



HAL
open science

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

Michel Cahen

► **To cite this version:**

Michel Cahen. A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil. *Portuguese Studies Review*, 2018, New Perspectives on Luso-Tropicalism. Novas perspectivas sobre o luso-tropicalismo, XXVI (1), pp.299-349. halshs-02473340

HAL Id: halshs-02473340

<https://shs.hal.science/halshs-02473340v1>

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

PS
R

VOLUME 26 • NUMBER 1

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

SUMMER 2018

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

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 Méлина 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 álibi 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 caráter 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:

1°) a essencialização de supostos caracteres comuns e inatos de povos moldados pela história da expansão portuguesa;

2°) 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;

3°) 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 colônias 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 revigoroamento 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 revigoroamento 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 [2ª ed.; 1ª 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.

VOLUME 26 • NUMBER 1

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

SUMMER 2018



ISSN 1057-1515