

Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre

Jerry Dávila*

Resumo

Este trabalho analisa o alinhamento intelectual e político de Gilberto Freyre com o Estado Novo português e suas guerras coloniais, tomando-o como meio de avaliação da ênfase que ele dava à etnicidade como esfera de interpretação das relações raciais. Acompanha a trajetória de Freyre, desde a publicação de *O mundo que o português criou*, em 1940, passando por sua viagem às colônias portuguesas em 1951, até suas subsequentes publicações e colunas em jornais defendendo o colonialismo português. Esta leitura nos mostra sua hostilidade tanto em relação à organização cultural e política por parte de negros quanto às correntes de estudos inter-raciais, à medida que ambas foram se tornando cada vez mais incompatíveis com o mito da harmonia racial portuguesa.

Palavras-chave: Gilberto Freyre; relações inter-raciais; Portugal; colonialismo e descolonização; pensamento racial; Brasil.

Abstract

Race, ethnicity, and Portuguese Colonialism in Gilberto Freyre's Work

This paper analyzes Gilberto Freyre's intellectual and political alignment with Portugal and its colonial wars as a means of understanding his emphasis on ethnicity as a means of interpreting race relations. The article follows Freyre's trajectory beginning with the publication of *O mundo que o português criou*, in 1940, through his visit of Portugal's colonies in 1951 and his subsequent publications and newspaper columns defending Portuguese colonialism. What emerges is a picture of Freyre's hostility to black political and cultural organization and to currents of scholarship on race, as these become increasingly incompatible with the mythology of Portuguese racial harmony.

Keywords: Gilberto Freyre; race relations; Portugal; colonialism and decolonization; racial thought; Brazil.

* Jerry Dávila é professor do Departamento de História da Universidade da Carolina do Norte/Charlotte. Suas áreas de interesse são a América Latina, em especial o Brasil, e questões raciais. E-mail: jdavila@unc.edu. A tradução do original "Race, Ethnicity and Portuguese Colonialism in Gilberto Freyre's Work" é de Flávia Anderson.

No final de 1975, durante os derradeiros e violentos dias dos cinco séculos de Angola como colônia portuguesa, participantes do movimento revolucionário marxista, que controlava a capital, Luanda, conduziram um guindaste pela cidade, arrancando e arrastando estátuas de administradores coloniais e exploradores portugueses heroicos. Ovídio de Melo, um diplomata brasileiro enviado a Luanda para atuar como elo entre o Brasil e os movimentos de independência, os quais em breve formariam o governo independente em Angola, observou a derrubada desses símbolos do domínio português. Aproveitou-se dos toques de recolher para, durante as longas noites insones, retratar imagens da revolta, entre as quais incluiu a remoção de uma estátua. O quadro, intitulado *Luis de Camões vai ao depósito municipal*, mostra uma praça da cidade ladeada de construções arruinadas, com marcas de tiros e pichações de insurgentes. Homens armados e curiosos circundam a estátua do poeta português Camões, acompanhando seu içamento. Tratava-se de cena comum nas páginas do *Jornal de Angola*, que, em meados de 1975, publicava com frequência fotografias da remoção da estatuaría portuguesa de áreas públicas em toda a capital. O quadro de Ovídio de Melo é especialmente tocante, uma vez que mostra a derrubada do ideal da presença portuguesa na África, que era a base simbólica da cultura brasileira.

A escolha de retratar a remoção da imagem de Camões do solo africano, em detrimento de outras cenas, foi, significativamente, brasileira. Ali estava uma imagem carregada de simbolismo: o pensamento tradicional considerava o Brasil fruto da fusão de povos africanos e portugueses, um país formado em razão da peculiar tendência dos portugueses de levar a civilização aos trópicos e mitigar as características raciais pela miscigenação. Segundo essa linha, o Brasil teria sido construído por meio desses traços lusitanos e pela importação de milhões de escravos africanos, que foram incorporados cultural e sexualmente ao mundo português. Não obstante, a imagem captada por Ovídio de Melo mostrava esse mundo sendo destruído de forma violenta.

O quadro do diplomata é provocativo por pungir o coração da identidade brasileira. A imagem separa os elementos de um mundo que fora unido com incrível maestria por Gilberto Freyre. O presente artigo examina este escritor e sua obra, definindo e destacando a visão que acabou predominando no Brasil, no século XX: a ideia de que o país era constituído pela mistura de três raças: africana, autóctone e lusitana, em uma fórmula criada pelos portugueses que mitigava as diferenças, absorvia características e criava um nível peculiar de harmonia cultural e racial. Freyre não foi o único a pensar assim - alguns antes dele consideraram positiva a miscigenação ou investigaram as influências africanas no Brasil, e outros continuariam a fazê-lo. Mas, assim que publicou *Casa-grande e senzala* em 1933, ele se tornou, tanto na qualidade de personagem público quanto de autor, o principal conduto da identidade nacional, e não apenas canalizando o que pairava no ar, como também direcionando-o. Transformou-se na síntese de certas crenças, sobretudo na concepção de que o Brasil era uma “democracia racial”, sem divisões, e de que a sociedade fora moldada por dádivas culturais e sexuais especiais dos portugueses. Freyre chegou a

ponto de insistir que sua análise do Brasil se aplicava a todo o império português e se estendia ao século XX. Passou décadas defendendo com veemência a presença colonial de Portugal na África, mesmo enquanto guerras pela independência irrompiam em Guiné-Bissau, Angola e Moçambique. No auge desses combates, em 1968, Hélio Viana, um crítico brasileiro de Freyre, sugere que “quanto ao definitivo julgamento da tese freyreana, está êle pendente da solução que se der à atual situação angolana”¹. Àquela altura, era difícil imaginar que os portugueses mantivessem suas colônias na África, e até mesmo Freyre começou a duvidar da permanência lusitana nos trópicos. Em resposta a Viana, o escritor sugeriu que sua visão “lusotropical” não dependia do *status* político da África portuguesa e admitiu que Angola poderia se tornar independente. Sete anos depois, Ovídio de Melo captou a opinião angolana no que dizia respeito à concepção freyreana de uma conexão especial entre os portugueses e os trópicos.

Quando os brasileiros dirigiram a atenção à África no século XX e tentaram apreender o significado de eventos como a descolonização, agiram como Ovídio de Melo e observaram a África por meio de uma janela emoldurada por Gilberto Freyre. A fim de compreender a relação dos brasileiros com a África, é essencial entender como Freyre considerava esse continente um ingrediente básico na criação portuguesa do Brasil.

Após os canônicos *Casa-grande e senzala* e *Sobrados e mucambos*, a obra de Freyre mudou o tom de análise, desenvolvendo cada vez mais a ideia de que a miscigenação brasileira era um mérito exclusivamente lusitano e defendendo cada vez mais tanto o colonialismo português na África quanto a ditadura de Antônio Oliveira Salazar. Em 1940, Freyre publicou *O mundo que o português criou*, que sintetizava um tema predominante em seus trabalhos iniciais: o Brasil havia sido constituído pela capacidade portuguesa de miscigenação e disseminação nas áreas tropicais. Seus estudos incluíram o primeiro diário de viagem escrito por um brasileiro no século XX a respeito da África, *Aventura e rotina* (1952), em que ele descreve suas experiências e observações na turnê pelas colônias portuguesas nos continentes africano e asiático, como convidado do governo lusitano. Freyre também publicou uma série de conferências, *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953), na qual desenvolveu uma nova linha de pesquisa acadêmica, denominada “lusotropicalologia”, uma referência ao estudo do que ele chamou de “lusotropicalismo”, a suposta propensão especial do povo português à expansão em áreas tropicais como o Brasil ou a África.

Este novo enfoque de Freyre se tornou evidente já em 1937, quando ele foi convidado a dar uma série de palestras na Grã-Bretanha e em Portugal. Embora o escritor tenha tido de cancelar essa viagem, os discursos foram lidos em público e lançados em seu idioma vernáculo como *O mundo que o português criou*. A palestra de Londres consistia em um texto acadêmico conciso sobre sistemas de monocultura. As de Portugal diferiram: eram um manifesto político etnicamente nacionalista a respeito das virtudes heroicas dos portugueses. Freyre chegou a comentar que “depois de Cristo ninguém tinha contribuído mais que o português para a fraternidade dos homens”. (Freyre, 1940, p. 58).

Seu apoio à consciência étnica portuguesa foi acompanhado de um hábito incipiente de autopromoção. Ele não apenas declarou que os portugueses só ficavam em segundo lugar em relação a Jesus, mas o fez citando um autor lusitano que, por sua vez, mencionara-o. Nas décadas seguintes, muitas vezes chamaria a atenção para menções de sua obra. Sua autopromoção salta aos olhos na primeira página da introdução de *O mundo que o português criou*, quando Freyre conta aos leitores que sua viagem à Europa consistira numa “missão do presidente da República, à qual se juntou a tarefa, que me confiou o Instituto Luso-Brasileiro de Altos Estudos, de realizar conferencias em universidades portuguesas [...]”. (*ibidem*, p. 31).

Apesar de não ter ido às colônias portuguesas na África e na Ásia e de não haver tido acesso a uma boa quantidade de material de pesquisa a respeito delas, Freyre estava convencido de que poderia interpretá-las da mesma forma que o Brasil. Como para ele os povos de cor desses continentes eram indiferenciáveis naquele momento, suas culturas locais perdiam importância ante as virtudes portuguesas. Isso significava que Freyre podia generalizar suas descrições do Brasil, considerando-as válidas igualmente no caso do colonialismo lusitano na África e na Ásia, e pertinentes não apenas no âmbito da longínqua conquista e do estabelecimento de colônias do século XVI, como também do colonialismo de meados do século XX. Conforme ele explicou, o desenvolvimento das demais colônias portuguesas seguiu o modelo brasileiro, sem “uma rígida exclusividade de raça ou mesmo de cultura, mas por meio de constante interpenetração de valores culturais diversos e de abundante miscigenação”. (*ibidem*, p. 32). Como resultado, “para nós, portugueses e luso-descendentes, [existe] um clima sentimental e de cultura que quasi não varia da Ásia portuguesa ao Brasil, nem da África portuguesa a Cabo Verde”. (*ibidem*, p. 48).

Embora a essa altura ele ainda não tivesse usado o termo “democracia racial”, sustentava que essa “unidade cultural” abrangida pelo mundo português se explicava pela “boa compreensão entre homens formados sob a influencia das mesmas tradições e orientados pelas mesmas aspirações democraticas. Democracia social, essencial, humana, quero dizer; pouco me preocupa a política.” (*ibidem*, p. 51). Essa “democracia social” se referia à mobilidade social estimulada “pela mestiçagem” (*ibidem*, p. 58)². Freyre defendia a “superioridade ética desse processo” (*ibidem*, p. 46).

O mundo que o português criou era mais um manifesto político que um texto acadêmico. Em vez de explorar as virtudes da miscigenação, que considerava típica do Brasil e inspirada por Portugal, Freyre adotou então um projeto de nacionalismo étnico, exaltando o colonialismo lusitano, pregando “solidariedade maior do Brasil com Portugal e com as colônias portuguesas” e exigindo do público brasileiro e, posteriormente do português, que o Brasil como um todo se unisse a Portugal em defesa do mundo lusitano contra “qualquer imperialismo de cultura... que possa nos ameaçar em futuro próximo (seja esse imperialismo europeu, asiático ou americano)” (*ibidem*, p. 38).

No final de seu único mandato no Congresso, Freyre recebeu o convite de Manoel

Sarmento Rodrigues, ministro português das Colônias, para fazer uma turnê de seis meses pelas possessões portuguesas na África e na Índia, à custa do governo de Portugal. Como estava sem nenhuma perspectiva a curto prazo, já que não fora reeleito, Freyre aceitou, dizendo que lhe pareciam ideais a viagem e o período em que ocorria, afirmando ser o tipo de pessoa que a “cada dia sabe separar menos brasileiro de português. E regosija-se com o que Portugal continua a realizar de bom [...]”.³

Ao longo da turnê, Freyre exaltou, em inúmeras ocasiões, as virtudes do colonialismo português, culminando nas observações à imprensa no dia em que desembarcou em Recife, no final da viagem. Comentou:

A impressão mais viva que trago é que o português continua a ser um povo criador. Às realizações do passado, algumas monumentais, acrescenta uma vasta obra, moderna, nos trópicos: no Oriente e na África. Essa obra não faz má figura ao lado da que como descendente e continuador do português, o brasileiro realiza na América. E a esses dois grandes esforços o português propriamente dito e o brasileiro ou luso-brasileiro, anima um espírito comum caracterizado principalmente pelo sentimento e pela prática de uma, não direi perfeita, mas bastante avançada democracia étnica e social.⁴

Freyre viajou como convidado de honra. Foi recebido por governadores de colônias, proferiu conferências em institutos de pesquisa e de medicina e recebeu homenagens da imprensa. Escreveu dois livros, *Aventura e rotina* (1952) e *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953). O primeiro consistia em um diário de viagem, em que ele registrou suas impressões a respeito de Portugal (que descreveu como “rotineiro” ou familiar) e suas colônias (as quais eram uma “aventura”, tanto no sentido exótico, quanto no de um projeto colonial dinâmico em andamento). Já o segundo resumia as conferências dadas por ele e reproduzia as lisonjas que recebera da imprensa das colônias. Juntas, essas fontes dão uma noção da viagem de Freyre, das impressões que registrou, do papel político que começou a assumir como principal defensor internacional e intelectual do colonialismo português.

Em seus textos e entrevistas, Freyre insistiu que sua viagem era apolítica, apesar do fato de ser um convidado do governo de Portugal. Tal convite podia ser considerado um “gesto de delicadeza que eu, ligado a portugueses de diversas posições e ideologias, julgo-me no direito de considerar um ato de boa vontade nacional” (Freyre, 2001, p. 33 e 39). Ele era um convidado do país, não do regime. No entanto, os dissidentes intelectuais portugueses com os quais o brasileiro estabelecera relações no passado não encararam a situação da mesma forma, e o evitaram durante o mês que passou em Portugal. Freyre não levou a sério tal atitude, insinuando que eles seriam tímidos demais para serem vistos com ele, por achar que perderiam o prestígio ante outros teóricos esquerdistas. Se havia

qualquer mal-estar por um célebre intelectual como Freyre ter se tornado um convidado de longa data de Salazar, isso se devia às deficiências dos outros. Afinal de contas, nem o convite nem a aceitação do mesmo podiam ser “mais nitidamente apolíticos”. De sua perspectiva “não política”, ele observou a administração de Salazar. Perguntou-se: se morasse em Portugal, apoiaria o governo? E respondeu, como ex-congressista derrotado nas eleições: “Não sei. A simples democracia política cada dia me interessa menos”. E, então, descreveu a “superioridade do regime português” (*ibidem*, p. 41) em relação ao brasileiro.

Desde sua chegada e durante os meses subsequentes de viagem, Freyre desfrutou de todas as regalias e honras de um convidado oficial. No desembarque em Lisboa, “esperam-me as autoridades. Alguns senhores de escuro e um oficial de marinha liturgicamente de branco. Imaculadamente de branco [...]”. (*ibidem*, p. 33 e 35). Tratava-se do almirante Sarmiento Rodrigues, ministro das Colônias, que lhe fizera o convite. Freyre descreveu sua tez bronzeadada como a de quem enfrentara “duramente o mar, o ultramar, o sol, os trópicos, as tempestades, a guerra, talvez a malária, não como turista ou diletante, mas virilmente e de corpo inteiro. Como bom marinheiro e bom português”. Ao longo de seus relatos da viagem, muitas vezes descreveu com entusiasmo os governadores coloniais que o receberam. O governador-geral de Cabo Verde interagira “desinteressadamente” com o público, ao contrário dos políticos populistas brasileiros (*ibidem*, p. 268). O governador-geral de Angola “é um governador mais de campo do que gabinete [...] ninguém mais atento aos problemas vivos que outros administradores preferem considerar a distância e sob a forma de relatórios” (*ibidem*, p. 406). Em Lisboa, Freyre se locomoveu em um carro da embaixada brasileira. Na África, viajou em aviões de governadores e, aonde quer que chegasse, um comitê de oficiais de alto escalão da colônia lhe dava as boas-vindas.

Durante essa viagem, Freyre fez observações que uniam seus próprios estudos sobre a mistura de raças e cultura no Brasil ao projeto ideológico português do pós-guerra de proteção de suas colônias. Mostrou-se disposto a ver e falar de “províncias ultramarinas” em vez de colônias, apoiando o truque semântico usado pelas autoridades lusitanas na tentativa de contornar as pressões globais pela descolonização. A ideia de que Portugal era, na verdade, “transnacional” e “intercontinental”, e unificava povos de culturas e cores distintas, ligados por sua lusitanidade, encaixava-se perfeitamente no processo histórico que, para Freyre, constituía o Brasil. Por conseguinte, ele não via diferença entre este país e Portugal e suas colônias. Ao longo das quatrocentas páginas de *Aventura e rotina*, relatou harmoniosa e com frequência minuciosamente de que maneiras os povos portugueses na África e na Índia punham em prática a tarefa de construir uma nova civilização nos trópicos. Descreveu imagens de povos autóctones e africanos aceitando de bom grado sua lusitanidade. E aclamou as provas que viu de mistura cultural e racial.

A edição de 2001 de *Aventura e rotina* tem início com um prefácio de Alberto da Costa e Silva, um diplomata que se tornou um dos autores mais prolíferos sobre história e cultura africana. Ele descreveu Freyre como um “prisioneiro do seu sonho”, vendo

portugueses idealizados em vez da dinâmica brutal da sociedade colonial: “estava a louvar o que, desde havia muito estava deixando ou já deixara de existir no império português”⁵. Onde quer que Freyre encontrasse indícios que contradissem sua concepção a respeito dos portugueses, descartava-os. Por exemplo, as mineradoras de diamantes que formavam a base da economia angolana contavam com mão de obra quase escrava, em cidades de mineração segregadas. Freyre, considerando que elas não condiziam com o caráter português, por ter “alguma coisa belga”, julgou-as exceções a fim de comprovar sua argumentação. Também conheceu cabo-verdianos que haviam passado algum tempo nos Estados Unidos, por haver feito parte de um extensivo circuito imigratório ao sul da Nova Inglaterra. A relação entre aquele espaço português e o mundo “anglo-saxão” o intrigava. Freyre considerou que “deve ser interessante estudar alguém, sociologicamente, esses homens violentamente perturbados na sua virgindade de cultura luso-africana e na sua inocência de ilhéus, pelo contato com uma civilização do vigor técnico e do ritmo continental da anglo-americana” (Freyre, 2001, p. 270).

Na África portuguesa, ele descobriu incontáveis possibilidades de ampliar sua tese sobre a formação do Brasil por meio da propensão especial de Portugal pela miscigenação tropical. A seu ver, aquelas eram terras em que a ação “viril” lusitana criara um “perfeito Portugal africano”⁶. Supôs que o que vira na África e na Índia do século XX assemelhava-se ao que acreditava haver ocorrido no Brasil dos séculos XVI e XVII com os povos autóctones e africanos. Costa e Silva sugere que Freyre não se deu conta da verdadeira natureza da miscigenação na África, um processo que pouco se relacionava aos portugueses, resultando de séculos de encontros de africanos com árabes, persas e indianos ao longo de um Oceano Índico de intensas trocas culturais e comerciais.

Quando Freyre escreveu suas experiências na África, no início da década de 1950, sua mudança de tom de *Casa-grande e senzala* e *Sobrados e mucambos* foi total. Em vez de enfatizar o intercâmbio cultural dentro de um regime escravista violento, agora passava a um novo ponto de vista, defendendo que a escravidão sob o domínio português era uma virtude em si:

Com o português e o descendente de português, a escravidão foi no Brasil escola de cristianização e europeização de pretos e pardos; e não apenas sistema de exploração dos pretos e pardos pelos brancos como entre outros europeus e outros descendentes de europeus. O explorado ganhou oportunidades de ascensão, dentro de novo complexo social de que se tornou membro, por efeito das inevitáveis consequências do contato de europeus em expansão - mas pouco numerosas - com multidões de africanos militar e tecnicamente retardados; de europeus reduzidos em número e africanos numerosíssimos: ventres geradores não só de novos escravos como de novos portugueses. Da escravidão, assim socialmente dinâmica, resultou que, através da miscigenação e da assimilação, indivíduos de cor pudessem subir até os brancos: mesmo até os brancos mais altos. (Freyre, 2001, p. 363)

Freyre retratou a escravidão no Brasil e, por conseguinte, o colonialismo na África, como um sistema de cristianização, aculturação e assimilação. Como fizera em *Casa-grande e senzala*, feminizou o objeto não-branco da ação portuguesa viril, definindo, nesse caso, os africanos como “úteros”.

Tal qual em *Sobrados e mucambos*, discorreu longamente sobre mulatos como fruto desse processo de miscigenação e assimilação. Mencionando os mulatos “bacharéis” dos séculos XVIII e XIX, que se tornaram burocratas no Brasil, Freyre argumentou que a presença de negros e mulatos na administração colonial portuguesa comprovava a ausência de uma barreira racial. Citou um oficial negro, ressaltando como “pretos ou mulatos de ‘raça fina’ como Honório podem ser oficiais superiores [...]” (*ibidem*, p. 225). Usou esse caso como ponto de partida para explicar a noção de “raça fina”, termo adaptado por ele a partir da descrição do corpulento ex-embaixador brasileiro nos Estados Unidos, Manoel Oliveira Lima, um homem “muito gordo, mas de uma obesidade fina”. Então, se a negritude era uma condição similar ao excesso de peso, as pessoas podiam ostentá-la de formas diferentes, algumas com mais refinamento que outras, possibilitando que o “preto ou mulato de ‘raça fina’... [chegasse à] presidência da República, como no Brasil foi Nilo Peçanha”. Ele chegou a dar o exemplo de um norte-americano, o diplomata Ralph Bunche, ao qual se referiu da seguinte maneira: “macio como um baiano que tivesse também alguma coisa de grego antigo [...] deixa os anglo-saxões dos Estados Unidos na situação de raça inferior” (*idem*).

Freyre considerou as paisagens da África portuguesa familiares. Guiné-Bissau lembrou-lhe a Amazônia ou o estado do Mato Grosso, no sudoeste brasileiro. A capital de Goa lhe trouxe à mente a cidade de São Luís do Maranhão, no nordeste do país. Angola podia ser considerada “uma imagem do que deve ter sido o Brasil na sua faze ainda heróica [...]” (Freyre, 2001, p. 258, 289 e 355). O que viu foram “possíveis novos brasis” (*ibidem*, p. 25). E, em sua opinião, os brasileiros tinham a obrigação de se tornar “colaboradores e continuadores dos portugueses da Europa: responsáveis por todo um complexo mundial de cultura que torna Portugal um dos povos modernos mais sobrecarregados de obrigações nos trópicos. Nesta responsabilidade deve auxiliá-lo o Brasil” (*ibidem*, p. 392).

Apesar do cordão de isolamento formado pelas autoridades que o circundavam, Freyre, às vezes, encontrava-se com separatistas, que encontravam cada vez mais adeptos e que, já no início dos anos 1950, sonhavam com o fim do domínio colonial. Um moçambicano enviou-lhe um poema sobre o descarregamento de alimentos com o auxílio de guindastes em navios no porto colonial, “alimentando a fome dos porões gigantes/ auxiliando a fome dos vermes nos peitos/ dos que já trabalharam nas minas do ‘Rand’”, a mineradora sul-africana. O poeta lamentava ter “miseravelmente esquecido de me revoltar”⁷. Freyre contou haver conhecido um “separatista angolano”, que lhe perguntara se não acreditava haver chegado a hora de Angola se tornar independente de Portugal, como o Brasil fizera em 1822. Ele respondeu que “não, parece ter chegado o momento de o Brasil reaproximar-se de Portugal e Portugal de reaproximar-se do Brasil” (Freyre, 2001, p. 436).

Depois de seis meses de viagem, Freyre voltou à sua terra natal, parando primeiro em Recife e rumando, em seguida, ao Rio de Janeiro, para dar uma série de conferências e entrevistas a respeito de suas experiências na África portuguesa. O ministro das Colônias gerenciou astutamente a volta do escritor ao Brasil, com o intuito de aumentar o prestígio e a visibilidade deste brasileiro e de sua recém-concluída turnê. Freyre recebeu um exemplar especial de *Os lusíadas*, de Camões, com capa de prata e pedras preciosas, a ser apresentado ao presidente Vargas, o que atrairia ampla cobertura jornalística no Brasil e em Portugal e consolidaria seu *status*, tanto de mediador de Salazar e Vargas quanto de intérprete do caráter português. Ele aceitou o papel e fez declarações explicando que Portugal não tinha colônias e sim “províncias ultramarinas”, as quais eram frutos de “obras de engenharia [portuguesas] jamais atingidas por outros europeus”⁸.

A turnê de Freyre foi tão divulgada em Angola e outras colônias, que, um ano depois, ele recebeu uma carta de um angolano português pedindo-lhe permissão para fundar com seu nome um “Centro de Estudos Luso-Brasileiros”⁹ em Luanda. A instituição visava a estudar “todas as manifestações culturais que caracterizam a colonização portuguesa em Angola, o complexo social africano sobre que ela incidiu, os resultados da inter-influência de culturas, e estudos comparativos com os idênticos resultados em outras zonas de influência portuguesa, como o Brasil [...]”¹⁰. O escritor brasileiro aceitou de imediato.

Gilberto Freyre desenvolveu uma relação longa e estreita com o almirante Sarmiento Rodrigues. A amizade, que começara com a viagem às colônias, continuou ao longo do colapso do regime português e de seu império. Sarmiento Rodrigues escreveu ao amigo brasileiro em 1954: “Quanto à causa que defendemos, basta saber que é a mesma”. Porém, já admitia a crescente inquietação africana no que dizia respeito ao domínio colonial: “surgem alguns sintomas de preocupação não no racismo, mas em certo nativismo eclesiástico. Temos de reforçar o elemento europeu cada vez mais e então nos estará garantida a paz”¹¹. Por sua vez, Freyre trocou confidências com o almirante. Logo após o suicídio de Getúlio Vargas, em 1954, por exemplo, contou a Sarmiento Rodrigues que:

Pouco antes do seu fim trágico, meu amigo Getúlio Vargas insistiu muito comigo para aceitar a presidência, com carta branca, de novo Departamento Nacional de Imigração e Colonização [...]. Ele próprio me disse que era um supra-Ministério e quase outra Presidência da República. Disse-me textualmente: “Agora podeis por em practica tuas ideias 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 ideias coincidem com as nossas. Escrevi-lhe, recusando, mas ele insistia. Seu tragico fim muito me comoveu.¹²

O ministro das Colônias portuguesas tornou-se defensor de Gilberto Freyre. Além de lhe haver oferecido a turnê de vários meses pelas colônias lusitanas, organizou viagens

para que o amigo brasileiro falasse em Portugal. Publicou as conferências freyrianas em vários idiomas. Conseguiu-lhe crédito em bibliotecas portuguesas¹³. Freyre, por sua vez, esforçou-se para proteger a imagem do colonialismo português no Brasil, em Portugal e até nos Estados Unidos. Na véspera de uma turnê de conferências sobre luso-tropologia que proferiria nas universidades de Virginia, Princeton e Columbia, em 1954, escreveu a Sarmiento Rodrigues pedindo que lhe enviasse material a ser usado na contestação de um artigo sobre trabalho forçado em Angola, publicado havia pouco na revista *Harpers*¹⁴.

Quanto mais a luta pela descolonização se intensificava, mais as autoridades portuguesas tomavam o cuidado de estimular o apoio de Gilberto Freyre. Em 1967, por exemplo, o embaixador de Portugal no Brasil enviou ao seu ministro das Relações Exteriores um telegrama “urgente e confidencial”, no qual expressou sua consternação com a mágoa de Freyre, já que este julgava não estar recebendo a devida atenção, tanto da imprensa brasileira quanto da portuguesa. Por esse motivo, o escritor brasileiro ainda não decidira se participaria do Congresso de Comunidades Portuguesas, a ser realizado em Moçambique. No fim das contas, resolveu ir, fazendo escala em Lisboa. O embaixador afirmou que Freyre era “muito sensível” e recomendou que o ministro das Relações Exteriores o condecorasse com a Grã-Cruz da Ordem de Cristo (símbolo ligado ao Infante Dom Henrique), na escala em Lisboa. A homenagem foi feita e, ao voltar ao Brasil, Freyre participou de uma comemoração em reconhecimento ao evento, na embaixada portuguesa. O embaixador escreveu, aliviado, que, “pela forma como Gilberto Freyre manifestou seu apreço [a] Portugal, creio estarão inteiramente dissipados, após visitas [a] Lisboa e [ao] Ultramar, ressentimentos [que o] professor teria tido”¹⁵.

Em contraste com o apoio recebido pelo escritor brasileiro por parte das autoridades coloniais portuguesas, quando o nacionalista angolano Mário de Andrade criticou em 1955 os textos de Freyre a respeito das colônias, teve de fazê-lo sob pseudônimo e em uma revista francesa. Andrade argumentou que o luso-tropicalismo era “a um só tempo um conceito, uma teoria e um método de colonização” e condenou a “crença religiosa [de Freyre] na exclusiva aptidão hereditária do português de viver sob o sol tropical e conseguir mulheres de cor. Ao vê-lo influenciado por tal visão, é compreensível que a natureza inerente à situação colonial lhe passe despercebida”¹⁶. Para ele, a ênfase de Freyre na suposta influência das preferências sexuais do português resultou em seu descuido com relação aos aspectos econômicos e políticos do colonialismo lusitano. Longe de um paraíso de liberdade sexual e racial, Andrade via um processo violento, que eliminava a ação e a livre participação de povos autóctones no ideal luso-tropical. Perguntou: “Que participação cordial e harmoniosa nesse ideal cultural poderia existir na África sob o domínio português, na qual culturas autóctones são sistematicamente destruídas por uma política brutal de assimilação? Os homens são destruídos, e populações inteiras, reduzidas ao trabalho forçado” (*idem*).

* * *

No início da década de 1960, Freyre intensificou sua defesa do colonialismo português.

Essa mudança foi provocada pela irrupção de revoltas em prol da independência nas colônias lusitanas na África. Outrora um mero defensor do colonialismo português, ele se tornou partidário do conflito armado e dedicou-se por completo à tarefa de obter apoio moral no Brasil, em Portugal e em outras partes para a campanha portuguesa cada vez mais cara e violenta em prol da supressão dos movimentos separatistas e da manutenção das colônias. Em seu apoio a essa causa, destacam-se dois eventos: a série de conferências dadas por ocasião das Comemorações Henriquinas em Portugal, em 1961, e o discurso enérgico proferido em 10 de junho de 1962 (“Dia de Camões”), no Real Gabinete de Leitura Portuguesa, no Rio de Janeiro, para a Federação das Associações Portuguesas.

Nessas palestras em Portugal, Freyre comparou a saga do século XV de Camões sobre a exploração lusitana com a filosofia do norte-americano John Dewey, um intelectual progressista do século XX. Descrevendo como Camões explorara os contatos entre os marinheiros portugueses medievais e os povos da África e da Ásia, argumentou que “dessa forma, do século XV em diante, um novo tipo de conhecimento dos trópicos por parte dos europeus foi-se desenvolvendo, para o qual se sugere a caracterização de lusotropicalogia”. Isso fazia de Camões um precursor do século XV da filosofia pragmática de Dewey, segundo a qual o conhecimento vinha de experiência prática, “com o meio físico e social”¹⁷. Esses quinhentos anos de experiência nos trópicos, baseados na miscigenação e na democracia racial, eram o que distinguia os portugueses de outros europeus e significava que os povos em seus territórios eram totalmente lusitanos. Como Freyre explicou: “Eu mesmo ouvi um nativo do Congo belga dizer isso, bem como negros de origem não-portuguesa, em várias partes da África, respondendo à pergunta ‘você se considera o quê?’ de forma quase invariável: ‘sou isso’ ou ‘sou aquilo’ – nomes de tribos africanas. Isso em contraste com a resposta ‘sou português’ nas áreas lusitanas e até mesmo entre os negros de Moçambique que trabalhavam nas minas de Johannesburgo.” (*ibidem* nota 18, p. 63).

Em Portugal, o apoio mais efetivo que ele poderia oferecer ao colonialismo português era recorrer a um tom acadêmico, que conferia um aspecto de erudição apolítica ao projeto ideológico e militar de defesa das colônias. Os resultados foram duas obras de anedotas e chavões praticamente impenetráveis a respeito da mistura racial e cultural sob o controle masculino e cristão benigno dos lusitanos. Nelas, Freyre chegaria ao ponto de afirmar que os portugueses salvaram a África Ocidental, pois “é difícil imaginar hoje como os povos africanos dessa região teriam sobrevivido, não fosse pela providência dos portugueses de introduzir milho, mandioca e batata doce a essa e a outras partes do continente”¹⁸. De vez em quando, ele ia além de seu discurso intelectual e se declarava “a favor dos lusitanos e não contra eles, como tendiam a fazer os hiper-críticos do comportamento luso”¹⁹.

No Brasil, Freyre mostrou-se mais direto. Foi o orador programático na comemoração de 10 de junho de 1962 para a comunidade portuguesa no Rio de Janeiro. Em outras ocasiões, essa data fora denominada “Dia da Raça” e “Dia de Portugal”, mas, naquele momento, para invocar seu esplendor colonial em época de crise, tornou-se “Dia de Camões”. A corrente predominante, extremamente salazarista, da comunidade de

imigrantes portugueses no Rio de Janeiro, reunida por meio de sua principal organização étnica, a Federação das Associações Portuguesas, convidou Freyre para discursar no Real Gabinete Português de Leitura, uma opulenta biblioteca neogótica, construída por imigrantes lusitanos no século XIX com o intuito de projetar Portugal como fonte de alta cultura em vez de imigrantes pobres. O discurso de Freyre foi reproduzido em diversos formatos, mas o que cito aqui é de uma revista que consultei no Arquivo Histórico Ultramarino. Em 1968, enquanto as guerras na África se alastravam, o ministro das Colônias reeditou a palestra em uma revista acadêmica que publicava, intitulada *Portugal em África: revista de cultura missionária*, que apresentou na capa um esboço de caravela lusitana com cruces de Malta nas velas e um litoral (supostamente a África) na linha do horizonte. O exemplar mostrou as campanhas fictícias ressaltando a grandiosidade da era dourada, propaganda que sustentava a ditadura e seu império debilitado.

Embora falasse em uma biblioteca consagrada, Freyre foi além do tom acadêmico usado em Portugal e proferiu um discurso marcadamente político, no qual criticou a falta de apoio da política externa brasileira no governo de Quadros, que chamou de “injusta” e inadequada no que tangia à responsabilidade do Brasil como democracia racial. Lamentou a anexação de Goa por parte da Índia. De forma mais provocativa, uniu as nacionalidades brasileira e portuguesa, sugerindo que ambas formavam um só povo, mantido por um conjunto único de interesses: “uma ferida portuguesa é uma dor brasileira”²⁰. Repetiu os refrões que usava com frequência ao se referir a Portugal, nos quais se descrevia como observador apolítico: “Não observo a questão do ponto de vista político, mas sim sociológico” e, em diversos momentos, definiu sua perspectiva como “sociológica”, “socioecológica”, “sociocultural” e “antroposocial”. Também confundiu os ataques aos lusitanos com críticas a ele e à sua obra e rechaçou opiniões desfavoráveis ao seu trabalho como meio de defesa de Portugal. Já em 1962 ele se transubstanciara no país luso.

Freyre alegou que os ataques à presença portuguesa na África eram motivados pela União Soviética. Tratava-se de uma tese mais fácil de defender, já que Portugal conseguira calar as pressões norte-americanas em prol da descolonização. Por meio dessa postura, no entanto, Freyre pôde sugerir que os partidários da independência de Angola estavam apoiando involuntariamente a disseminação do comunismo e que os nacionalistas angolanos eram, na verdade, estrangeiros. Mostrou-se preocupado com a possibilidade de a Angola independente transformar-se em “outro Congo”, o que representaria uma perda não só para Portugal como também para o Brasil, e qualificou o país angolano de “irmãzinha adolescente mais nova”, a ser protegida de predadores tal qual a União Soviética. Essa caracterização fez ecoar a dicotomia no cerne de sua obra – a ideia de que os portugueses (e seus equivalentes, como Freyre) eram homens viris e de que as pessoas de cor, como os escravos ou angolanos, mulheres e vulneráveis.

Ao longo desse discurso, Gilberto Freyre usou o termo “democracia racial” pela primeira vez. Disse:

Meus agradecimentos a quantos, pela sua presença, participam este ano, no Rio de Janeiro, da comemoração do Dia de Camões, vindo ouvir a palavra de quem [...] tanto se opõe à mística da “negritude” como ao mito da “branquitude”: dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os das Áfricas Portuguesas. Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana.²¹

Até então, Freyre sempre usara os termos “étnica” ou “democracia social”, que significavam o mesmo, porém eram mais compatíveis com uma interpretação culturalista dos povos. Como se descreveu como pioneiro desse uso, evitou a utilização da palavra “raça”. Mas, quando falava entusiasticamente sobre Portugal na África, usava expressões mais diretas e políticas.

De forma que essa foi a ocasião inicial em que ele usou “democracia racial” em vez de “democracia social” ou “étnica”, ao falar da África portuguesa no início dos combates armados pela independência, nos anos 1960. Freyre condenou os movimentos independentistas nas colônias lusitanas, considerando-os correntes comunistas ou “afro-racistas”, que atacavam não apenas Portugal como também o espírito luso-brasileiro de harmonia racial. Questionou, por exemplo, como os brasileiros podiam apoiar a luta pela independência em Angola: “Que afinidade com êsses afro-racistas, cruamente hostis ao mais precioso valor democrático que vem sendo desenvolvido pela gente brasileira – a democracia racial – pode haver da parte do Brasil? [...] Nós, brasileiros, não podemos ser, como brasileiros, senão um povo por excelência anti-segregacionista: quer o segregacionismo siga a mística da branquitude, quer que siga o mito da negritude”²².

Esse argumento é peculiar, já que Freyre considerou o *éthos* português na África idêntico ao brasileiro, o que se explica pelo fato de no início da década de 1960 ele ter assumido o papel de um partidário político e ideológico no conflito armado português, feito que o levou a falar e escrever com o intuito de causar maior impacto no âmbito político. No final dos anos 1960, conforme as guerras coloniais se intensificavam, ele já não acreditava que Portugal conseguiria manter suas possessões e passou a adotar uma postura mais cautelosa, tentando despolitizar seu discurso e transmitir a esperança de que o “mundo luso-tropical” transcendesse divisões políticas e sobrevivesse à independência da África portuguesa.

Parte do entusiasmo de Freyre na defesa do colonialismo lusitano na África originava-se de sua visão dos movimentos de independência em Angola e outras colônias como uma ameaça similar às organizações de brasileiros negros em repúdio às desigualdades raciais em sua pátria. Em ambos os casos, a militância racial ia de encontro ao espírito de harmonia e miscigenação que Freyre considerava a contribuição singular e virtuosa dos portugueses:

a seu ver, todos os brasileiros, bem como os habitantes das colônias lusitanas, eram igualmente fruto da cultura portuguesa de “interpenetração”, e todos os cidadãos do Brasil incorporavam elementos de povos autóctones e africanos, independentemente da cor de suas peles. Desde 1940, ele fora o inimigo público de qualquer movimento no Brasil que tentasse retificar a discriminação e as desigualdades raciais. Por esse motivo, evitou o uso do termo “democracia racial” até a década de 1960, optando, em vez disso, por “democracia social e étnica” para dizer o mesmo. Além disso, afirmou que o *éthos* português rejeitava o tipo de racismo “anglo-saxão” e oferecia igualdade de oportunidades para o avanço social. Essas suposições não deixavam espaço para negros que repudiavam o racismo e que, ao fazê-lo, reivindicavam uma identidade diaspórica ou negro-brasileira coletiva.

Essas crenças havia muito arraigadas consolidaram-se com o tempo. Escrevendo em 1944 contra “associações para a ‘defesa de direitos’ de ‘homens de cor’”, Freyre declarou: “não existe no Brasil ‘minorias africanas’ nenhuma”; a alegação de uma identidade racial negra não corresponde “às condições e necessidades do ambiente brasileiro”. As oportunidades de mobilidade social “não permitiram que se desenvolvesse uma consciência de ‘negro’ que existe, nos Estados Unidos [...]”. Afirmar que havia discriminação racial no Brasil era trair a essência “da nossa alma e da nossa cultura tropical”. Em suas ponderações finais ele escreveu, citando a si mesmo, como fazia com frequência, que “um dos traços mais característicos da formação democrática brasileira é a inexistência, entre nós, do preconceito de raças”²³.

Ao longo das quatro décadas seguintes, ele se autoproclamou principal defensor público das virtudes peculiares das relações raciais brasileiras, comparando sua “democracia étnica” ao racismo do mundo “anglo-saxão” dos Estados Unidos e da África do Sul e atacando os movimentos sociais de negros no Brasil e no exterior, tomando a *negritude* como antibrasileira. Em 1960, por exemplo, exortou universitários brasileiros a protestarem contra o Massacre de Sharpeville, na África do Sul, alegando ser essa uma obrigação dos cidadãos do Brasil, porque este “é, mais que qualquer outra nação moderna, uma democracia étnica. Aqui o preconceito de cor é mínimo. Insignificante”²⁴. Durante as décadas de 1960 e 1970, ele continuou a criticar qualquer militância negra no Brasil, afirmando que a única forma de relação racial neste país era a que ele definira nos anos 1930. Qualquer ação por parte de brasileiros negros – como tal – devia-se ao “comunismo ianque”²⁵.

Em 1963, Freyre ampliou suas críticas de modo a incluir a condenação de “africanologistas” e negritude. Em sua coluna em *O Cruzeiro*, relacionou o apoio à independência nas colônias africanas tanto aos supostos esforços para a introdução de racismo exótico em sua terra natal quanto à disseminação do comunismo internacional. Ressaltou: “eles pretendem até criar no Brasil uma imagem que não existe no âmbito sociológico: o brasileiro negro. Um negro que é essencialmente negro e apenas adjetivamente brasileiro”²⁶. Segundo Freyre,

[...] que os agentes do comunismo russo-soviético apóiem com

entusiasmo a criação desse mito no Brasil, com o intuito de acrescentar aspectos raciais aos seus esforços de estimular o ódio entre classes aqui é compreensível. O que foge à compreensão é intelectuais brasileiros, aparentemente distanciados desse tipo de comunismo, prestarem-se a esse serviço de forma tão simplista (Freyre, 1963/1964).

Cada vez mais, na década de 1960, os estudos sobre relações raciais se distanciavam da tese freyriana e se concentravam na desigualdade racial. Da mesma forma, pesquisas acadêmicas a respeito do império português dirigiam cada vez mais a atenção à sua natureza como sistema de exploração. Charles Boxer, o estudioso mais notório dedicado à história da expansão ultramarina de Portugal na Ásia, na África e no Brasil, publicou uma série de preleções em 1963, nas quais contestava a propaganda do governo de Salazar de que os portugueses “nunca haviam infundido a menor ideia de superioridade nem de discriminação racial” (Boxer, 1963, p. 1). Destacou o óbvio: a crença portuguesa de que a escravização de africanos e seus descendentes era válida se baseava em sua convicção de que o africano era “indiscutivelmente um ser inferior ao homem branco” (*ibidem*, p. 40). Referindo-se de forma indireta a Freyre, afirmou:

[É] bastante óbvio que o preconceito e a tensão racial existiram no Brasil colonial, e muito mais que algumas autoridades modernas – melhor não alcaguetar para evitar castigos, como se diz nas Forças Armadas – querem admitir. No Brasil, tal qual na África e na Ásia portuguesas, *negro*, *preto* e *cafre* eram todos termos pejorativos, com frequência sinônimos de *escravo* [...]. O negro liberto e o mulato de tez escura tinham pouco ou quase nenhuma esperança de ascensão na escala social, seja quais fossem suas qualificações e aptidões. Algumas exceções apenas confirmam essa regra geral. Independentemente do nível social que mulatos e mulatas de pele clara pudessem atingir ao se passarem por brancos e serem aceitos como tal, o preconceito contra o sangue africano era tão grande que, em 1771, o vice-rei ordenou a degradação de um chefe ameríndio, o qual “desprezando as extraordinárias honras que recebera da Coroa, decaíra por demais, a ponto de se casar com uma negra, manchando seu sangue com semelhante aliança” (Boxer, 1963, p.120).

Boxer não insinuou que os lusitanos deviam ser considerados especialmente racistas. Em vez disso, sugeriu que “os portugueses não eram nem anjos nem diabos, mas seres humanos, que agiam como tal, e sua conduta variava de forma considerável, de acordo com a época, o lugar e as circunstâncias” (*ibidem*, p. 120 e 122).

Esse estudioso despertou a ira de Freyre, que lhe respondeu na coluna do jornal. Boxer e Basil Davidson, um crítico famoso do colonialismo português, eram ingleses. Freyre argumentou que as críticas de ambos contra os portugueses originavam-se de suas “experiências amargas no testemunho do desmoronamento do Império Britânico” e que eles escreviam por inveja, por desejar ver o lusitano ruir também. Como agente do serviço secreto na Ásia e, mais tarde, prisioneiro dos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial, Boxer aprendera português e holandês, idiomas que lhe foram úteis posteriormente, quando conduziu uma sistemática pesquisa de arquivo a respeito da história da expansão de Portugal (Alden, 2000, p. 945). Freyre rechaçou esse material, da mesma forma que vinha fazendo ao desprezar provas em contrário às suas afirmações desde que escrevera *Casa-grande e senzala*: Boxer “confunde, talvez, explosões, entre os portugueses situados no Oriente e na África, de preconceito de raça – explosões que ninguém que conheça a história da expansão lusitana nos trópicos ouçará negar – com a predominância desse preconceito”. Por sinal, o domínio do racismo “caracterizou as relações das gentes britânicas com as não europeias [...], mas não as portuguesas”²⁷.

A lusofilia, a anglofobia e a resistência aos movimentos de negros por parte de Freyre caracterizaram as últimas décadas de sua obra. Sua hostilidade defendia uma construção de identidade peculiar, em que os brancos brasileiros eram africanos; todos os brasileiros, portugueses; e a África, o Brasil (adolescente). E como os brasileiros eram a África e a África, o Brasil, ele alegava que os brasileiros podiam ser considerados portugueses, independentemente de seus antepassados. Ao descrever uma viagem por terras lusitanas em 1966, Freyre mencionou “êste Portugal que todo brasileiro autêntico, seja qual fôr sua origem étnica – e a minha é, por um lado, espanhola e holandesa, além de lusitana, e por outro, ameríndia –, sente que lhe pertence quase tanto quanto pertence aos portugueses nascidos em Portugal.” Chegou a comparar a intensidade de sua lusitanidade com a traição “desracionalizada” dos africanos portugueses lutando pela independência: “‘derácines’ do tipo de Mário Andrade – africano afrancesado e soviético – e do de Rolden [*sic*] Roberto – produto do ensino missionário liberalóide de norte americanos”, que tentam em vão “destruir êsse sentimento nessas várias gentes”. Como seria de esperar, até mesmo alguns brasileiros estavam “desorientados” no que dizia respeito ao seu espírito de lusitanidade, e Freyre deu especificamente como exemplo Honório Rodrigues²⁸.

Considerações finais

Ao longo dessa jornada sentimental lado a lado com a ditadura portuguesa agonizante e suas guerras coloniais na África, Gilberto Freyre se distanciou cada vez mais das correntes de estudos sobre grupos étnicos e se tornou hostil a movimentos tal como o de negritude, que reivindicava uma estética, uma identidade cultural e um projeto político de negros. Sua inflexibilidade se desvelou quando ele discordou da atmosfera da cerimônia de abertura da Copa do Mundo de 1974. Freyre irritou-se com a imagem de uma “dança folclórica” representando o Brasil: “em primeiro lugar, da concha de onde

saíram os supostos representantes do folclore brasileiro, emergiam apenas brasileiros pretíssimos, alguns talvez pintados de preto, como se se tratasse de reclame ou apologia do que a doutrina da negritude tem [...] a política da África só para africano preto; a política do negro contra o branco.” Enxergou um ataque ao Brasil e à brasilidade: “daí o antibrasileirismo daquele grupo de bons pretos retintos – grupo exclusivamente afropreto – desfigurando a situação étnico-cultural do Brasil[,] que não é a de um país onde um grupo monolítico de negros brasileiros – em vez de brasileiros negros – se apresenta em oposição aos nacionais de outras origens étnicas e pretendendo ser o único Brasil autêntico.” O espetáculo só podia ser uma “manobra de agentes da ‘negritude’”²⁹. Freyre se sentia satisfeito com a representação do Brasil por parte de brancos, uma vez que eles possuíam africanidade; porém, não podia suportar ver sua terra natal representada como um país de negros.

Os paradigmas determinam os caminhos conceituais disponíveis para a análise de um fenômeno, neste caso, o papel da miscigenação na sociedade brasileira. Em meados do século XX (e discutivelmente depois), a obra de Freyre exerceu uma influência hegemônica na concepção tanto das relações raciais quanto da própria definição de sociedade e cultura brasileiras. Seu trabalho não apenas representou uma ruptura conceitual paradigmática com o passado como também restringiu as possibilidades de análise de relações raciais de tal forma que tolheu os esforços de reparação das desigualdades raciais. Não obstante, seu pensamento abriu as possibilidades de visualização de uma maior presença do Brasil no mundo, como um contraponto essencial ao racismo predominante em outras sociedades (sobretudo nos Estados Unidos). Essa ideia projetou a cultura brasileira como uma alternativa às ideologias em conflito na Guerra Fria e levou os brasileiros a acreditarem que seu país tinha um destino especial no que dizia respeito aos países africanos recém-independentes.

Os conceitos de Freyre tornaram-se tão influentes que fomentaram duas formas contraditórias de pensamento quanto à relação do Brasil com a África. Alguns brasileiros (tipicamente mais velhos e direitistas) apoiaram-no na aceitação de caráter lusófilo do colonialismo português como fábrica de futuros brasis. Outros (tipicamente mais jovens e esquerdistas) procuraram recuperar os elos formados entre o Brasil e a África durante o tráfico de escravos ou considerar os países africanos recém-independentes aliados naturais na construção de um mundo novo. Quando as guerras pela independência começaram nas colônias portuguesas, tornou-se impossível conciliar essas posições: uma em prol de Portugal, outra, da África independente. Ainda assim, ambas se valiam do mesmo conjunto de paradigmas sobre o Brasil e a miscigenação engendrados por Freyre, embora este conseguisse cada vez menos acompanhar intelectualmente esse panorama cambiante.

Nota: inclusão posterior das datas de recebimento e aprovação do artigo.

Recebido em 01/12/2010 ; aprovado em 13/12/2010.

Notas

- ¹ Helio Viana, citado por Gilberto Freyre. “A propósito da ‘tese luso-tropical’”, *Jornal de Commercio*, 15 de dezembro de 1968. Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ16, 1967-1968, *AGF*.
- ² “Animada pela mestiçagem entre os varios grupos sociaes de formação portuguesa.”
- ³ De Gilberto Freyre para Manoel Sarmiento Rodrigues, em 4 de julho de 1951. Cópia do *AGF* de documento do Arquivo Mario Soares - AMS 4292.001 im 13.
- ⁴ “Declarações de Gilberto Freyre ao chegar ao Brasil”. *Novidades* (Lisboa), 18 de fevereiro de 1952. Artigos de jornal de Gilberto Freyre, n. 15 - 1952, *AGF*.
- ⁵ Costa e Silva, prefácio de *Aventura e rotina*, p. 19.
- ⁶ *Ibidem*, p. 20.
- ⁷ De Duarte Galvão para Gilberto Freyre. Sete de fevereiro de 1952, *AGF*.
- ⁸ “Em vastos territórios espalhados pelos continentes, Portugal ergueu obras de engenharia social jamais conseguidas por qualquer outro povo.” *Diário da Manhã* (Lisboa), 11 de abril de 1952. Artigos de jornal sobre Gilberto Freyre, nº 15, 1952, *AGF*.
- ⁹ De Eugenio Ferreira para Gilberto Freyre, 6 de maio de 1952, CR460, p. 1.
- ¹⁰ Vinte e cinco de maio de 1952. Artigos de jornal sobre Gilberto Freyre, nº 15, 1952, *AGF*.
- ¹¹ De Manoel Sarmiento Rodrigues para Gilberto Freyre, 25 de outubro de 1954. CR Port., p. 7, *AGF*.
- ¹² De Gilberto Freyre para Sarmiento Rodrigues, 7 de setembro de 1954. Cópia dos *AGF* de documento do Arquivo Mário Soares - AMS 4292.001 im. 7.
- ¹³ De Manoel Sarmiento Rodrigues para Gilberto Freyre, 16 de setembro de 1952. CR port., p. 6, *AGF*.
- ¹⁴ De Gilberto Freyre a Sarmiento Rodrigues, 7 de setembro de 1954. Cópia dos *AGF* de documento do Arquivo Mário Soares - AMS 4292.001 im. 7.
- ¹⁵ De Fragozo para o ministro das Relações Exteriores, 19 e 25 de maio de 1967; 24 de agosto de 1967. PROC 999 PAA 336,3 - Prof. Gilberto Freyre - Congresso Comunidades em Moçambique.
- ¹⁶ Mário de Andrade, “O mito lusotropical,” originariamente publicado na *Preséance Africaine* sob o pseudônimo de Buanga Fele e republicado na *IstoÉ* em 19 de março de 1980, p. 46-47.
- ¹⁷ Gilberto Freyre, *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961, p. 39-42.
- ¹⁸ Freyre, *O luso e os trópicos*, p. 55.
- ¹⁹ Freyre, *Integração portuguesa nos trópicos*, p. 91.
- ²⁰ Gilberto Freyre, “Brasil na face das Áfricas Negras e Mestiças”, *Portugal em África: revista de cultura missionária*, vol. 23, 1966, p. 56.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² Gilberto Freyre, “Contra o Afro-Racismo”, *O Cruzeiro*, 22 de setembro de 1962,

Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-11, 1962, *AGF*.

^{23.} Gilberto Freyre, “‘Minorias Africanas’ no Brasil”, *Correio da Manhã*, 2 de abril de 1941, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-2, 1941-1944, *AGF*.

^{24.} Gilberto Freyre, “O Brasil e as violências dos racistas da União Sul-Africana”, *Diário de Pernambuco*, 12 de abril de 1960, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-10, 1959-1960, *AGF*.

^{25.} Gilberto Freyre, “A propósito da negritude”, *Diários Associados*, 19 de março de 1972, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-18, 1972-1974, *AGF*.

^{26.} Gilberto Freyre, “‘Africanologistas’ – Excesso de glorificação da negritude”, *O Cruzeiro*, 21 de dezembro de 1963, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-13, 1963-1964, *AGF*.

^{27.} Gilberto Freyre, “Mais sobre o caso do Major Boxer”, *O Cruzeiro*, 23 de janeiro de 1965, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-13, 1963-1964, *AGF*.

^{28.} Gilberto Freyre, “Em Portugal”, *O Cruzeiro*, 23 de março de 1966, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-17, 1966, *AGF*.

^{29.} Gilberto Freyre, “Uma mistificação”, *Diários Associados*, 23 de junho de 1974, Artigos de jornal de Gilberto Freyre, AJ-18, 1972-1974, *AGF*. “Os brasileiros que assistiram, no dia da inauguração da Copa, o número final de exibições folclóricas, ficaram espantados de ver como folclore do Brasil umas mungangas em que não descobriram nem folclore nem Brasil. E nas quais tão pouco um africano descobriria a África. Quem terá sido o inventor de extravagância tão insípida, tão sem graça, tão sem sentido? Note-se que o Brasil fora homenageado pelos organizadores da inauguração festiva da Copa: foi-lhe dado o privilégio de encerrá-la [...]. Em primeiro lugar, da concha de onde saíram os supostos representantes do folclore brasileiro [...].”

Referências bibliográficas

- ALDEN, Dauril. "Charles R. Boxer, 1904-2000". *Hispanic American Historical Review*, vol. 80, nº 4, 2000, p. 945-949.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz: Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2005.
- BIRMINGHAM, David. **The decolonization of Africa**. Athens: Ohio University Press, 1995.
- _____. **Portugal and Africa**. Athens: Ohio University Press, 1999.
- _____. **A concise history of Portugal**. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BORSTELMANN, Thomas. **The Cold War and the color line: American race relations in the global arena**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BOXER, Charles. **Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825**. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- _____. **The Portuguese seaborne empire, 1415-1825**. Nova York: A. A. Knopf, 1969. [O império marítimo português – 1415-1825. Edições 70 – Brasil e Companhia das Letras.]
- FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940.
- _____. **Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, África e do Atlântico**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953.
- _____. **New world in the tropics: the culture of modern Brazil**. Nova York: Knopf, 1959. [Novo mundo nos trópicos. Editora Topbooks, 2001.]
- _____. **O luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização, o luso-tropical**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- _____. **Integração portuguesa nos trópicos**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- _____. "Brasil na face das Áfricas negras e mestiças". **Portugal em África: Revista de Cultura Missionária**, nº 23, 1966.
- _____. **Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira**. Recife: Gabinete Português de Leitura de Pernambuco, 1989.
- _____. **Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. "Racial Democracy". In Souza, J.; Sinder, V. (coords.), **Imagining Brazil**, Nova York: Lexington, 2005.

- _____. **Preconceito racial: modos, temas e tempos**. São Paulo: Cortez Editora, 2008.
- IÑIGUEZ, Carlos Pinheiro. **Sueños paralelos: Gilberto Freyre y el lusotropicalismo: identidad, cultura y política en Brasil y Portugal**. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1999.
- NEEDELL, Jeffrey. "Identity, race, gender, and modernity in the origins of Gilberto Freyre's Oeuvre". *American Historical Review*, 1995, p. 51-77.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- PAULO, Heloisa. **"Aqui também é Portugal": a colônia portuguesa do Brasil e o salazarismo**. Coimbra: Quarteto Editora, 2000.
- SARAIVA, José Flávio Sombra. **O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)**. Brasília: Editora UNB, 1996.
- SELCHER, Wayne. **The Afro-Asian dimension of Brazilian foreign policy**. Gainesville: University of Florida Press, 1974.
- SKIDMORE, Thomas. "Raízes de Gilberto Freyre". In Volfzon, E. *et alii* (coords.), **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- THOMAS, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. "Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa". In Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de; Feldman-Bianco, Bela (coords.), **Trânsito coloniais: diálogos luso-brasileiros**. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2002, p. 39-64.

