not because it alludes to his birth in Algeria, but because it inscribes in his own identity that which he would wish for a European identity, that is, the refusal to essentialize, a refusal I see as crucial for any possibility to seriously consider the question of race in Portugal as much as in Europe in general.

The importance of such a position may perhaps be better judged if one translates it into the realm of politics, as does Balibar. In one of his texts, "Violence et mondialisation: une politique de la civilité est-elle possible?"²⁵ Balibar stresses the unavoidability of questioning the possibility for democracy in Europe if understood as a process of equality. Referring to the establishment of institutionalized racism in Europe, Balibar maintains that it is impossible to consider it without seeing it linked to the current process of globalization. And the way in which he analyzes it is highly applicable to the Portuguese situation and indeed to the ways in which the problems of race have been represented and problematized in recent novels by António Lobo Antunes, Lídia Jorge and other writers.

I find two points especially relevant in Balibar's analysis: one is his conception of such a racism as a double movement, both a local, or if one wants, national, projection of the conditions of globalization, and a reaction to it. That is, institutionalized racism in Europe, if one wants all the legal mechanisms for exclusion that have been increasing more or less everywhere in Europe – and this applies as well to Portugal even though recent changes

²⁴Derrida, *The Other Heading*, 1992, 82.

²⁵Étienne Balibar, "Violence et mondialisation," in *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple* (Paris: Éditions La Découverte, 2001).

in, for instance, the law of nationalization²⁶ also indicate a possible counter-move – would be both and simultaneously a reflection, a copying of the generalized shift in power brought about by globalization. It also can and must be seen as yet another attempt by national societies to resist the perceived threat to their historical cultures as if by falling back into superseded claims of ethnic or cultural identity could arrest the renewed surge in migration directly linked to the current phase of capitalism.²⁷ The second point has to do with his perception of the connection between such moves and a generalized, globalized, violence and notably with a substitution of traditional images of the foreigner as an external enemy with images of the foreigner as an internal enemy, residing within the society it malefically would destroy. Such observations are precisely key to understand the ways in which some recent Portuguese novels represent questions of race and violence and I will turn to them shortly as a way of concluding.

Before doing so, however, I still would like to call attention to the arguments developed by Paul Gilroy in his book on *After Empire: Melancholia or*

²⁶The nationalization law keeps being subject to revisions. These oscillate between expanding and restricting the possibilities for acquiring Portuguese citizenship. Of note is the fact that overall, the possibility of acquiring Portuguese citizenship has significantly changed to admit migrants into Portugal and also the descendants of Portuguese emigrants. See the “Lei da Nacionalidade” (Lei n.º 37/81 de 3 de Outubro (com as alterações dadas pela Lei n.º 25/94 de 19 de Agosto): http://www.sef.pt/portal/v10/pt/asp/legislacao/legislacao_detalle.aspx?id_linha=4458, accessed on 14 June 2018. See also, the further changes brought on in 2017: “Decreto-Lei n.º 71/2017”: <https://dre.pt/web/guest/home/-/dre/107541407/details/maximized>, accessed on 14 June 2018. Recently, in May, 2018, a new set of alterations to the law has been approved in Parliament (Assembleia da República), drawing on the combined votes of the Partido Socialista (PS) and the Pessoas-Animais-Natureza (PAN) party. This law is now before the president of the Republic who is expected to sign it into effect in June 2018. These more recent alterations continue past tendencies of expanding eligibility to both migrant groups mentioned as they would allow for *automatic* citizenship to be granted to the children of Portuguese migrants after a period of residence of two years unless they expressly affirm they do not want it; and they also would allow for the parents of individuals born in Portugal to acquire citizenship after five years of residency. However, there is also some contraction as naturalized citizens would be excluded from both the offices of President of the Republic and of Parliament. On this, see the brief note by Maria Lopes and Joana Gorjão, “Nacionalidade automática para filhos de imigrantes há dois anos em Portugal,” *Público* 20 April 2018, <https://www.publico.pt/2018/04/20/politica/noticia/esquerda-e-pan-aprovam-alargamento-da-nacionalidade-1811095>, accessed on 14 June 2018.

²⁷From many studies on the topic see especially Saskia Sassen, *Expulsions, Brutality and Complexity in the Global Economy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014); and Peter Osborne, *The Postconceptual Condition* (London & New York: Verso, 2018).

Convivial Culture, an extended study of how multiculturalism for the most part seems to have failed as either an ideology or as policy.²⁸ Gilroy's starting point is that "Multicultural society seems to have been abandoned at birth,"²⁹ viewing such a process as both a strategy for the preservation of existing power structures and social relations as well as "a failure of political imagination,"³⁰ precisely the type of imagination that Derrida would enjoin us to attempt. Gilroy's analysis is focused on Britain and this means that it cannot just be transplanted to the Portuguese situation, not only because of significant ideological and historical differences but also because the confrontation with multicultural issues has been extensive and far-reaching in England, whereas it is incipient at best in Portugal. This has consequences as well for other, more recent, facets of his thought as well, because although the focus on racial issues might actually have come to a point in which it is more counter-productive than potentially emancipatory in England, the same cannot be said of Portugal where even a discourse on questions of race beyond the privileged confines of the academy remains incipient, apparently always having to start anew. This is not to say that there have not been many attempts to bring the discussion into the public's attention by writers, artists, journalists and other cultural agents. Very recent examples include two books by Joana Gorjão Henriques, collecting articles previously published in *Público*, one of the main daily newspapers: *Racismo em Português, O lado esquecido do colonialismo* (Lisbon: Tinta da China, 2016), and *Racismo no país dos brancos costumes* (Lisbon: Tinta da China, 2018). Very recently, at the Lisbon Book Fair, a roundtable on this book with various speakers linked to anti-racist initiatives and movements in Portugal was disrupted by one of the volunteers working for the organisation, in a clear display of how uneasy the whole question sits still with a large number of Portuguese. Mamadou Ba, one of the leaders of SOS Racismo, who, together with the three women also participating, was interrupted when speaking, and has written a brief article in which he stresses exactly this. As he affirms, the events made clear that to speak of racism in Portuguese society still is bothersome and that is

²⁸Paul Gilroy, *After Empire, Multiculture or Postcolonial Melancholia* (London: Routledge, 2004).

²⁹Gilroy, *After Empire*, I.

³⁰Gilroy, *After Empire*, 5.

why it is important to keep the debate open in the public sphere.³¹ Nonetheless, Gilroy's observations and analysis are of acute importance to try to understand the current situation in Europe in general, and I think little correction for local circumstances would be needed to his view that "a refusal to think about racism as something that structures the life of the postimperial polity is associated with what has become a morbid fixation with the fluctuating substance of national culture and identity."³²

Morbid fixations

Precisely such a morbid fixation, in conjunction with a view of the perceived other, not only as enemy but also as an enemy within, and moreover one with evil characteristics, is what both Lídia Jorge and Lobo Antunes represent, expose and problematize in their most recent novels. Even a simple look at their titles would serve to conjure up such notions as both Lídia Jorge's *Combateremos a sombra*³³ as well as Lobo Antunes' *O Meu Nome é Legião*, explicitly refer to a sort of metaphysical evil, pervasive, multiple, and indeed residing within. That both authors are at the forefront of a questioning of race problems in Portuguese society, that their recent novels, not just those but also others such as for example *O Vento Assobiando nas Gruas* by Lídia Jorge and *O Esplendor de Portugal* by Lobo Antunes, should come as no surprise. Both authors were also the ones who most sharply and consistently problematized the trauma of the colonial war, its forgetting, and the functions that the colonial war plays in the cultural memory of Portugal as a nation. In their novels readers are confronted with an extremely violent universe, an utterly shocking reality of complete dehumanization depicted without a trace of sentimentality and also without false idealizations. If in the case of Lídia Jorge's novel it might still be possible for a reader to try

³¹Mamadou Ba, "Falar de racismo em Portugal incomoda e é por isso que importa," *Público* 4 June 2018: <https://www.publico.pt/2018/06/04/sociedade/opiniao/falar-de-racismo-em-portugal-incomoda-e-e-por-isso-tambem-que-importa-1833148>, accessed on 14 June 2018. Furthermore, the initiative of forty-two museums to exhibit some artefacts related to slavery is yet another key element to bring a different focus on historical questions and how they affect the present. More information on this, which could become one of the most important projects to try and bring about real change, can be accessed here: <http://testemunhosdaescravatura.pt/pt/projeto>, accessed on 14 June 2018.

³²Gilroy, *After Empire*, 13.

³³Lídia Jorge, *Combateremos a sombra* (Lisbon: Dom Quixote, 2007).

some form of identification with its flawed characters, be it the doomed psychoanalyst who is killed in the end, or the detective who keeps insisting in the background to look for other clues, indeed, for “white” clues to what is decided is simply an affair of murder by African migrants, or the young black woman who does manage to escape by hiding and ultimately fleeing from Portugal. But in the case of Lobo Antunes’ novel, no such mitigating identification is possible. Likewise, no possibility is presented for escaping the violence and cruelty depicted as all his characters are intrinsically and deeply flawed. So flawed indeed that one could think them mere tragic symbols, were it not also for an excruciating humanity Lobo Antunes lent them, and which they continuously keep attempting to repress in their denial of any emotional involvement, paradoxically rendering it as even more powerful.

Rather than shunning the problematic question of race and how it figures in the constitution of present Portuguese society, both authors expose it and the dominant violence that goes with it. This constitutes an attempt, not so much to hold a mirror to society, as to force it to come to terms with a reality that no longer can be ignored or silenced. Because to do so would risk failing, not just a generation or a given class, but the future in its possibility for a more human existence. If in their denouncement of the colonial war both authors had indeed shown how an entire generation had been sacrificed, literally and symbolically, the survivors forever scarred and society as a whole stuck with its head in the sands of denial and repression, in their more recent works what they attempt rather is a direct confrontation with the present that, much in the same way as Derrida or Balibar, would force the Portuguese to embark anew on a discovery of themselves by questioning their identity as it were from the outside, keeping in mind their past as well as their possible future.³⁴ Both novels share a number of common elements even if in varying degrees. Lídia Jorge, keeping in tune with all of her previous work, focuses on the notion of bearing witness just as she keeps open a window, however small, for such testimony to bring about change in virtue of its undeniable ethical force. Whereas Lobo Antunes, also in keeping with

³⁴In this regard it is useful to keep in mind that in their latest novels, Lídia Jorge revisits precisely the events of the 1974 revolution and Lobo Antunes the colonial wars: Lídia Jorge, *Os Memoráveis* (Lisbon: Dom Quixote, 2014); António Lobo Antunes, *Até que as pedras se tornem mais leves que a água* (Lisbon: Dom Quixote, 2017).

his previous work, forcefully dismantles any possibility of holding simple divisions between us and the others, or between Portugal and Africa, including any essentialized notion of race. Indeed, one could even say that a key premise of his works has been the denial of any such possibility, through characters who must confront their hybridity and who realize that instead of conferring them with any special advantage, in a racist society that persists in following traditional patterns of racial hierarchy, their mixed status only relegates them to an inferior position.

One figure that can be seen as exemplary in this regard is Carlos from *O Esplendor de Portugal*, the son of a colonist with one of his black servants who, even though raised, indeed *bought*, by the Portuguese family, and in spite of his appearance completely masking his hybridity, is always perceived as black, the ultimate enemy within, not just society, but oneself as it were.³⁵ And in *O Vento Assobiando nas Gruas* Lídia Jorge provides an entire family of Cape Verdean migrants who, by residing within the abandoned ruins of the factory that had provided for the wealth of the Portuguese family not only serve as a figure for capitalist exploitation but constitute themselves as yet another enemy within. The union of one of the migrant boys with one of the Portuguese girls is then immediately perceived by the white family as a genetic threat that must be curtailed by all means including the violent and covert sterilization of the young woman in cause. Indeed, as Derrida and others have pointed out what is at stake is also very much a question of heritage as much as it is one of capital and both converge on the issue of race. Ana Paula Ferreira, after providing an illuminating analysis of this novel, comes to the conclusion that Lídia Jorge:

in her exploring – that is to say, imagining – how old and “new” racisms can only be understood within the contexts of myriad social relations that involve economics but also affect and intimacy. In the present, as in the past, those relations are obviously marked by capital; those who have it and those who do not are clearly distinguished. They are embedded in and are in themselves discursive

³⁵António Lobo Antunes, *O Esplendor de Portugal* (Lisbon: D. Quixote, 1997). Ana Margarida Fonseca has provided several critical readings of Lobo Antunes' texts and of this novel in particular. See for example her essay: Ana Margarida Fonseca, “Identidades Impuras: uma leitura pós-colonial de *O Esplendor de Portugal*,” in Eunice Cabral, Carlos J. F. Jorge & Christine Zurbach, eds., *A Escrita e o Mundo em António Lobo Antunes* (Lisbon: D. Quixote, 2003), 281-296. Furthermore, the extensive study by Maria Alzira Seixo, *Os Romances de António Lobo Antunes* (Lisbon: D. Quixote, 2002), remains fundamental.

formations, statements aligned with family stories that recall the past to illuminate predicaments of the present, the spaces and places where the present both repeats and alters the past, not to mention the past's still unimagined versions.³⁶

The title of Lobo Antunes' novel, *O Meu Nome é Legião*, is a direct quotation from the Bible, as he himself has remarked. Taken from St. Luke (8:30), it constitutes the answer given to Jesus by the man possessed by demons, "My name is Legion." That incident concerns possession, so that it is very literally a figure of the enemy within. And it is an account of the struggle between good and evil and of extreme violence. But the novel is not about exorcism at all. Indeed, the novel never presents any possibility for exorcising the evil that affects all the characters and that has nothing metaphysical about it. Rather, the novel is about continuous, unrelenting, struggle and about the desolation of humanity. The figure of the police inspector whose report we first read as the novel unfolds, and who tries desperately to hold on to some form of precision or objectivity, represented by his obsession with spelling out numbers and hours, or with his attempt to hold on to some form of sanity by counting up toothpicks –all of them futile operations as he well knows, the given number of toothpicks always changing at each new recounting – is not that of Jesus. Indeed, there is nothing of the savior or redeemer about him, his report does not restore any order to a disorderly universe, his decision to use deadly force against the youth gang offers no solution to anything, just a confirmation that he himself belongs with the legion of the damned as much as the ones he struggles against, be they his superiors, the image of his father, his estranged daughter, or indeed the black teenagers he hunts. And that is as important a point to make about the novel and its critical assessment of Portuguese society, as it refuses to create or preserve any distinctions between us and them, between "white" and "black", Portuguese or African. It is a strategy that is echoed by other characters who comment specifically on their race by noting how they become black either by associating with Africans or because of their falling into sexual exploitation, their 'color' not having any essential characteristics at all and able to shift depending on circumstances. The notion of struggle or torment and torture is further emphasized by including a dictionary definition of it within the novel, close to the end of the narrative, when a

³⁶Ana Paula Ferreira, "Lusotropicalist Entanglements," 64.

school session has come to substitute for the police report at the beginning in a move that implicates the failure of the educational and cultural establishment as much as it does the juridical one and indeed, the very narrative itself, in the failures of society.³⁷

This too is an echo of the biblical setting where the possessed man had asked Jesus not to torment him, so that in an apparently simple move Lobo Antunes makes explicit that what interests him is not the issue of exorcism but rather the torment involved for humanity. And by making the comment auto-reflect on his own narrative as a torment, Lobo Antunes in characteristically ironic fashion further refuses any false sentimentality or naïve feeling of absolution one could hope for in the force of the narrative, or the power of language. As much as it becomes impossible to draw any lines between good and evil, between black and white, African or Portuguese in this novel, so the conflict, the struggle, is also always represented as being as much an interior one as a clash with outside forces. And in the case of Lídia Jorge's novel the same could be said based on a number of observations starting with the figure of the black patient whose trauma has rendered him literally blind to black bus drivers so that his life is rendered practically impossible as he keeps seeing in the streets of Lisbon ghost buses without a driver in haunted memories of his own experience when left for dead among the corpses of a wrecked bus in Angola. Or jumping to the figure of the young black woman who hides pretending to have been killed, so as to escape being actually murdered as a potential witness to crimes and who explains her own situation as that of a black snow white, a "preta de neve" in forced hibernation, sleeping as it were among the dead.³⁸ And of course, the entire narrative with its focus on psychoanalysis and its presentation of the discourse of dreams as revealing the hidden violence and racism inherent in

³⁷This is the passage in question: "torture, n. *t*: a serious bodily punishment ordered by judgment, cruelty (...) pay attention, gentlemen, I repeat, because we are nearing with a long and fast stride the end of the dictation, one minute, two minutes maximum, and for your satisfaction and relief the torture will be over" ["suplício, s. *m*. *t*: grave punição corporal ordenada por sentença, sevícia (...) concentrem-se meus senhores, retomo eu, que nos aproximamos a passos largos e rápidos do final do ditado, um minuto, dois minutos no máximo e para vossa satisfação e alívio o suplício termina"] (Lobo Antunes, *O Meu Nome é Legião*, 377-378).

³⁸I have had the opportunity to analyze the novel in some detail in Paulo de Medeiros, "Preta de Neve," *Metamorfoses* 9 (2008): 179-190.

modern day sexual slavery, yet another form of globalization, could be said to expose the impossibility of any neat division between inside and outside. In the case of Lídia Jorge's narrative, as much as in Lobo Antunes' the 'enemy' is not external but always already inside. And just as in the biblical passage the possessed man lived among the dead, so all of these characters in one way or another, symbolically or literally, also live among the dead: witness the thirteen-year old boy, remembering how the fields of his peripheral neighborhood were used as burial grounds and how he had tried to dig in an attempt at finding the corpse of the one old woman who had once shown him some tenderness and finding bones, shoes and other assorted remnants.

Coda

Both Lídia Jorge and Lobo Antunes engage in a relentless appeal to consider Portuguese society in light of its imperial past and in full consciousness of the continued violence of its post-imperial condition. They both reflect on memory and inheritance without any false or nostalgic trappings, as shown in the admission of one of the characters in *O Meu Nome é Legião* that he had inherited from his mother a box, empty but for the key.³⁹ And they both call for the Portuguese to assume a critical view towards such empty inheritances. Lobo Antunes openly remarked on that in a recent television interview, saying that the children he depicts in his novel "live completely suspended between an Africa which they have lost and a Europe which they have never gained."⁴⁰ A serious, committed, analysis of the problematics of race, representation and violence, such as those novels inaugurate, might be the only way to try to imagine a different future, one that might not be just compounded losses but offer the possibility of some gain, some human value, as well.

Not until such critique is carried forth across the different societal layers can one hope to see lusotropicalism safely relegated to the past. The current

³⁹Lobo Antunes, *O Meu Nome é Legião*, 264.

⁴⁰These comments are taken from a televised interview given by Lobo Antunes to Mário Crespo on 11 October 2008 and accessible in several versions from YouTube –for instance, <http://www.youtube.com/watch?v=zokzm7wHMo8&feature=related> – and other sites. Lobo Antunes says, circa nine minutes into the interview, the following, when commenting the situation of the African teenagers in his novel: "Não têm a África dos pais que perderam e não têm o Portugal que não ganharam nunca. Vivem suspensos entre uma África que perderam e uma Europa que não ganharam nunca."

situation all across Europe is not really conducive to such analysis in spite of the multitude of acts of resistance carried out by individuals every day. When Far-Right ideologues can openly, and with electoral success, vent their racist hatreds – as seen all across Europe, be it in France with the National Front (now National Rally, “Rassemblement National”), in Germany with the Alternative for Germany (AfD), or Italy with the Northern League (now just League, “Lega,” as it sheds any hints at regionalism), to mention only some – then to expect Portugal to be the exception and seriously confront racism would be simply too naïve. Indeed when a Steve Bannon on a tour of European capitals can openly incite listeners at a Front National rally in Lille, to wear their racism with pride, because “History would be on their side,”⁴¹ the inversion of the racist reality in the fetishization process characteristic of lusotropicalism almost seems too innocuous and genteel, a kind of double “white” lie as it were, bereft of the rabid virulence all too clear in the current discourse of the Far-Right. Yet, such a state of affairs as we are living through at the moment calls out even more for redoubled vigilance and to keep pushing for a greater, more open confrontation, with the dissimulation, denial, and blindness of racism at the core of lusotropicalism in the hope that one day the time might come to say, with a bit more permanence, *Exit Ghost*.

⁴¹See Lucie Souiller, “Steve Bannon, invité vedette du congrès du FN: ‘L’Histoire est de notre côté,’” *Le Monde* (March 3, 2018).

“Raça”, miscigenação e preconceito: Desafios actuais perante a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro*

Patrícia Ferraz de Matos
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

ENTRE 1997 E 2000 TRABALHEI, COMO assistente de investigação, num projecto financiado pela então Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (JNICT), criada em Portugal em 1967, que haveria de dar lugar à actual Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a 28 de Julho de 1997. O projecto intitulava-se *Poder e Diferenciação na Costa da Bahia: Identidades Culturais, Etnicidade e Raça em Contextos Multiétnicos* e tinha como investigadores principais os antropólogos Miguel Vale de Almeida e Susana de Matos Viegas. A minha participação incluiu a deslocação ao Brasil, com observação no terreno, e a realização de pesquisa em arquivos, sendo a principal contribuição a construção da Base de Dados “Discursos e Saberes sobre Raça: Bibliografia Portuguesa (1870-1970)”, a partir da consulta de bibliotecas e arquivos.¹ Além desse trabalho, e ainda no âmbito dessa investigação, construí, em 1998, bases de dados com material recolhido em cartórios, nomeadamente Registos de Nascimento e Registos de Óbito do Arquivo do Cartório de Olivença, um distrito no município de Ilhéus (Bahia, Brasil) e ali fiz pesquisa.

Os registos que analisei no Arquivo do Cartório de Olivença reuniam vários elementos de identificação, incluindo a “cor.”² No caso dos nascimentos, por exemplo, além do nome, naturalidade, sexo, estado civil e profissão

*Trabalho apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia através de dois projectos (PCSH/ANT/96 e SFRH/BPD 91349/2012). Agradeço a leitura e os comentários de Michel Cahen a versões iniciais do texto.

¹Patrícia Ferraz de Matos, “Discursos e Saberes sobre ‘Raça’: Bibliografia Portuguesa (1870-1970),” em *Arquivo Português de Informação Social* (Lisboa: APIS0034, 2012), disponível em: <https://dados.rcaap.pt/handle/10400.20/2037>

²De notar que este elemento remete amiúde para a categoria de “raça.”



(do declarante e dos pais [mãe e pai] do nado) era solicitada a “cor” de todos os indivíduos (declarante, pais e nado). Do registo de óbitos faz parte também a “cor” do falecido, além do nome, idade, profissão, filiação, razão de falecimento e locais. Embora a população de Olivença, e em geral do município de Ilhéus, seja considerada muito miscigenada,³ encontrei no elemento “cor”, previsto nos registos do cartório, termos que remetem para uma considerável variedade fenotípica. No caso dos registos de nascimento encontrei, no preenchimento desse elemento, termos como pardo, branco, mestiço, moreno e morena. Contudo, uma vez que esse item é preenchido sobretudo no registo de óbitos e não tanto no registo de nascimentos, embora no caso do óbito de recém-nascidos e de crianças nem sempre o elemento “cor” seja atribuído, foquei a análise no registo de óbitos.

Dos 1971 registos de óbito do Cartório de Olivença analisados, entre 1890 e 1998, e embora 4 folhas dos livros de registo estejam em branco, verifica-se que quando o elemento “cor” do falecido é preenchido (o que acontece em 1414 registos), a maioria dos indivíduos é registada como “pardo”, embora surjam outros 15 termos distintos, como se pode verificar no Quadro 1.

Assim, a pesquisa neste cartório permitiu-me verificar quais as categorias utilizadas, a partir de um modo subjectivo (o do escrivão de serviço), para identificar e classificar os indivíduos em termos fenotípicos ao longo de mais de um século, entre os anos 90 do século XIX e o final dos anos 90 do século XX, num distrito do município de Ilhéus, mas que poderá ser exemplificativo da variedade destas atribuições incluídas no elemento “cor” dos registos no Brasil. No que respeita a esse elemento, alguns indivíduos têm atribuída uma designação à nascença e outra por ocasião do óbito, o que atesta, mais uma vez, a volatilidade da colocação destes termos (que podem ou não remeter para distintas classificações raciais). Torna-se evidente que a atribuição de uma “cor” a cada indivíduo não é provida de um carácter fácil de discernir, parecendo variar com o escrivão disponível ou o seu estado de espírito no dia do registo.

Além da variedade dos nomes atribuídos, que demonstrava influências distintas e misturas claras entre seres humanos de diferentes proveniências, foram surpreendentes as variações na atribuição de “cor” aos indivíduos,

³Sobre o grupo tupinambá de Olivença, *vide* o trabalho etnográfico de Susana de Matos Viegas, *Terra Calada, Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia* (Rio de Janeiro e Coimbra: 7 Letras e Almedina, 2007).

*Quadro I. Livros de Registo de Óbitos, de 1890 a 1998,
Arquivo do Cartório de Olivença (Ilhéus – Bahia – Brasil)*

<i>“Cor” atribuída</i>	<i>N.º de ocorrências</i>	<i>Período de ocorrência</i>
pardo	814	entre 1890 e 1988
moreno	155	entre 1925 e 1994
branco	134	entre 1890 e 1987
mestiço	121	entre 1891 e 1942
índio	104	entre 1890 e 1925
preto	53	entre 1908 e 1966
escuro	9	entre 1925 e 1985
pardo-escuro	6	entre 1952 e 1971
faioderme	6	entre 1974 e 1983
crioulo*	3	entre 1892 e 1893
morena**	3	entre 1943 e 1971
mulato	2	entre 1892 e 1893
cariboco	1	1890
cabra	1	1893
branca	1	1971
moreno-claro	1	1994

*A ortografia utilizada no registo é “creoulo.” Não é por acaso que esta “cor”, que na realidade é um estatuto social, se encontra no período mais antigo. Como se sabe, os crioulos eram, no Brasil, os escravos de segunda geração (em geral negros, raramente pardos); a palavra entrou em desuso progressivo depois do fim da escravatura.

** Com dois registos em 1943 e um em 1971.

uma vez que esta não se baseava em critérios objectivos, facilmente perceptíveis ou de reproduzir em outros indivíduos. As expressões utilizadas para classificar e descrever os indivíduos em termos fenotípicos, com recurso à nomeação de cores exemplificativas, denunciavam, como enumerei, um vasto espectro cromático. Tal surpresa, relativamente às classificações, não significa que eu não tivesse ido preparada para o terreno, ou não tivesse realizado previamente várias leituras. Tinha, de facto. Mas quando cheguei àquele campo os desafios tornaram-se maiores porque, além do contacto com as fontes, eu conhecia alguns dos indivíduos ali descritos, assim como os membros das suas famílias, e tais classificações pareciam ir além do que poderia esperar.

O que terá esta variedade na atribuição de cores aos indivíduos a ver com a história do Brasil (da qual vem a fazer parte a ideologia luso-tropicalista)?⁴ De onde vêm estes termos? Que alterações foram sofrendo ao longo do tempo? E de que formas são ainda hoje apropriados? Por quem? Com que objetivo? Qual a sua legitimidade? Qual o seu fundamento? A que autores se recorreu e se recorre para sustentar estas atribuições? Se não existem raças humanas por que é que há uma luta acesa no Brasil reivindicando um sistema de cotas raciais nas universidades e no acesso a determinados serviços? Qual a pertinência em recorrer ao critério “raça” ou “cor”? Como encontrar um equilíbrio? Será que os benefícios de considerar esse critério, em certas circunstâncias, podem contribuir para a melhoria de vida de alguns indivíduos e assim justificar o seu uso? Existirão limites para essa utilização? E quais serão? Este artigo pretende precisamente procurar respostas para estas questões.

Começarei por analisar o modo como desde o primeiro censo demográfico, realizado no Brasil em 1872, até à actualidade, foi considerado ou não o elemento “cor” na identificação da população, quais as categorias propostas para o preenchimento desse item e as oscilações na constituição de alguns grupos ao longo do tempo. Como se verificará, a interpretação subjectiva destas categorias contribuirá também, de maneira mais ou menos significativa, para essas oscilações. Posteriormente, darei conta de algumas descrições provenientes tanto do campo científico, como do campo literário, dando destaque à forma como foram feitas as identificações e caracterizações dos protagonistas da história deste país sul-americano desde os seus primórdios. Uma vez que o terreno brasileiro se revelará, de facto, pertinente para o estudo das “identidades étnico-raciais”,⁵ procurarei analisar as contradições entre o discurso sobre a ideologia da tolerância racial, ancorada amiúde na tese luso-tropicalista, e a naturalização de hierarquias, fundada na crença da exis-

⁴O trabalho que desenvolvi no âmbito deste projecto sobre o Brasil inspirou o título do livro que desenvolvi posteriormente: Patrícia Ferraz de Matos, *The Colours of the Empire, Racialized Representations during Portuguese Colonialism* (Oxford & Nova Iorque: Berghahn Books, 2013).

⁵Utilizo a expressão “étnico-raciais” por esta ser no Brasil geralmente aceite e empregue, tanto no meio científico, como social e político (onde é considerada também eficaz). No entanto, o meu texto irá explorar sobretudo a questão racial e não tanto a étnica. Sobre a utilização destas expressões, veja-se Michel Cahen, “Prefácio,” em Lorenzo Macagno, *O Dilema Multicultural* (Curitiba, Paraná: Editora UFPR, 2014), 17-35.

tência de raças e sua desigualdade, por outro. Para isso, abordarei, numa primeira fase, alguns dos significados que a ideia de raça adquiriu ao longo do tempo e o modo com esta veio a estar relacionada com a escravatura e com o racismo. Numa segunda fase, tratarei alguns discursos sobre o luso-tropicalismo e a democracia racial, salientando como ainda hoje não existe consenso no Brasil acerca do modo como deve ser considerado, pois enquanto uns o defendem como um país miscigenado (no qual as diferenças se esbatem), outros exaltam a sua multiculturalidade e diferenças intrínsecas.

No sentido de compreender a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro procurarei analisar como é que, no caso deste país, se evoluiu de descrições que no início não eram necessariamente racistas para formulações totalmente discriminatórias e baseadas na ideia de raça. Darei exemplos de intelectuais que foram influentes na formulação do pensamento social brasileiro e averiguarei as suas posturas relativamente às ideias de raça, miscigenação e cidadania. Constatar-se-á que algumas designações, e os preconceitos a elas associados, têm raízes no período sob a administração portuguesa e também independente (séculos XIX e XX) e continuam a ser instrumentalizadas no presente, em diversos níveis. Embora exista hoje em dia um certo consenso em utilizar as categorias “branco”, “preto”, “pardo”, “amarelo” e “indígena” nos levantamentos populacionais, as dúvidas levantadas pela margem de subjectividade que existe na interpretação das mesmas devem continuar a suscitar a nossa reflexão na actualidade.

Censos demográficos no Brasil

Um dos pontos de partida para esta reflexão foi a análise do conteúdo dos censos no Brasil ao longo do tempo. O primeiro levantamento demográfico no país ocorreu em 1872. Nessa altura, o Estado designou quatro termos para a identificação do elemento “cor”: branco, preto, pardo e caboclo, sendo pardos os indivíduos resultantes da mistura de “brancos” e “pretos”; e caboclos, os indígenas e os seus descendentes. Neste recenseamento, que distinguia a população entre indivíduos livres e escravos, enquanto os primeiros se auto-classificavam quanto à cor, os segundos eram classificados pelos seus donos. No segundo recenseamento, em 1890, o termo pardo foi substituído por mestiço. De acordo com José Luís Petrucelli,⁶ numa época de pós-aboli-

⁶José Luís Petrucelli, “Raça, identidade, identificação: abordagem histórica conceitual,” em José Luís Petrucelli e Ana Lúcia Saboia, eds., *Características Étnico-raciais da População:*

ção da escravatura (1888), em que predominavam as doutrinas racistas, o fenótipo deu lugar à ideia de mistura de “raças”, podendo a mestiçagem desempenhar o papel de diluidora de sangue negro. Mas, segundo este censo, 56% dos brasileiros ainda eram negros.⁷

Nos recenseamentos de 1900 e 1920 a classificação racial não foi incluída e o levantamento de 1910 não foi realizado. Segundo Petruccelli, num “período contaminado por um sentimento de inferioridade” devido às “expressões de alguns estudiosos que enxergavam a composição da sociedade brasileira, com seu legado africano e indígena à luz das ainda hegemônicas doutrinas racistas”, essa não inclusão terá sido propositada para que não se verificasse a “presença destas matrizes.”⁸ Devido à situação política do país, não houve recenseamento em 1930, sendo este retomado em 1940, no qual foi incluído, além dos termos “branco” e “preto”, o termo “amarelo”, para tomar em consideração a imigração japonesa, que ocorreu sobretudo de 1908 a 1929. O censo de 1940, realizado sob a alçada do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é o único que não inclui a categoria “pardo” ou qualquer outra que se refira à mestiçagem. Neste censo, os brancos passaram a mais de 63% da população (sendo apenas 44% em 1890) e os negros a 35,8%, o que denuncia a influência do chamado processo de branqueamento do Brasil, à custa de três milhões de imigrantes europeus.⁹ As instruções recebidas para o preenchimento eram no sentido de se considerarem apenas os três termos mencionados, mas havia um espaço onde se podia colocar qualquer outro caso, que veio a ser codificado como categoria residual, designada por parda, e onde se incluíram os que utilizaram outros termos e os indígenas.¹⁰

Os censos de 1950 e 1960 voltam a incluir o termo “pardo” e são os primeiros a orientar explicitamente, nas instruções de preenchimento, que se

Classificações e identidades (Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2013), 23.

⁷Sergei Soares, “A demografia da cor: a composição da população brasileira de 1890 a 2007,” em Mário Theodoro *et al.*, eds., *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição* (Brasília: IPEA, 2008), 97.

⁸Petruccelli, “Raça, identidade, identificação,” 23.

⁹Soares, “A demografia da cor.”

¹⁰Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “Introdução,” em *Características Étnico-Raciais da População, um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008* (Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2011), 15.

respeite a resposta da pessoa recenseada; são assim pioneiros a referir-se ao princípio da auto-declaração. No censo de 1960 a população negra contava com 38%. Já no de 1970, durante a ditadura militar, a pergunta sobre a “cor” foi excluída, mas nos levantamentos de 1980 e 1991 manteve-se essa forma de identificação. As categorias incluídas em 1991, e que ainda hoje se mantêm, foram “branco”, “preto”, “pardo”, “amarelo” e “indígena”, ou seja, esta última categoria volta a ser introduzida após 101 anos de ausência. Em 2000 mantêm-se as cinco categorias anteriores (branco, preto, pardo, amarelo e indígena) e são estas que figuram no censo de 2010. Neste último, “a pergunta de classificação aplicou-se à totalidade dos domicílios do País, e não aos que compõem a amostra”, como ocorrera em 1980, 1991 e 2000, e “pela primeira vez, as pessoas que se identificaram como indígenas foram indagadas a respeito de sua etnia e língua falada.”¹¹ No ano de 2007 a população negra era já superior à população branca, identificando-se 49,8% da população brasileira como preta ou parda.¹²

A categoria “pardo” foi aquela que desde sempre suscitou mais dúvidas por poder incluir tantos os indivíduos considerados indígenas, como aqueles cujo fenótipo denuncia várias misturas. Constata-se também que o aumento do número de indivíduos nas categorias de “indígena” (menos de 300 mil em 1991 para mais de 700 mil em 2000), de “preto” e de “pardo” não resulta propriamente de um aumento populacional (ou de diferenças nas taxas de fecundidade), mas sim de uma mudança no âmbito da classificação racial, tendo os movimentos sociais, protagonizados por indígenas e por negros, contribuído para tal. É importante ter ainda presente que, no caso do Brasil, como o critério de identificação é a auto-identificação, um indivíduo pode auto-identificar-se de maneiras distintas ao longo da vida, ou seja, as mudanças na atribuição de “cor” não ocorrem apenas nos registos civis, pela mão de outros indivíduos, como verifiquei no Cartório de Olivença, mas também nos censos ou em outros locais, como é o caso da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), em que são os próprios a identificar-se de modo distinto em ocasiões diferentes. Num contexto em que os movimentos negros saem da marginalidade, ocupam o espaço público e as suas causas integram os debates políticos, assiste-se a que a “identidade negra sai fortale-

¹¹Petruccelli, “Raça, identidade, identificação,” 24.

¹²Soares, “A demografia da cor,” 97.

cida.”¹³ Como verifica Sergei Soares, economista e demógrafo, a “identidade preta sobe vertiginosamente” a partir de 2001 e essa mudança terá contribuído para a alteração na composição racial no Brasil. Para este autor, o Brasil não está a tornar-se uma “nação de negros”, mas está, cada vez mais, a assumir-se como tal.¹⁴

Embora exista distinta bibliografia sobre atribuição de “cor”, como no caso dos censos, e sobre auto-atribuição de “cor”,¹⁵ vários autores consideram que o processo de atribuição de “cor”/“raça” no Brasil é mais baseado na aparência do que na ascendência.¹⁶ Contrariando esta larga margem para a manifestação de subjectividades, o IBGE, por exemplo, adoptou, desde o censo demográfico de 1991, cinco categorias: “branco”, “preto”, “pardo”, “amarelo” e “indígena.” Contudo, por muito objectivas que estas categorias possam parecer, a sua interpretação (e do que elas podem ou não significar) e a sua aplicação nos questionários, continuam a ser subjectivas, influenciadas por aspectos sociais ou por ideias, como a de que o dinheiro ou a escolaridade “branqueiam”, e podem reflectir ideologias ou preconceitos cuja raiz encontramos no passado. Proponho, por isso, fazer um exercício de visita às descrições da história do Brasil e à forma como este país tem sido representado no campo científico, literário e político, como apresentarei de seguida.

História e contexto

A descrição do primeiro contacto entre portugueses e ameríndios faz parte da fascinante Carta de Pêro Vaz de Caminha, escrita do Porto Seguro de Vera Cruz, dirigida ao rei português D. Manuel I, a 1 de Maio de 1500. Nela podemos reconhecer a curiosidade e o encantamento suscitados pelos ameríndios, descritos com minúcia, destacando o facto de estes andarem nus, aspecto que terá despertado algum constrangimento. O texto descrevia-os como:

“Homens da terra, mancebos e de bons corpos (...). A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar

¹³Soares, “A demografia da cor,” 116.

¹⁴Soares, “A demografia da cor,” 110, 116.

¹⁵Soares, “A demografia da cor.”

¹⁶Oracy Nogueira, *Preconceito de marca, as relações raciais em Itapetininga* (São Paulo: EDUSP, 1998).

o rosto (...). Ali andavam (...) bem moças (...), com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras.”¹⁷

A descrição deste encontro, entre seres humanos distintos, insere-se numa história mais vasta, directamente relacionada com a história da colonização portuguesa. Tal enredo foi tratado em livros como *A Construção do Brasil, Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*, de Jorge Couto,¹⁸ ex-director da Biblioteca Nacional em Lisboa. Segundo esta obra, o povoamento do continente americano foi efectuado por populações do Velho Mundo, embora não se saiba a época em que se iniciaram as migrações pré-históricas. Os ameríndios que se fixaram no espaço brasílico, e nas imediações das suas actuais fronteiras, foram agrupados de acordo com critérios linguísticos: em dois troncos (macro-tupi e macro-jê); em grandes famílias (caribe, aruaque e arauá); em famílias menores situadas a norte do Amazonas (tucano, macú e ianomámi); em famílias menores a sul do Amazonas (guaicurú, nambiquára; txapacúra; páno; múra e catuquí-na); e em grupos isolados (aicaná, aricapú, auaquê, irántche, jabutí, canoê, coiá, trumái, entre outros).¹⁹

Alguns grupos dos troncos macro-jê e, principalmente, do macro-tupi, terão desempenhado, ao longo de Quinhentos, um papel primordial como agentes históricos na formação do Brasil. O tronco macro-tupi é constituído por sete famílias (tupi-guarani, mundurucu, juruna, ariquém, tupari, rama-rama e mondé), que se dividem em vários grupos (línguas) e subgrupos (dialectos). Quando a tripulação de Álvares Cabral chega a Terras de Vera Cruz, tanto os tupis como os guaranis esforçam-se por completar a conquista do litoral, pois esse local reunia vários alimentos (peixe, tartarugas, moluscos, crustáceos e sal). Até ao início do processo colonizador, verificou-se um regime de escambo, isto é, de trocas voluntárias entre ameríndios e europeus, de trabalho e produtos da terra por mercadorias. Eram realizadas permutas de pau-brasil, canafístula, alguns escravos e animais exóticos por enxadas, machados, foices, anzóis, facas, tesouras, espelhos e pentes (com os portugueses)

¹⁷Pêro Vaz de Caminha, *Carta de Pêro Vaz de Caminha, 1 de Maio de 1500* (Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa, Gavetas, Gav. 15, mç. 8, n.º 2).

¹⁸Jorge Couto, *A Construção do Brasil, Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos* (Lisboa: Cosmos, 1995).

¹⁹Jorge Couto, *A Construção do Brasil*, 52.

e permutas de pau-brasil, algodão, pimenta, animais exóticos, enfeites de penas e armas por espadas, arcabuzes e pólvora (com os franceses).²⁰

Em algumas zonas, os índios foram escravizados pelos colonos. Por outro lado, a sua dizimação ocorreu não só devido a expedições punitivas, mas também a doenças, como a varíola.²¹ No final de década de 50 do século XVI ocorre a guerra justa, autorizada pelo governador-geral. A escravidão passou a dar lugar a tipos de trabalho remunerado; além disso, os escravos africanos que vinham da costa da Guiné, do Congo, de Angola e de Benguela começam a substituir os índios. A preferência pelos africanos era devida aos seguintes factores: domínio das técnicas (criação de gado, metalurgia); inadaptação dos índios ao trabalho contínuo da terra; diligências dos jesuítas para protecção dos índios; adaptação dos africanos ao clima e às doenças; grande capacidade de trabalho dos africanos; e ao facto de os africanos não fugirem como os índios.²²

Neste contexto, é interessante verificar como eram designados alguns indivíduos. Os cativos, por exemplo, eram chamados de “moleção” ou “molecona” (com idades superiores a 8 anos); “peça” (indivíduo de sexo masculino entre os 15 e os 25 anos); “barbado” (entre os 25 e os 35 anos); “velho” (com idade superior a 35 anos). Já os escravos eram designados como: “crioulos” (nascidos em terras brasílicas); ladinos (aculturados); e boçais (recém-chegados). Os grupos sociais que constituíam o Brasil nesta altura eram: grandes proprietários fundiários (senhores de engenho); lavradores (cana, tabaco), criadores de gado e mercadores (num papel intermediário); artesãos livres (mais ou menos especializados); e escravos (no grau inferior da escala social). Com a miscigenação entre os diferentes grupos foram criadas novas designações. Surgiram assim os: “mameluco” (mistura de portugueses e índios); “curiboca” (mestiço de segunda geração); “mulato” (branco e negra); “pardo” (branco e mulata); “cafuso” (negro e índia); “cabra” (negro e mulata); “mazombo” (descendente de pai e mãe europeus); e “crioulo” (nascido no Brasil de pai e mãe negros/escravos).²³

²⁰Couto, *A Construção do Brasil*, 53, 56, 283-284.

²¹Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: A formação e sentido do Brasil* (São Paulo: Global Editora, 2016 [1995]).

²²Couto, *A Construção do Brasil*, 300-305.

²³Couto, *A Construção do Brasil*, 304-307, 312-313.

A coroa portuguesa também vai assumindo posturas específicas relativamente à miscigenação no Brasil. Por exemplo, em 1757 surgiu o “Directório que se deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão Enquanto Sua Magestade não Mandar o Contrário”, que incentiva o casamento entre colonos e índios;²⁴ e um alvará de Agosto de 1755 informa que os casais mistos teriam preferência no que concerne a receber concessões de terras reais. Todavia, a coroa portuguesa é desfavorável ao casamento entre índios e negros.

Quando me desloquei ao Brasil, no âmbito do projecto atrás referido, a cidade com a qual contactei primeiro foi São Salvador da Bahia, onde 80% da população é negra. Logo ali, a questão racial emergiu na rua, em visitas a museus, em contactos pessoais, formais e informais, e na universidade. O livro *Bahia de Todos os Santos* de Jorge Amado ganhou um novo sentido e foi útil o vocabulário que adquiri nessa e noutras obras do mestre. Segundo esse livro, ser bahiano não é só ter nascido na Bahia, é um “estado de espírito”, uma “concepção da vida”, uma “quase filosofia.”²⁵ Os conhecimentos da cultura popular expressos nesta obra são úteis para perceber a linguagem acerca de magia, candomblé, terreiros e figuras-de-santo, orixás, assim como a complexidade envolvida no sincretismo religioso, mas também aspectos relacionados com a cozinha bahiana, onde se misturam elementos africanos, portugueses e indígenas, desde o dendê, o côco e a pimenta, até aos cheiros, sabores e preparados que reúnem saberes provenientes de distintos locais.

O benefício das leituras de Jorge Amado manteve-se quando conheci Ilhéus (incluindo o bar Vesúvio) e Olivença, onde permaneci mais tempo. Nestes dois últimos locais, a população negra já não constitui a maioria, como acontece em Salvador, sendo esta substituída por uma população essencialmente mestiça, com vários exemplos de misturas entre os ditos negros e brancos, indígenas e negros, indígenas e brancos e várias matizações destas combinações. Como refere Jorge Amado, “a Bahia é uma nação mestiça, o Brasil é um país mestiço. Não somos negros nem brancos, somos mulatos de tonalidades diferentes buscando sua cor definitiva.” O autor lembra a expressão “branco bahiano”, criada pelo sociólogo norte-americano Donald Pierson

²⁴Luiz Felipe Alencastro, “A Interação Europeia com as Sociedades Brasileiras entre os Séculos XVI e XVIII,” em *Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Brasil Nas Vésperas do Mundo Moderno* (Lisboa: Quetzal Editores, 1992), III.

²⁵Jorge Amado, *Bahia de Todos os Santos*, 5.^a ed. (Mem Martins: Publicações Europa-América, 1995 [1970]), 26.

para designar um “certo tipo de bahiano, em geral rico, quando não político maneiroso e hábil, às vezes nobre (...); um mulato claro, de traços finos”, e refere-se a um tipo de mestiça, a “mulata branca” – “de pele branca, de cabelos longos e sedosos, por vezes loiros” e em que os “demais caracteres indicam a matriz negra.” Para o escritor bahiano, “mesmo as loiras mais loiras, as brancas mais brancas, trazem a lembrança do avoengo negro nas olheiras pesadas, nas ancas de requebro, nos lábios semiabertos de desejo, no dengue.”²⁶ Assim, Jorge Amado nega a existência de brancos puros ou de negros puros na Bahia, pois todos são mulatos e “felizmente”, segundo o próprio, já que tal teria dado inteligência e força à “nação bahiana.” Contudo, alguns dos seus livros (potencialmente inspirados em personagens reais) podem ter contribuído para a preservação de alguns mitos. É o caso de *Jubiabá*,²⁷ em que sobressai o herói negro, *Gabriela, Cravo e Canela*,²⁸ em que se destaca a mulata, e *Tenda dos Milagres*,²⁹ onde Pedro Archanjo, mulato com alguns estudos, é o herói da história. Porém, a análise da obra de Jorge Amado não é o foco deste texto, embora seja um contributo interessante para a compreensão desta temática.

O que pretendo salientar é a importância do terreno brasileiro, e não apenas do estado da Bahia, para o estudo das “identidades étnico-raciais” e para a actualidade das questões que este nos levanta. De facto, as contradições entre os discursos sobre a ideologia de tolerância racial ancorados, muitas vezes, na tese luso-tropicalista, inspirada em Gilberto Freyre,³⁰ por um lado, e a discriminação humana, a naturalização de hierarquias e a existência de uma exacerbada desigualdade social, que ainda se regista, por outro, continuam a impelir-nos ao estudo deste assunto.

“Raça”, escravatura e racismo

A ideia de raça adquiriu vários significados ao longo do tempo e surgiu em diferentes contextos históricos.³¹ Benjamim Isaac sugere que esta ideia surgiu

²⁶Amado, *Bahia de Todos os Santos*, 359.

²⁷Jorge Amado, *Jubiabá* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935).

²⁸Jorge Amado, *Gabriela, Cravo e Canela* (São Paulo: Companhia das Letras, 1958).

²⁹Jorge Amado, *Tenda dos Milagres* (São Paulo: Martins, 1960).

³⁰Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala, Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal* (Lisboa: Livros do Brasil, 2002 [1933]).

³¹Para uma história recente dos racismos desde as cruzadas até ao século XX, veja-se Francisco Bethencourt, *Racisms, From the Crusades to the Twentieth Century* (Princeton &

ainda na Antiguidade.³² Mas, no que concerne a esse período, existem divergências quanto à existência ou não de uma consciência racial nos indivíduos, ou seja, enquanto, por exemplo, Benjamim Isaac considera que o preconceito racial remonta à Antiguidade, já Theo Goldberg defende que esse sentimento é muito mais tardio e surge com a modernidade.³³ Mas, de facto, esta ideia emerge, ou concretiza-se melhor, após o século XVI, no período das chamadas Descobertas e dos relatos das grandes viagens e, sobretudo, depois do século XVIII até ao século XX.³⁴

O período iluminista trouxe uma revolução estética fazendo emergir a noção de supremacia branca associada a um conjunto de normas e ideais de beleza.³⁵ Os avanços científicos do século XVIII levantaram novas questões sobre as diferenças humanas e acenderam o debate entre monogenistas e poligenistas que se prolongou até ao século XIX.³⁶ Por outro lado, algumas teses dos filósofos iluministas foram determinantes na formulação de ideias discriminatórias ou vieram a estimular tais ideias em autores posteriores. Nos finais do século XVIII e inícios do século XIX, em que podemos começar a falar numa “ciência geral do homem”,³⁷ surgiram incursões mais ou menos sistemáticas de classificar os seres humanos e de os inserir numa “história natural.”³⁸ O apogeu das teorias raciais (e racistas) ocorre no século XIX e iníci-

Oxford: Princeton University Press, 2013). Veja-se também o primeiro capítulo de Matos, *The Colours of the Empire*, 7-36.

³²Benjamim Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006 [2004]).

³³David Theo Goldberg, “Modernity, Race and Morality,” em Philomena Essed e D. Theo Goldberg, eds., *Race Critical Theories, Text and Context* (Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 283-306.

³⁴Gustav Jahoda, *Images of Savages, Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture* (Londres & Nova Iorque: Routledge, 1999); Hannah Franziska Augstein, *RACE: The Origins of an Idea, 1760-1850* (Bristol: Thoemmes Press, 1996).

³⁵George L. Mosse, *Il Razzismo in Europa, Dalle Origini all'Olocausto* (Milano: Arnoldo Mondadori Editore. S. p. A., 1992 [1978]); George M. Fredrickson, *Racismo, Uma Breve História* (Porto: Campo das Letras, 2004 [2002]).

³⁶Stephen Jay Gould, *La mal-mesure de l'homme* (Paris: Editions Ramsay, 1983); Michael Banton, *Racial Theories* (Cambridge: CUP, 1998 [1987]).

³⁷Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas, Uma arqueologia das ciências humanas* (Lisboa: Portugalia Editora, 1966).

³⁸George W. Stocking Jr., *Race, culture and evolution, Essays in the history of anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); A. Montagu, “The Origin of the Concept of

os do século XX, até ao fim da Segunda Guerra Mundial, e a estas passam a estar associadas várias tentativas de relacionar os corpos com o comportamento.³⁹

As teorias raciais estiveram ainda associadas às práticas escravistas, embora o período áureo das formulações racialistas coincida com a abolição da escravatura em Portugal.⁴⁰ De facto, a época em que o abolicionismo ganhou mais adeptos na Europa coincidiu com o incremento de teorias justificativas de que os negros, assim como os ameríndios e os asiáticos, tinham uma inferioridade inata e permanente relativamente aos brancos. No século XIX, escravistas e abolicionistas tinham opiniões diferentes quanto à escravatura. Para os primeiros, o trabalho forçado estava destinado a uma espécie inferior – os africanos. Contudo, alguns abolicionistas defendiam o fim da escravatura não por piedade dos negros, mas por desejarem a extinção dos “menos capazes”, na expressão de Herbert Spencer (1820-1893), e por considerarem que a escravidão só preservaria o negro. O tráfico de escravos para o Brasil vem a ser considerado ilegal através de um decreto de 1831, mas o seu fim efectivo ocorre apenas 1851. Contudo, o fim do tráfico não resultou no fim da escravatura, que só foi abolida no Brasil em 1888, juntamente com Cuba e Porto Rico; nos Estados Unidos da América (EUA), e por comparação, foi abolida em 1865⁴¹ e na África portuguesa (oficialmente) em 1875-1878.

Race,” em *Man's Most Dangerous Myth, The Fallacy of Race*, 5ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1974).

³⁹Stocking Jr., *Race, culture and evolution*; Mariza Corrêa, *As Ilusões da Liberdade, A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, 3.ª ed. (Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013 [1998]); Nancy Leys Stepan, *The Idea of Race in Science, Great Britain 1800-1960* (Londres: Macmillan, 1982); Gould, *La mal-mesure de l'homme*; George W. Stocking Jr., *Bones, Bodies, Behaviour, Essays on Biological Anthropology* (Londres: University of Wisconsin Press, 1988); Lilia Moritz Schwarcz, *O Espectáculo das Raças, Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1993]).

⁴⁰António Carreira, “O tráfico português de escravos na costa oriental africana nos começos do século XIX (estudo de um caso),” *Estudos de Antropologia Cultural* 12 (Lisboa: JIU, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979), 1-131; UNESCO, *O Tráfico de Escravos Negros Sécs. XV-XIX* (Lisboa: Edições 70, Biblioteca de Estudos Africanos 6, 1981 [1979]); José Ramos Tinhorão, *Os Negros em Portugal, Uma Presença Silenciosa* (Lisboa: Caminho, 1988); Valentim Alexandre, *Os sentidos do império, Questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime Português* (Porto: Afrontamento, 1993); Ana Maria Rodrigues, ed., *Os Negros em Portugal, Sécs. XV a XIX* (Lisboa: CNCDP, 1999); João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio, o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1999); João Pedro Marques, *Portugal e a escravatura dos africanos* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004).

Em Portugal também existiram defensores do abolicionismo. Valentim Alexandre considera que o aparecimento desta corrente se situa entre 1817 e 1820, enquanto João Pedro Marques defende que terá surgido em 1815. Os portugueses defensores do abolicionismo começaram a fomentar a imigração europeia para o Brasil, em vez do tráfico de escravos africanos. Em causa estava o facto de a “cor” dos negros ser considerada um obstáculo para a sua assimilação, denunciando assim a relação entre o abolicionismo e a hostilidade desenvolvida em relação aos negros. Enquanto alguns escravistas consideravam que o tráfico de negros tinha uma função civilizadora e integradora, os abolicionistas, que defenderam a imigração de homens “brancos”, argumentavam que essa seria uma forma de uniformizar o espectro racial brasileiro, isto é, a miscigenação entre as populações do Brasil e os imigrantes europeus conduziria à diluição dos caracteres “negroides” em poucas gerações. Estavam de acordo a este respeito o tenente António de Oliva, que propôs prémios para os “brancos” que casassem com “pretas” ou “indígenas”, e o médico Soares Franco, ao sugerir a proibição do exercício de emprego ou o recebimento de honrarias a homens não casados. No entanto, estes exemplos são raros em Portugal depois de 1815.⁴²

Em meados do século XIX surgem críticas ao racismo, emerge a teoria evolucionista e a eugenia.⁴³ A viragem do século XIX para o século XX trouxe mudanças com os novos conhecimentos no âmbito da genética e a ideia de raça foi sendo substituída pela de cultura, nomeadamente por influência de Franz Boas.⁴⁴ E ainda hoje não existe, por vezes, um consenso no que diz respeito ao conceito de raça e à forma como é utilizado.⁴⁵

⁴¹Eric Wolf, “The Slave Trade,” em Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982), 195-231; Thomas E. Skidmore, *Preto no Branco, Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989 [1974]).

⁴²Alexandre, *Os sentidos do império*; Marques, *Os Sons do Silêncio*, 130-135.

⁴³Banton, *Racial Theories*; Charles Darwin, *A Origem das Espécies* (São Paulo: Hemus, 1968 [1859]); Léon Poliakov, *O Mito Ariano* (São Paulo: Perspectiva, 1974 [1971]); Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics, Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca & Londres: Cornell University Press, 1991).

⁴⁴Franz Boas, *Race, Language and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1982 [1940]).

⁴⁵Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House, Africa in the Philosophy of Culture* (Nova Iorque & Oxford: Oxford University Press, 1992); Lucius Outlaw, *On Race and Philosophy* (Nova Iorque: Routledge, 1996); Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca, NY: Cornell

Luso-tropicalismo e democracia racial

Os estudos clássicos de Gilberto Freyre e de Donald Pierson sobre a “democracia racial” e o sucesso da mestiçagem no Brasil terão contribuído para a formação da ideologia luso-tropical. É em *Casa-Grande & Senzala*,⁴⁶ que começam a ser lançados os fundamentos da ideologia luso-tropicalista. O seu autor valoriza o contributo dos africanos e dos ameríndios para a formação do Brasil e defende que a sociedade brasileira foi favorecida pela miscigenação no período colonial. Por outro lado, destaca a predisposição dos portugueses para o contacto fraterno com as populações tropicais, devido ao seu passado étnico e cultural de “povo” indefinido entre a Europa e a África.⁴⁷ Segundo Freyre, num contexto escravocrata e de escassez de mulheres brancas, a miscigenação entre “brancos” e “mulheres de cor” atenuou a “distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa grande e a mata tropical; entre a casa grande e a senzala.”⁴⁸ Já o estudo de Pierson sobre contacto racial na Bahia, com diversos quadros numéricos a classificar os indivíduos por tipo racial, conclui que embora os negros ocupassem os níveis mais inferiores da escala social brasileira, não se registava nesse contexto o mesmo tipo de racismo que se verificava nos EUA.⁴⁹

Assim, a partir dos anos 30 do século XX, as relações raciais centraram-se no mito da democracia racial, que, segundo Livio Sansone, se designa actualmente por “morenidade” e “celebração do mestiço de tez clara como síntese da ‘raça brasileira.’”⁵⁰ Também para Roberto Da Matta, a democracia racial foi definida como o mito fundador das relações raciais brasileiras.⁵¹ De acordo com Livio Sansone, trata-se de um mito que tem sido relativamente aceite e reproduzido na vida quotidiana e que, em certo sentido, “reflete uma re-

University Press, 1997).

⁴⁶Freyre, *Casa-Grande & Senzala*.

⁴⁷Cláudia Castelo, *O Modo Português de Estar no Mundo, O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)* (Porto: Afrontamento, 1998), 137.

⁴⁸Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, 9.

⁴⁹Donald Pierson, *Negroes in Brazil, a Study of Race Contact at Bahia* (Chicago: University of Chicago Press, 1942).

⁵⁰Livio Sansone, *Negritude sem Etnicidade, O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* (Salvador, Rio de Janeiro: EDUFBA, 2004), 10.

⁵¹Roberto Da Matta, *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira* (Rio de Janeiro: Rocco, 1987).

alidade digna de análise antropológica e não pode ser tratado como se fosse uma farsa imposta de cima para baixo a fim de ocultar o racismo, ou uma espécie de falsa consciência (étnica); tal como tem sido abordado por alguns cientistas sociais (como Thomas Skidmore ou Howard Winant).⁵² Por outro lado, apesar da celebração da mistura racial, não só em discursos oficiais, mas também populares, vários investigadores consideram que o Brasil deveria ser considerado um país multicultural e multiétnico.

Segundo Sansone, “nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial.” Tal parece evidente, segundo o autor, em várias áreas, “como a via familiar e o lazer.” Contudo, lamenta o facto de, em algumas situações, essas estratégias se associarem a “tentativas problemáticas de manipular a aparência física negra no cotidiano” (como alisar o cabelo), que se baseiam no pressuposto de que existe na sociedade brasileira “uma incompatibilidade básica entre ser negro e ter prestígio social.”⁵³

Em *Negritude sem Etnicidade*, Sansone revela-se contra a “celebração da etnicidade a qualquer preço, como solução para a desigualdade e a injustiça em termos mais gerais, e a favor de uma curiosidade etnográfica que busque e investigue a etnicização e a negritude onde estas podem ser encontradas, em vez de insistir em que elas devem estar em toda a parte.” Assim, critica a longa série de intelectuais brasileiros e portugueses que tiveram como tarefa “enaltecer as singularidades daquilo que viam como civilização luso-brasileira.” Porém, não considera positivo que se recuse, por princípio, uma “postura ‘contrária’ à realidade das relações raciais no Brasil” e defende a necessidade de um “novo equilíbrio”, que combine a “celebração da idiosincrasia etno-racial brasileira e a celebração simpática da etnicidade.”⁵⁴ De acordo com o exposto, não parece ser possível estudar o Brasil ou a sua história sem abordar a questão racial, tendo contribuído para a sua discussão vários autores, como adiante irei exemplificar.

⁵²Sansone, *Negritude sem Etnicidade*, 10; Skidmore, *Preto no Branco*; Howard Winant, *Racial Conditions, Politics, Theory, Comparison* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

⁵³Sansone, *Negritude sem Etnicidade*, II.

⁵⁴Sansone, *Negritude sem Etnicidade*, 297.

Evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro

Como é que, no caso do Brasil, se evoluiu de uma descrição suscitada pela admiração, pela estranheza do diferente, uma estranheza não necessariamente racista, como a presente na Carta de Pêro Vaz de Caminha, para as formulações hierarquizantes e discriminatórias que encontramos séculos mais tarde? Embora exista, como vimos, um longo historial de discriminação devido à colonização, ao tráfico de escravos, e à exploração de pessoas (homens, mulheres e crianças), uma história que inclui também a discriminação de classe, e de religião, entre outras, como explicar a ocorrência de mudanças tão profundas ao nível da fundamentação da discriminação racial, partindo muitas vezes os discursos do próprio Brasil?

Irei tentar responder a estas questões através da análise do modo como alguns pensadores abordaram a história do Brasil ao longo do tempo. Tais exemplos foram determinantes para a evolução do pensamento social em torno da ideia de raça no Brasil. No século XIX vários intelectuais estrangeiros, principalmente europeus, escreveram sobre o Brasil e fizeram uma leitura pessimista do país, denunciando sobretudo os malefícios da mestiçagem. Alguns autores justificam a influência destas teses raciais no Brasil pelo facto do país, embora na qualidade de ex-colónia, ter continuado dependente de mercadorias, instituições e ideias da Europa. Adicionalmente, desde o tempo colonial, como indiquei anteriormente, eram utilizados termos como “mameluco”, “pardo”, “mulato”, “crioulo”, “boçal”, “mourisco”, “cristão-novo”, entre outros. Embora tais termos não identificassem “raças” no sentido biológico, promoviam classificações que denunciavam a existência de desigualdade e permitiam o estabelecimento de hierarquias. Após a independência, o Estado brasileiro necessitou de produzir uma unidade sobre regiões e populações herdadas do império colonial português. Como existiam vários indivíduos privados de direitos civis e políticos, foram propostas leis para promover a igualdade civil e uma certa homogeneidade cultural. Contudo, a diversidade de populações não facilitou esse empreendimento. Assim, a incorporação de ideias externas⁵⁵ esteve relacionada também com o facto de que elas foram

⁵⁵Sobre o intercâmbio intelectual entre autores portugueses e brasileiros na primeira metade do século XX, *vide* Patrícia Ferraz de Matos, “Um olhar sobre as relações entre Portugal e o Brasil a partir da obra de Mendes Correia: desafios, pontes e interações,” *População e Sociedade* 21 (2013): 53-69. Sobre a internacionalização do conhecimento científico ligado à história da antropologia, *vide* Patrícia Ferraz de Matos, “Anthropology in Portugal: the Case of the Portuguese Society of Anthropology and Ethnology (SPA), 1918,” em

vistas como podendo ajudar na resolução do problema suscitado pela diversidade de populações no que concerne à unidade nacional do Brasil.⁵⁶

Algumas das ideias que fundamentaram a existência de raças e a sua diferenciação entre si, começam a esboçar-se na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, quando antropólogos e juristas discutiram, por exemplo, a aplicabilidade de leis a indivíduos considerados racial e evolutivamente distintos. Entre essas formulações encontramos, contudo, posturas distintas.

O médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), discípulo do antropólogo físico Paul Broca (1824-1880), e que teve como discípulos o médico Óscar Freire (1882-1923), entre outros, esteve ligado à Faculdade de Medicina da Bahia e actuou no campo da medicina legal. Trabalhou no reconhecimento do crime, na qualificação de supostos criminosos e procurou encontrar as presumíveis características raciais do “criminoso.” Escreveu, por exemplo, *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894) onde propôs dois códigos penais diferentes, um para o norte, onde havia mais negros, e outro para o sul, onde havia mais brancos, defendendo a necessidade de dar tratamentos distintos, segundo as características raciais dos acusados. Para ele, os negros não poderiam ser tratados como os brancos, pois eram inferiores biologicamente e incapazes de ser cidadãos com plenos direitos; além disso, a sua presença contribuiria para o atraso do Brasil. Não podia assim existir uma igualdade de direito, enquanto não existisse uma igualdade na evolução. Tais propostas reflectiam alguns debates então em voga e as ideias da “antropologia criminal” como as de Cesare Lombroso (1835-1909). Sendo poligenista, Nina Rodrigues considerava que a mestiçagem não produzia homogeneidade, pois não eliminava as diferenças raciais; revertia sim a um dos tipos originários ou gerava vários tipos de mestiços específicos. Além disso, a mistura com as chamadas “raças inferiores” levava sempre à degeneração e não conduzia ao branqueamento.⁵⁷

Regna Darnell e Frederic W. Gleach, eds., *Local Knowledge, Global Stage*, Vol. 10 de *Histories of Anthropology Annual* (Lincoln & Londres: University of Nebraska Press, 2016), 53-97.

⁵⁶Jair de Souza Ramos e Marcos Chor Maio, “Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro,” em *Raça como questão, história, ciência e identidades no Brasil* (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010), 33-34.

⁵⁷Ramos e Maio, “Entre a riqueza natural”; Lilia Moritz Schwarcz, “‘Os povos não sentem da mesma maneira’: Nina Rodrigues e o direito penal,” em Gilberto Hochman e Nísia

No entanto, foi a formulação de teorias racialistas (e racistas) que despertaram em Nina Rodrigues o interesse pelo estudo da cultura africana no Brasil, tendo considerado que alguns dos seus elementos estavam a desaparecer e defendido os cultos de candomblé quando estes foram considerados ilegais no país.⁵⁸ Quando faleceu, juntava no livro *O problema da raça negra na América Portuguesa* estudos feitos ao longo de quinze anos (entre 1890 e 1905), publicados em vários volumes, sendo o primeiro *Os Africanos no Brasil*, editado depois separadamente.⁵⁹ Porém, como era discípulo de Broca, apesar de ter levado em conta as questões da antropologia cultural, as suas análises eram vistas amiúde à luz da antropologia física. Deixou, contudo, uma escola – a Escola Nina Rodrigues – a partir da qual é possível perceber as preocupações dos seus membros (médicos e cientistas sociais), as linhas teóricas e as relações com a sociedade e o Estado brasileiro.⁶⁰

Outro autor influente foi Edgard Roquette-Pinto (1884-1954), médico e antropólogo, formado no Rio de Janeiro, que classificou os grupos humanos em leucodermes, faiodermes e melanodermes, e se empenhou na divulgação do movimento eugénico brasileiro. Contudo, não se situa na linha eugenista de Renato Ferraz Kehl (1889-1974), pois defendia uma “eugenia saudável” e não considerava a mestiçagem uma degeneração. Os estudos antropológicos que realizou levaram-no a concluir que a miscigenação não produziu “tipos raciais” degenerados, ou inferiores, e que o problema do Brasil não era a “raça”, mas as condições sociais e políticas, a falta de educação e a saúde pública.⁶¹

O médico e antropólogo Arthur Ramos (1903-1949), doutorado na Faculdade de Medicina da Bahia e psiquiatra de um hospital em Salvador, utilizou

Trindade Lima, eds., *Médicos Intérpretes do Brasil* (São Paulo: Hucitec Editora, 2015), 3-26; Raimundo Nina Rodrigues, “Mestiçagem, degenerescência e crime,” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 15 (4) (2008 [1899]): 1151-1182.

⁵⁸Raimundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 5.^a ed. (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 [1932]).

⁵⁹Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*.

⁶⁰Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*; Mariza Corrêa, Emilio Willems e Donald Pierson, *História da Antropologia no Brasil (1930-1960), Testemunhos* (Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1987).

⁶¹Ricardo Ventura Santos, “Edgard Roquette-Pinto: um projeto antropológico de sobrepor povo, nação e território,” em Gilberto Hochman e Nísia Trindade Lima, eds., *Médicos Intérpretes do Brasil* (São Paulo: Hucitec Editora, 2015), 223-240.

a psiquiatria, a psicanálise e a antropologia para investigar a mentalidade e a cultura dos brasileiros. Contactou com aspectos da “cultura negra” recolhidos por Nina Rodrigues, mas insurgiu-se contra os seus preconceitos, diferenciando-se da sua tese psicobiológica a respeito da inferioridade do negro e dos efeitos patológicos da miscigenação. Arthur Ramos participou (e em parte propôs) na discussão promovida pela Unesco sobre “raça”, em 1949, mas faleceu pouco tempo depois.⁶² Teve uma disputa intelectual com Gilberto Freyre a respeito da precedência regional e intelectual no renascimento dos estudos sobre o negro nos anos 30. Publicou em 1934 *O Negro Brasileiro*, onde analisa o sincretismo resultante da catequese católica, dos elementos animistas ameríndios e do feiticismo yorubano.⁶³

Destacaram-se ainda nomes como Oliveira Vianna (1883-1951) (um historiador contemporâneo de Edgard Roquette-Pinto, Lôbo de Oliveira e Óscar Brown, entre outros), defensor de que o Brasil estava a sofrer um processo de branqueamento, através do desejável aumento de elementos “europóides” e da diminuição dos factores étnicos “pardos” ou “negroides.” Óscar Brown, antropólogo e biotipologista, foi o autor de *O normótipo brasileiro*, onde são concebidos pelo menos três normótipos, ou seja, correspondentes aos leucodermes, faiodermes e melanodermes que faziam também parte da classificação de Roquette-Pinto. Já para o historiador Sílvio Romero (1851-1914), bacharel da Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais no Recife, o Brasil era o produto de três “raças”: branco europeu, negro africano e índio aborígine. Considerou o povo brasileiro mestiço, senão fisicamente, pelo menos nas ideias, e a mestiçagem uma regeneração e não degeneração. Defende, contudo, a teoria do branqueamento: como a “raça branca” é dominante, iria verificar-se sempre no resultado da mistura e observar-se-ia um povo brasileiro progressivamente mais “branco.” Associada a esta ideia estava a crença na baixa fertilidade dos negros e mulatos, a tradição portuguesa de cruzamento inter-racial e a imigração europeia.⁶⁴

⁶²Marcos Chor Maio, “Caminhos de Arthur Ramos: a busca do Brasil como projecto civilizatório,” em Gilberto Hochman e Nísia Trindade Lima, eds., *Médicos Intérpretes do Brasil* (São Paulo: Hucitec Editora, 2015), 362-389.

⁶³J. Alves Correia, “A mentalidade do negro africano e a antiga evangelização portuguesa,” em *Congresso da História da Actividade Científica Portuguesa*, Vol. 2, Secção 3 (Lisboa: Comissão Executiva dos Centenários, 1940), 493-506.

⁶⁴Skidmore, *Preto no Branco*; Ramos e Maio, “Entre a riqueza natural.”

A questão racial foi assim determinante nas descrições de vários autores e nas suas explicações para justificar os sucessos e os insucessos do Brasil, mas também de outros países sul-americanos. Tais descrições foram influenciadas pelo contexto internacional, pelo pensamento eugénico e por discussões em torno de políticas de imigração acerca de seres humanos com características consideradas inferiores. No contexto após a Segunda Guerra Mundial, a “raça” foi descredibilizada cientificamente e verificou-se que uma população pode registar uma maior variabilidade biológica entre os seus membros do que ao ser comparada com outra população. Não obstante, e apesar de a “raça” não ser uma entidade biológica, as percepções das características físicas, devido a alguns preconceitos, podem associar-se à produção de relações políticas, sociais e económicas que promovam a desigualdade.

Apesar de o elemento indígena (índio) continuar um pouco invisível na história da nação brasileira, são inúmeros os trabalhos que se referem ao Brasil como o país das três “raças” e o definem como sendo, sobretudo, resultado da miscigenação.⁶⁵ Depois de *Casa-Grande & Senzala* de Freyre, e em pleno período da Segunda Guerra Mundial, poder apresentar um país como o exemplo do encontro social entre “raças,” indiferente aos efeitos negativos do racismo, foi útil para a propagação do mito da democracia racial. Este, contudo, tem sido denunciado em vários locais e através de iniciativas como os chamados movimentos negros ou movimentos afro desde os anos 70.

Por outro lado, e apesar de o conceito de raça ter sido alvo de descrença científica desde os anos 40 do século XX, o mesmo tem sido incorporado, embora de outras formas, no espaço político.⁶⁶ A partir dos anos 90, as políticas brasileiras passaram a integrar o princípio de diferença étnica e cultural através de cotas raciais nas universidades⁶⁷ e através da introdução da racialização no conceito de saúde da população negra.⁶⁸ Neste movimento existem

⁶⁵Schwarcz, *O Espectáculo das Raças*.

⁶⁶Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, “Prefácio: Raça existe? Clarificando equívocos, devolvendo a pergunta...,” em *Raça como questão, história, ciência e identidades no Brasil* (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010), 13.

⁶⁷Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, “Política de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB),” em Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, eds., *Raça como questão, história, ciência e identidades no Brasil* (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010), 254-285.

⁶⁸Marcos Chor Maio e Simone Monteiro, “Política social com recorte social no Brasil: o caso da saúde da população negra,” em Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, eds.,

duas formas de conceber o povo brasileiro: como uma “raça” mestiça, por um lado, e como uma nação multicultural constituída por segmentos étnicos culturalmente irreduzíveis (segundo o Art.º 215 da Constituição Brasileira), por outro. Ambas as concepções têm, contudo, uma visão racializada desse “povo.” Para Peter Fry e Yvonne Maggie, este sistema, que institucionaliza a “raça,” acaba por contribuir para uma sociedade, dividida entre brancos e negros, com direitos e deveres distintos, e não diminui o racismo.⁶⁹ Assim, apesar da sua depreciação científica, é importante não esquecer a autonomia da ideia de raça na esfera social e política, sob pena de se cair em novos equívocos. Para Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, “não é porque raça, etnia, etnicidade, mito das origens ou mesmo cultura são conceitos analíticos úteis” que devem existir “políticas de promoção dos segmentos étnicos.”⁷⁰ Mas é conveniente reter que, embora tenha sido invalidada cientificamente, deslegitimada no campo da mestiçagem e considerada vergonhosa socialmente, a ideia de raça continua a subsistir, voltando pela “cultura,” pois não precisa nem da “natureza” nem de ser “socialmente construída” para se manter.⁷¹

Os termos “branco,” “preto,” “pardo,” “amarelo” ou “indígena” continuam a orientar as categorias de “raça” e de “cor” utilizadas nos censos realizados no Brasil desde os anos 70 do século XIX. Existe, contudo, uma grande fluidez tanto nos sistemas classificatórios do Brasil como nos dos EUA. Uma pesquisa realizada pelo IBGE na década de 70 do século XX, baseada na auto-classificação, reuniu mais do que 130 termos diferentes. Deste sistema classificatório fazem parte também elementos ligados à renda (salário) e à escolaridade, ou seja, também a classe social é determinante no que concerne às percepções sobre a suposta pertença racial.⁷² Neste contexto podem acontecer situações caricatas, como uma que conheci há alguns anos na Bahia. Um europeu de pele e olhos claros teve dois filhos com uma mulata no Brasil; no entanto, quando pretendeu registar as crianças como “pardas” foi-lhe dito

Raça como questão, história, ciência e identidades no Brasil (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010), 286-315.

⁶⁹Peter Fry e Yvonne Maggie, “Cotas raciais- construindo um país dividido?,” *Econômica* 6 (1) (2004): 153-161.

⁷⁰Maio e Santos, “Prefácio: Raça existe?,” 15.

⁷¹Maio e Santos, “Prefácio: Raça existe?,” 16.

⁷²Maio e Santos, “Prefácio: Raça existe?,” 21-22.

que tal não era possível, pois ele próprio era “branco.” Só pela sua insistência as crianças ficaram registadas como pardas, o que demonstra o carácter aleatório que estas atribuições continuam a ter na actualidade.

Estas questões não se circunscrevem ao Brasil e estendem-se, entre outros locais, pela América do Sul. Para Peter Wade, que realizou trabalho de campo na Colômbia, Venezuela e Brasil, a ideologia da mestiçagem na América Latina tem sido frequentemente vista como um processo de homogeneização nacional e de ocultação de uma realidade de exclusão racista por detrás de uma máscara de inclusão. Os estudos de caso de Wade são provenientes da música popular colombiana, da religião popular venezuelana e do cristianismo popular brasileiro. O autor considera o modo como os indivíduos vivem o processo de mistura racial e cultural através: a. da mudança musical (assimilam estilos de música popular, identificados racialmente, nas suas performances); b. da prática religiosa (são possuídos e energizados por divindades racializadas); c. das relações familiares (procriam com outros indivíduos, identificados como racial e culturalmente diferentes, para dar origem a crianças mestiças).⁷³

Nestes contextos surgem recorrentemente preconceitos comuns. Na Colômbia, Wade constatou que era comum associar aos “negros” uma habilidade inata para dançar bem, ou com um certo estilo, e que mesmo os “brancos” que tinham crescido em regiões habitadas maioritariamente por “negros” não conseguiam alcançar o mesmo feito, parecendo existir uma tensão entre o que é natural e o que é cultural.⁷⁴ Com estes exemplos, Wade procura mostrar que os indivíduos pensam em termos de raízes e de origens⁷⁵ (raciais) e criam espaços de inclusão nos seus próprios corpos e famílias. Assim, para Wade, pensar em termos de raízes e de origens não é tão essencialista ou exclusivista como parece à partida. A ideia de um indivíduo mestiço como um mosaico de elementos racializados não se presta facilmente a uma definição essencialista de identidade. Contudo, no seu conjunto, tais elemen-

⁷³Peter Wade, “Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience,” *Journal of Latin American Studies* 37 (2) (2005): 239.

⁷⁴Wade, “Rethinking *Mestizaje*,” 249.

⁷⁵Sobre mitos de origem para o caso português e discussão acerca de uma possível génese nacional, veja-se Patrícia Ferraz de Matos, “Who Were the Ancestors of the Portuguese? Portuguese Debate on their National Origins,” *Portuguese Studies Review* 25 (2) (2017): 127-153.

tos podem ser sujeitos a avaliações que reforçam as hierarquias e os estereótipos raciais.⁷⁶

Conclusão

O terreno brasileiro destaca-se no que concerne à sua importância para o estudo das chamadas identidades étnico-raciais. Tanto a sua actualidade, como a sua história, demonstram-nos que existem contradições entre os discursos ancorados na ideologia luso-tropicalista, por um lado, e a desigualdade social alicerçada em factores raciais e de classe social, por outro. O Brasil não encontrou ainda um equilíbrio no que concerne ao respeito pelas identidades individualizadas, por um lado, e à eliminação de discriminações baseadas em diferenças sem sentido, por outro. Ao longo dos séculos, a ideia de raça foi-se inculcando em vários discursos, sobretudo os que estiveram relacionados com contextos coloniais e políticas de subjugação. Parece assim que o espanto inicial suscitado pela diferença, descrito na Carta de Pêro Vaz de Caminha, foi substituído pela argumentação baseada numa ideia de raça que diferencia e discrimina, uma vez que esta foi conveniente num contexto em que se procurava submeter e dominar. O mesmo aconteceu no contexto de independência, quando o país se viu confrontado com um conjunto de diferenças cuja apreensão e organização foram consideradas importantes. Foi assim que nestes contextos, tanto colonial, como pós-colonial, as teorias raciais, também por influência do exterior, foram apropriadas por serem estrategicamente válidas, tendo-se tornado influentes através dos discursos e práticas dos pensadores brasileiros. As suas formulações não foram, contudo, unívocas e revelaram tensões mútuas em alguns casos.

Muitas vezes a ideia de raça acabou por ser usada como bode expiatório para explicar os aspectos mais negativos do país e a ineficiência deste face a determinados problemas sociais. Biologicamente não existem raças humanas, mas os termos que identificam fenótipos distintos parecem continuar a ser vistos, pelos governantes e decisores, como úteis para a elaboração de censos da população, na definição do acesso às universidades ou a cuidados de saúde, por exemplo. Se considerarmos a auto-classificação, ou seja, a forma como cada indivíduo se autodefine, o número de termos cresce exponencialmente. O modo como se reconhece ou não uma “cor” pode variar tanto como as idiossincrasias de cada um. Fará assim sentido continuar a organizar

⁷⁶Wade, “Rethinking *Mestizaje*,” 257.

a sociedade com base neste critério? Não seria melhor recorrer a elementos como a classe social, a escolaridade, os salários (rendas), zona habitacional, profissão e redes de sociabilidade? Diminuir o preconceito, sem hierarquizar e sem reproduzir os estereótipos do passado é uma atitude que depende de cada um de nós. O conhecimento da evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro continuará a ser útil para perceber alguns problemas das sociedades actuais e contribuirá para esse processo. Tal empreendimento, que envolve formulações diferentes, de vários autores, em épocas distintas, revela-se fundamental pois, surpreendentemente, algumas formulações discriminatórias sobreviveram e podem emergir de vez em quando, mais ou menos explicitamente, camufladas amiúde, em novos contextos, sobretudo aqueles sujeitos a um menor crivo, interrogação ou penalização. A continuação da utilização das categorias “branco,” “preto,” “pardo,” “amarelo” ou “indígena,” poderá ser útil, mas apenas na medida em que tal possa contribuir para a diminuição tanto do estabelecimento de hierarquias, como da reprodução de desigualdades, ambos frequentemente baseados em critérios raciais (e racistas). Existem diferenças; estas podem ser reconhecidas ou auto-reconhecidas. Mas, ao contrário do que aconteceu no passado, devem ser respeitadas e não devem ser usadas para discriminar e hierarquizar os indivíduos. Por outro lado, deve ser lembrado que a existência dessas diferenças não tem necessariamente de significar exclusão e sofrimento. Nesse sentido, há todo um processo educacional e de debate que urge continuar a ser feito nas escolas, nas comunidades, no espaço público, nas universidades, na esfera política e nas unidades de saúde. Falar e discutir sobre estes assuntos não deve significar um reforço dos mitos do passado, mas o reconhecimento de um problema e a necessidade de combatê-lo de forma plural e participativa.

A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil

Michel Cahen

*Casa de Velázquez, École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques (Madrid)
Université de Bordeaux, CNRS/Sciences Po Bordeaux, Les Afriques dans le monde (LAM)*

Confidencial^{*} Sabe que pouco antes do seu fim tragico, meu amigo Getulio Vargas insistiu muito comigo para aceitar a presidencia, com carta branca, de novo Dept [Departamento] nacional de Imigração e Colonização, com um fundo de 1 bilhão de cruzeiros e concentrando as atividades até hoje dispersas do Conselho de Imigração do Ministerio dos Exrangeiros, dos Serviços de Imigração do Ministerio do Trabalho e do de Colonização e Terras Devolutas do Ministerio de Agricultura? Ele proprio me disse que era um supra-Ministerio e quasi outra Presidencia da Republica. Disse-me textualmente: “Agora podes por em pratica tuas ideas sobre colonização e trazer à vontade para o Brasil teus portugueses. Isto é, se o Salazar deixar.” Disse-lhe que o Prof. Salazar estaria de acordo: suas ideas coincidiam com as nossas. Escrevi-lhe, recusando. Mas ele insistia. Seu fim trágico muito me comoveu. [...]

Carta de Gilberto Freyre
para Manuel Maria Sarmiento Rodrigues
Apíucos (Recife), 7 de setembro de 1954^{**}

A CRÍTICA AO “PROTO-LUSO-TROPICALISMO” de Gilberto Freyre entre 1926¹
e 1933 – data da primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, abaixo men-

^{*}“Confidencial” – termo escrito e sublinhado na carta manuscrita.

^{**}Este documento foi-me gentilmente assinalado por Cláudia Castelo, no dia 24 de maio de 2017. O texto respeita a ortografia da carta manuscrita. Sarmiento Rodrigues era na altura ministro do Ultramar e fora ele que convidara GF para visitar a África portuguesa. Arquivo Mário Soares, Fundo Manuel Maria Sarmiento Rodrigues (1945-1954), Sem Título, *CasaComum.org*, http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_78970, acessado em 24 de maio de 2017. Sobre a correspondência entre GF e portugueses, ver Cláudia Castelo, “Leituras da correspondência de portugueses para Gilberto Freyre,” *Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: As Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa: Balanços e Desafios*, vol. 2 (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000), 422-444.



cionado como CGS –, e ao luso-tropicalismo conceituado, a partir de 1940² até sua formulação quase completa, em uma conferência proferida em Goa, em 24 de novembro de 1951,³ começou bastante cedo, apesar de uma larga aceitação não só no Brasil e mais tardiamente em Portugal, mas também fora desses países e notadamente na França. Freyre apresentava um Brasil amável, que permitia uma expressão construída e historicizada do nacionalismo, nesse país de imigrantes, e reforçava a autoestima brasileira.⁴ Dava

¹É nesta data que o jovem GF abandona as ideias racialistas de juventude (Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: um Vitoriano nos Trópicos* (São Paulo: Ed. Unesp, 2005), 286 e 309, citadas por César Braga-Pinto, “Os ‘desvios’ de Gilberto Freyre,” *Novos Estudos-CEBRAP* 76 (2006): 281-288). Ele próprio lembra isso no prefácio à 1ª edição de *Casa-Grande & Senzala*, quando foi para a universidade de Columbia para ser estudante de Franz Boas: “dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação [...]. Foi o estudo de Antropologia sob orientação do professor Boas que me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminação entre os efeitos das relações puramente genéticos e os de influências sociais, de herança cultural e do meio.” Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala* (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963), 5. É esta edição que é utilizada aqui [1ª ed., *Casa-Grande & Senzala, formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933 [publ. 1934])].

²Gilberto Freyre, *O Mundo que o Português Criou, Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*, prefácio de António Sérgio (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940) (“Coleção Documentos Brasileiros,” 28).

³Gilberto Freyre pronunciou a sua conferência no Instituto Vasco da Gama em Panjim, a capital do Estado de Goa. Foi publicada somente cinco anos depois: Gilberto Freyre, “Um amigo brasileiro de Moniz Barreto,” *Boletim do Instituto Vasco da Gama* (Panjim, Goa) 72 (1956): 11-40, <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=BIVG/BIVG-No72&p=15>, acessado em 24 de maio de 2017. Nessa conferência, Freyre fala de “luso-tropologia” (p. 25) e define a língua portuguesa como luso-tropical. Nas obras seguintes, Freyre sistematiza o seu pensamento. Veja-se principalmente: *Um Brasileiro em Terras Portuguesas: introdução a uma possível lusotropologia acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1953) (Documentos brasileiros, 76); *Integração portuguesa nos trópicos. Portuguese Integration in the Tropics* (Vila Nova de Famalicão: Junta de Investigações do Ultramar, 1958); e *O luso e o trópico* (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961). Sobre a estadia de Gilberto Freyre em Goa, veja Teotónio R. de Souza, “Gilberto Freyre na Índia e o ‘luso-tropicalismo transnacional’” (Lisboa: Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático, [2001]), [20 p.], publicado online em 18 de fevereiro de 2008, <http://velho.ciberduvidas.pt/index.php?page=articles&rid=1608>, acessado em 7 de junho de 2017.

⁴Christian Geffray, “Le lusotropisme comme discours de l’amour dans la servitude,” *Lusotopie* 4 (1997): 361-372.

também a ver, a um mundo que saía dos horrores do nazismo, uma outra perspectiva das relações entre “raças.”

Assim se pode perceber a simpatia de Fernand Braudel para com CGS num artigo escrito desde o campo em que se encontrava preso, em 1943.⁵ Pode-se dizer que foi um ato de coragem escrever, nas condições onde estava, na Alemanha nazi, uma análise da obra do teórico da mestiçagem. Além disso, Braudel criticava certos aspetos do pensamento de Gilberto Freyre (abaixo mencionado como GF), como a generalização para todo o Brasil de uma peculiaridade do Nordeste.⁶ Mas percebe-se muito menos o delírio de Lucien Febvre, um dos mestres dos *Annales*, que prefaciou, em 1952, a edição francesa de CGS traduzida por Roger Bastide,⁷ onde manifesta um entusiasmo de uma incrível ingenuidade:

Terra imensa, eis um problema maravilhoso de tal unidade política e cultural, mantida há cinco séculos, sem afrontamentos [...] Os Negros. Os do Sudão [Mali], esses aristocratas. Os do Congo e os de Angola. Cóis sobre enormes garupas. Outros vindos das Ilhas. Um material humano prodigioso [...] Os Mouros, os Brancos, os Negros... Antes tivessem continuado negros, brancos e mouros, sabiamente! [mas misturaram-se]... evitemos o simplismo. O contato com os colonos não trouxe nada de idílico para a vida dos Índios. Tampouco para a dos Negros, que surgem quando a indústria açucareira, instalada a custo de muita força física, precisou buscar uma mão-de-obra cuja resistência não fosse a mesma da indígena. Hoje sabemos: as pontes ligando os Negros do Brasil e suas civilizações africanas de origem nunca foram quebradas [...] Ah se os Brasileiros pudessem entender a própria sorte.⁸

O fato de Lucien Febvre ter podido escrever tais linhas, reveladoras de ignorância quase completa da história do Brasil e com formulações quase ao nível do racismo, ilustra a potência do mito luso-tropical na *intelligentsia* internacional e francesa, em particular.⁹

⁵Fernand Braudel, “À travers un continent d’histoire. Le Brésil et l’œuvre de Gilberto Freyre,” *Annales d’histoire sociale* 4 (1943): 3-20 (doi: 10.3406/ahess.1943.3085).

⁶Sobre o debate entre GF e F. Braudel, ver Debora Gerstenberger, “Gilberto Freyre: um teórico da globalização?,” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (Rio de Janeiro), 4-7, <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702013005000015>, acessado em 24 de maio de 2017.

⁷Lucien Febvre, “Preface,” em Roger Bastide, *Maîtres et esclaves* (Paris: Gallimard, 1952), 9-21.

⁸Traduzido do francês por Mélima Revuelta. Bastide, *Maîtres et esclaves*, 10, 12, 15, 17, 21.

As primeiras críticas, no entanto, foram publicadas em 1955, tanto por brasileiros como por africanos. Começamos pelo lado africano. Mário Pinto de Andrade, intelectual angolano ligado ao grupo da revista *Présence Africaine* em Paris, e futuro dirigente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) abriu fogo no seu célebre artigo “Qu’est-ce que le ‘lusotropicalismo’?,” publicado sob o pseudónimo de Buanga Fele.¹⁰ Nesse artigo, Andrade critica o superficialismo das análises de Freyre, inteiramente determinadas pela crença numa capacidade inata dos portugueses para se integrarem nos trópicos por meio da mestiçagem – ângulo que viria a ser o alvo clássico da crítica do lusotropicalismo –, mas escreve também: “o ‘lusotropicalismo’ é, ao mesmo tempo, uma teoria, um sistema e um método de colonização” [grifo meu].¹¹ Mário de Andrade denunciava em particular os dois livros oriundos da viagem de Freyre a África e a Goa em 1951-1952¹² e, por certo, tinha em mente principalmente a colonização da África, mas a menção ao lusotropicalismo como método de colonização pode ser interpretada de uma maneira mais ampla, em particular *para a colonização do Brasil contemporâneo*. Iremos voltar a isso. Penso que Freyre nunca respondeu diretamente ao artigo de Mário de Andrade, mas provavelmente fez menções indiretas a ele, lembrando anos mais tarde (em 1962) a sua reunião com estudantes angolanos em Portugal em 1951 (da qual M. de Andrade participou para muito provavelmente¹³) numa entrevista ao jornalista e novelista Keith

⁹Sobre este assunto, pode-se ver a tese de Cibele Barbosa da Silva Andrade, “Le Brésil entre le mythe et l’idéal: la réception de l’œuvre de Gilberto Freyre en France dans l’après-guerre,” Université de Paris 4 (2011) (dir. Luiz Felipe de Alencastro).

¹⁰Buanga Fele (Mário Pinto de Andrade), “Qu’est-ce que le ‘lusotropicalismo’?,” *Présence Africaine* 4 (1955): 24-35. Sobre esse artigo, ver o estudo de José Maria Nunes Pereira, “Mário de Andrade e o lusotropicalismo,” comunicação ao X Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos Africanos e Asiáticos (Rio de Janeiro: ALADAA, 2000), www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/aladaa/nunes.rtf, acessado em 6 de junho de 2017.

¹¹Fele, “Qu’est-ce que le ‘lusotropicalismo’?,” 30.

¹²Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, prefácio à presente edição de Adriano Moreira (Recife: Fundação Gilberto Freyre – São Paulo: É Realizações Editora, 2010) [1ª ed. 1953, Rio e Lisboa]; Freyre, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*.

¹³Numa passagem do seu artigo, Mário de Andrade menciona que: “Em Lisboa, alguns estudantes africanos quiseram colocá-lo [i.e. Freyre] a par dos problemas mais candentes da

Botsford: “O chefe que dirigiu os rebeldes angolanos, Mário de Andrade, [umas vezes] utiliza um nome português, outras um africano,¹⁴ mas na realidade não passa dum francês por sua preparação e por [seu] idioma.” Não é de admirar, pois, que Andrade fosse incapaz de sentir a luso-tropicalidade de Freyre... Continua Freyre:

Conversamos uma tarde inteira e o fundo da sua argumentação era que África devia ser independente de repente. Mário de Andrade é uma espécie de radical negro africano, muito susceptível, homem de acção activamente embarcado na acção revolucionária e muito sectário. É incapaz de ir mais além das suas concepções marxistas. Com ele não é possível o dialogo [...] É um produto deste sectarismo francês [...] Este tipo de sectarismo é anti-africano e revela-nos um homem que não sente os problemas africanos como africanos.¹⁵

Quer dizer, Mário de Andrade era anti-africano porque não compreendia as possibilidades de os africanos integrarem-se numa vasta identidade luso-afro-brasileira secular, e flexível, que evitaria assim a guerra de libertação.

Também da África veio outra crítica, muito diferente, no ano seguinte (1956), pela mão do escritor cabo-verdiano Baltazar Lopes, furioso pelo fato de GF não ter reconhecido a luso-tropicalidade de Cabo Verde durante a sua curta visita de 1951!¹⁶ Baltazar Lopes, na tradição do movimento claridoso¹⁷, não desenvolvia um nacionalismo independentista nem uma reivindicação

colonização portuguesa em geral e, mais especificamente, em Angola. Fomos assegurados (*e temos todos os motivos para acreditar*) de que, durante a conversa com Freyre, foram abordadas apenas as questões de mão-de-obra e educação em Angola” [grifo meu: muito provavelmente M. de Andrade fazia parte dos presentes] (Fele, “Qu’est-ce que le ‘luso-tropicalismo?’,” 31, traduzido por Méline Revuelta).

¹⁴Será uma alusão ao pseudônimo Buanga Fele?

¹⁵Utilizei aqui a tradução em português que os serviços da Presidência do Conselho de Portugal fizeram para permitir que António de Oliveira Salazar tivesse acesso à fala de Gilberto Freyre na entrevista em questão, realizada originalmente em inglês. Tal texto em português não é, pois, da lavra de GF: “Dialogo com Gilberto Freyre, da autoria do novelista porto-riquenho Keith Botsford,” 1963, Arquivo Oliveira Salazar/CO/PC/76B/pasta 15 (é de notar que Keith Botsford não era porto-riquenho, mas anglo-italiano-americano: ensinava na altura na Universidade de Porto Rico); a entrevista original, realizada por Botsford em Apipucos, foi publicada na revista *Encounter* 110 (nov. 1962), 32-41 sob o título: “Conversation in Brazil with Gilberto Freyre” e reproduzida na revista porto-riquenha, *Cuadernos* 68 (janeiro de 1963); *Encounter* era uma revista liberal anticomunista publicada na Europa com ajuda da CIA no contexto da “Guerra Fria cultural”; GF era colaborador da versão brasileira, intitulada *Cadernos Brasileiros*).

africanista, mas um autonomismo regionalista crioulo dentro da identidade portuguesa. Fosse uma posição tática – a reivindicação de não serem indígenas africanos servia também para evitar o trabalho forçado – ou não, Baltazar Lopes estava inteiramente disposto a aceitar uma identidade luso-tropical para Cabo Verde e ficou decepcionado com a análise superficial de Freyre.¹⁸

Outra crítica bem conhecida veio do Brasil, pela mão de Florestan Fernandes, sociólogo da Universidade de São Paulo. Embora a sua pesquisa tenha sido feita nos anos 1941-44 com Roger Bastide e depois, em 1951, por conta própria, isto é, antes das críticas de Mário de Andrade e de Baltazar Lopes, a sua primeira publicação sobre o tema surgiu em 1955, em coautoria com Roger Bastide,¹⁹ e a sua obra mestra, *A integração do Negro na sociedade de classe*, foi publicada pela primeira vez em 1964.²⁰ Como o resumiu muito bem António Sérgio Guimarães no prefácio à quinta edição:

¹⁶Baltasar Lopes da Silva, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre, Apontamentos Lidos aos Microfones de Rádio Barlavento* (Praia: Imprensa Nacional, Divisão de Propaganda, 1956) (separata de *Cabo Verde, Boletim de Propaganda e Informação* 84-85-86, 1 de setembro a 1 de novembro de 1956). Uma análise dessa controvérsia pode ser encontrada em João Medina, “Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como alibi colonial do salazarismo,” *Revista USP* (São Paulo, 2000) 45: 48-61. Veja-se também os artigos de Jean-Michel Massa (“Heurs et malheurs de Gilberto Freyre en Guinée portugaise et au Cap-Vert,” 227-236), Rémy Lucas (“‘Aventura e rotina’: Gilberto Freyre et l’Afrique,” 237-245), Arlindo Barbeitos (“Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme,” 309-326) e Maria da Conceição Neto (“Idéologie, contradictions et mystifications de la colonisation de l’Angola au xx^e siècle,” 327-350), no dossiê “Lusotropicalisme, Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones,” Déjanirah Couto, Armelle Enders & Yves Léonard, eds., *Lusotopie* 4 (1997). Veja-se ainda Maria da Conceição Neto, “O Luso, O Trópico... e os Outros (Angola c. 1900-1975),” *II Reunião Internacional de História de África, A dimensão atlântica da África* (São Paulo: CEA-USP, SDG-Marinha, CAPES, 1999), 117-122.

¹⁷Do nome da revista cultural *Claridade* publicada em Cabo Verde de 1936 até 1966. Taciana Almeida Garrido de Resende, *Isso não é África, é Cabo Verde: o movimento claridoso e a busca por uma identidade crioula* (Rio de Janeiro: Multifoco Editora, 2015).

¹⁸Houve outro intelectual cabo-verdiano a criticar GF nos anos cinquenta, mas sua obra foi publicada somente trinta e três anos mais tarde: Gabriel Mariano, *Cultura Caboverdeana, ensaios* (Lisboa: Vega, 1991 [manuscrito de 1958]), citado por Alfredo César Melo, “Relendo Freyre contra Freyre: apropriações contra-hegemônicas do hibridismo no Atlântico Sul,” *Via Atlântica* 25 (2014): 83-101.

¹⁹Roger Bastide & Florestan Fernandes, *Relações entre Brancos e Negros em São Paulo, Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana* (São Paulo: Unesco, Anhembi, 1955).

A Integração do Negro na sociedade de classe é um desses livros essenciais, leitura obrigatória de estudiosos e estudantes do Brasil [...]. Foi um texto que revolucionou a nossa compreensão do racismo brasileiro. [...] Os negros, aqui, são tão centrais para a nação como foram os trabalhadores industriais na Inglaterra [...] Havia, ainda em 1964, para uma forte corrente na nossa historiografia – baseada em escassa documentação e pesquisa, mas num sentimento de excepcionalidade nacional – a crença de que a escravidão no Brasil fora marcada pela escravidão doméstica, pela intimidade entre senhores e escravos, pela relativa facilidade das manumissões, enfim, pela maior humanidade no tratamento dos escravos. As pesquisas realizadas por Florestan, em São Paulo e por seus discípulos Cardoso (1962) e Ianni (1962) no Sul do Brasil²¹ lançaram não apenas sérias dúvidas sobre a veracidade factual da tese, mas, principalmente, demonstraram o seu carácter ideológico. [...]

Outra interpretação inovadora de Florestan Fernandes [...] foi perceber que a democracia racial brasileira, mais do que um ideal normativo (como, nos [anos] 1950, ele e Bastide consideravam) tinha se transformado num mito. Mito não no sentido da falsidade [...] mas no sentido de uma ideologia dominante, de uma percepção de classe que pensa o seu ideal de conduta como verdade efetiva. O mito consistia em tomar o que eram desigualdades raciais –próprias da ordem racial escravocrata– como desigualdades de classes de ordem competitiva –próprias do capitalismo industrial. A burguesia e a classe média brasileiras projetavam tal ideal de comportamento de classe de modo a encobrir o seu racismo.²²

Mas talvez a crítica mais feroz a GF na escrita de F. Fernandes esteja no fato de que (salvo engano da minha parte, obviamente) o primeiro não é discutido nem sequer citado nunca, jamais, nas muitas centenas de páginas dos dois volumes da obra. Para Fernandes, Freyre era um ensaísta ou um romancista, não valendo a pena discutir com ele do ponto de vista da sociologia.²³

²⁰Florestan Fernandes, *A Integração do Negro na Sociedade de Classe (o legado da «raça branca»)*, Vol. I, *Ensaio de interpretação sociológico*, Vol. II, *No limiar de uma nova era*, prefácio de António Sérgio Guimarães (São Paulo: Editora Globo, 2008, [5^a ed., 1^a ed. FFCL/USP, 1964]).

²¹Além do livro de Roger Bastide & Florestan Fernandes, *Relações entre Brancos e Negros...*, trata-se dos livros de Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*, *O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul* (São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962); e Octávio Ianni, *As Metamorfoses da Escravatura, apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional* (São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962).

²²António Sérgio Guimarães, “Prefácio,” em F. Fernandes, *A Integração...*, 10-13.

²³Na realidade, na página 330 do segundo volume, o nome de GF aparece, não na escrita de Fernandes, mas numa citação que faz de um empresário: “Toda vez que o preto consegue vencer [i.e. subir na escala social] ele ganha brancura, como diz Gilberto Freyre.”

De qualquer maneira, mesmo após 1964, essas críticas africanas e brasileiras não impediram que o luso-tropicalismo tivesse décadas de fortuna nos meios mais diversos, incluindo, obviamente, o Estado Novo tardio de A. de Oliveira Salazar e Marcelo Caetano. Hoje em dia, no entanto, embora os traços de luso-tropicalismo sejam discerníveis frequentemente em discursos políticos e artigos de jornalistas,²⁴ é mais raro encontrar cientistas sociais defendendo o luso-tropicalismo ou a obra de GF em geral.²⁵ Mas o luso-tropicalismo permanece bastante vivo por detrás da ideologia da lusofonia.²⁶ Como escreveu Miguel Vale de Almeida, “no contexto das redefinições identitárias próprias do aceleração e intensificação dos processos de globalização, algo de luso-tropicalista renasce e resiste nesse processo por parte do Brasil mas, sobretudo, por parte de Portugal.”²⁷

²⁴Isso foi particularmente nítido em Portugal, e em certos setores brasileiros, aquando da criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) em 1996 (Michel Cahen, “Des caravelles pour le futur? Discours politique et idéologie dans l’‘institutionnalisation’ de la Communauté des pays de langue portugaise,” *Lusotopie* 4 (1997): 391-433; M. Cahen, “1996-2016 – A CPLP, Uma organização para quê?,” *Portuguese Studies Review* 23 (1) (2015) [publicação em 2017]: 67-96.

²⁵Mas existem. Por exemplo: Fernando Cristovão, em seu folheto *Modernidade e exemplaridade multicultural de Casa-Grande e Senzala* (Lisboa: Academia das Ciências, 2015); Fernando Cristovão et al., *Dicionário temático da lusofonia* (Lisboa: Textos Editores, 2005), onde a entrada “Luso-tropicalismo” foi escrita por Adriano Moreira – antigo ministro reformador de Salazar e amigo de GF – e no qual o luso-tropicalismo “alimenta” grande parte do conteúdo; Renato Epifânio (da Universidade de Lisboa), *A via lusófona, Um novo horizonte para Portugal* (Lisboa: Zéfiro, 2010) e Renato Epifânio, ed., *Convergência lusófona, As posições do MIL: Movimento Internacional Lusófono* (Lisboa: Zéfiro, 2016 [1ª ed. 2012]). No campo de um apoio mais sutil e parcialmente crítico podem citar-se as obras de: Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz, Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30* (São Paulo: Editora 34, 2005 [1ª ed. 1994]); José Carlos Venâncio, *Colonialismo, Antropologia e Lusofonias – repensando a presença portuguesa nos trópicos* (Lisboa: Veja Editora, 1996); Adriano Moreira e José Carlos Venâncio, eds., *Luso-tropicalismo, Uma teoria social em questão* (Lisboa: Veja Editora, 2000). Uma tese de doutoramento, moderadamente crítica, sobre Adriano Moreira e, em particular, sua ligação com o luso-tropicalismo, foi recentemente defendida: José Maria dos Santos Coelho, “Adriano Moreira e o Império Português,” Tese de doutoramento em Letras (Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2015), 59-82.

²⁶Michel Cahen, “Lusitanité et lusophonie: Considérations conceptuelles sur des réalités sociales et politiques,” em Ana-Maria Binet, ed., *Mythes et mémoire collective dans la culture lusophone* (Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2007), 127-146 [versão portuguesa: “Lusitanidade e lusofonia: Considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas,” *Plural Pluriel, Revue des Cultures de langue portugaise* 7 (2010), <http://revue1-13.pluralpluriel.org>].

No entanto, depois das críticas pioneiras de Florestan Fernandes, de Mário de Andrade e, de uma outra maneira, de Baltazar Lopes, formou-se uma literatura crescente, e hoje considerável, de crítica ao luso-tropicalismo, muitas vezes associada, no Brasil, à crítica dos “mitos da democracia racial.”²⁸ Eximimos-nos de tentar resumi-la aqui.²⁹ Mas pode-se dizer que tal crítica ao luso-tropicalismo integrou, regra geral, seis grandes categorias de argumentos, todas interligadas:

1º) a essencialização de supostos caracteres comuns e inatos de povos moldados pela história da expansão portuguesa;

2º) a subestimação por GF do fato de que a mestiçagem no Brasil colonial-imperial (antes e depois da independência) foi engendrado em contexto de escravatura, de falta de mulheres brancas e de relações sexuais forçadas;

3º) a suavização e estetização pelo mesmo das relações sociais e econômicas entre a “Casa Grande” e a “Senzala,” uma senzala vista

²⁷Miguel Vale de Almeida, *Um Mar da Cor de Terra, raça, cultura e política da identidade* (Oeiras: Celta, 2000), 161.

²⁸Na realidade, GF não usava frequentemente a expressão “democracia racial,” preferindo a de “democracia étnica e social.” No entanto, usou-a de vez em quando, como o documentou Haroldo Ceravolo Sereza no texto “Gilberto Freyre disse, sim, que o Brasil era uma democracia racial,” *Opera Mundi*, 4 de agosto de 2010, <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/opiniao/16902/gilberto+freyre+disse+sim+que+o+brasil+era+uma+democracia+racial.shtml>, acessado em 8 de junho de 2017.

²⁹Não contemplei aqui as críticas a GF como apoiante do regime ditatorial português. Aliás, pelo menos numa ocasião, Freyre lidou muito habilmente com este tipo de crítica. Assim, na sua obra *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, decidiu incluir no fim do livro um texto de crítica violenta à sua própria viagem nas colônias portuguesas, da autoria de António Simões Júnior, um comunista exilado na Argentina, “O Sr. Gilberto Freyre e a verdade sobre Portugal,” que fora publicado no jornal oposicionista goês *Ressurge, Goa!*, de Bombaim, em 15 de agosto de 1952. Como escreveu Cláudia Castelo, “A inclusão deste texto a fechar *Um brasileiro em terras portuguesas* pode ter diferentes interpretações. A intenção é ambígua. Vontade de mostrar coragem e abertura à crítica? Incluindo apenas uma crítica negativa e violenta, a raiar o ataque pessoal, quis ‘neutralizá-la’, apresentá-la como uma exceção? Terá sido uma forma de revelar realidades que ele próprio se coibiu de mencionar? Ou pretendia ser polémico?” (Cláudia Castelo, “Um brasileiro em terras portuguesas. Prefácio,” *Buala* (blogue), 31 de março de 2013, http://www.buala.org/pt/a-ler/um-brasileiro-em-terras-portuguesas-prefacio#footnote25_lmempun, acessado 23 de junho de 2017).

exclusivamente a partir da varanda da casa grande,³⁰ e sua *crença* de que a mestiçagem em si transformara a natureza da escravatura;³¹

4°) o seu profundo culturalismo ao atribuir os defeitos das civilizações “luso-tropicais” não às estruturas sociais e econômicas coloniais, mas a causas vindas de influências estrangeiras (o dito “arianismo”);

5°) o seu apoio à obra colonial do Estado Novo português e, a partir de 1964, à ditadura militar brasileira.

6°) a sexta crítica é menos frequente e está relacionada principalmente com obras de Freyre publicadas após a Segunda Guerra Mundial; diz respeito à ausência de trabalho empírico do “mestre de Apipucos,” tal como era já praticado pela sociologia moderna, denunciando um deslize rumo a um ensaísmo literário.³²

Mas, a meu ver, falta uma sétima crítica ao luso-tropicalismo: a de ser a ideologia do colonialismo *brasileiro* na contemporaneidade; não estou aqui me referindo ao apoio ao colonialismo português, mas à vontade de continuar a dita “colonização interna” do Brasil. É esta lacuna que pretendo estudar aqui, para depois refletir sobre as razões da ausência desta observação na literatura crítica ao luso-tropicalismo.

³⁰É nítido como, em *CGS*, GF fala quase exclusivamente da casa grande, um desequilíbrio que reproduziu também em *Sobrados e Mocambos* falando quase exclusivamente do sobrado (Gilberto Freyre, *Sobrados e Mocambos, Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, 2 vols (Rio de Janeiro: José Olympio, 1961 [1ª ed. São Paulo, 1936]).

³¹Escreve GF em *CGS* logo no prefácio: “A miscegenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido da aristocratização [...] foi em grande parte contrariada pelos efeitos sociais da miscegenação” (GF, *CGS*, 7).

³²É de notar que o que acabei de sintetizar em seis pontos foi detalhado em onze por Miguel Vale de Almeida (Almeida, *Um mar da cor da terra*, 163-184). É com certeza uma das críticas mais contundentes e bem documentadas ao luso-tropicalismo que conheço. Imperativo também é citar os trabalhos de Cláudia Castelo: Cláudia Castelo, *O Modo Português de Estar no Mundo, o Luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)* (Porto: Afrontamento, 1999); Cláudia Castelo, “Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre,” *Blogue de História Lusófona* (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical) VI, setembro de 2011, 261-280 http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf, acessado em 22 de maio de 2017; Marcos Cardão e Cláudia Castelo, eds., *Gilberto Freyre, Novas Leituras no Outro lado do Atlântico* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015).

Proponho assim um percurso pelos textos de GF. Não os organizei cronologicamente, tendo em conta a temática do artigo, mas também porque, nas questões fundamentais, não notei diferenças ou mesmo nuances importantes, entre o GF de 1933 e o de 1987, ano da sua morte. Numa primeira parte irei desbruchar-me sobre o que é clássico na crítica ao luso-tropicalismo, isto é, a questão da mestiçagem, mas vista num sentido dinâmico, ou seja, como fenómeno de integração da população negra na colonização luso-brasileira. Tal levará, numa segunda parte, a estudar a mestiçagem como tendo um rumo único, do preto para o branco e nunca o contrário, isto é, a mestiçagem como ferramenta e não como objetivo. A terceira e última parte é dedicada ao estudo da colonialidade de GF, examinando o seu apoio à colonização *contemporânea* do Brasil, em particular na Amazônia, e chegando ao entendimento de que o luso-tropicalismo é uma teoria contra a criouliização. Por fim, indago a razão pela qual este aspeto fundamental na obra de GF é raramente evocado e procuro articular a colonialidade de GF e a colonialidade do Brasil.³³

A mestiçagem como rumo à pardocracia?

Gilberto Freyre ficou bastante conhecido como o arauto da mestiçagem, tanto mais que na Europa dos anos 30 e 40 do século XX as teorias racistas expandiam-se, ou estavam no poder, e nos Estados Unidos os negros continuavam privados da mais elementar dignidade e de direitos civis. No entanto, podemos hoje perguntar: o enaltecimento da mestiçagem foi feito a partir da *constatação* da sua existência, então tornada positiva, ou foi também um *objetivo* político e social? E, neste caso, que objetivo? Irei procurar discernir tal nos escritos do próprio Freyre.

Em primeiro lugar, deve-se analisar *o sentido* da mestiçagem, tal como concebido e visto por GF. Com efeito, mesmo reconhecendo e criticando Freyre por subestimar a opressão dos negros e indígenas, tenho a impressão que uma certa leitura crítica sobre sua obra possa deixar entender que, pelo menos, ele bem considerou a mestiçagem: 1º) como fato positivo na história;

³³A pesquisa documental para este ensaio foi feita durante a minha estadia no Brasil, e em particular na USP, como pesquisador convidado no Departamento de Sociologia, no quadro do programa Cátedras Francesas no Estado de São Paulo, de novembro de 2012 a outubro de 2013. Agradeço muito aos colegas, em particular a António Sérgio Guimarães e a Ruy Braga Neto, e ao Centro de Estudos Africanos da USP, pelo bom acolhimento.

2°) como fundamento de uma nova identidade, de uma nova nação. Assim, a mestiçagem seria um fim em si: fazer do Brasil uma nação mestiça. Será? Vejamos, a partir de textos seus publicados entre 1933 e 1969.

A mestiçagem “clássica” (negros/indígenas/brancos)

Logo em *CGS* (1933)³⁴ e em *Sobrados e Mocambos* (1936), a mestiçagem é vista como instrumental. Em primeiro lugar, na viragem para o século XX, escreve Freyre, para lamentar a nova situação:

da antiga ordem econômica persiste a parte pior do ponto de vista do bem-estar geral e das classes trabalhadoras – desfeito em 88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social. O escravo foi substituído pelo pária de usina; a senzala pelo mocambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente. Muitas casas grandes ficaram vazias, os capitalistas latifundiários rodando de automóvel pelas cidades, morando em chalés suíços e palacetes normandos, indo a Paris se divertir com as francesas de aluguel.³⁵

Nem tudo é falso nessa descrição da passagem da primeira ordem colonial para o capitalismo colonial, mas... *quanta saudade!* Tal como, segundo Freyre, a mestiçagem corrigira outrora a escravatura,³⁶ a mesma mestiçagem deveria agora corrigir o capitalismo, para continuar assim o Brasil amável sem, no entanto, ter que fazer uma revolução social.

Em segundo lugar, o centro originário e difusor da civilização é claramente indicado como nesta passagem de *Sobrados e Mocambos*: “A casa grande, completada [sic] pela senzala, representou, entre nós, verdadeira maravilha de acomodação que o antagonismo entre o sobrado e o mocambo veio quebrar ou perturbar.”³⁷ Além da constatação de que, para Freyre, não é a senzala que fundamenta a casa grande, é interessante aqui observar a estetização da primeira idade colonial e de sua mestiçagem como paliativo social.

Na passagem, Freyre fala somente da história brasileira. Mas quando alarga a sua análise, o sentido da mestiçagem, aparece melhor no processo histó-

³⁴Lembremos que, nessa altura, Freyre identificava-se ainda com a esquerda democrática.

³⁵Freyre, *CGS*, 28. Na totalidade das citações de Freyre, respeita-se a ortografia dele.

³⁶Veja-se a nota 30.

³⁷Freyre, *Sobrados e Mocambos...*, 573.

rico, como nas conferências da coletânea *O Mundo que o Português Criou* (1938).³⁸ Na conferência “Aspectos da influência da mestiçagem sobre as relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes,”³⁹ o texto começa por afirmar a bem conhecida tese central do autor:

Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesa, Madeira, os Açores e Cabo Verde, constituem hoje uma unidade de sentimento e de cultura⁴⁰. [Essa unidade] é consequência dos processos e das condições de colonização portuguesa que [...] desenvolveram nos homens as mesmas qualidades essenciaes de cordialidade e de *sympathia* características do povo português – o mais christão dos colonizadores modernos nas suas relações com as gentes consideradas inferiores; o mais transbordante de *sympathia* [grifo do autor] naquelle sentido fixado por Cooley: a capacidade do homem de projetar-se pela imaginação na posição de outro homem e de experimentar [...] sentimentos e estados de espirito alheios.⁴¹

É muito nítido como, em GF, o juízo de valor vale como análise histórica e sociológica. Vejamos o que anota na página seguinte à da citação anterior:

O português foi por toda a parte, mas sobretudo no Brasil, esplendidamente criador nos seus esforços de colonização. *A gloria do seu sangue* não foi tanto a de guerreiro imperial que conquistasse e subjugassem barbaros para os dominar e os explorar do alto. Foi principalmente a de *procriador europeu* nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com ellas e amando com gosto as mulheres de cores. [...] O typo de sociedade colonial fundado na América pelos portugueses teve que basear-se economicamente sobre o trabalho escravo. Era inevitável. Mas a mestiçagem [...] foi no Brasil uma forma de actuação social e psychologica mais larga e mais profunda que a escravidão. [Isto permitiu] uma *constante mobilidade – de classe para classe e até de raça para outra*” [grifos meus]. [...] Em toda a parte onde dominou esse typo de colonização, o preconceito de

³⁸Sempre tive dúvida sobre o significado exato deste título, *O Mundo que o Português Criou*: se era relativo ao povo, à língua ou a ambos. As conferências reunidas sob esse título foram publicadas, pela primeira vez, na coletânea *Conferencias na Europa* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1938) e depois na famosa obra *O Mundo que o Português Criou...* (1940).

³⁹Gilberto Freyre, “Aspectos da influência da mestiçagem sobre as relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes,” em Gilberto Freyre, *O Mundo que o Português Criou*, 42-68, 42.

⁴⁰É de lembrar que, naquela altura, GF conhecia já Portugal, mas não conhecia a Índia nem a África (salvo uma mera escala técnica nesta, no fim de 1930, rumo a Portugal). Já se vê claramente uma prática de ensaísmo que se distancia muito da sociologia moderna e do seu trabalho empírico de terreno. Freyre, com certeza, *acreditava* no que escrevia.

⁴¹Freyre, “Aspectos,” 42.

raça se apresenta insignificante, e a mestiçagem, uma força psychologica, social e [...] ethicamente activa e criadora.⁴²

Assim, Freyre *não nega* que “o português” foi um “guerreiro imperial que conquist[ou] e subjugu[ou] bárbaros para os dominar e os explorar do alto.” *Mas insere* essa constatação desagradável na afirmação positiva de que “a glória do seu sangue” não foi essa – juízo de valor após quatro séculos e que assim reescreve teleologicamente a história! “Dominou” e escravizou, sim, mas misturou-se, etc.: tudo isso é bem conhecido na obra de GF. Mas não deixa de ser espantosa a sua afirmação da “constante mobilidade” social e racial, repetida de obra em obra.⁴³ A asserção é ao mesmo tempo a explicação: *é natural* não haver preconceito de raça, visto existir esta “mobilidade.” Mas o multiculturalismo de Freyre é claramente desigual e colonial: a civilização vem do centro português (o “procriador europeu”): “cultura formada pela confraternização de raças, de povos, de valores moraes e materiaes diversos, sob o domínio de Portugal e a direcção do christianismo.”⁴⁴

Quer dizer: será a mestiçagem (aqui *confraternização*) vista como um processo secular de criouliização que, a partir de várias origens provocara um hibridismo, ele próprio depois dialeticamente ultrapassado e tendo gerado uma nova civilização original doravante independente das suas origens? Não é essa a análise freyreana do processo histórico. *Este é visto como mera dilatação de lusitanidade*. Mais exatamente, Freyre reconhece a americanização do legado português, mas confirma sempre a lusitanidade do resultado. Com efeito, antes mesmo de ser luso-tropicalista, Freyre sofria de óbvio luso-tropismo ou luso-centrismo. Isso é bem visível numa outra conferência presente na mesma coletânea, intitulada “Sugestões para a cooperação luso-brasileira”:⁴⁵

É evidente que o espirito luso-brasileiro apresenta, em suas tendências de arte, principalmente de arte popular [...] características geraes que se estendem, varias dellas, aos demais grupos que constituem hoje o mundo luso-afro-asiatico-brasileiro. As preferências por côres – as côres das casas, da [sic] flores, das igrejas, dos

⁴²Freyre, “Aspectos,” 43 e 45-46.

⁴³Não estou dizendo que nunca houve a tal “mobilidade” social e racial: houve (em alguns casos famosos), mas em que dimensão da realidade estatística?

⁴⁴Freyre, “Aspectos,” em *O Mundo que o Português Criou*, 68.

⁴⁵Gilberto Freyre, “Sugestões para a cooperação luso-brasileira no estudo de problemas de história de arte culta e popular,” em *O Mundo que o Português Criou*, 94-III.

vestidos, dos barcos, dos ex-votos das promessas à Virgem, ao Santo Cristo e aos Santos, dos enfeites de doces – parecem ser essencialmente as mesmas e de a gente do povo do Brasil, de Portugal, das ilhas e das colónias portuguesas mais europeizadas.⁴⁶

Para o nosso estudo, essa questão das cores é bem interessante. Mostra que *o que Freyre vê* é unicamente um elemento, o elemento colonizador nas populações. Ele não compara aqui a arte bororo ou ianomâmi do Brasil com a arte tschokwé de Angola, a escultura maconde de Moçambique com a arte muçulmana em Diu, o manuelismo português com a arquitetura tetum de Timor – ele vê, olha e compara *o que foi construído pelo colonizador em diversos lugares*: as casas, as igrejas, os vestidos da população colonial (incluindo a mestiça), os ex-votos e os santos cristãos. Compara o elemento português nos diversos lugares da sua implantação. É isso que chama comunidade; o resto não é mais do que uma indigeneidade e africaneidade que terá que assimilar a lusitanidade através da mestiçagem biológica e cultural.

A coletânea *Integração do Brasil* (1947), uma publicação de conferências proferidas no outono de 1944, permite-nos avançar: “Como nos meus ensaios e conferências anteriores sobre a história social do Brasil publicadas em português, espanhol e inglês, [essas conferências] exprimem o ponto de vista de quem tenta sugerir uma filosofia do ‘fusionismo’ étnico e social *brasileiro*” [grifo meu].⁴⁷ Mais uma vez, será esse “fusionismo” uma criouliização sob outro nome? Para Freyre, não é o caso e ele dá a resposta: esse fusionismo é “brasileiro.” Trata-se, na realidade, de um *difusionismo* a partir do centro português. Quem tiver dúvida pode ler o seguinte:

Tem existido e ainda existe no Brasil distância social entre os diferentes grupos da população. Essa distância social, porém, é – e hoje mais do que no tempo colonial ou durante o Império (quando a escravatura era o fato central da estrutura ou do drama social) – o resultado da consciência de classe mais de qualquer preconceito de raça ou de cor. De como é de uma larga *tolerância* a atitude dos *brasileiros* em relação a *peçoas* que embora *com sangue africano* podem passar por brancos, nada mais expressivo do que o dito popular: ‘Quem escapa de negro, branco é.’ [grifos meus]⁴⁸

⁴⁶Freyre, “Sugestões,” 100.

⁴⁷Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil, Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas* (São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1947), 37.

⁴⁸Freyre, *Interpretação do Brasil*, 188.

Freyre mostra bem aqui a natureza do seu “não-racialismo.” Este não-racialismo é branco: enaltece a *tolerância* (por princípio, é altamente contestável, até racista, falar nesses termos) dos *brasileiros* para com as *pessoas negras*; além disso, somente aquelas com um certo nível social. Volta aqui a confusão entre um racismo de proximidade, como existiu em cidades coloniais portuguesas da África nos séculos XIX e XX, e a ausência de racismo. O fato de brancos se relacionarem com africanos (ou negros) era tomado como prova da inexistência de racismo, quando era somente uma forma específica de racismo. A diferença – gigantesca – entre o Brasil e a África colonial portuguesa é que o Brasil tornou-se uma colonização consolidada, produtora de um Estado-nação, enquanto as sociedades africanas colonizadas, embora dominadas, permaneceram sociedades indígenas. Mas, como vimos, as pessoas negras beneficiam de... larga tolerância por parte dos brasileiros (reduzidos, pois, aos não-negros). Assim, fala-se em tolerância justamente porque não há igualdade, mas uma normalidade (branca e lusa) rodeada de margens (indígena e negra). O objetivo é a branquidade / branquitude.⁴⁹ Aliás, escreve Freyre, “no que toca ao *africano* pode-se dizer que vai sendo gradual e pacificamente *absorvido* pela população branco-índia, desde que há longos anos não vêm novos negros da África para o Brasil” [grifo meu].⁵⁰ O uso do substantivo “africano” para designar os brasileiros negros, de segunda ou décima geração nascida no Brasil, mostra bem a exogeneidade que eles têm para Freyre no processo nacional (pois não fala da exogeneidade dos brancos, chamando-os de portugueses!), isto é, a sua não normalidade. Para participar na construção da nação devem ser “absorvidos,” isto é, branqueados. A menção feita aos índios (“população branco-índia”) é meramente cosmética, para criar um bloco entre os “legítimos” (os índios de que não se pode negar a indigeneidade, de um lado, e os portugueses criadores da nação, de outro lado) e os “exógenos,” que podem e devem participar, por “absorção.”

Freyre toma depois como modelo o general Cândido Mariano da Silva Rondon, descendente de índios, aquando da expedição militar de instalação do telégrafo na região dos Bororos.⁵¹ Para Freyre, tratava-se nada mais que:

⁴⁹Agradeço a Lia Vainer Schucman por apontar essa nuance: a branquidade é uma situação, a branquitude é uma consciência e uma afirmação.

⁵⁰Freyre, *Interpretação do Brasil*, 216.

⁵¹O general, depois marechal, Cândido Rondon, engenheiro militar, foi dirigente do Serviço de Proteção aos Índios e grande artífice da penetração do centro-oeste brasileiro.

da política de assimilação dos ameríndios para um Brasil que se desenvolvesse em nação caracteristicamente americana, livre de preconceitos europeus de raça ou casta. Assim, a idéia básica do seu programa de organização social foi a assimilação do indígena tanto como do negro, pelo europeu. Ele não temia o mestiço ou a mistura de raça [...] O que defendia era a sua assimilação por uma cultura brasileira que enriquecesse a ambos os elementos: o europeu e o indígena. Ou o civilizado e o primitivo, incluindo no grupo primitivo, o africano.⁵²

Os ameríndios deviam-se tornar americanos e, por isso, ser “assimilados” pelo europeu. Havia um “enriquecimento mútuo,” mas claramente desequilibrado pelo sentido dado à miscigenação: rumo ao europeu. Freyre utiliza aqui tanto o conceito de “negros” como de “africanos.” Tem-se a clara impressão de que os “africanos,” qualquer que fosse o número de gerações desde a chegada dos seus antepassados raptados pelos escravistas, são os negros ainda não “assimilados”: *ainda não são brasileiros*; mas os portugueses de primeira ou segunda geração não parecem ter este problema...

Freyre reconhece, no entanto, que houve uma “quase freudiana censura da influência do indígena ou dos africanos ou da espontaneidade do mestiço [...] na psicologia ou na vida cultural e social dos brasileiros,” mas que isso “deixou de ser a força dominante.” E “a consequência dessa espécie de cura psicanalítica do que já era um complexo nacional é que a música, a cozinha, a literatura e a arte brasileiras tornam-se cada vez mais expressão da vida, das necessidades e dos valores populares, na sua maioria, valores mestiços.”⁵³ Esse auto de fé em defesa da mestiçagem não está – infelizmente – em contradição com a apologia do branqueamento analisado *supra*. Além do fato de que não se sabe bem o que são “valores mestiços” (essencialização como qualquer outra), pode-se perceber que, avançando no século xx, os riscos de uma revolução negra, e até mestiça (pardocracia), que foram tão apavorantes para as elites crioulas da América Latina,⁵⁴ incluindo a do Brasil no século xix, já deixaram de existir com o estabelecimento da hegemonia branca; podia-se, pois, reivindicar uma mestiçagem *soft* dentro da nação cristã, tanto

⁵²Freyre, *Interpretação do Brasil*, 220.

⁵³Freyre, *Interpretação do Brasil*, 225.

⁵⁴É bom lembrar que, apesar da fantástica reconstrução biográfica de que Simon Bolívar foi objeto por parte do chavismo, um pesadelo de Bolívar era a tomada do poder pelos pardos, a pardocracia.

mais que a “mística de unidade ou de pureza foi de religião ou de status religioso – a religião católica romana ou o status cristão – e não da raça.”⁵⁵

A ideia de que a colonização portuguesa não teve um caráter etnocêntrico mas cristocêntrico é, para Freyre, uma constante do pensamento colonial luso-brasileiro e permite, de um lado, afirmar a unidade e, de outro, defender-se de querer impor uma só cultura: a vantagem do cristocentrismo é que podia ser definido como transnacional. “No Brasil, nenhuma minoria ou maioria étnica exerce de fato domínio cultural e social *absoluto, sistemático e constante*, sobre os elementos política e economicamente menos ativos ou menos numerosos”⁵⁶ [grifo meu]. Freyre não arriscava muito ao dizer que nenhum elemento tinha um domínio cultural e social *absoluto, sistemático e constante*, porque este tipo de dominação é impossível no mundo concreto, não tendo sido exercida nem sequer por Stálin ou Hitler. Ele jogava com as palavras de uma maneira absolutamente desonesta, para deixar a ideia que *não havia dominação branca alguma*, quando claramente havia. Tentava esconder o sentido da mestiçagem, entendida como um branqueamento progressivo, acompanhando a imigração europeia e branca massiva no país.⁵⁷

O procedimento, aliás, torna-se mais claro do que nunca, vinte e dois anos mais tarde, na obra *Nôvo Mundo nos Trópicos* (1969).⁵⁸ Freyre insiste na-

⁵⁵Freyre, *Interpretação do Brasil*, 229.

⁵⁶Freyre, *Interpretação do Brasil*, 230.

⁵⁷Em *Integração Portuguesa nos Trópicos*, Freyre voltou à questão do cristocentrismo como mais uma diferença de outras colonizações: os métodos luso-brasileiros de colonização seriam os que “melhor correspondem às ideias mais genuinamente católico-romanas de catequese e de assimilação de não-europeus ao cristianismo: um cristianismo que, sendo, como é o da Igreja Católica Romana, latino, europeu, universalista. E tende a expandir-se, à base de um universalismo cristocêntrico, distinto ou diferente dos cristianismos etnocêntricos de feitió nórdico-protestante” (Freyre, *Integração Portuguesa nos Trópicos*, 14). Em 1958, Freyre já conhecia (com certeza muito pouco!) a África colonial portuguesa: não podia ignorar a *total fusão* – mesmo que instrumental – entre evangelização e portugalização, isto é entre cristocentrismo e etnocentrismo português (Michel Cahen, “L’État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistant essor de la portugalisation catholique (1930-1961). II. La portugalisation désespérée (1959-1974),” *Cahiers d’études africaines* 40 (2-158) (2000): 309-349 e 40 (3-159) (2000): 551-592).

⁵⁸Esse livro retomou em larga medida as conferências proferidas na Universidade de Indiana em 1944-45, publicadas em *Brazil, An Interpretation* (1945), que, depois de vários acrescentos, tornou-se em *New World in the Tropics, The Culture of Modern Brazil* (Nova Iorque: Alfred A. Knopf, Borzoi Books, 1959), publicado pela primeira vez em português dez anos depois. Freyre considerou que esses acrescentos e atualizações configuravam uma

quilo que só pode ser um sonho tornado, segundo ele, realidade: a propósito da “relativa benignidade nas relações, no Brasil, entre os vários grupos étnico-culturais,” diz que são:

grupos que, interpenetrando-se, vêm concorrendo, *através de considerável mobilidade social, quer horizontal, quer vertical*, [grifo meu] para favorecer, nesta parte da América [...] uma democracia dinamicamente étnico-cultural com o mérito pessoal tendendo, cada vez mais, a superar desvantagens tanto de etnia quanto de classe que possam prejudicar indivíduos...⁵⁹

Pode-se perguntar em que país vivia Freyre para poder escrever isso e para não ver que a elite brasileira nunca (ou muito pouco) se mestiçou. Mas ele vai mais longe ainda:

a verdade é que há longos anos, as mulheres brasileiras já se encontram, *em muitos casos*, em situação igual à dos homens, tanto quanto os negros também *em muitos casos*, em condição igual à dos brancos, e os nativos igualmente *em numerosos casos*, em estado igual ao dos europeus.⁶⁰ [grifos meus]

O mistério desse verdadeiro milagre de igualdade de gênero e de raça reside num simples truque – o significado das expressões “em muitos casos” e “em numerosos casos.” Literalmente, não são sinónimos de “sempre,” mas voluntariamente deixam acreditar que é, pelo menos, “quase sempre”.. E a coda, que revela o desejo íntimo de Freyre:

Os negros estão agora desaparecendo rapidamente do Brasil [grifo meu], fundindo-se com os brancos e com os ameríndios e constituindo-se numerosa população de “morenos.” Em algumas regiões a tendência, ao que parece, é para a estabilização dos mestiços em nôvo tipo étnico, semelhante ao da Polinésia [sic]. Tem existido e ainda existe no Brasil diferença social entre os diferentes grupos de população. Essa distância, porém, é [...] o resultado de consciência de classe, mais do que de qualquer preconceito de raça ou de cor.⁶¹

Veja-se a construção da frase, que agora nos é habitual em Freyre: não são os negros, os brancos e os ameríndios que estão *mutuamente* desaparecendo rapidamente numa massa de “morenos,” mas os negros que estão

obra nova que, assim, pode ser considerada de 1969. Aqui, utiliza-se a edição de 1971: Gilberto Freyre, *Nôvo Mundo nos Trópicos* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971 [ed. aumentada e atualizada]) (“Brasiliiana,” 348).

⁵⁹Freyre, *Nôvo Mundo nos Trópicos*, xxi.

⁶⁰Freyre, *Nôvo Mundo nos Trópicos*, 7.

⁶¹Freyre, *Nôvo Mundo nos Trópicos*, 105.

desaparecendo nesta massa morena. Freyre usa sempre formas frásicas que, literalmente, podem ser, no limite, aceitáveis, mas que são escritas de maneira a ser entendidas como relatando uma realidade bem mais positiva e avançada. Além disso, a sua consideração de que as diferenças entre “grupos de população” vêm da consciência de classe não faz dele um marxista: é mais uma maneira que encontra para subestimar a consciência de raça e o racismo da sociedade e do Estado brasileiros.

A questão cabo-verdiana

O presente estudo não é especificamente relativo ao pensamento pró-colonial português de GF. No entanto, considere que, chegado a este ponto, seria útil compreender por que Freyre foi tão severo em relação a Cabo Verde (e, em particular, com a ilha de Santiago), *a priori* o território que deveria mais encantá-lo, por ser conhecido como fortemente mestiçado. Isso vai nos permitir entender melhor o que é o luso-tropicalismo e, em particular, a sua visão instrumental da mestiçagem. Quando chegou a “São Tiago de Cabo Verde,” conta ele em *Aventura e Rotina*:⁶²

o primeiro contato [...] me fez principalmente pensar [na] miscigenação que aqui foi ensaiada de modo intenso pelo português, com judeus e, notadamente, com negros [...] O primeiro caldeirão de ensaio dessa aventura étnica foi esta ilha de São Tiago, *boje tão negroide*: sinal de que, ao contrário do que vem sucedendo, cada vez mais no Brasil, o grosso da população vem-se mantendo o elemento de origem africana. Tinham-me dito que eu iria encontrar em Cabo Verde uma paisagem e uma população semelhante às de certas áreas do nordeste do Brasil [...] Confesso que minha mais forte impressão em São Tiago é a de estar numa espécie de Martinica que em vez de afro-francesa fosse afro-portuguesa; ou numa Trindade que em vez de afro-inglesa fosse afro-lusitana: ilhas em que as populações fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social [africana]. *[Aqui] se fala um dialeto que nenhum português ou brasileiro é capaz de compreender* [...] Nós estamos habituados a um imenso Brasil no qual bem ou mal se fala português [...] Excetuam-se áreas ou ilhas sociológicas ainda habitadas por indígenas e que são quase reservas ou museus de antropologia. Em São Tiago, en-

⁶²Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina, Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, prefácio à nova edição de Adriano Moreira (Recife: Fundação Gilberto Freyre – São Paulo: É Realizações Editora, 2010 [1ª ed., Lisboa: Livros do Brasil, 1952; Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953]).

tre a gente do povo, é como se estivéssemos na ilha de Bananal,⁶³ entre caboclos [...] com quem só o general Cândido Rondon e dois ou três outros civilizados soubessem conversar [...] É de certo modo essa a impressão que sinto em face da gente do povo de São Tiago: a impressão de uma população sociológica e até etnicamente aparentada com a portuguesa e a brasileira; *mas demasiadamente dominada pela herança da cultura e da raça africanas* para que o seu parentesco com portugueses e brasileiros seja maior que o exotismo de sua aparência e de seus costumes [...] Não se dissolveram nem se deixaram assimilar por um tipo novo de cultura que fosse [...] predominantemente português.⁶⁴ [grifos meus]

Aqui veja-se limpidamente que nem sempre a mestiçagem é positiva: *depende do sentido*. Em primeiro lugar, Freyre lamenta o fato de que a mestiçagem original de Santiago (século XVI), com brancos, poucos negros e “judeus,”⁶⁵ fora submersa depois pela chegada de demais negros. Em segundo lugar, lamenta que a criouliização (nunca usa esse conceito) tenha produzido uma língua (desvalorizada como “dialeto”), que “nenhum português ou brasileiro é capaz de compreender.” Compara-a até pejorativamente com os linguajares da ilha do Bananal (e com óbvio racismo evolucionista em relação aos “ainda” índios). Em terceiro lugar, apesar de uma certa aparência portuguesa ou brasileira, considera que a cultura em Santiago é “demasiado” africana. Freyre estava habituado e ficava encantado ao ouvir várias espécies de linguajares *portugueses*, prova da vitalidade luso-tropicalista. Assim, logicamente, acrescenta que, do “mesmo modo que me repugna o dialeto cabo-verdeano, agrada-me ouvir a gente cabo-verdeana falar o português à sua maneira, que é a maneira tropical, brasileira.”⁶⁶

É bem conhecida⁶⁷ a recusa de Freyre em aceitar a existência de uma cultura popular cabo-verdeana, mas temos que entender *o porquê dessa cegueira funcional*. Em primeiro lugar, percebeu a relutância nos cabo-verdianos (pelo menos nos meios intelectuais) em reconhecer, ou em considerar, como marca fundadora da sua identidade, a origem africana. Freyre deveria ter analisa-

⁶³A ilha do Bananal é uma vasta ilha fluvial no Estado de Tocantins, composta de várias reservas indígenas.

⁶⁴Freyre, *Aventura e Rotina*, 273-275.

⁶⁵Aqui confirma-se o pensamento racista de Freyre em relação aos judeus: para ele, os casamentos entre portugueses e judeus são uma mestiçagem entre “raças.”

⁶⁶Freyre, *Aventura e Rotina*, 282.

⁶⁷Isso, pelo menos, desde a polêmica com Baltazar Lopes (Silva, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*).

do tal relutância como marca característica de uma criouliização, da gênese de uma *nova* identidade, nem africana, nem europeia, nem americana. Mas obviamente não o fez, preferindo tecer considerações sobre uma ausência, sobre um vazio:

Em vão [...] procura-se uma arte popular que seja própria do cabo-verdeano e marque, em sua cultura, uma sobrevivência africana cultivada com algum carinho: o pudor de ser africano parece explicar tal ausência. Dada a incaracterização cultural a que chegou o cabo-verdeano, o remédio para essa situação me parece que seria um revigoramento de influência europeia [...] Instabilidade cultural [dos Cabo-Verdeanos] de que são indícios: por um lado, o uso generalizado, pelos ilhéus, de um dialeto; e por outro lado a ausência, entre esses mesmos ilhéus, de artes populares em que se exprimisse uma saudável interpenetração das culturas.⁶⁸

Claramente, o “uso generalizado de um dialeto” não produz alguma “identidade,” *porque não é uma forma de português, mas uma nova língua*. Quanto às “artes populares,” não é claro o que ele quer dizer: existiria uma ausência de artes populares *tout court* ou uma ausência de artes populares “em que se exprimisse uma saudável interpenetração das culturas”? A frase diz literalmente a segunda coisa, mas como o autor combina isso com a consideração da instabilidade (na realidade, vazio) de identidade, parece que, para ele, o resultado é essa ausência *tout court*, com a sua consequência lógica: em Cabo Verde, “me parece necessário um revigoramento da cultura [...] europeia.”⁶⁹ Tudo o que não vai no sentido de um alargamento de lusitanidade ou da luso-brasilidade *simplesmente não é relevante* para Freyre.

Cinismo? Mentira? Penso que não: Freyre podia ser sincero, porque nada-va numa *ideologia* – isto é, um fenômeno em larga medida inconsciente –, que era a dos valores já tradicionais da cultura colonial portuguesa, desde a “decadência” de Alexandre Herculano, Antero de Quental e Oliveira Martins,⁷⁰ e que ele reformulava, desta vez numa *teoria* (consciente) – o luso-tropicalismo. O episódio cabo-verdiano de Freyre é assim precioso para demonstrar *que Freyre não era partidário da mestiçagem*: era partidário da luso-

⁶⁸Freyre, *Aventura e Rotina*, 285.

⁶⁹Freyre, *Aventura e Rotina*, 285.

⁷⁰Em particular, a obra de Antero de Quental, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, prefácio de Eduardo Lourenço (Lisboa: Tinta-da-China, 2008) (texto da conhecida conferência de 27 de maio de 1871).

brasilianização *no quadro da qual* uma mestiçagem *orientada* podia ser uma ferramenta útil.

A sua decepção não se limita ao caso de Cabo Verde. Um outro exemplo africano, pequeno mas altamente significativo, a propósito de Angola, mostra bem a angústia de Freyre quando a mestiçagem parecia não ir no *bom sentido*:

certas instalações sanitárias modernas [...] destinad[a]s a brancos e mestiços, e não especificamente a indígenas, em vez de se caracterizarem pelo sistema de bacia sanitária com assento, dominante [...] nos países de civilização europeia ou americana, em geral são de um tipo que pode criar em meninos e adolescentes o hábito de só defecarem de cócoras [...]. Um pormenor, bem sei. Mas um pormenor digno desde já da atenção dos diretores de Educação e Saúde na Angola, empenhados na modernização com os hábitos sanitários da população através dos adolescentes não só brancos como mestiços e pretos que cursam escolas, liceus, oficinas.⁷¹

O que chocara Freyre é que esses sanitários “multiraciais” eram adaptados aos supostos costumes africanos, *e não o inverso*. Até nesses pequenos detalhes, a apologia da mestiçagem é funcional quando, e somente quando, enquadra-se numa dilatação hegemônica de europeidade, nesse caso lusitana. Pode haver um pouco de cultura indígena penetrando na elite europeia, que lhe fornece um pouco de exotismo. É esse *pouquinho* que agradava esteticamente a GF.

Podemos agora reler, voltando ao Brasil, uma passagem de *O Mundo que o Português Criou*, obra escrita treze anos antes de *Aventura e Rotina*:

O mundo que o Português criou [é um] conjunto de valores essenciaes de cultura, com realidade psycho-social [que] continuou a existir. Sobreviveu à desarticulação do *imperio simplesmente político*. Resiste à pressão de outros imperialismos meramente econômicos ou políticos. [Portugal foi] criador de tantos povos, hoje essencialmente *portugueses* em seus estilos de vida mais característicos, e o Brasil, país onde esse processo de *alargamento* de uma cultura antiga numa nova, e mais vasta que a materna, attingiu sua maior identidade [...] por meio de constante interpenetração de valores culturaes diversos e de abundante miscegenação. Justamente isso – pluralidade e miscegenação à grande – é que dá riqueza, força e *capacidade de expansão* não só ao todo nacional-luso-brasileiro, como ao conjunto de culturas nacionaes ou regionaes *marcados pela de Portugal* e de que o Brasil é hoje a expressão mais destacada.⁷² [grifos meus]

⁷¹Freyre, *Aventura e Rotina*, 415-416.

⁷²Freyre, *O Mundo que o Português Criou*, 32.

Alguns extratos da passagem anterior poderiam fazer acreditar que Freyre advogava uma mestiçagem integral, isto é, uma criouliização – “alargamento de uma cultura antiga numa nova,” “pluralidade e miscigenação à grande é que dá riqueza, força...” – mas verifica-se que tal miscigenação é o que dá capacidade de expansão “ao todo nacional-luso-brasileiro,” bem como ao conjunto de culturas nacionais ou regionais “marcadas pela de Portugal.” O que é favorecido nunca será a expansão das culturas indígenas ou negras além de um suposto “enriquecimento” mútuo, mas profundamente desigual. Isto é: a mestiçagem serve para, e tem como objetivo, dar mais força ao projeto colonial luso-brasileiro: Freyre *não é* o advogado de uma cultura mestiça transnacional; é o advogado de *uma cultura luso-brasileira reforçada por uma mestiçagem integracionista.*

A questão europeia, notadamente alemã

Vimos que, na concepção freyreana, o objetivo da mestiçagem contemporânea no Brasil, depois da dos períodos português e imperial, era o branqueamento alargado da população. Mas “branco” não é uma nacionalidade. Torna-se interessante, assim, ver a política desejada por GF em relação aos brancos não portugueses. O caso dos alemães é paradigmático, porque são os europeus que pareciam “mais longínquos” dos portugueses, muito mais que os italianos, por exemplo. No mesmo ano que veio a lume *O Mundo que o Português Criou*, Freyre publicou um folheto contra os perigos da colonização alemã, oriundo de uma conferência proferida no Gabinete Português de Leitura de Pernambuco, em 2 de junho de 1940, isto é, no momento da campanha de “brasilianização” dos imigrantes alemães pelo Estado Novo: *Uma Cultura Ameaçada: a luso-brasileira*.⁷³ Freyre ficara assustado, depois de uma viagem no sul do Brasil, com a força da identidade colonial alemã. Na conferência, Freyre afirmou:

venho contribuir [...] para a reabilitação da figura – portanto grupo caluniado – do colonizador português no Brasil; para a reabilitação da obra – por tanto tempo negada ou diminuída da colonização portuguesa da América; para a reabilita-

⁷³Recife, sem indicação de editora, 1940. Citado por Giralda Seyferth, “A singularidade Alemã e o Nacionalismo Brasileiro: ambigüidade e alotropia na idéia da nação,” em Miguel Vale de Almeida, Cristiana Bastos, Bela Feldman-Bianco, eds., *Trânsitos Coloniais, diálogos críticos luso-brasileiros* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002), 251-289 (cap. XI desta obra).

ção da cultura luso-brasileira ameaçada hoje, imensamente mais do que se pensa, por agentes culturais de imperialismos étnico-cêntricos, interessados em nos desprestigiar como raça – que qualifica de “mestiça,” “inepta,” “corrupta” – e como cultura – que desdenham como rasteiramente inferior à sua.⁷⁴

A excursão que fiz há pouco aos estados do Sul do Brasil proporcionou-me a oportunidade de ver nitidamente confirmados perigos para a integridade luso-brasileira de cultura de que não podemos nos desinteressar: perigos [...] em que se vêem exprimida; nos últimos anos, imperialismos de raça e de cultura voltados com empenho particular e insistência significativa para campanhas de desprestígio das tradições luso-brasileiras.⁷⁵

Nesse folheto de Freyre, veja-se bem que o que é imperialista e colonial não é de raiz luso-brasileira; ele não reconhece que há em curso *uma rivalidade intercolonialista* no sul do Brasil, há uma “norma” e há os empenhados em desprestigiar as tradições luso-brasileiras; podemos traduzir: “desprestigiar a *colonização* luso-brasileira.” No seu estudo sobre o nacionalismo brasileiro frente à germanidade, Giralda Seyferth diz, e muito bem, que:

Na percepção da identidade nacional brasileira o elemento básico é a assimilação porque esta supõe o “abrasileiramento” num sentido mais geral do que a própria mestiçagem, dado o seu conteúdo cultural [...] Mas essa cultura é, para esse nacionalismo [brasileiro], luso-brasileira porque seus fundamentos vem de Portugal [...] [O] que qualifica a brasilidade é o passado de caldeamento racial e cultural ou, nos termos de Gilberto Freyre, o intercuro humano, étnico e cultural.⁷⁶

É, no entanto, uma pena que G. Seyferth não tenha reparado que este processo também é *colonial, colonizador e colonialista* e não apenas um processo (nacionalista) de formação de Estado-nação.

Em *O Mundo que o Português Criou* (1940), veja-se bem as consequências políticas da visão freyreana acerca do perigo dessas outras colonizações brancas no Brasil. O autor insiste sobre a necessidade de brasilianização dos imigrantes “alemães, italianos, austríacos, judeus [sic]⁷⁷, húngaros” no sul do Brasil, contra:

⁷⁴Citado em Seyferth, “A singularidade Alemã e o Nacionalismo Brasileiro,” 253 (p. 14 na obra de Freyre).

⁷⁵Citado em Seyferth, “A singularidade Alemã e o Nacionalismo Brasileiro,” 281 (p. 56 na obra de Freyre).

⁷⁶Seyferth, “A Singularidade Alemã e o Nacionalismo Brasileiro,” 285.

⁷⁷Para Freyre, parece mais uma vez óbvio aqui que os judeus formam uma nação/raça e não uma comunidade afeita a uma religião.

[os agentes que desenvolvem uma atividade contra a] cultura luso-brasileira que é afinal uma atividade contra nós: contra o Brasil. Porque seria ridículo pretender que o Brasil existia independentemente de sua formação portuguesa; *ou que seja um país onde outra cultura – outra língua inclusive – possa instalar-se com os mesmos direitos da de Portugal* quando colonizou certa parte da America e firmou nos trópicos uma civilização com elementos predominantemente europeus e cristãos. [...] Não me parece que o Brasil deva fechar-se na sua cultura tradicional luso-brasileira. Defendê-la, sim, pois ella é nossa principal condição de vida e de nação. Mas defendê-la desenvolvendo-a. [Neste livro] procuro mostrar como é possível defender e desenvolver aquella cultura por meio de uma solidariedade maior do Brasil com Portugal e com as colónias portuguesas [...] [A] nossa tradição pode enriquecer-se, e muito, no contacto com as culturas trazidas pelos imigrantes alemães, italianos, poloneses, espanhóes, húngaros, japoneses, judeus [sic⁷⁸]. Pode e [...] deve. [Mas] nunca, é claro, ao ponto de qualquer dos dois – o idioma alemão e o italiano – tomar, em qualquer região, *o lugar da língua tradicional, essencial, nacional, que é a portuguesa*. Ella que se enriqueceu de germanismos e de italianismos como já se enriqueceu de indianismos, de africanismos, gallicismos. Mas continuando, na sua estrutura e nas suas condições de desenvolvimento, a língua portuguesa é a língua de todo o Brasil. A língua, também, desse conjunto transnacional de valores de cultura que é o mundo de formação lusitana.⁷⁹ [grifos meus]

Como se pode ver, o “transnacional” de GF é um luso-transnacionalismo e o hibridismo aceite por ele é bem limitado; não é “livre,” *tem um sentido imposto*. Isso impede de estabelecer qualquer parentesco, mesmo longínquo, entre o luso-tropicalismo e o pensamento pós-colonial.⁸⁰ Freyre não é um pós-colonialista *avant la lettre*, mesmo quando se trata dos aspetos meramente culturais; se assumisse plenamente a análise do processo colonial de formação do Brasil e se defendesse uma orientação de emancipação anticolonial/ decolonial, deveria defender, como o presidente boliviano Evo Morales, a ideia de um Estado *plurinacional*, tanto para as nações indígenas do Brasil como para a variedade de nações coloniais no mesmo.⁸¹ Não é isso que de-

⁷⁸Veja nota anterior.

⁷⁹Freyre, *O Mundo que o Português Criou*, 37-38.

⁸⁰Alfredo César Melo não parece claro nesse ponto (Melo, “Relendo Freyre contra Freyre,” 98), da mesma maneira que não se pode analisar o intelectual cabo-verdiano Baltazar Lopes (Silva, *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre*) como um crítico contra-hegemônico do luso-tropicalismo freyreano (veja *infra* neste artigo).

⁸¹Por “nações coloniais,” entendo aqui comunidades bem estabelecidas de várias gerações, e obviamente não movimentos de curta duração. Uma comparação com o Canadá

fende: Freyre é um nacionalista luso-brasileiro e defende uma ideia de homogeneidade da nação. Em *O Luso e o Trópico* (1961), a cultura brasileira é definida como sendo *não exclusivamente* lusitana, mas o que ela vem sendo e continua a ser é:

uma cultura lusitana nas suas predominâncias: inclusive nas predominâncias dos processos, dos métodos e das técnicas *de encontro ou de harmonização* [grifo meu], nesta parte da América, de civilizações europeias com natureza, paisagem e cultura humanas tropicais [...], predominâncias decisivas que dão à cultura hoje brasileira as suas características inconfundíveis [...] Complexo ecológico ao mesmo tempo que cultural.⁸²

Freyre recusa a ideia que haja sub-Brasis (“teuto-brasileiro,” “italo-brasileiro,” “nipo-brasileiro”) que transformariam o Brasil “lusobrasileiro” num sub-Brasil como qualquer outro.⁸³ A recusa não é somente relativa à constatação do processo histórico de formação colonial do Brasil, com papel obviamente predominante de Portugal, mas concerne à *recusa de direitos iguais para todas as componentes*, como o fato de ter escolas em línguas maternas – nesse caso para alemães, italianos e japoneses, mas pode-se adivinhar facilmente que seria também o caso para as línguas dos “ainda” indígenas e para falares crioulos em formação, que “somente o general Rondon pode entender.”⁸⁴ O Brasil não devia tornar-se uma nação de nações (como a Bolívia de Evo Morales); era necessário tomar *medidas políticas* para que permanecesse, na visão de Freyre, uma nação lusa oriunda de uma dilatação da lusitanidade. Essa nação poderia ter particularidades locais, desde que estas não pusessem em perigo a unidade, uma vez que teriam predominância lusa. É por isso que Freyre era um regionalista convicto, contra os estados tal como estabelecidos em 1889 – data da fundação da “Velha República” – e a favor de regiões geográficas definidas pelas suas características e peculiaridades.⁸⁵ O regionalismo não está

poderia ser útil aqui.

⁸²Gilberto Freyre, *O Luso e o Trópico, Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autoctones e de culturas diferentes da Europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical* (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961), 26.

⁸³Freyre, *O Luso e o Trópico*.

⁸⁴Cf. s.

⁸⁵Gilberto Freyre, *Manifesto Regionalista de 1926* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1955).

no enfoque deste estudo, mas deve ser mencionado como componente lógica da visão freyreana do Brasil enquanto conjunto de *variedades luso-brasileiras* e com grande valorização do “tradicional” em comparação ao capitalismo contemporâneo. Com efeito, o regionalismo para Freyre é uma arma contra a uniformização e a “monotonia cultural” que provem da influência do “industrialismo capitalista norte-americano, largamente dominado pela ideia do que o que é bom para o norte-americano deve ser bom para todos os outros povos da América.”⁸⁶ Encontra-se aqui, de novo, o profundo culturalismo freyreano: não é a evolução da estrutura do próprio capitalismo brasileiro que representava um perigo para as virtudes lusas, mas o “arianismo” – nesse caso norte-americano.

Arianismo ou semitismo? Quando Freyre voltou da sua “aventura” na África, em fevereiro de 1952, chegou ao Brasil a bordo do vapor Serpa Pinto. Desagradou-lhe ver que vinham nessa embarcação muitos imigrantes não lusitanos, com destino a São Paulo, Santos ou Rio, “o que vem causando lamentável desequilíbrio em regiões outrora muito marcadas pela presença do lusitano.” Pior ainda, esses imigrantes nem eram latinos: “A substituição do português pelo sírio e pelo israelita é prejuízo maior para o Brasil do que parece aos superficiais: o sírio e o israelita tendem a ser, em alguns casos, endogâmicos, que se situam à margem do processo brasileiro de comistão de sangue e culturas.”⁸⁷ Essa obsessão em relação à imigração mostra bem que, além das questões econômicas, o imaginário nacional de GF permanecia estreitamente colonial. Era preciso “povoar” o país com europeus, se possível com portugueses. *Mas por que era preciso “povoar” o Brasil? Porque era colônia, justamente. O perigo representado pelo “sírio e o israelita” era a sua integração no Brasil, sem, supostamente, se assimilarem.*

Com efeito, para concluir, deve-se insistir na diferença fundamental em Freyre entre integração e assimilação. O autor fala de *integração*, nos trópicos, para os portugueses, isto é: *estes mantiveram e devem manter a sua identidade*. Para os demais grupos – indígenas, negros, europeus não luso-brasileiros, japoneses, sírios, “israelitas”⁸⁸ – fala de *assimilação*, isto é: *estes devem*

⁸⁶Gilberto Freyre, “Unidade e Diversidade, Nação e Regiões,” em *Interpretação do Brasil*, 137-175, 145.

⁸⁷Freyre, *Aventura e Rotina*, 496-498.

⁸⁸Obviamente, pode-se fazer a propósito de “israelita” o mesmo reparo que se fez sobre os “judeus” na obra de GF.

desaparecer aos poucos. Preferia, dentre os imigrantes não luso-brasileiros, os que fossem mais facilmente assimiláveis em vez dos que, segundo os seus temores, apresentassem resistência. O objetivo nunca era a pardocracia, mas os “pardos” de todas as espécies bem podiam reforçar o projeto colonial luso-brasileiro. Os que nem “pardos” eram representavam um perigo.

Branquíssima mestiçagem

Freyre tinha clara consciência da natureza colonial e colonialista da mestiçagem na história do Brasil, analisada em *CGS* (1933), mas nada fez no sentido de criticá-la:

Não três nem quatro, mas duas gerações apenas bastaram para enlanguescer os anglo-americanos que foram estabelecer-se em Haváí [...] O português, não: por tôdas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura, a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos; como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. *Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que êle puro ao clima tropical.*⁸⁹ [grifo meu].

Vemos como é evocada aqui com entusiasmo a função colonial da mestiçagem. Mas é importante ver também como a escrita de GF, com certeza de maneira totalmente inconsciente, está estritamente situada:

*Tôdo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro [...] Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expresso sincera da vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão da comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu [...] a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo. [grifos meus]*⁹⁰

⁸⁹Freyre, *CGS*, 77.

⁹⁰Freyre, *CGS*, 331.

Esse “nós” não é relativo aos séculos XVI-XVIII, mas ao período contemporâneo, dos séculos XIX e mesmo XX! É espetacular neste parágrafo, aparentemente “muito favorável” à população negra e mulata, como, por um lado, a escrita é *colonial* e, por outro, é a de, primeiro, um branco, segundo, um homem e, terceiro, de alta condição social; em suma, de um morador da casa grande ou do sobrado, apesar de falar num suposto “nós” brasileiro! Nunca um pardo, um negro, um caboclo, ou uma mulher escreveria assim. Da varanda da casa grande em pleno século XX, desde seu ponto de vista alta e estritamente particular, GF elabora o que considera como o caso geral de “todo o brasileiro.” O “brasileiro” genuíno é aquele, os outros têm que se assemelhar...

O racismo colonial de GF insinua-se mesmo onde ele tenta exprimir o contrário. Assim, quando escreve: “Não se neguem diferenças mentais entre brancos e negros. Mas até que ponto essas diferenças representam aptidões inatas ou especializadas devidas ao ambiente ou às circunstâncias econômicas de cultura é problema de difícil apuro.”⁹¹ Estaria ele aqui destruindo a leitura bioracial e racista das diferenças, ao perguntar se a cultura e o comportamento dos negros não seriam produto de relações sociais (coloniais)? Mas ele escreve isso depois de ter consagrado dezenas de páginas em *CGS* vangloriando as aptidões *inatas* dos portugueses. Isto é: os portugueses é que têm aptidões inatas, as mais sólidas, quando os negros foram *moldados* pela colonização no período escravista e, assim, poderão de novo e, diferentemente, ser moldados no novo projeto (colonial) brasileiro.

Por isso considero errada a defesa sutil que Ricardo Benzaquen de Araújo tentou fazer do conceito de raça em GF:

Gilberto realmente preserva em *Casa-Grande e Senzala* todo um vocabulário, marcado pelo louvor à biologia, que parece muito mais compatível com o determinismo racial do século XIX que com o elogio da diversidade cultural que ele desde o início procurou endossar [...] Gilberto, assim, opera com o conceito de raça, mas transmite a curiosa sensação de que não quer se comprometer com o seu sentido mais usual [...] Isto é possível porque Gilberto trabalha com uma definição fundamentalmente *neolamarckiana* [grifo do autor]⁹² de raça, isto é, uma definição que, baseando-se na ilimitada aptidão dos seres humanos para se adap-

⁹¹Freyre, *CGS*, 343.

⁹²Trata-se das posições do naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), que desenvolveu ideias pré-darwinistas sobre a evolução.

tar às mais diferentes condições ambientais, enfatiza acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua – variada, discreta e localizada– interação com o meio físico, dando origem ao que William I. Thomas denominava de ‘raças artificiais ou históricas [cuja formação se dá] por intermédio da influência do *milieu* [em francês no texto] e da difusão de um fundo comum de crenças, sentimentos, idéias e interesses entre uma população heterogênea e trazida pela sorte e pelo acaso a uma mesma zona geográfica’.⁹³

Embora o conceito de raça em GF possa estar próximo do “neolamarckiano,” isso não muda o fato de haver *características coletivas* penetrando numa comunidade de seres humanos – mesmo oriundas de adaptações progressivas ao meio (*milieu*) ao longo do tempo – e transmitidas pelo sangue. Não é um indivíduo que adapta-se ao seu meio de existência; é a comunidade/“raça”/etnia que *adquire* as características necessárias a essa adaptação. Trata-se de cultura e não diretamente de biologia, mas de uma cultura que está no sangue – e que volta pela biologia. E, como já reparámos, esse conceito “neolamarckiano” aplica-se aos outros, não ao “nós,” aos portugueses que, uma vez criados pela mestiçagem fundadora com os visigodos, os berberes e os árabes, mantêm, de geração em geração, qualidades peculiares de procriação civilizacional, ainda que encontrem mais facilidades nos trópicos que em outras partes do globo.

Deixemos GF concluir quando, justamente, fala do “nós.” Em *Integração Portuguesa nos Trópicos* (1958), escrevia:

quando nós referimos a português, é a um português social ou culturalmente português que nos referimos; e que tanto pode ser amarelo, pardo, vermelho, preto, como branco. Essa *superação da condição étnica pela cultural* caracteriza a civilização tropical; e [a lusotropicologia terá como um dos seus principais objetos de estudos] o mais preto dos pretos da África tropical [que] se considera português sem ter de renunciar a *alguns* dos seus mais diletos hábitos de homem ecológicamente do trópico...⁹⁴ [grifos meus]

Assim, o “neo” no neolamarckianismo é bem limitado: é claro que para GF “étnico” é sinônimo de “racial” quando, no entanto, se tratava aqui apenas da aquisição de uma nova etnicidade, a portuguesa, por alguns colonizados. Tudo

⁹³Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz*, 30, 36 e 37. A passagem de William I. Thomas foi encontrada pelo autor em George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution* (Nova Iorque: The Free Press, 1968), 245.

⁹⁴Freyre, *Integração Portuguesa nos Trópicos*, 36.

era apresentado de uma maneira bem liberal, mas o paradigma de assimilação autoritária transparece: para serem portugueses, os colonizados “amarelos, pardos, vermelhos, pretos” poderão até manter *alguns* dos seus hábitos.

Amazônia branca

A Amazônia é altamente simbólica no pensamento de GF e, de uma maneira lata, no nacionalismo brasileiro, porque é a região mais vasta e menos penetrada e, desta feita, encarna um forte teor simbólico, sendo vista principalmente como indígena.

Em *Interpretação do Brasil* (1947), GF considerava que a antiga colonização individual heroica, na região Norte, não dera resultados suficientes e advogava uma cooperação apoiada no exército. Essa posição – a colonização militar – já era costumeira nos esquemas de colonização, tanto no Brasil como em Angola e Moçambique, sob a administração portuguesa do final do século XIX e princípios do século XX.⁹⁵ Ele próprio lembra isso:

A idéia do desenvolvimento semi-militar de uma região selvagem ou quase selvagem não é nova. [Houve um projeto para] a colonização por ‘exércitos industriais’. Os membros dos chamados ‘exércitos industriais’ em vez de agir como pioneiros individuais, teriam que agir sob um plano [de] cooperação [...]. O elemento básico de tais “exércitos industriais” seria formado por jovens brasileiros.

E como é que GF, o arauto da mestiçagem, encara os que deveriam vir depois? Vejamos:

logo que [os jovens dos exércitos industriais] prosperassem viriam a eles se juntar colonos europeus. Um certo número de moças europeias teriam que ser importadas para se casarem com os jovens brasileiros dos “exércitos industriais” que,

⁹⁵Os modelos de “colonização militar,” clássicos nos escritos coloniais luso-brasileiros mas não necessariamente concretizados, vinham do modelo da Argélia francesa do século XIX a partir de 1830, com algumas diferenças. Sobre este assunto, cf. Maria Luiza Ferreira de Oliveira, “Lutas políticas, colonização e negócios: Angola e Brasil em meados do século XIX” (Lisboa: Instituto de Ciências Sociais/Grupo de investigação “Império, colonialismo e sociedades pós coloniais,” maio de 2017), manuscrito inédito a ser submetido para publicação. É interessante notar que o exército brasileiro *acentuou* com a democratização o seu papel de colonizador da Amazônia como nova utopia militar (Catherine Prost, *L’armée brésilienne, organisation et rôle géopolitique de 1500 à nos jours* (Paris: L’Harmattan, 2003).

bem sucedidos e prósperos, prefeririam, talvez, para esposas, mulheres louras; [haveria também gente de] sangue misturado.⁹⁶

Quanto aos imigrantes que iriam se juntar a esses “jovens brasileiros,” deveriam ser:

camponeses e agricultores europeus dos bons, dos sólidos, dos desejáveis [...] O Brasil necessita de imigrantes [e espera] receber dos vários países da Europa grande número de trabalhadores agrícolas e industriais [em particular] o maior número possível de imigrantes agrícolas procedentes de Portugal [e também] os espanhóis.⁹⁷

Esses excertos são preciosos para mergulhar no pensamento de GF além da aura que existe em volta da mestiçagem. Em primeiro lugar, podemos nos admirar com o fato de GF continuar a advogar uma imigração ruralista quando o Brasil, depois da Segunda Guerra Mundial, já entrara em modernização industrial. Freyre não negava – embora temesse – a industrialização, mas tratava-se neste caso da *colonização* da Amazônia, para a qual não via, por uma questão de eficácia, outro esquema a não ser o militar-rural. Em segundo lugar, não se pode ser mais claro no que toca à hegemonia na colonização: enquanto essa colonização – ignorante das nações indígenas – podia permitir dar terras a camponeses sem terra, majoritariamente negros e pardos ou brancos pobres, como os nordestinos (o que acontece hoje em dia), GF via na Amazônia o *espaço vazio* para permitir mais uma vaga de colonização europeia branca e loira, com uma mera pitada de mestiçagem. Em terceiro lugar, vem uma pergunta que está no fulcro deste texto: *por que e para que* continuar a colonização da Amazônia e, conseqüentemente, do Brasil? GF nem sequer discutia o que lhe parecia uma evidência: o Brasil construíra-se como colônia e devia continuar assim, era um direito, *tudo* isso era *terra brasilis*. As nações indígenas, em um momento (fins dos anos 40 do século XX) no qual as reservas não eram bem definidas – e sem falar de todas as críticas que se deve fazer ao próprio conceito de reserva –, *simplesmente não eram relevantes* porque não ocupavam a terra na ótica do produtivismo e do lusitanismo. Eram *terras vazias* que deviam ser colonizadas para aumentar a potência do Brasil, colônia do século xx. Voltaremos a isso na conclusão.

⁹⁶Freyre, *Interpretação do Brasil*, 253.

⁹⁷Freyre, *Interpretação do Brasil*, 255-256.

Tendo em vista a altíssima legitimidade luso-branca, é interessante apresentar a visão de GF sobre os vizinhos brancos. O pequeno livro *Americanidade e Latinidade da América Latina* pode servir para isso. Publicado somente em 2003, como coletânea, reúne conferências de 1942 e um texto posterior.⁹⁸

Os vizinhos brancos da América Latina

GF apoiava, ao contrário de alguns brasileiros, o conceito de América Latina, sem vislumbrar que este não era nada pacífico:

não parece [...] inaceitável a expressão América Latina para designar o conjunto que designa, de populações e culturas americanas. Pois em todas elas [...] alguma coisa de comum [...] que não nos repugna considerar expressão sociológica daquela latinidade que na Europa caracteriza os comportamentos de populações e de valores e estilos de cultura de ordinário considerados latins: os ibéricos, italianos, franceses. De onde haver inconfundíveis semelhanças sociológicas de comportamento e cultura entre um caboclo brasileiro assimilado à cultura luso-católica e um mexicano assimilado à cultura espanhola-católica.⁹⁹

Essa apreciação da designação “América Latina” mostra bem a visão profundamente colonial de GF: qual é o ponto comum que tanto busca nas populações do continente sul-americano? Seguindo a sua lógica, tal ponto deveria ter sido o ameríndio espalhado historicamente em todo o continente, antes da chegada dos europeus; pelo contrário, o ponto comum que GF encontra é o parentesco entre várias nações latinas da Europa. No entanto, ele não esconde a matriz indígena na americanidade, mas à sua maneira:

A raiz ameríndia da vida, do caráter, da cultura do americano não é tudo, por certo, como condição da americanidade. [Esta] pode existir [...] quase independentemente daquela, como no Uruguai. Ou como no Haiti. Mas uma afirmação pode ser feita: que a raiz ameríndia mais profunda de vida, de cultura, de caráter, dá aos povos da América mais enriquecidos pela assimilação de valores indígenas maior autenticidade à sua condição de americanos, melhor integração na natureza americana. Ecologicamente, são mais americanos do que [aqueles] cuja

⁹⁸Gilberto Freyre, *Americanidade e Latinidade da América Latina e Outros Textos Afins* (Brasília: Ed. da UnB – São Paulo: Imprensa Oficial, 2003), organização de Edson Nery da Fonseca, prefácio de Enrique Rodríguez Larreta & Guillermo Giucci. Sobre essa obra, ver Luiz Fernando Valente, “Americanidade e Latinoamericanidade na Obra de Gilberto Freyre,” *Antares: Letras e Humanidades* (Universidade de Caxias do Sul, RS) 5 (10) (2013): 105-114, <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2265> acessado em 15 de junho de 2017.

⁹⁹Freyre, *Americanidade e Latinidade*, 20-21.

civilização europeia repousa sobre o extermínio, a negação ou desmoralização de valores indígenas.¹⁰⁰

Por fim, se poderia pensar que, aqui, GF reconhece tudo o que a americanidade deve à amerindianidade. Mas ele ainda não precisou a “maneira.” Ei-la: “Daí o bandeirismo, a tradição bandeirante [...] ter para o Brasil uma significação nacional, isto é total, e não apenas regional; um significado vivo e não apenas histórico. Daí também o significado vivo para o Brasil da cultura regional amazônica...”¹⁰¹ Os bandeirantes paulistas são alçados à maior expressão da amerindianidade na população (branca ou mestiça) americana (aqui brasileira)... Como se, mais tarde, os conquistadores do oeste norte-americano constituíssem a prova da integração da cultura indígena na população branca norte-americana? Como se os generais da *Conquista del Desierto* (1878-1881) na Argentina fossem a prova da assimilação da cultura mapuche pelos brancos argentinos? Nem todos os bandeirantes do século XVII foram sanguinários, embora tenham sido eles próprios muitas vezes escravagistas; e é bem sabido que houve, entre eles, descendentes de índios (mamelucos). Mas será que isso muda a natureza de sua ação como conquistadores coloniais, anexadores de nações indígenas ainda livres? Qualquer colonização tem as suas consequências culturais, não só nos colonizados, mas também nos colonizadores. Mas Freyre vê somente o enriquecimento cultural dos colonizadores: deve parecer-lhe óbvio que ser colonizado constituiu uma benesse cultural para os colonizados. *O branco, e não o pardo ou o índio, é o eixo do seu pensamento. A colonização é a ferramenta da produção da nação:*

estamos, os povos americanos de formação hispânica – portuguesa ou espanhola –, numa fase de desenvolvimento de cultura que nos convém seja *ainda uma fase de colonização cultural europeia*. De pós-colônia cultural europeia, pode-se dizer. Mas pós-colônia cultural na qual os elementos [...] de elite e os [...] populares, entrem no desenvolvimento da cultura dos povos novos da América para avigorar-lhes a individualidade e a tradição hispânica.¹⁰²

¹⁰⁰Freyre, *Americanidade e Latinidade*, 39-40.

¹⁰¹Freyre, *Americanidade e Latinidade*, 39-40.

¹⁰²Freyre, *Americanidade e Latinidade*, 93. Em “Americanismo e lusismo” (*Jornal do Comércio*, Recife, 10 de agosto de 1941), republicado na coletânea organizada por José Carlos Venâncio (Gilberto Freyre, *Uma Cultura Ameaçada e Outros Ensaios* (Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2010), 57-58), a frase é um pouco diferente mas o sentido idêntico: “... estamos, os povos americanos de formação hispânica – portuguesa ou espanhola –, numa fase

A diferença estabelecida aqui por GF entre colonização e pós-colonização é cosmética, ou talvez exprima mais exatamente *a consciência de uma nova fase da colonização*, legitimada agora pelo fato de que tudo isso acontece “dentro” do Brasil. Para os índios despojados das suas terras, a diferença devia ser mínima. Da mesma maneira que a limitação da colonização ao aspecto “cultural” não faz sentido quando o mesmo GF advoga por mais uma onda de imigração branca.¹⁰³

Veja-se aqui claramente que o objetivo do luso-tropicalismo não é somente explicar a história do Brasil e justificar a colonização portuguesa na África, mas também a teorização do reforço da colonização *continuada* do Brasil em pleno século xx.¹⁰⁴ GF faz desta colonização reivindicada uma parte integrante do nacionalismo. Repete em várias obras que o Brasil é doravante o centro do mundo de língua portuguesa.¹⁰⁵ É bem uma colonização consolidada, não apenas como fato histórico, mas como ideal nacional a ser promovido na atualidade e no futuro.

Espero ter demonstrado que a obra de GF não é testemunha somente de: um saudosismo estético pela primeira idade colonial, com as suas belíssimas casas grandes e suas gentis senzalas; uma hipervalorização dos – na realidade – poucos elementos de democracia étnica, social e racial; uma mistificação da

de desenvolvimento de cultura que nos convém seja ainda uma fase de colonização cultural européia. De pós-colonização, pode-se dizer. Mas pós-colonização na qual os elementos ...” (p. 57). Muito obrigado à Cláudia Castelo pela disponibilização desse texto.

¹⁰³Aliás, como se pôde constatar, a referência ao “cultural” caiu no artigo “Americanismo e Lusismo” (nota anterior).

¹⁰⁴Em *Integração Portuguesa nos Trópicos*, GF emprega a expressão, interessante, “autocolonização” (Freyre, *Integração*, 14). No entanto, a expressão fica problemática na medida em que apaga a diferença entre indígenas e exógenos. Mesmo “dentro” do Brasil independente, os indígenas não tinham a impressão de colonizarem-se a si próprios!

¹⁰⁵Eis dois exemplos: “A nova literatura e a nova arte brasileira, assim como os recentes progressos nos estudos sociais e científicos, feitos no Brasil [...] conforme métodos mais ousados e modernos do que os conhecidos em Portugal, parece estar afetando o tradicional sistema de inter-relações no mundo de fala portuguesa de modo a fazer do Brasil o centro intelectual, artístico e científico” (Freyre, *Interpretação do Brasil*, 259); “.. O Brasil pode ser considerado como o líder em potencial de um dos sistemas de civilização mais significativos do mundo moderno. Uma China tropical cuja extensão é considerável e cuja língua – a portuguesa – é hoje falada por mais de cem milhões de bôcas” (Feyre, *Nôvo Mundo nos Trópicos*, 257). Não havia referência, neste último livro de 1969, a esses “novos mundos nos Trópicos” que começavam a constituir as colônias portuguesas na África, doravante imersas em lutas armadas...

mestiçagem; um profundo culturalismo e essencialismo lusos. A obra de GF apresenta um projeto colonial e colonialista, uma utopia colonial se poderá dizer, mas utopia não só no apoio a Portugal na sua “obra” na África do século XX, *mas no próprio Brasil*. O eixo do pensamento freyreano não é a mestiçagem, mesmo mistificada: é a colonização no Brasil, seu contemporâneo; é o colonialismo brasileiro.

Enfim, deve-se lembrar que, mesmo no que toca à mestiçagem, GF não era pioneiro. A América Latina esteve plena de escritos teorizando uma diversidade de produções nacionais através de uma diversidade não menor de mestiçagens, do México¹⁰⁶ ao Chile.¹⁰⁷ GF fez parte de um movimento ideológico continental de fundamentação da construção de Estados-nação neolatinos, isto é, coloniais.¹⁰⁸

A colonialidade de Gilberto Freyre

Chegado neste ponto do estudo, pode-se perguntar por que esse aspecto colonial parece ter sido o menos criticado no pensamento de GF. Por que ficamos sempre na denúncia – necessária aliás – dos mitos da democracia racial? Por que não se denuncia com o mesmo vigor o colonialismo brasileiro? A resposta parece-me residir, pelo menos dentro do Brasil, numa cultura nacional agora bem construída, que paradoxalmente vira as costas ao passado colonial.¹⁰⁹ Mas ao fazer isso, ela *nem vê mais o que é colonial* no país ou, pelo menos, característico de uma colonialidade mantida na sociedade como um todo, reduzindo a colonialidade principalmente à questão negra, isto é, bem à maneira da teoria póscolonial, a um setor da sociedade e não à sociedade inteira.¹¹⁰ Com certeza, há uma situação concreta peculiar: a população *colo-*

¹⁰⁶José Vasconcelos, *La Raza Cósmica, Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925).

¹⁰⁷Nicolás Palacios, *Raza Chilena. Livro escrito por un Chileno y para los Chilenos* (Santiago: Editorial Chilena, 1918), 2 vols [2^a ed.; 1^a ed. 1904, ed. do autor].

¹⁰⁸Sobre o pensamento hispânico de GF, ver em particular Kátia Gerab Baggio, “Iberismo, Hispanismo e Latino-Americanismo no Pensamento de Gilberto Freyre: ensaios e impressões de viagens,” em José Luís Bendiço Beired & Carlos Alberto Sampaio Barbosa, eds., *Política e identidade cultural na América Latina* (São Paulo: Editora UNESP – Cultura Acadêmica, 2010), 15-44 (cap. 1); e Luiz Fernando Valente, “Americanidade e Latinoamericanidade na Obra de Gilberto Freyre.”

¹⁰⁹Armelle Enders, “Le lusotropicalisme, théorie d’exportation: Gilberto Freyre en son pays,” *Lusotopie* 3 (1997), 201-210.

nizada, isto é, indígena, do Brasil, ronda os 0,44% da população total.¹¹¹ Obviamente, a população exógena, que constitui a esmagadora maioria, não vai se sentir colonial como as elites crioulas da Bolívia, do Peru ou da Venezuela podem ter um sentimento agudo da sua hispanidade colonial, confrontadas que estão a uma maioria, ou forte minoria, indígena. A população *colonial* do Brasil (branca, parda, negra) é a norma.¹¹² Assim, há problemas de classe e de “raça” no Brasil, mas não parece haver problemas coloniais. A ocupação tendencial da totalidade do país pelo elemento colonizador e sua soja transgênica é sentida como uma realidade da sociedade de classes ou até de “raças,” mas não como uma conquista colonial. Se for, é, pois, um “colonialismo interno,” o que, de uma certa maneira, legitima-o: não será assim simplesmente o país soberano a tratar do seu próprio território *nacional*?

Nesta última parte, torna-se necessário tratar do “colonialismo interno” para finalmente voltar a GF. Para a América Latina em geral, e o Brasil em particular, GF não usava a expressão “colonialismo interno” (provavelmente por causa do “-ismo”), mas, como vimos, “pós-colonização” ou “autocolonização.”¹¹³ Esses dois vocábulos não são exatamente sinônimos de “colonialis-

¹¹⁰Sobre o “setorialismo” do pensamento póscolonial*, ver Michel Cahen, “O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade. Para uma aproximação ‘pós-póscolonial’ da subalternidade,” em Michel Cahen & Ruy Braga, eds., *Para além do pós(-)colonial* (São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2018), 31-73 (*escrevo “póscolonial” para me referir à teoria e “pós-colonial” no sentido cronológico, pois é muito importante não confundir as duas acepções).

¹¹¹Segundo o censo (IBGE) de 2010. Marta Maria Azevedo, “O Censo 2010 e os Povos Indígenas,” página *Povos Indígenas no Brasil*, agosto de 2011, <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/o-censo-2010-e-os-povos-indigenas>, acessado em 22 de junho de 2017. Essa proporção de 0,44% testemunha um fortíssimo crescimento das auto-declarações de pessoas como indígenas (a percentagem era de 0,2 e 0,43 respectivamente em 1991 e 2000). De 306 245 auto-declarações em 1991, o número passou a 817 963 em 2010, o que não é mero aumento demográfico, mas aumento da reivindicação de ser indígena.

¹¹²Não posso discutir isso aqui, mas integro a população negra na população colonial (e não colonizada), na medida em que integrou a classe mais baixa dentro da população exógena, isto é, a classe mais baixa (a escrava) constitutiva da sociedade colonial, ao lado da sociedade colonizada (indígena). Mas obviamente não quero de forma alguma aqui dizer que os descendentes de escravos foram colonialistas (embora fossem frequentemente denominados de “colonos negros”). Eles bem *fizeram parte* da sociedade produzida pelos... colonizadores e colonialistas, e não da sociedade invadida pelos colonizadores. Não houve reconstituição de sociedades africanas no Brasil, que poderiam ter sido de novo colonizadas, gerando assim “colonizados negros.” Os quilombos não foram formações sociais africanas (nem clãs, nem linhagens, nem classes de idades, nem etnicidades), mas uma produção *americana* oriunda da revolta ou fuga da classe mais baixa da colonização.

¹¹³Freyre, *Americanidade e Latinidade*, 39-40.

mo interno,” porque GF não se debruçava sobre as relações sociais coloniais que tal política “interna” produzia, insistindo sobre o aspecto humano, demográfico e cultural. E ele falava de pós/auto-colonização como fenômeno, e não de colonialismo como política e ideologia.

Colonialismo interno e colonialismo tout court

No capítulo 5 do livro *Trânsitos Coloniais*,¹¹⁴ António Carlos de Sousa Lima apresenta o uso do conceito de “colonialismo interno,” tal como foi discutido no caso do Brasil:¹¹⁵

No tocante à administração indigenista, uma parte essencial dos instrumentos de colonização da Amazônia e de outras regiões do Brasil, a perspectiva de análise que desemboca na análise do *poder tutelar* [...] acha referência e fonte de intuições iniciais em alguns textos de Roberto Cardoso de Oliveira, notadamente naquele em que se propõe a utilizar a noção de colonialismo interno em etnologia. Originalmente publicado em *América Latina* (1966) e republicado em sua coletânea *A sociologia do Brasil Indígena* (1972),¹¹⁶ este ensaio de Cardoso de Oliveira, partia da discussão das propostas de Gunnar Myrdal¹¹⁷ e Wright Mills¹¹⁸ sobre os problemas do desenvolvimento, e das conceptualizações sobre os fortes desequilíbrios enfrentados pelas sociedades ditas subdesenvolvidas [...] Tomava a ideia de *frente de expansão*, proposta por Darcy Ribeiro¹¹⁹ a partir da ideia de *frente pioneira* formulada pelo geógrafo Leo Waibel,¹²⁰ para designar diferentes modalidades pelas quais uma “sociedade envolvente” entrava em contato com as sociedades indígenas [...]. Com o objetivo de [...] permitir um enquadramento teórico mais

¹¹⁴Almeida, Bastos e Feldman-Bianco, eds., *Trânsitos Coloniais*.

¹¹⁵António Carlos de Sousa Lima, “Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indígena no Brasil,” em Almeida, Bastos e Feldman-Bianco, eds., *Trânsitos Coloniais*, 151-172. As notas de rodapé dentro dos excertos citados são todas de minha autoria.

¹¹⁶Roberto Cardoso de Oliveira, *A Sociologia do Brasil Indígena* (Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1972).

¹¹⁷Gunnar Myrdal, *Téoria economica y Regiones subdesarrolladas* (Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1959).

¹¹⁸Não fica claro a que livro de Charles Wright Mills, António Carlos de Sousa Lima faz menção no artigo.

¹¹⁹A. C. de Sousa Lima pensava provavelmente em Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização, a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970).

¹²⁰Trata-se de Leo Waibel, “As zonas pioneiras do Brasil,” *Revista Brasileira de Geografia* 17 (4) (1955), 39-422.

explicativo e abrangente, Cardoso de Oliveira invocava o conceito de *situação colonial* proposto por Georges Balandier (1951)¹²¹ [...] Nas *situações coloniais* era possível ver a oposição entre ‘sociedade envolvente’ e ‘sociedades tribais’ em países pós-coloniais. Era o ponto de partida do conceito de *colonialismo interno* cunhado por Pablo Gonzales Casanova (1963, pp. 25 e 29-30).¹²² Elaborado a partir da situação mexicana, em si bastante distinta da brasileira, o conceito, no entendimento de Cardoso de Oliveira, poderia servir de horizonte teórico à sua proposta de análise etnológica em termos de “fricção interétnica” das relações entre sociedades indígenas e ‘sociedade envolvente’. [...] Os problemas com a noção de ‘colonialismo interno’ são evidentes. Marcada por seu tempo, foi construída a partir das teorias produzidas no pós-Segunda Guerra, de base eminentemente econômica, sobre e para a modernização e o desenvolvimento...¹²³ [grifos do autor]

A vantagem aparente do conceito de “colonialismo interno” é incluir a palavra “colonialismo.” Aqueles que, como Pablo González Casanova¹²⁴, defenderam o conceito, quiseram insistir sobre a manutenção de relações sociais coloniais em países independentes. Afinal, é uma noção muito próxima da colonialidade tal como definida por Aníbal Quijano.¹²⁵ No entanto, o “interno” é altamente problemático por várias razões e acaba por suprimir, ou pelo menos suavizar muito, o “colonialismo,” tornando-o ininteligível.

A primeira razão para tal é que esse conceito supõe não apenas que as fronteiras políticas dos Estados latino-americanos já eram reconhecidas internacionalmente, mas sobretudo que estavam socialmente enraizadas nas populações concernidas. Ora, pode acontecer que as populações indígenas do interior profundo da Amazônia brasileira, venezuelana, colombiana ou peruana saibam que possuem (oficialmente) cidadania em seus países e até te-

¹²¹Trata-se de Georges Balandier, “La situation coloniale: approche théorique,” *Cahiers internationaux de sociologie* II (1951): 44-79.

¹²²Trata-se de Pablo González Casanova, “Sociedade plural, colonialismo interno y desarrollo,” *América Latina* 5 (3) (1963).

¹²³Lima, “Tradições de conhecimento,” 161 e 163.

¹²⁴Pablo González Casanova, “El colonialismo interno,” em P. González Casanova, *Sociología de la explotación* (Buenos Aires: CLACSO/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006), 185-205, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/gonzalez/colonia.pdf>, acessado em 25 de maio de 2015.

¹²⁵O conceito de colonialidade foi apresentado pela primeira vez por Aníbal Quijano em “Colonialidad y modernidad/racionalidad,” *Péru Indígena* (Lima) 13 (529): 1992, e, com o mesmo título, em Heraclio Bonilla, ed., *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas* (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992), 437-447. Discuto o conceito quijanista em Cahen, “O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade.”

nham adquirido os sentimentos nacionais respectivos (sem perder, no entanto, os seus próprios), mas isso não significa que a fronteira tenha significado social enraizado, pois, tal como na África, a fronteira colonial dividiu povos inteiros.

A segunda razão, ligada à primeira, é que o conceito de colonialismo interno é “estato-cêntrico” e “capitalisto-cêntrico”: com efeito, interno, *para quem?* Quando foram conquistados, submetidos ou “engolidos” pelo avanço econômico e social do capitalismo, os índios que viviam em liberdade teriam sentido os colonizadores como “internos” ou como vindos do exterior de seu mundo geográfico e social?

A terceira razão é que tal conceito nos impede de interpretar as conquistas coloniais feitas nos séculos XIX e XX pelos Estados americanos como... coloniais, sejam a conquista do oeste estadunidense, a eufemística *Conquista del Desierto* da Argentina ou a guerra do Gran Chaco entre a Bolívia e o Paraguai, já em pleno século XX (1932-35), que, além de uma luta pelo petróleo descoberto, pôs fim às últimas grandes sociedades indígenas livres da América do Sul.¹²⁶

A quarta razão é uma consequência da terceira: não vendo essas conquistas “intra-americanas” como verdadeiramente coloniais, o “colonialismo interno” nos impede de compreender e reparar *a simultaneidade das conquistas coloniais na América Latina e da conquista efetiva dos territórios na África ou na Ásia pelas potências europeias*, sob pretexto de que, no caso americano, tal fenômeno acontecia “dentro” de fronteiras já delimitadas (ou disputadas, mas de qualquer maneira já conceitualmente “latino-americanizadas”) e num continuum territorial (mas esse foi também o caso da Rússia czarista em sua expansão na Ásia). Isso dificulta a compreensão do colonialismo contemporâneo como fenômeno mundial.

Por fim, como quinta razão para o enfraquecimento da ideia de “colonialismo” no conceito de colonialismo interno é que este exonera o Estado latino-americano da sua natureza de Estado colonial independente, como se o fato de já não depender de uma metrópole imperial (Grã-Bretanha, Espanha, Portugal) apagasse a sua natureza colonial, a de uma colônia doravante autocentrada e estatizada cuja classe dominante é de uma origem exógena

¹²⁶Nicolas Richard, ed., *Mala Guerra, Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932- 1935)* (Asunción & Paris: Museo del Barro & ServiLibro & CoLibris, 2008).

que se mantem estruturante para a sua reprodução social e cultural.¹²⁷ Se o colonialismo é “interno,” o Estado não é colonial, por estar simplesmente tratando do seu ordenamento territorial.

Como é sabido, o conceito foi forjado para progredir na compreensão do desenvolvimento desigual e das “áreas de fricção inter-étnicas,” como dizia González Casanova.¹²⁸ Mas veja-se as consequências mesmo nas palavras empregadas: porque falar de “fricção” e não de resistência (ou pelo menos resiliência) anticolonial? Porque não designar as *frentes de expansão* (Darcy Ribeiro) e as *frentes pioneiras* (Leo Waibel, Pablo González Casanova) como áreas de expansão colonial (e não somente capitalista)? Não foram os indígenas os pioneiros? O simples fato de chamar essas frentes de “pioneiras” designa as sociedades indígenas como não relevantes, um pouco como os “Descobrimientos” designam as terras conquistadas como vazias ou, mais uma vez, não relevantes. Enfim, utilizar o conceito de colonialismo interno para designar situações coloniais em países ditos *pós-coloniais* bem mostra o beco sem saída: como é que situações coloniais não terão consequências na natureza do Estado? Será pós-colonial um país típico de situações coloniais? É ignorar que as independências latino-americanas foram independências sem descolonização, que *criaram* Estados coloniais, em ruptura com os Impérios (nem isso no caso do Brasil!). Na realidade, o conceito de colonialismo interno por definição é um eufemismo legitimador para uma forma de colonialismo *tout court* dos Estados americanos em territórios que consideravam seus sem consultar as populações indígenas. Por todas essas razões, ele é 100% eurocêntrico e deve ser afastado.

Não se pode negar que há uma grande variedade de situações nos países da América dita latina no que toca à manutenção de relações sociais coloniais depois das independências, a começar pelo Brasil. Isso tem um peso considerável nas condições de luta, na sua definição e na emergência das consciências.

¹²⁷Debrucei-me sobre a questão do “Estado colonial,” incluindo o Estado colonial independente, em Michel Cahen, “‘État colonial’... Quel État colonial?,” em Jordi Benet, Albert Farré, Joan Gimeno & Jordi Tomàs, eds., *Reis Negres, cabells blancs, terra vermella. Homenatge al professor d’història d’Àfrica Ferran Iniesta i Vernet* (Barcelona: Bellaterra, 2016), 129-158.

¹²⁸Pablo González Casanova, “Sociedade plural, colonialismo interno y desarrollo.”

Uma conversa com dois amigos, e depois mais um

Como me fazia reparar Antônio Sérgio Guimarães há alguns anos atrás,¹²⁹ a sociedade fundamentalmente cindida entre os grupos que colonizaram e os grupos que foram submetidos, os indígenas e os africanos, foi dominante até os anos cinquenta do século xx. Será que permaneceu colonial no quadro de um processo de modernização que continuou com o golpe de estado militar de 1964? A. S. Guimarães pensa que não, pelo menos em termos de consciência. A modernização foi acompanhada por um gigantesco processo de concentração *capitalista*, com expulsões fraudulentas e violentas de gente da terra, quaisquer que fossem elas (brancas, negras, índias...). Quais seriam, pois, as respostas democráticas a este processo? A questão colonial teria perdido a relevância por não exprimir politicamente a resistência ao processo *capitalista*. Mesmo os líderes indígenas, quando reivindicam, fazem-no dentro dos marcos do Estado brasileiro, lutam por direitos, mesmo os que compõem de fato um movimento de autonomia indígena. No entanto, A. S. Guimarães insiste no fato de que a questão indígena está muito longe de ser resolvida, como demonstrou o caso da hidroelétrica de Belo Monte, que opôs a lógica produtivista do Estado (comandado por governo petista incluso) a grupos sociais não completamente absorvidos pela lógica capitalista/nacional. Aqui, pensa ele, o discurso sobre a colonialidade faz sentido, mas não há lutas possíveis nesses termos para a totalidade do país. Em geral, fala-se em termos de República, de progresso social, etc.

Ruy Braga foi no mesmo sentido.¹³⁰ Para ele, o Brasil é agora um “Estado nacional tradicional,” depois de uma expansão realizada nos séculos xvii-xviii, isto é, antes da independência (ao contrário dos Estados Unidos, cuja maior expansão teve lugar depois da independência). O fato de o Estado brasileiro (imperial ou republicano) ter que reprimir revoltas no norte e no sul não impedia que as populações se sentissem brasileiras. Na certa, o “povo brasileiro” é uma construção social, mas existe – à diferença da Bolívia, do Peru, do Equador. Dessa forma, falar em termos de colonialismo, ou de colo-

¹²⁹Antônio Sérgio Guimarães é professor de sociologia na Universidade de São Paulo (USP), especialista dos processos de racialização e formação racial em sociedade de classes. Entrevista realizada a 4 de dezembro de 2012.

¹³⁰Ruy Braga é professor de sociologia na USP, especialista do capitalismo brasileiro e, em particular, do que chama de “precariado.” Entrevista realizada a 6 de dezembro de 2012.

nialidade, para definir lutas no interior desse povo não faria sentido. Seriam as contradições do capitalismo e já não de uma colonização, com a exceção, recente, da expansão na Amazônia.¹³¹

Concordo em parte com essas posições. Obviamente, nestas minhas reflexões epistemológicas, não discuti especificamente as condições concretas de lutas no Brasil. E, como já disse, uma população que é em esmagadora maioria de origem colonial – no sentido da formação de uma sociedade exógena, com as suas classes sociais, da mais rica à mais oprimida (escrava) – não vai sentir-se colonial, porque ela vive *dentro* do que é para ela a normalidade, isto é, a normalidade das contradições internas do capitalismo semiperiférico. Por isso nunca vai se mobilizar nesses termos. Mas será que, ao nível da análise sócio-histórica, devemos parar de analisar o Brasil do século xx em termos de colonialidade? Porque os “indígenas” são assim designados quando não se fala dos outros como “exógenos” ou *colonos*? Porque se considera que há “espaço” no Brasil, permitindo assim uma expansão “interna”? Quase já não há mais índios/indígenas (0,44% da população total do país), mas o “espaço” mantém-se porque os índios existiram e foram dizimados e este “espaço” permanece como um marcador da colonialidade do Brasil. As contradições do capitalismo não se resolvem da mesma maneira quando há “espaço” e quando não há. De fato, quando pistoleiros de fazendeiros ameaçam, expulsam ou matam camponeses pobres para apropriarem-se das suas terras, fazem-no sejam eles brancos, pardos, negros ou índios. Quando brancos pobres também se apropriam de terras indígenas (notadamente na Amazônia), ainda se pode dizer que isso é um desdobramento do capitalismo. E é. Mas isso acontece no quadro de uma ideologia historicamente construída de *populações não relevantes*, incapazes de produzir bens, e suficientemente, para o mercado. Ora, esse movimento de expropriações nunca parou no Brasil e não se reduz à Amazônia. As terras indígenas (dentro e fora das “reservas”) correm perigo permanente de serem apropriadas, porque não são ocupadas de maneira produtivista/intensiva, isto é, *porque são indígenas*. Não é só o capitalismo, de maneira geral, é um capitalismo historicamente determinado, oriundo do colonialismo e informado pelos valores deste.¹³²

¹³¹Essas duas entrevistas foram aqui muito resumidas. Sou o único responsável pela maneira como as palavras de Antônio Sérgio Guimarães e Ruy Braga foram transcritas.

¹³²Já para não falar dos monumentos aos bandeirantes que existem em São Paulo.

Penso, pois, que devemos recusar certas oposições: não é porque um país-tem um Estado-nação que este não é um Estado colonial, no caso mais extremo, ou pelo menos estruturado por uma certa colonialidade nos casos mais brandos. Também não é porque há capitalismo que não há colonialidade – no que os marxistas chamam de articulação de modos de produção.

Uma coisa, pelo menos, me parece certa: a subestimação da colonialidade do Brasil na academia brasileira (e não só) é que explica que a crítica a GF tenha incidido muito mais sobre os aspectos raciais do que coloniais (salvo no que é relativo ao apoio à colonização portuguesa). Tais aspectos coloniais brasileiros – colonizar a Amazônia, lusitanizar os alemães e os “judeus,” assimilar os índios, etc. –, indissociáveis da construção do Estado-nação, não atraíram tanta atenção porque, afinal, foram tidos como “normais” dentro do Brasil. Uma aproximação subalternista desses fenômenos obviamente apresentaria uma análise contrária.

Tomarei só mais um exemplo, do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz, grande especialista do Brasil, de Moçambique e do Haiti, na Unicamp. No seu capítulo, “Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa,” do livro *Trânsitos Coloniais*,¹³³ ele escrevia em 2002:

Já em *O mundo que o Português criou* (1940), Freyre chamara a atenção para a capacidade da *cultura brasileira* de, *antropofagicamente*, assimilar os migrantes que predominavam em regiões do Sul do país: numa viagem a cidades habitadas sobretudo por descendentes de alemães, Freyre observa a capacidade *sedutora* da totalidade luso-brasileira, *vê* alemães comendo arroz com feijão e farofa, e ruivas rebolando na cadência baiana com sandálias nordestinas [...] Enfim, a cultura brasileira não estaria ameaçada: seu poder se expressava na sedução exercida sobre os estrangeiros que rapidamente eram *devorados* por uma nação dinâmica que, no entanto, tendia a reproduzir uma série de constantes.¹³⁴ Dentre estes constantes, a mais significativa seria a capacidade de *assimilação*. Assimilação do índio e do negro, mas não só: também do alemão, de outros colonos europeus e japoneses. Verdadeira *política social* que prescindiria de uma ação efetiva do Esta-

¹³³Almeida, Bastos e Feldman-Bianco, eds., *Trânsitos coloniais*, 39-63.

¹³⁴Como vimos, na brochura *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*, *op. cit.*, Freyre apresentava uma paisagem bem mais assustadora. Como perceber essa diferença de análise em *O mundo que o Português criou*, publicado em 1940, e essa brochura também de 1940? As conferências de *O mundo...* foram proferidas em 1938, com base em viagens anteriores. Provavelmente GF não tinha, então, visto o perigo “deslusitanisante” dos alemães do Sul do Brasil.

do. [...] A *assimilação* característica da sociedade brasileira *tenderia* a incorporar os elementos exógenos que, longe de representar possível desordem, acabariam por se adaptar às bases dos valores culturais luso-brasileiros responsáveis pela formação de uma comunidade cristã de fala portuguesa e sem preconceito de raça. [grifos do autor]¹³⁵

Um ponto central ao longo da obra de Gilberto Freyre é a necessidade de explicar (e garantir) a unidade política e cultural do Brasil que, contudo, respeitaria a diversidade cultural e regional presente no país como um todo: deve haver unidade e mesmo uma certa uniformidade no que diz respeito aos valores luso-brasileiros, deve existir [...] Quais valores? O mais importante, a língua portuguesa, em seguida, valores *predominantemente* lusitanos mas não *exclusivamente* lusitanos: a supremacia destes “valores” não se deveria fazer num processo de exclusão daqueles africanos ou ameríndios. [grifos do autor]¹³⁶

Com certeza, aqui O. Ribeiro Thomaz *apresentava* o pensamento de Freyre. Mas, depois desse trecho, o artigo não traz uma crítica detalhada, a não ser uma crítica sobre a leitura freyreana do passado (este, colonial) e sobre o apoio contemporâneo ao colonialismo português:

O luso-tropicalismo teve, contudo, efeitos perversos [...]. Transformou em verdade um conjunto de representações que não só ofuscou a realidade colonial – marcada pela segregação e pela exploração – como forneceu as bases intelectuais para uma guerra que duraria mais de uma década em três frentes africanas.¹³⁷

Em contrapartida, o artigo traça depois uma forte crítica à ideologia luso-tropicalista da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), que acabava de ser fundada em Lisboa (1996).¹³⁸ Assim, a minha impressão foi que, na descrição acima citada, afinal bem suave, do pensamento “antropofágico” de Freyre, O. Ribeiro Thomaz roçava a crítica deste como *utopia colonial*, sem no entanto atingir o seu cerne: ele não viu que a política de Freyre era a continuação da colonização do Brasil e não só a produção do Estado-nação, ou pelo menos não menciona que as duas eram indissociáveis.

Na realidade, contudo, não foi tão suave a continuação da colonização do Brasil: houve a proibição das escolas de língua alemã ou italiana (num contexto, é verdade, em que o Brasil entrava em guerra) e sobretudo a completa

¹³⁵Thomaz, “Tigres de papel,” 49.

¹³⁶Thomaz, “Tigres de papel,” 52.

¹³⁷Thomaz, “Tigres de papel,” 54.

¹³⁸Thomaz, “Tigres de papel,” 55-59.

ausência, até recentemente, de escolas bilíngues para os povos indígenas. No Brasil de hoje ainda não existem universidades indígenas. Assim, a assimilação freyreana pode continuar. Por último, a recusa brasileira em se considerar nação crioula – pelo menos a *ausência* deste conceito para definir a nação – também é significativa da recusa em ver a colonialidade.¹³⁹ Mistura, sim, mas com vistas a que resultado?

Um último reparo. Mesmo na denúncia à ditadura militar, a colonialidade do Brasil foi subestimada: assim foram contabilizadas as mortes diretamente provocadas pelo regime quando consideravam os grupos clandestinos, ou a repressão de greves, ou movimentos camponeses. Por isso, é frequente ler que a ditadura brasileira foi, em geral, mais branda que as suas congêneres chilena ou argentina. Esquece-se de contabilizar as cerca de 6000 mortes indígenas provocadas aquando da construção de estradas como a Transamazônica – grande obra colonial da ditadura militar. Quando incluímos essas vítimas *coloniais*, constatamos que a ditadura militar brasileira não é mais branda que as outras...¹⁴⁰

O luso-tropicalismo contra a criouliização

O luso-tropicalismo freyreano aceita a mestiçagem não como fim, mas como uma situação valorizada no passado enquanto ferramenta para a consecução da colonização, que poderá ser novamente aplicada no presente para melhor dilatar a luso-brasilidade. A diferença entre Freyre e outros pensadores coloniais é que ele aceitava a mestiçagem como ferramenta colonial, enquanto outros recusaram-na terminantemente como abastardamento da raça branca. A mestiçagem freyreana, como vimos, apontava claramente no sentido do preto ao branco e não o contrário, mas aceitava que a lusitanidade dilatada fosse morena, pelo menos por todo um período histórico. Tal não foi o caso do Estado Novo português: até o final dos anos 40 do século XX, as po-

¹³⁹Aqui, uso os conceitos de crioulo/crioulidade/criouliização como categoria analítica e não como categoria de sentido. Com efeito, ao contrário dos cabo-verdianos, os brasileiros não se identificam enquanto tal e mesmo consideram o vocábulo como pejorativo. Diversamente do restante da América dita latina, no Brasil, o vocábulo “crioulo” foi utilizado somente para definir a identidade dos escravos de segunda geração, já nascidos no Brasil. No entanto, não será o Brasil um formidável exemplo de criouliização?

¹⁴⁰Sobre este aspecto trágico, ver as pesquisas de Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago e USP). Agradeço ao Braga Neto por essa informação.

sições oficiais opunham-se à mestiçagem;¹⁴¹ posteriormente, o luso-tropicalismo do colonialismo português tardio não aceitou o objetivo de engendrar “novos Brasis” morenos e utilizou o argumento da mestiçagem somente como prova da ausência de racismo e de mistura não colonial, e algumas vezes defendeu-a como via subsidiária da colonização em zonas com menos população. Foi uma ideologia do “branqueamento direto” das populações africanas, cultural, mas também físico, sem reflexões sobre um período histórico moreno como em GF (na prática, no entanto, é preciso lembrar que o que fez o Brasil no fim do século XIX, e em boa parte do século XX, com a imigração europeia massiva, foi um branqueamento estratégico na construção do Estado-nação).

O luso-tropicalismo atual no Brasil e em Portugal é uma expressão da ideologia da lusofonia como discurso de poder¹⁴². Como tal, é, por um lado, de uma eficácia externa nula,¹⁴³ mas, por outro, serve internamente à formulação do nacionalismo português e do “sul-sulismo” brasileiro. Neste último caso, a valorização das relações “Sul-Sul” é também uma forma de discurso nacional brasileiro e mesmo de sub-imperialismo, dentro de uma ideologia não modificada do desenvolvimento modernizador e autoritário: é o Brasil que vai trazer as tecnologias ditas “tropicais” adequadas a outros países “tropicais.” Esta visão “modernizadora” foi reforçada durante o varguismo e ainda mais durante o regime militar (1964-1984).¹⁴⁴

O hibridismo da teoria póscolonial, como vimos, não é comparável com o hibridismo luso-tropicalista – “A singular predisposição do português para a colonização híbrida...”¹⁴⁵ – na medida em que, na análise póscolonial, o hibri-

¹⁴¹Patrícia Ferraz de Matos, *As Côres do Império, Representações Raciais no Império Colonial Português*, 2ª edição (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012 [2006]).

¹⁴²Cahen, “Des caravelles pour le futur?” 2012.

¹⁴³Em vez de exaltar as “virtudes lusas,” uma boa maneira de mudar positivamente a imagem de Portugal em África, seria a criação, em Lisboa, de um grande museu nacional da escravatura, ou da colonização chamada pelo seu nome; e com certeza não um “Museu dos descobrimentos,” como está sendo discutido hoje em dia. Cahen, “1996-2016 – A CPLP, Uma organização para quê?”

¹⁴⁴Sobre essas temáticas, ver neste dossiê os artigos de: Ana Beatriz Ribeiro, “The luso-tropical Flavor of Modernization: Brazil-Africa Relations after 1960;” Patrícia Ferraz de Matos, “Raça, miscigenação e preconceito: Desafios actuais perante a evolução do pensamento social (e racial e nacional) brasileiro;” Victor Miguel Castillo de Macedo, “Luso-tropical Shadows: Gilberto Freyre’s Influence on Brazilian International Thought.”

¹⁴⁵Freyre, *CGS*, 70.

dismo é uma manifestação da capacidade de ação e de autonomia (*agency*) dos povos colonizados/subalternos em relação ao colonizador e não, como em GF, a manifestação da integração e, depois, da assimilação/desaparecimento destes povos no paradigma luso-colonial.¹⁴⁶ Assim, não se pode utilizar GF contra GF.

A meu ver, ao contrário do que escreveu Alfredo César Melo,¹⁴⁷ Baltasar Lopes, na sua crítica a GF, não desconstruiu em nada o luso-tropicalismo: foi um belo quiproquó cabo-verdiano. Lopes ficou *decepcionado* pela recusa de GF em reconhecer a luso-tropicalidade da ilha de Santiago, quando GF, de uma certa maneira, percebera que Cabo Verde não era luso-tropical, mas crioulo, com identidade própria, que já não era lusa (identidade que GF, no entanto, se recusou a reconhecer). Lopes não critica o luso-tropicalismo, critica a recusa de Freyre em conceder o carimbo luso-tropical a Cabo Verde.¹⁴⁸ Quem agiu de maneira lógica foi GF: a luso-tropicalidade não é uma dinâmica híbrida livre, é... lusa. Da mesma maneira, não se pode dizer, como J. M. Nunes Pereira, que, relativamente a Cabo Verde, GF terá desenvolvido uma “visão anti-luso-tropicalista.”¹⁴⁹ Ao contrário, é justamente porque GF era luso-tropicalista que não quis reconhecer como tal a criouliidade “independente” de Cabo Verde. Contudo, gostou da Guiné, onde, no entanto, a “portugalização” ainda era incipiente em 1951, mas onde a língua crioula já importante não criara uma nação crioula; era um passo rumo ao português. Assim, a Guiné estava no caminho certo. O barômetro das avaliações de GF, no Brasil como nas colônias portuguesas, foi sempre o avanço da coloniza-

¹⁴⁶Obviamente se pode desenvolver uma crítica teórica póscolonial e histórica pós-colonial do luso-tropicalismo, como o fez o colóquio “Identidades, Hibridismo e Tropicalismos: Leituras Pós-coloniais de Gilberto Freyre,” realizado entre 31 de março e 1 de abril de 2011 em Lisboa (Cardão & Castelo, *Gilberto Freyre, Novas Leituras*, 15).

¹⁴⁷Melo, “Relendo Freyre contra Freyre.”

¹⁴⁸Aliás, depois de ter escrito que “Baltasar Lopes e Gabriel Mariano [...] desconstroem o luso-tropicalismo,” Alfredo César Melo escreve, e muito bem, que, em “Baltasar Lopes ainda constatamos um intelectual cabo-verdiano que quer se equiparar à cultura brasileira e também lusitana. Lopes regozija-se ao identificar traços comuns entre a cultura brasileira e a cabo-verdiana. O que lhe deixa inconformado com as impressões de Freyre sobre Cabo Verde é a cegueira do antropólogo [sic] brasileiro diante de uma cultura que, no entender de Lopes, é tão parecida com a do Brasil.” Lopes, aliás, considerava o crioulo – símbolo da autonomia cultural da ilha – como uma língua europeia, vinculada diretamente ao idioma português (Melo, “Relendo Freyre contra Freyre,” 85, 93).

¹⁴⁹Pereira, “Mário de Andrade e o lusotropicalismo,” 9.

ção lusa. O luso-tropicalismo não é sinônimo de mestiçagem: para ele a aceitar, esta devia ser predominantemente “lusa” e ir no “bom” sentido (do preto para o branco). Fica muito claro que o luso-tropicalismo é um pensamento contra o hibridismo aberto, *contra a criouliização*.

Dizer que o barômetro de GF era o avanço da colonização não significa que ele, embora simpatizante da obra do Estado Novo português na África, concordasse sempre com a política colonial deste. Assim, em Goa, já em 1951, GF exprimiu – diplomaticamente – os seus anseios: no fim da conferência, falou da cultura “luso-tropical cuja unidade, cuja força, cujo destino pode ser prejudicado por estreitos nacionalismos. E a época todos sabemos que é de sublimação e ampliações de simples nacionalismos em transnacionalismos, não só de cultura, como até de política.”¹⁵⁰ Aqui, GF dava um aviso aos portugueses, incluídos na categoria dos “estreitos nacionalismos.” Em Goa, disse também que não via por que era preciso enviar governadores coloniais portugueses quando podia haver governadores coloniais goeses, e, ainda mais, gente goesa qualificada para povoar a administração colonial.¹⁵¹ Ele advogava com confiança pelo luso-tropicalismo, que via como bem enraizado em Goa, uma colônia que poderia muito bem ser gerida pelos próprios colonizados, felizes por serem uma colônia de Portugal. O luso-tropicalismo era claramente, neste caso, uma política inteligente de manutenção da colonização.

Da mesma maneira, em tempo de guerras de libertação na África, na já citada entrevista concedida a Keith Botsford em 1963, GF dizia:

Desejo eu que os africanos se mostrem pacientes com Portugal? Não, não e não! O que desejo é que actuem de maneira diferente à dos “nacionalistas” das antigas colônias das potências europeias, onde os europeus aplicaram contra os indígenas um sistema de discriminação racial errado, que nunca foi dominante na África ou na Índia portuguesas. Desejaria que os dirigentes dos movimentos africanos contra o actual regimen português entrassem em contacto mais estreito, não com os comunistas soviéticos nem com os “liberais” norte-americanos, mas com os brasileiros e que preparassem a Angola e Moçambique para se converterem em membros duma federação de países de língua portuguesa, já que estes povos se sentem mais inclinados que outros para a democracia racial e económi-

¹⁵⁰Freyre, “Um amigo brasileiro de Moniz Barreto,” 40.

¹⁵¹Souza, “Gilberto Freyre na Índia e o ‘luso-tropicalismo transnacional’”

ca. Considero a democracia racial e social muito mais importante do que a democracia política.¹⁵²

GF desenvolvia aqui posições extremamente próximas das de Marcelo Caetano, em 1961,¹⁵³ e daquelas que foram depois adotadas por António de Spínola em 1974,¹⁵⁴ ao entrever a autonomia das colônias no quadro de uma federação lusitana. GF fazia uma crítica luso-tropicalista à timidez luso-tropicalista de Portugal. Era um colonialista luso-brasileiro consequente.

Será que GF maduro, depois do período entre 1933 (data da publicação de *CGS*) e 1945, quando foi eleito deputado na Assembleia Constituinte pela Esquerda democrática, “mudou bastante [...] [m]udou demais,” como escreveu Antônio Cândido por ocasião do falecimento de GF em 1987?¹⁵⁵ Com certeza mudou nos seus alinhamentos diretamente políticos: o GF que lutou contra o “estadofortismo” de Getúlio Vargas, como dizia, apoiou o golpe militar de 1964. Como vimos, considerava doravante “a democracia racial e social muito mais importante do que a democracia política.”¹⁵⁶ Mas não se vislumbra *ruptura epistemológica* alguma de 1933 (ou mesmo 1926) a 1987. GF foi assim um grande teórico, não da mestiçagem mas do colonialismo brasileiro.¹⁵⁷

¹⁵²Freyre: “Diálogo com Gilberto Freyre, da autoria do novelista porto-riquenho Keith Bostford,” 17.

¹⁵³Embora não envolvido na tentativa de golpe do general Botelho Moniz, de abril de 1961, Marcelo Caetano tinha escrito naquele mesmo ano um memorando confidencial advogando uma solução federativa.

¹⁵⁴António de Spínola, *Portugal e o Futuro* (Lisboa: Editora Arcádia, fevereiro de 1974). Nesse livro, fazendo o balanço do seu fracasso na Guiné, Spínola optava por uma solução política e não militar da guerra colonial, mas nem por isso era verdadeiramente descolonizador: o que queria era a criação de uma “federação lusitana” com um grau de autonomia para os territórios africanos. Bastou esse posicionamento, no entanto, para ser exonerado por Marcelo Caetano da alta chefia que exercia no exército.

¹⁵⁵Antônio Cândido de Mello e Souza, “Aquele Gilberto,” em *Recortes* (São Paulo: Editora Schwartz, 1993), 82-83. Antônio Cândido foi membro fundador do Partido dos Trabalhadores.

¹⁵⁶Freyre, “Diálogo com Gilberto Freyre,” 17.

¹⁵⁷Agradeço muito a Mélima Revuelta, Erico Elias e Patrícia Ferraz de Matos pela revisão do português.

Subscription Information: The *Portuguese Studies Review* (an imprint of Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf) appears in two issues a year, in (1) August-September and (2) January. The *PSR* Editorial Office is presently located at Trent University, Peterborough, Ontario, K9L 0G2, Canada. The *Portuguese Studies Review*'s e-mail address is psr@trentu.ca. To contact Baywolf Press, direct inquiries also to psr@trentu.ca. All e-mail relating to the *PSR* is copied to the Baywolf Press office. Please visit our website at <http://www.trentu.ca/psr> or <http://www.maproom44.com/psr> for more information on subscriptions. Special rates are featured on our website, as is information for subscription agencies and resellers.

Manuscript Submissions: The *PSR* is a peer-reviewed journal (double-blind review process) devoted to promoting interdisciplinary scholarly study of the countries, regions, and communities that share, build on, or are transforming a Portuguese or Brazilian legacy. The *PSR* promotes a critical understanding of the historical and current evolution of political, economic, social and cultural networks incorporating Portugal, Brazil, and the various global or regional actors affected by Luso-Brazilian exploration, colonization, emigration, policy trends, trade agreements, and other linkages. The scope extends to all relevant parts of Europe, Asia, Africa, and the Americas. Contributions are invited from all disciplines. The *PSR* accepts papers combining pure and applied research. All articles are expected to be accessible to readers from diverse backgrounds.

Proposals and digital manuscripts should be sent to Prof. Ivana Elbl, Chief Editor, *Portuguese Studies Review*, Trent University, Peterborough, Ontario, K9L 0G2, Canada. Articles not exceeding 8,000 words are preferred (8,000 words exclusive of notes, tables, and graphics). Longer manuscripts will be considered, at the discretion of the Editors. Note format should follow the *PSR* house style (check our website). All manuscripts must include a 150-word abstract (articles in Portuguese, French, and Spanish should include an abstract both in the language of the paper and in English).

Submissions are to be made by e-mail, in a digital file. Reflecting open (recoverable/non-proprietary) format approaches, *OpenOffice* is the journal's preferred standard for submissions (*i.e.* .odt data file format, native or saved as .odt from other software), followed by MS-Word (.doc, .docx), or (only in emergency) as an RTF file. PDF (encoded) submissions are not accepted. The files *must* be IBM-compatible (Macintosh file formats will not be accepted). The *PSR* will not consider manuscripts currently submitted to another journal or press, or published or forthcoming elsewhere. If accepted, articles that do not follow the *PSR*'s style (capitalization, note format, *etc.*) will be required to conform prior to publication. Unsolicited book reviews will be accepted only at the discretion of the Editors.

The *Portuguese Studies Review* declines all responsibility, direct, imputed, derivative, or otherwise legally construed, for statements of fact or opinion made by contributors to the *PSR*.

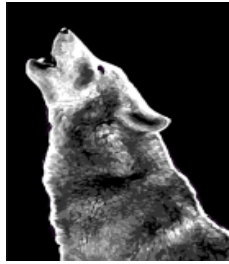
© Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf and *Portuguese Studies Review*, 2018. All rights reserved.

Claims for issues not received must be sent to the Editorial Office within three months of the date of publication of the issue. Changes of address should be reported promptly. The *Portuguese Studies Review* will not be responsible for copies lost owing to a failure to report a change of address. The *Review* cannot mail subscription copies to temporary summer or field research addresses.

Correspondence regarding editorial matters, contributions, and books for review should be sent to Prof. Ivana Elbl, Chief Editor, *Portuguese Studies Review*, Trent University, Peterborough, Ontario, K9J 7B8, Canada. **Permissions to Reprint:** Contact Martin Malcolm Elbl, Managing Editor, *Portuguese Studies Review*, Trent University, Peterborough, Ontario, K9L 0G2. **Advertising:** The *PSR* has ceased to accept advertising for the foreseeable future..

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in the *Historical Abstracts*, *America: History and Life*, *Sociological Abstracts*, and *Worldwide Political Science Abstracts*. The *Portuguese Studies Review* is networked through EBSCO, Gale/Cengage, and has reached an agreement with ProQuest.

Previews of this journal are available on Google Books (up to spring 2016) and on our own site (trentu.ca/psr or maproom44.com/psr).



le tems revient

Lorenzo de' Medici, 1475

PREPARED IN 2018
FOR
BAYWOLF PRESS
IN
PETERBOROUGH, ONTARIO



ISSN 1057-1515