

PRÁTICAS DA HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,
AND USES OF THE PAST

N.º 10 - 2020





As normas de publicação podem ser encontradas em: <http://www.praticasdahistoria.pt/pt>.

PRÁTICAS DA HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,
AND USES OF THE PAST

N.º 10 - 2020

www.praticasdahistoria.pt

Práticas da História

Conselho Editorial

Elisa Lopes da Silva, gestão editorial [Instituto de História Contemporânea (IHC-NOVA FCSH)]

Inês Nascimento Rodrigues [Centro de Estudos Sociais (CES-UC)]

Joaquim Gafeira [Instituto de Estudos Medievais [IEM – NOVA FCSH]]

José Guedes [Centro de História da Universidade de Lisboa (CHULisboa)]

José Miguel Ferreira [Instituto de Ciências Sociais (ICS-ULisboa)]

José Neves [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]

Margarida Rendeiro [CHAM – Centro de Humanidades (CHAM – NOVA FCSH/UAç) e Universidade Lusíada]

Matheus Pereira [Instituto de Ciências Sociais (ICS-ULisboa)]

Pedro Martins, director da revista [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]

Rui Lopes [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]

Sandra Ataíde Lobo [CHAM – Centro de Humanidades (CHAM – NOVA FCSH/UAç)]

Conselho Científico

Alessandro Portelli [Università di Roma La Sapienza]

António M. Hespanha [Universidade Nova de Lisboa] †

Enzo Traverso [Cornell University]

Fernando Catroga [Universidade de Coimbra]

Fernando Rosas [Universidade Nova de Lisboa]

Francisco Bethencourt [King's College London]

Henrique Espada Lima [Universidade Federal de Santa Catarina]

João Luís Lisboa [Universidade Nova de Lisboa]

Líliia Moritz Schwarcz [Universidade de São Paulo]

Luís Trindade [Universidade de Coimbra]

Maria de Lurdes Rosa [Universidade Nova de Lisboa]

Robert Rowland [ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa]

Rui Bebiano [Universidade de Coimbra]

Sérgio Campos Matos [Universidade de Lisboa]

Simona Cerruti [École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris]

Verónica Tozzi [Universidad de Buenos Aires]

Índice

Editorial

- Medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais: encruzilhadas da definição da Idade Média portuguesa como passado do Brasil 7

Pedro Martins e Maria de Lurdes Rosa

Dossier medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais: encruzilhadas da definição da Idade Média portuguesa como passado do Brasil. c. 1850 - c. 1980

- The Medieval Brazil of *Sertão*: the Escapist Utopia of the Land of Saint Saruê 15

Hilário Franco Júnior

- Histórias sem fronteiras. O Brasil que Gilberto Freyre criou 45

Marcos Cardão

- El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa 71

Pablo González-Velasco

- Do orientalismo de António Lopes Mendes nos escritos sobre *O Oriente e a America...* 113

Ana Paula Menino Avelar

- O feudalismo (ibérico) como força motora do fenómeno colonial (latino-americano)? Revisitando um famoso (e quase esquecido) debate 137

Mário Jorge da Motta Bastos

O medievalismo na arquitetura brasileira do século XX: o caso do Castelo de Itaipava, Rio de Janeiro <i>Dinah Papi Guimaraens, João Batista da Silva Porto Junior e Marina Vasconcellos de Carvalho</i>	179
As sereias que singraram o Atlântico <i>Andréa Caselli</i>	219
Ensaio	
Do ultramar ao pós-colonial. Reflexões de um historiador sobre Moçambique contemporâneo nos arquivos de Portugal e Moçambique <i>Michel Cahen</i>	249
Entrevista	
History, Activism and the Environment <i>An interview with Vinita Damodaran by Bárbara Direito and José Miguel Ferreira</i>	269
Recensão	
Tommaso di Carpegna Falconieri, <i>The Militant Middle Ages. Contemporary Politics between New Barbarians and Modern Crusaders</i> <i>Pedro Martins</i>	287

Editorial

Medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais: encruzilhadas da definição da Idade Média portuguesa como passado do Brasil

Pedro Martins*

Maria de Lurdes Rosa**

Desde o seu terceiro número (2016), a revista *Práticas da História* tem dedicado especial atenção à questão dos usos e representações da Idade Média – aquilo que vários académicos têm denominado como medievalismo. Autores prolíficos neste campo como Richard Utz, David Matthews, Valentin Groebner, Andrew B. R. Elliott e Tommaso di Carpegna Falconieri têm feito desta publicação um palco para o debate de várias temáticas relacionadas com o medievalismo, desde os usos do passado medieval pelos nacionalismos europeus à relevância das representações da Idade Média na chamada “cultura popular” contemporânea. Contudo, o interesse pelo medievalismo não decorre apenas do âmbito temático desta publicação ou das preferências pessoais dos seus editores – ele tem, de facto, vindo a crescer. Desde a sua conceção

* Pedro Martins (pedromartins@fsh.unl.pt). Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa.

** Maria de Lurdes Rosa (mlrosa@fsh.unl.pt). Departamento de História, Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa.

teórica na década de 1970, os estudos sobre medievalismo têm levantado uma série de questões que se prendem não só com a própria problematização da ideia de “Idade Média”, mas também com as diversas interpretações sobre este período histórico que têm sido feitas desde que ele foi formulado.

Uma das questões que menos atenção têm recebido, embora recentes trabalhos acadêmicos venham a contrariar esta tendência, é a da relação do medievalismo com os contextos coloniais e pós-coloniais. Autores como John N. Ganim, Louise D’Arcens e Nadia Altschul têm indagado sobre esta relação, particularmente no que toca a temas como a proximidade entre medievalismo e “orientalismo” e a relevância do medievalismo em sociedades pós-coloniais como a Austrália ou os países latino-americanos. Esta reflexão tem mostrado, entre outros aspectos, a estreita imbricação entre a evocação da Idade Média e o avanço do imperialismo europeu, dobrado de valores alegadamente éticos, em campos tão pouco óbvios quanto a tal, como a conquista, a dominação, e a conversão das populações à religião cristã. Do ponto de vista das ciências sociais, a perspectiva medievalista trouxe também um enriquecimento: os estudos pós-coloniais foram interrogados nos seus simplismos relativos à Idade Média; o “orientalismo” foi dotado de um passado mais antigo e uma história mais complexa; o estudo da ideia de raça ganhou em profundidade histórica. Por fim, o estudo da constituição acadêmica e cultural da Idade Média enquanto momento fundador do passado europeu, para as nações oitocentistas, desenvolveu-se nos últimos anos numa não menos interessante direção – a forma como as colônias destas nações, e depois os países delas nascidos, inventaram também um passado medieval, através dele recusando as origens não europeias, pré-coloniais. Mesmo se nem sempre tal passado foi visto de forma positiva – como aconteceu em certos contextos brasileiros –, só muito recentemente (e parcialmente) ele começou a ser interrogado como (mais um) um passado imaginário, permitindo a integração dos povos nativos na história desses países.

Sentindo a falta de uma maior discussão destas questões e tendo em conta o lugar privilegiado que Portugal e o Brasil ocupam para uma

investigação colaborativa sobre este tema – que raramente é contemplado pelo medievalismo acadêmico atual, de matriz anglo-saxônica –, organizámos, numa parceria entre o Instituto de Estudos Medievais e o Instituto de História Contemporânea, dois eventos na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O primeiro foi o seminário exploratório “Portugal como passado medieval do Brasil. Contextos culturais e políticos de um medievalismo luso-tropical”, realizado a 13 de abril de 2018. O segundo foi a conferência internacional “Medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais: Encruzilhadas da definição da Idade Média portuguesa como passado do Brasil. c.1850-c.1980”, que teve lugar nos dias 9 e 10 de maio de 2019. Embora com ambições diferentes, ambos os eventos procuraram fomentar o debate em torno do papel da Idade Média na construção de identidades luso-brasileiras, em particular focando-se na relevância das teses propostas por Gilberto Freyre (1900-1987) em torno da miscigenação como traço característico da cultura portuguesa – o chamado “lusotropicalismo”. Ambos os eventos tiveram uma forte adesão por parte de académicos portugueses e estrangeiros, particularmente brasileiros, que nos trouxeram alguns contributos para nós até então quase ou totalmente desconhecidos.

O presente número da revista *Práticas da História* contém um *dossier* dedicado precisamente à temática dos “medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais”. Este é composto por sete artigos cujas versões preliminares foram apresentadas nos dois eventos mencionados. O primeiro, da autoria do historiador Hilário Franco Júnior, questiona, em jeito de introdução, a exclusividade das origens medievais portuguesas da colonização do Brasil, ao fazer uma prospeção das restantes influências da Idade Média europeia no folheto *Viagem a São Saruê*, escrito pelo poeta e editor nordestino Manuel Camilo dos Santos. Entramos de seguida na secção do dossier mais especificamente dedicada à obra de Gilberto Freyre. Esta inicia-se com artigo de Marcos Cardão, que se debruça sobre a chamada “teoria luso-tropical”, nomeadamente no que toca às origens mistas da sociedade medieval portuguesa, partindo depois para uma reflexão sobre a importância,

nos escritos de Freyre, da categoria de “fronteira cultural” na emergência da sociedade brasileira. O segundo texto especificamente dedicado à obra deste intelectual brasileiro, da autoria de Pablo González-Velasco, foca-se nas heranças medievalistas e renascentistas do Freyre e compara-as com os discursos produzidos por autores contemporâneos que têm refletido sobre o alegado caráter excepcional dos povos ibéricos e as consequências deste no seu estilo de colonização. O tema das origens da suposta especificidade da colonização portuguesa é retomado por Ana Paula Menino Avelar, na sua análise ao orientalismo nas obras sobre a Índia e o Brasil do explorador e agrônomo Antônio Lopes Mendes. Também relacionando-se com a temática do caráter excepcional da colonização ibérica, o artigo de Mário Jorge da Motta Bastos debruça-se sobre as polémicas historiográficas em torno do papel do feudalismo na formação das sociedades latino-americanas, um tema especialmente desenvolvido pelo medievalista francês Jérôme Baschet. Dinah Papi Guimaraens, João Batista da Silva Porto Junior e Marina Vasconcellos de Carvalho fazem de seguida uma incursão pela arquitetura neomedievalista brasileira, focando-se num “castelo” neogótico erigido no Rio de Janeiro no século XX para desvendar os propósitos ideológicos por trás de tal escolha estética. Por fim, o *dossier* termina com uma outra abordagem ao tema das “heranças medievais” do Brasil, o artigo de Andréa Caselli dedicado à figura das sereias na arte, literatura e folclorística luso-brasileiras.

Além deste *dossier*, a *Práticas da História* 10 apresenta ainda um conjunto de textos que, não se inserindo diretamente no tema dos “medievalismos luso-tropicais”, remetem para questões relacionadas com o colonialismo ou com o medievalismo. O primeiro deles é um ensaio do historiador francês Michel Cahen no qual este faz uma reflexão a partir da sua experiência de trabalho com arquivos portugueses e moçambicanos. Segue-se a habitual secção de entrevistas, iniciando-se com a historiadora Vinita Damodaran que, numa conversa conduzida por Bárbara Direito e José Ferreira, faz uma resenha dos desenvolvimentos na história ambiental e da relação deste campo com a história imperial. Por fim, o presente número inclui uma recensão de Pedro Martins à obra

do medievalista italiano Tommaso di Carpegna Falconieri *The Militant Middle Ages: Contemporary Politics Between New Barbarians and Modern Crusaders*, versão inglesa recentemente editada pela Brill da sua obra de 2011 *Medioevo Militante: La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, centrada nos usos contemporâneos da Idade Média.

Editorial

Luso-tropical, Oriental, and Post-luso-tropical Medievalisms: Crossroads in the definition of the Portuguese Middle Ages as Brazil's past

Since its third issue (2016), the journal *Práticas da História* has devoted much attention to the question of the uses and representations of the Middle Ages – what several scholars have designated as medievalism. Prolific authors in this field such as Richard Utz, David Matthews, Valentin Groebner, Andrew B. R. Elliott and Tommaso di Carpegna Falconieri have used this publication to debate a host of topics related to medievalism, from the uses of the medieval past by European nationalisms to the relevance of the representations of the Middle Ages in so-called contemporary “popular culture”. However, the interest in medievalism is not merely a consequence of the thematic scope or personal preferences of the editors of this publication – in fact, it has been growing. Since its theoretical conception in the 1970s, studies on “medievalism” have raised a series of questions related not only to the problematization of the idea of the “Middle Ages”, but also to the diverse interpretations that have been made about this historical period since its conceptualization.

One of the questions that has received least attention, though recent academic works have been challenging this trend, is the relation between medievalism and colonial and post-colonial contexts. Au-

thors such as John N. Ganim, Louise D’Arcens and Nadia Altschul have reflected on this relation, particularly regarding topics such as the proximity between medievalism and “orientalism” or the relevance of medievalism in post-colonial societies such as Australia and Latin American countries. This reflection has shown, among other aspects, the close-knit intersection between the evocation of the Middle Ages and the advance of European imperialism under the guise of allegedly ethical values, in fields where this framework sits awkwardly, such as the conquest, domination, and conversion of populations to the Christian faith. From the point of view of social sciences, the medievalist perspective has also brought important theoretical contributions: post-colonial studies were challenged on their simplistic views about the Middle Ages; “orientalism” was given a more ancient past and a more complex history; the study of the idea of race gained historical depth. Finally, in recent years, the study of the academic and cultural conception of the Middle Ages as a founding moment of the European past for nineteenth-century nations has developed in a no less interesting direction – how the colonies of these nations, and the countries born from them, also invented a medieval past, and through it refused their non-European, pre-colonial origins. Even if that past was not always regarded positively – as was the case in certain Brazilian contexts –, only much more recently (and partially) did it begin to be interrogated as (another) imaginary past, allowing the integration of native peoples in the history of these countries.

Feeling the lack of a wider discussion of these questions and bearing in mind the privileged place that Portugal and Brazil occupy for a collaborative research on this topic – which is rarely contemplated by current academic medievalism in the Anglo-Saxon model –, we organized, through a partnership between the Instituto de Estudos Medievais (Institute of Medieval Studies) and the Instituto de História Contemporânea (Institute of Contemporary History), two events in the Faculdade de Ciências Sociais e Humanas of Universidade Nova de Lisboa. The first was the exploratory seminar “Portugal como passado medieval do Brasil. Contextos culturais e políticos de um medievalismo

luso-tropical” (Portugal as Brazil’s medieval past. Cultural and political contexts of a luso-tropical medievalism), held on the 13th of April, 2018. The second was the international conference “Medievalismos luso-tropicais, orientais e pós-luso-tropicais: Encruzilhadas da definição da Idade Média portuguesa como passado do Brasil. C.1850-c.1980”, held between the 9th and the 10th of May, 2019. Though different in their ambitions, both events aimed to stimulate the debate on the role of the Middle Ages in the construction of Luso-Brazilian identities, specifically focusing on the relevance of the theses by Gilberto Freyre (1900-1987) on miscegenation as a distinctive trait of Portuguese culture – the so-called “lusotropicalism”. Both events had a strong participation of Portuguese and foreign – particularly Brazilian – scholars, who made several contributions on topics that were virtually or entirely unknown to us.

The present issue of *Práticas da História* contains, precisely, a dossier on the topic of “lusotropical, oriental and post-lusotropical medievalisms”. It assembles seven essays whose preliminary versions were presented in the two above-mentioned events. The first essay, by the historian Hilário Franco Júnior, questions, in a preliminary mode, the exclusivity of the Portuguese medieval origins of colonial Brazil, by examining the remaining influences of the European Middle Ages in the pamphlet *Viagem a São Saruê*, written by the Brazilian north-eastern poet and editor Manuel Camilo dos Santos. The following section of the dossier addresses the work of Gilberto Freyre more specifically. It begins with Marcos Cardão’s article on the so-called “lusotropical theory”, namely its study of the racially-mixed origins of Portuguese medieval society, and goes on to reflect on the importance, in Freyre’s writings, of the category of “cultural frontier” in the emergence of Brazilian society. The second text dealing specifically with the work of this Brazilian intellectual, authored by Pablo González-Velasco, focuses on Freyre’s medievalist and Renaissance influences and compares them with the discourses produced by contemporary authors who reflected on the allegedly exceptional character of the Iberian peoples and its impact on their style of colonization. The topic of the origins

of a supposed singularity of Portuguese colonization is resumed by Ana Paula Menino Avelar in her analysis of orientalism in the works about India and Brazil written by the explorer and agronomist António Lopes Mendes. Also on the theme of the alleged exceptional character of Iberian colonization, Mário Jorge da Motta Bastos's article focuses on the historiographical debates on the role of feudalism in the formation of Latin American societies, a topic studied in particular by the French medievalist Jérôme Baschet. Dinah Papi Guimaraens, João Baptista da Silva Porto Junior and Marina Vasconcellos de Carvalho make an incursion into Brazilian neomedievalist architecture, by examining a twentieth-century neogothic "castle" built in Rio de Janeiro in order to uncover the ideological purposes behind this aesthetic choice. The dossier concludes with another approach to the subject of "medieval influences" in Brazilian culture – Andréa Caselli's essay on the figure of the mermaid in Luso-Brazilian art, literature and folklore.

In addition to the dossier, *Práticas da História* 10 includes a set of texts which, while not directly associated with the topic of "luso-tropical medievalisms", bear some relation to colonialism or medievalism. The first of these texts is an essay by the French historian Michel Cahen in which he reflects on his experience dealing with Portuguese and Mozambican archives. It is followed by the usual "interviews" section, starting with historian Vinita Damodaran, who, in conversation with Bárbara Direito and José Ferreira, reviews recent developments in Environmental History and its links to Imperial History. The issue concludes with Pedro Martins's review of the book *The Militant Middle Ages: Contemporary Politics Between New Barbarians and Modern Crusaders*, by the Italian medievalist Tommaso di Carpegna Falconieri. This is, in fact, the English version, recently published by Brill, of Carpegna Falconieri's 2011 work *Medioevo Militante: La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, which focuses on the contemporary uses of the Middle Ages.

Hilário Franco Júnior

The Medieval Brazil of *Sertão*: the Escapist Utopia of the Land of Saint Saurê

The close observation of a Brazilian popular pamphlet from the mid-20th century unveils mythic themes that cannot be credited to the Portuguese colonizers. In searching for its origins, the so-called regressive historiographic method allows us to identify five cultural layers whose features are interweaved in the text. At its deepest level lie unsounded medieval roots that permeated the Brazilian Northeast during the Dutch occupation. With these new colonizers came the mythical-literary motifs of the land of Cockaigne, whose dreamlike and cathartic function endured in that region of archaic features, later to be glossed by popular poets.

Keywords: Literatura de cordel, string literature; archaism; escapism; Cockaigne.

O Brasil medieval do *sertão*: A utopia escapista do país de São Saruê

A observação atenta de um folheto de cordel brasileiro de meados do século XX revela a presença de temas míticos que não podem ser creditados aos colonizadores portugueses. Na busca de suas origens, o método historiográfico dito regressivo permite identificar a sobreposição de cinco camadas culturais cujos materiais entraram na composição do texto. No nível mais profundo, estão insuspeitas raízes medievais que penetraram no Nordeste brasileiro durante a ocupação holandesa. Com esses novos colonizadores chegaram os motivos mítico-literários do país da Cocanha, cuja função onírica e catártica manteve-se naquela região de características arcaizantes, podendo assim ser reelaborados séculos depois pelo poeta popular.

Palavras-chave: Literatura de cordel; arcaísmo; escapismo; Cocanha.

The Medieval Brazil of *Sertão*: the Escapist Utopia of the Land of Saint Saurê

Hilário Franco Júnior*

*Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality¹*

Brazilian society and culture are clearly the outcome of a crossbreeding in which the relative weight of each of its components varies according to the time, place and the specific phenomenon being observed. However, a careful analysis should not be restricted to pointing out the indigenous, African and European contributions, but should rather differentiate the role of the subgroups in each particular circumstance, regardless of the important traits shared among those ethnic and cultural universes. Be that as it may, historiography has always been inclined to credit the Portuguese colonization for all the European influence in the formation of Brazil, before the migration currents of the late 19th century and the first decades of the 20th.

This is what Gilberto Freyre and Sérgio Buarque de Holanda² did – to mention only the most influential “interpreters of Brazil”. Although generally consistent, these analyses leave aside important aspects of the

* Hilário Franco Júnior (hilario.franco-jr@wanadoo.fr). Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa.

1 Thomas S. Eliot, *Burnt Norton*, I, 44-45 (London: Faber and Faber, 1941), 10.

2 Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala* (Rio de Janeiro: Record, [1933] 1996); Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, [1936] 1995).

matter, in as much as they overlook the contribution of other historical periods besides modernity and other European peoples besides the Portuguese. We have already suggested, in a previous work of a more essayistic nature, that medievality was not missing in the elements that shaped the country and should, therefore, be taken into account³. Now, employing a more monographical approach, we will try to demonstrate the medieval and non Lusitanian origin, namely French and Dutch, of a short Brazilian narrative from the mid-20th century⁴.

It is a piece of popular literature based on *topoi* rewritten according to the local context and constantly repeated by travelling poets and by circulating pamphlets (usually eight-page booklets printed on 11 by 16cm newsprint paper), called *de cordel* (meaning, literally, “of string” or “of twine”) owing to the fact that they were displayed hanging from strings or threads in markets and squares. This literary production has features and functions similar to those of the oral literature of the European Middle Ages, as its audience accepts a degree of innovation but not dispense with familiar aspects and recognizable motifs⁵. To a certain extent, string literature continues the century-long situation of the Portuguese colonization (1500-1808), a period when the press was forbidden and all printed texts came directly from the mother country⁶, which contributed, along with other factors, to keep the vast majority of the population in illiteracy.

3 Hilário Franco Júnior, “Raízes Medievais do Brasil”, in *Interdisciplinares*, ed. Francisco Bosco, Eduardo Socha and Joselia Aguiar (Rio de Janeiro: Funarte, 2016), 293-334.

4 We made a first and brief presentation of this hypothesis in our *Cocanha. A História de um País Imaginário* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998), 220-26, French translation, *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire* (Paris: Arkhê, 2013), 349-57.

5 “Motif is the smallest element in a tale having a power to persist in tradition”, according to Stith Thompson, *The Folktale* (New York: Dryden, 1946), 415.

6 “Dom João por graça de Deus rei de Portugal [...] faço saber a vós governador e capitão geral da capitania do Rio de Janeiro, que [...] mandareis notificar aos donos das mesmas letras e aos officiaes da imprensa que ouver, para que não imprimão nem consintão, que se imprimão livros, obras, ou papeis alguns avulsos, sem embargo de quaesquer licenças que tenham para a dita impressão, cominando-lhe a pena, de que, fazendo o contrario, serão remetidos presos para este reino à ordem de meu Conselho Ultramarino, para se lhes imporem as penas, em que tiverem incorridos, na conformidade das leis e ordens minhas, e aos ouvidores e ministros, mandarei intimar da minha parte esta mesma ordem para que lhe dem a sua devida execução e a fação registrar nas suas ouvidorias. [...] Lisboa a 6 de julho de 1747”: “Proibição do uso da imprensa no Brazil nos tempos coloniaes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 47, nº 1 (1884): 167-68.

In fact, from the end of the 16th century to the end of the 19th century, popular Brazilian literature was almost exclusively oral and, though from that time on it started being printed, at least until the 1950s it did not drop its oral leanings and was regularly read out for illiterate audiences. When typographies were set up, they were concentrated in the rich Southeast part of the country and only in the third quarter of the 19th century did they appear in the vast and poor Northeast. From then on the folk singers (*cantadores*), popular poets who publicly recited their own or someone else's work, started dictating those stories to the printers. As time went by not only did the number of the poets who could have their creations written down increase, but also the number of the listeners who became readers. A creative process not so different from the one witnessed in medieval Europe, when mythical, religious, epic, amorous and current topics were orally reworked by travelling poets.

Even the 20th century changes to the making, graphic production, marketing and circulation of literature did not erase the outmoded features of Brazilian chapbook fiction. There one still finds several of the heavenly motifs present in the early times of the colonization and preserved in the archaic nature of the Northeast. There is evidence of this in the text we are now analysing, a poem composed of 32 sextains and 2 tenths, published in 1947 by the popular poet and leaflet editor Manoel Camilo dos Santos (1905-1988), born in a small place in the interior of Paraíba, over two thousand kilometers away from Rio de Janeiro, the capital city at that time. The 8-page and 212-verse long pamphlet, the traditional length of this genre, is called *Viagem a São Saruê* (Journey to Saint Saruê), a story about a fantasy land based on the medieval land of Cockaigne⁷.

If it is easy to understand *why* that story appeared in the Brazilian northeastern context – the literary topic of an upside-down world

7 Manoel Camilo dos Santos, *Viagem a São Saruê*, n/c [Campina Grande]: A Estrela da Poesia, n/d [1947]. This pamphlet was collected in several anthologies, like Manoel Cavalcanti Proença, *Literatura Popular em Verso: Antologia* (Rio de Janeiro: MEC/Casa de Rui Barbosa, 1964), 555-58, and sites like, amongst others, <<https://ler.lettras.up.pt/uploads/ficheiros/931.pdf>>.

has the basic function of channelling potentially rebellious imaginations into situations in which they become therapeutic⁸ – the same cannot be said of the *how*. Which paths could that mid-13th European narrative have taken to then emerge in adapted form, in the mid-20th century in Brazil? The question becomes even more difficult in the face of the inexistence of a Portuguese model that the popular poet could have used. Besides the fact that a Portuguese literary version of Cockaigne is not known, the word was only mentioned for the first time in 1526, used by Gil Vicente (spelt *cucanha*, which hints at its Italian origin) in the traditional sense of a fantasy land⁹. However, all this is secondary: contrarily to what was claimed for a long time, northeastern twine literature owes little to Portuguese literature, as Márcia Abreu has demonstrated¹⁰.

As any version of whatever origin from which Manoel Camilo dos Santos may have borrowed is unknown, the scholar should try to rebuild the path of the medieval myth back to the Brazilian Northeast by means of the so-called regressive method. That is to say, the method that for the Portuguese Oliveira Martins implies making “history backwards: to think from today to yesterday, to infer from the present to the past”; for the English Maitland, it is about casting a chronologically reversed look at the historical fact, which helps to understand it better; for the French Bloch, it means to go from the more to the less known, from the present to the past, step by step, as in a film of which we know only the last scenes, projected backwards, in search of the first frames¹¹. It is therefore, not so dissimilar from the archaeological method that examines its material from the most superficial and recent layers to the deepest and

8 Helen F. Grant, “The World Upside-Down”, in *Studies in Spanish Literature of the Golden Age, Presented to Edward M. Wilson*, ed. Roy O. Jones (London: Tamesis, 1973), 113.

9 *Farsa dos Almocreves*, ed. José Camões, in *As Obras de Gil Vicente* (Lisbon: INCM, 2002), vol. II, 342.

10 Márcia Abreu, *Histórias de Cordéis e Folhetos* (Campinas: Mercado de Letras, 1999), 125-36.

11 Joaquim Pedro Oliveira Martins, *História de Portugal*, ed. Isabel de Faria e Albuquerque (Lisbon: INCM, [1879] 1988), 5; Frederic Maitland, “England before the Conquest”, in *Domesday Book and Beyond. Three Essays in the Early History of England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 225-26; Marc Bloch, *Les caractères originaux de l’histoire rurale française* (Paris: Armand Colin, [1931] 1976), XIV; Bloch, *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*, ed. Étienne Bloch (Paris: Armand Colin, [1949] 1995), 96-97.

earliest ones. Thus, tracking back the possible sources of the pamphlet here examined, we discern five historical-cultural beddings of whose convergence came the material used by the northeastern popular poet.

*

In the pamphleteer's journey from the present to the past that nurtured their text, the first point to consider is the conditions of the Brazilian Northeast, poor yet prodigal, exposed to long drought periods, subject to the concentration of wealth and power in the hands of a few landowners since the republican period (*coronéis*) all the way to their ancestors in the colonial period (*senhores de engenho*). This meant poverty and dependence for the majority of the population, an archaic situation verging on vassalage in social relations and servitude in productive relations.

Such a natural and social environment was at the root of a strong messianic-millennialist mentality that surfaced on several occasions and places. This was the case of Canudos, a city in the Bahian wilderness, built on a collective effort and having reached an estimated population of 25.000 souls. Re-founded in 1893 by Antônio Vicente Mendes Maciel, known as Counsellor (1828-1897), a charismatic preacher and mystic, the city attracted a large number of people from the region's impoverished countryside. As labour was pushed away from the large properties and the believers broke away from the catholic cult (the Church had forbidden the Counsellor's preaching since 1877), Canudos started being seen as a State within the State. The opposition of the big land owners and, in particular, of the Church led the young Republic (the Brazilian monarchy had been abolished in 1889) to step in violently with the Army, dynamiting and setting fire to the fragile mud-wall city, which resulted in a slaughter of nearly 15.000 people.

The fierceness of the official repression targeted the social rebellion contrary to reforms, such as civil marriage and new taxes, as much as the potential danger of the collective dream that promised the return to the Golden Age, with sexual freedom, collective property and effort-

less abundance. According to its main chronicler, in Canudos it was believed that “it is not even necessary to work, it is the promised land where a river of milk flows”, which is very close to the dream of Saint Saruê, where everything is in the image and likeness of “the old promised land”, where “rivers of milk flow”, where people live “with no need to work”¹². While the first two ideas are clearly of biblical influence, the absence of work might have been borrowed from the painting created by Bruegel and engraved by Van der Heyden (Fig. 1), whose legend tells that in Cockaigne people “do not work” (*sonder werken*), echoing a Dutch poem on the same topic (*sonder arbeit*) from a century before, influenced by the *Fabliau de Cocagne* dated from the mid-13th century (*qui plus idort, plus igaigne*)¹³.



Figure 1. Peeter Bruegel and Peeter Van der Heyden. *Luilekkerland*. Antwerp: Hieronymus Cock, 1567, 20,8 x 27,6 cm. Exemplar of The Metropolitan Museum of Art, New York, Harris Brisbane Dick Fund, 1926, 26.72.44, available at <[https:// images.metmuseum.org/CRDImages/dp/original/DP818319.jpg](https://images.metmuseum.org/CRDImages/dp/original/DP818319.jpg)>.

12 Euclides da Cunha, *Os Sertões*, ed. Leopoldo M. Bernucci (São Paulo: Ateliê, [1902] 2004), 276, 301, 735 (free love), 299 (tribal collectivism), 308 (abundance); *Viagem a São Saruê*, v. 192, p. 8, v. 85, p. 4, v. 120, p. 5.

13 Peeter Bruegel and Peeter van der Heyden, *Luilekkerland* (Antwerp: Hieronymus Cock, 1567), v. 2; *Dit is van datedele van Cockaengen*, v. 10, ed. Herman Pleij, in *Dreaming of Cockaigne: Medieval Fantasies of the Perfect Life*, trans. Diane Webb (New York: Columbia University Press, 2001), 431; *Fabliau de Cocagne*, v. 28, ed. Veikko Väänänen, in *Recherches et récréations latino-romanes* (Naples: Bibliopolis, 1981), 393.

The second stratigraphic level of the chronological regression that allows us to understand the sources of *Viagem a Saint Saruê* is the “string literature” genre previous to the printing of the pamphlet. In particular, the output of the Paraíba native Leandro Gomes de Barros (†1918), unanimously considered the first great Brazilian chapbook writer and in whom his countryman Camilo found a host of cockainien motifs, mainly in *Uma Viagem ao Céu*. In this poem, the main character goes to heaven “in a wind automobile”, in the same way the Saint Saruê’s traveller takes “the breeze automobile” (in fact, the wood engraving by Camilo himself, which is the cover of the pamphlet, shows a car on a rising, winding road). In St. Peter’s vegetable garden, there are plantations loaded with sterling pounds, just like in Saint Saruê there are “bushes of money/ [...] clusters of high-value notes”. In Leandro’s imagination, the sky has “a lake of curd / a puddle of butter / woods of stewed meat / streams of Port wine”. In Camilo’s land there are “walls of roast meat/ lakes of bee honey / bog of curd / dikes of quinine wine, / hills of stewed meat”. When the sky voyager leaves that place, they get “ten stems of money / some wanting to grow”; in the same situation, Saint Saruê’s traveller gets packs of “money in bundles / notes of thousands”¹⁴.

However, the acknowledgement of these common points does not establish a genealogy, since the repetition of what has been already written is a characteristic of the history of literature¹⁵, and more so of popular or folk literature. In the latter, adaptations and recreations, appropriation and transition of the oral to the written are the rule, and the capitalist notion of authorship is very relative in such a socio-cultural context. The literary heavenly and cockainien topic is neither Camilo’s nor Leandro’s, but rather archetypal. It was adopted and kept by the popular culture in which the poet’s function is not to change

14 *Uma Viagem ao Céu*, n/c, Typ. Moderna, n/d, reissue Juazeiro, Filhas de José Bernardo da Silva, 1976 (available at <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/jn000024.pdf>>), v. 50, p. 3, v. 97-101, p. 5, v. 104-07, p. 5, v. 121-22, p. 5; *Viagem a São Saruê*, v. 15, p. 1, v. 139-41, p. 6, v. 87-90, p. 4, v. 183-84, p. 7.

15 Michel Schneider, *Voleurs de mots. Essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée* (Paris: Gallimard, 1985).

the environment where they live, but, on the contrary, to recover the cultural values of the community at risk of being discarded or superseded by the global society. In the latter, literature belongs, to use the Saussurean linguistic term, to the field of *parole* (speech or utterance, i.e. an individual act of variable resonance within the collective, while the first, the community, it lies rather in the field of the *langue* (language), the series the underlying system or set conventions necessary for individuals to use the language. Such interpretation by Jakobson and Bogatyřev is endorsed in the interview in which Camilo admits that “my verse is the people’s verse” and that he cherishes mythology¹⁶.

The third stage of the reversed analytical path is the French-Dutch influence in the region. The Union of the Iberian Crowns (1580-1640) is known to have led the Dutch, enemies of Spain, to occupy the Brazilian Northeast on two occasions, 1624-1625 and 1630-1654. This second and longer presence occurred in Pernambuco and in a part of Paraíba, where it is plausible that some popular cockainien traditions that had been circulating in their country for a long time in oral, literary and iconographic form, might have arrived to the colony with the invaders. The same happened with the French soldiers and merchants who went along with the Dutch and formed a “rather numerous” community in Pernambuco, in Mello’s view¹⁷. It is not unreasonable to assume that some of those French knew the *fabliau*, in fact, it is rather likely, considering the success of various reprinted and adapted medieval texts in the famous Bibliothèque Bleue, published in Troyes, enjoyed throughout the 17th century. It is also very probable that the French colonizers had had access to printed images of these themes. These were widely used in household decoration, and some of the colonizers would have likely owned them.

16 Roman Jakobson and Petr Bogatyřev, “Le folklore, forme spécifique de création”, trans. Jean-Claude Duport, in Jakobson, *Questions de poétique*, ed. Tzvetan Todorov (Paris: Seuil, [1929] 1973), 64-65; Orígenes Lessa, “Primeira Visita a Manoel Camilo”, in *A Voz dos Poetas* (Rio de Janeiro: Fundação Casa de Ruy Barbosa, 1984), 58-59.

17 José Antônio Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos. Influência da Ocupação Holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil* (Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, [1947] 1987), 115.

As an example, *Il y a vn pays par de la l'Allemaigne, abondant en tous biens qu'on appelle Cuckaigne* (Fig. 2), published in 1629. The first verses reinforce that work there is needless (“*chacun sans rien faire en tout temps vivre peut*”), just like in Saint Saruê, where people “don’t have to work” (*não precisa trabalhar*). In Cockaigne everything one wants is obtainable without any effort (“*sans suer n’y peiner on a ce qu’on souhaitte*”), while in Saint Saruê “all is good and easy” (*tudo é bom e fácil*). One of the small illustrations (second row, fifth scene) of the French print shows that in the Cockaigne lagoons (*estangs*) one can easily catch fish which, according to the legend, are already prepared “in different ways” to be eaten, while the northeastern Brazilian pamphlet says that in Saint Saruê the fish jump out of the sea by themselves, already cooked, and go to people’s houses on their own initiative. In the first flyer there is a large bathtub that “gives youth back to old people”, in the second, “a river called / the youth bath” (*um rio chamado / o banho da mocidade*) does the same. If Saint Saruê appears to poet, as already mentioned, as “the ancient promised land”, it might have been partly due to the influence of the French flyer that sees Cockaigne as the “earthly Paradise”.¹⁸

A similar historical movement was carried out by colonizers, sailors, soldiers and even Dutch men of letters that settled in the Brazilian Northeast, all of which were more or less acquainted with some version of Cockaigne from their native country. Amongst them, the previously mentioned poem *Dit is van dat edele lant van Cuckaengen* (second half of the 15th century) and the prose text *Luyeleckerlant*¹⁹ (1546) that inspired Peeter Baltens’s print (c.1560), which in turn was the source for the already quoted oil painting on wood by Bruegel, engraved by Van der Heyden (both in 1567). It would seem a few copies of those cheap and popular pictures travelled with the immigrants, as the one

¹⁸In the sequence of the quotations, *Il y a vn pays* (Paris: Jacques Honervogt, n/d [1629]), v. 3; *Viagem a São Saruê*, v. 77, p. 3, v. 120, p. 5; *Il y a vn pays*, v. 5; *Viagem a São Saruê*, v. 115, p. 5; *Il y a vn pays*, v. 33-34; *Viagem a São Saruê*, v. 109-114, p. 5; *Il y a vn pays*, v. 42; *Viagem a São Saruê*, v. 163-164, p. 7; *Il y a vn pays*, v. 9; *Viagem a São Saruê*, v. 192, p. 8; *Il y a vn pays*, v. 9.

¹⁹*Luyeleckerlant*, ed. Pleij, in *Dreaming of Cockaigne*, 438-42.

by Bruegel and Van der Heyden was reprinted in the mid 17th century, the exact time of the Dutch occupation.²⁰



Figure 2. *Il y a un pays par de la l'Allemagne, abondant en tous biens qu'on appelle Cucaigne*. Paris: Jacques Honervogt, [1629], 39 x 50 cm. Exemplar of Bibliothèque Nationale de France, Collection Hennin, vol. 26, n^o 2258, p.25, available at <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8402150x>>.

It is a reasonable hypothesis, considering the scenario of “insignificant, useless people, men too lazy to devote themselves to work in their homelands”, as an official Dutch report from 1637-1638 phrases it.²¹ Such a sociological context nurtured the dream of finding the ideal land (*lant*) for the lazy (*luye*) lover of fine eating (*lecker*) in the Portuguese America. That identification of Luyeleckerlant with America was not new, dating at least from the mid-16th century, in an anonymous Italian writing about Cockaigne.²² In the case of the Dutch, from 1635 the

20 During Bruegel’s life (deceased in 1569) that picture had two prints, in the turn of the XVIIth century another two – cf. Ross H. Frank, “An Interpretation of *Land of Cockaigne* (1567) by Pieter Bruegel the Elder”, *Sixteenth Century Journal* 22 (1991): 328 – and in the middle of the century another edition, still in Antwerp, by the printer and editor Johannes Galle.

21 Quoted by Mello, *Tempo dos Flamengos*, 133.

22 *Capitolo qual narra l’essere di un mondo novo trovato nel Mar Oceano*, ed. Piero Camporesi, in *La maschera di Bertoldo* (Milan: Garzanti, 1993), 342-44.

number of them who headed to the Portuguese colony believing that “milk and honey pour there in abundance” increased greatly, people for whom Brazil was “an alluring Paradise”²³.

If at the beginning the literary and visual accounts of Cockaigne must have encouraged many Dutch to move to the Northeast in search for the mythical *edelelant*, the wonder land, this oniric function quickly progressed from hopeful to compensatory. In fact, hunger in Dutch Brazil was always unrelenting, causing diseases related to malnutrition and even death by starvation. The sugar cane monoculture created scarcity of almost all other foodstuffs. Despite the delay and the cost involved, dried meat, bacon, ham, dried fish, codfish, herring, salmon, butter, cheese, wheat flour, beans, peas, olive oil, wine, beer, figs, raisins, almonds, besides fabrics of different kinds, particularly linen, appropriate to the tropical heat, had to be imported from the mother country²⁴. Therefore, it is not by chance that several products that were scarce in the Dutch Brazil abounded in Saint Saruê, like meat, fish, wheat, beans, cheese, butter, and assorted clothing.

Apparently, the traditions about Cockaigne, either in the French or Dutch versions, did not have a short-lived presence in the Northeast. They took roots owing to the miscegenation of the new invaders with the local population. In Paraíba, Rio Grande do Norte and in Ceará, unions between the indigenous and the French people were frequent in the second half of the 17th century, a fact that left traces in the biotype of many inhabitants of that area “up to today”, as Capistrano de Abreu put it in the beginning of the 20th century²⁵. It was no different with the Dutch: for a quarter century they married and cohabitated with native women (Lusitanian, Indian and Black) and many remained in

23 Hermann Wätjen, *O Domínio Colonial Holandês no Brasil*, trans. Pedro Celso Uchôa Cavalcanti (São Paulo: Nacional, [1921] 1938), 379.

24 Joan Nieuhof, *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*, trans. Moacir N. Vasconcelos (São Paulo: Martins, [1682] 1951), 255; Mello, *Tempo dos Flamengos*, 41-42, 123-24, 150, 156-60.

25 Capistrano de Abreu, *Capítulos de História Colonial* (São Paulo: Publifolha, [1907] 2000), 87.

the colony even after the Lusitanian reconquest²⁶. Hence, at the end of the 19th century Euclides da Cunha could see in the middle of the Bahian wilderness (*sertão*) a gunman (*jagunço*) named Carvalho “who was of the Flemish type, a reminder, maybe, without exaggeration, of the ancestry of the Dutch who dealt with the natives for so many years in those lands”²⁷.

The fourth stratigraphic layer to take into account is a particular mythical native tales prior to the arrival of the Europeans and well known by the Tupinamba populations that occupied the major part of the North-Northeastern Brazilian coastal strip. Defeated in Bahia by the Portuguese in 1555 and 1558, many native groups withdrew to the backland, where they would mingle and merge with the Dutch and the French. So, it is no wonder that a certain confluence of cockainien motifs both in the Tupinamba culture and the French-Flemish culture occurred. At least that is what three chroniclers of different nationalities suggest in identifying these motifs among the Americans natives.

In 1578 the French Jean de Léry reports that the natives live for a hundred or 120 years because “*tous beuans vrayement à la fontaine de Iouence*”. Over a century later, the Dutch Joan Nieuhof still swears that thanks to the climate “aboriginals live until their late years in perfect health” and even the European living in Brazil get to be one hundred or 120 years old²⁸. The Portuguese, Pero de Magalhães de Gândavo, son of a Flemish, states in 1576 that “they all live very relaxed lives with no other concerns except to eat and drink”, just like in Cockaigne “where one can eat and drink/ whatever one wants free of danger” (*S’i puent et boivre et mangier / Tuit cil qui vuelent sanz dangier*), according to the *fabliau*. The American natives live “without a king and no other kind of justice”, “not having anyone superior to

26 Mello, *Tempo dos Flamengos*, 141-42. Also mentions the weddings of the Dutch with Brazilian women, Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, 256. The concubinage with Black and Indian women seems to have been bigger than showed in the official documentation, which rejected it, Mello states, 194 e 210-11.

27 Cunha, *Os Sertões*, 773.

28 Jean de Léry, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* (Geneva: Droz, 1975), 95; Nieuhof, *Memorável Viagem*, 310.

obey or fear”, in the same way that in the mythical region “no one dares forbid anything” (*nus desfendre ne lor ose*). The land of the Indians “does not have a faith”, they “do not worship anything” just like in the European imaginary land there are no Church, dogmas or priests. Amongst the Indians “what belongs to one belongs to all [...] because all are equal”, like in the French (*Ainz en prent tout a son vouloir*) and Dutch (*Soe wat men daer in 't lantvintlegghen, / Datneemt men sonder wedersegghen*) Cockaigne. For the Tupinamba, “neither gold nor silver nor precious stones have any value at all”, for the Cockainiens “bags full of money / lie on the ground, / [...] useless” (*les borsees de deniers n/ I gisent contrval les chanz; / [...] per neent*).²⁹

If, contrarily to Cockaigne, the native economy based on the extensive planting of cassava did not allow stocking, creating cyclical food crises and low life expectancy, this shortcoming and others were imaginatively confronted by a myth of cockainien resonance, that of the Land-Without-Evil. On the material level, “all live on little work”, Gândavo points out,³⁰ and dream of eliminating it. So, the *pajé* (“wizard”, as the jesuit Manuel da Nóbrega mentions in a letter from August of 1549), encourages the Indians not to work because “nourishment will grow by itself and they shall never lack food [...] and promise them a long life and that the old women will become young again”³¹.

The “Land-Without-Evil is the active refusal of society”, states Hélène Clastres, as much as the European Cockaigne, a land without rules or laws, political or familiar bonds, a rejection of the customary social life³². For the natives, it is an earthly, real place attainable in body and soul during one’s lifetime, even if a difficult one to reach. The Guarani-Mbya tribe believes that the journey from the Evil Land to

29 Pero de Magalhães de Gândavo, *A Primeira História do Brasil. História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, ed. Sheila Moura Hueand Ronaldo Menegaz (Lisbon: Assírio & Alvim, 2004), 97-103. The quotes from *Fabliau de Cocagne* are of the verses 47-48, p. 393, v. 94, p. 395, v. 101-102, p. 395, v. 104-105, 107, p. 395-96, from *Dit is van dat edele van Cockaengen*, v. 71-72, p. 433.

30 Gândavo, *A Primeira História*, 102.

31 *Cartas dos Primeiros Jesuítas*, ed. Serafim Leite (São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956), 151.

32 Hélène Clastres, *La Terre Sans Mal: le prophétisme tupi-guarani* (Paris: Seuil, 1975), 84.

the Land-Without-Evil takes place “without going through the death proof”, as with the medievals when they leave their familiar world and reach the land of Cockaigne. The Land-Without-Evil is a refuge or, more literally, a hideaway, a place to hide from the evil of the world, so the Guarani-nhandéva tribe calls it *yvy-nomimbyré*, “the land in which to hide”.

To reach it, one must know the way, the Kaiwoás explain. For that reason, unlike the Cockaigne described by the Europeans, the Land-Without-Evil has a messianic nature without political implications, which implies a religious leader to lead the people there. Over time, however, knowledge of the way was lost even among the great shamans, this being the reason why the Guarani call themselves *tapéd-ja*, “people of pilgrims and travellers”³³. They are, therefore, people in an ongoing and unsuccessful quest, like the medieval French poet’s for Cockaigne: “The way I had followed, / Neither the track, nor the road / Never could I find them”. It was a sacred search for the French description (*penitance*), the Dutch poem (*lant van den Heiligen Gheest*), the Brazilian pamphlet (*terra da promessa*)³⁴.

The fifth and last step of the regressive method takes us to the deepest cultural layer that composes the Brazilian Cockaigne, the medieval substratum. As the Arthurian literature had come into the medieval Iberian Peninsula (the *Quête du Saint Graal* was translated into Portuguese at the end of the 13th century), the same might have occurred with tales, although unknown in our days, akin to the *Fabliau de Cocagne*. As that is merely a hypothesis, and the presence of the cockainien imagination in the Brazilian Northeast of the first half of the 20th century is unquestionable, the sources likely to have penetrated the region should be investigated. We cannot know if the northeastern

33 Clastres, *La Terre Sans Mal*, 102-03; Egon Schaden, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (São Paulo: Universidade de São Paulo, 1954), 185-204; Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribos Tupi-Guarani* (Paris: Ernest Leroux, 1928), 201-24; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (São Paulo: Alfa-Omega, 1977), 183-96.

34 *Fabliau de Cocagne*, v. 175-177, p. 399, v. 19, p. 393; *Dit is van dat edele van Cockaengen*, v. 17, p. 431; *Viagem a São Saruê*, v. 192, p. 8.

cantador was in direct or indirect contact with the Cockaigne motif through any kind of French or Dutch version, but the various and obvious correspondences between the medieval French writing, the 15th century Dutch poem and *Viagem a São Saruê* can not be seen merely as an array of coincidences.

Sometimes the wording is so similar that the texts seem to be translations. For example, there one can eat and drink and pay nothing: “*n’i paieront escot*”; “*nyemant gheven ghelach*”; “*é só pegar e comer*”³⁵. In that land everything can be done freely, unrestrictedly: “*sanz contredit et sanz desfensse*”; “*sonder arbeitende sonder pijn*”; “*não há contrariedade*”³⁶. In certain passages, the Brazilian popular singer seems to be closer to the medieval French author – in Cockaigne hot puddings rain, in Saint Saruê, butter; in one place coins lie on the ground, available to everyone, in another there are “stems of money” of which “one can help oneself at pleasure”, because there is no trade (“*nus n’i achate ne ne vent*”; “*não precisa se comprar*”)³⁷. In other verses, the northeastern poet may be closer to the Dutch – the “river of youth” keeps the residents at twenty years of age, as does the river Jordan in the Dutch Cockaigne, while in the French the “fountain of youth” keeps everyone at thirty years of age³⁸.

The points common to the three poets cover almost a fifth of all the verses, including eighteen different topics, of which only a few can be brought up here. The land of which the French poet speaks is blessed more than any other (*mieux qu’une autre*), is blessed and happy (*beneüree*), wealthy (*pleniens*). For the Dutch, there is no better land because it is blessed (*wesen*), nothing lacks there (*daer en mach nyemant yet gheborsten*). For the Brazilian, it is superior to any other

35 *Fabliau de Cocagne*, v. 56, p. 394; *Dit is van dat edele van Cockaengen*, v. 56, p. 432; *Viagem a São Saruê*, v. 113, p. 5.

36 *Fabliau de Cocagne*, v. 49, p. 393; *Dit is van dat edele van Cockaengen*, v. 10, p. 431; *Viagem a São Saruê*, v. 76, p. 3.

37 *Fabliau de Cocagne*, v. 99, p. 395, *Viagem a São Saruê*, v. 107, p. 5; *Fabliau de Cocagne*, v. 104-105, p. 394, *Viagem a São Saruê*, v. 139 and 147, p. 6; *Fabliau de Cocagne*, v. 108, p. 396, *Viagem a São Saruê*, v. 116, p. 5.

38 *Viagem a São Saruê*, v. 163-164, p. 7; *Dit is van dat edele van Cockaengen*, v. 93, p. 433; *Fabliau de Cocagne*, v. 160, p. 398.

(*o lugar melhor / que neste mundo se vê*), it is a sublime place (*santo e bendito*). Being men, those three poets imagine a land where “the women are so beautiful” (*les fames i par sont tant beles*), there are “beautiful women” (*schonen vrouwen*) everywhere, beauty is a feature common to all of them (*lá não se vê mulher feia / toda moça é formosa*). In Cockaigne, the *fabliau* tells us, everyday is holiday and Sunday, to the sound of trumpets and shawms there are endless dances and serenaders, the Dutch poet reports, and in Saint Saruê “all is feasting”, the Brazilian poet sings.

There the walls of the houses are made of fish, the French poet suggests, of sausages, the Dutch poet prefers, of crystal and ivory, the northeastern imagines. The roofs are made of bacon for the first, of pies for the second, of gold leaves for the third. None of this wealth demands any effort: “there, who sleeps the most, gains the most”, say the French, the Dutch and the Brazilian poems. Commodities are always available: “one picks what one’s heart wishes”, the first poet says; all “can be taken at will”, the second states; in that land “there are no poor”, the third assures us. In conclusion, the three texts describe a land full of wonders (*merveille; wonder / goet; lugar magnífico*) and happiness (*bonté; vroechden sonder ghetal; tudo tem felicidade*). Not knowing whether it is the cause or result of the circumstances described, the people are virtuous, kind and gentle, the French poet praises; there is no hate or envy in them, they are gifted with endless joy, the Dutch imagines; they are joyous, civilized, friendly and generous, the Brazilian dreams.

The variances of the three poems are cultural, rather than structural. From a historical point of view, this is explained, Jacques Le Goff points out, because “when the deepest layers of history, are reached continuity is what is seen”. From an anthropological point of view, Claude Lévi-Strauss’s says, the essential is the story that is told, and the differences in the various versions of a myth are insignificant³⁹. In

39 Jacques Le Goff, “Entretien avec Claude Mettra”, in Johan Huizinga, *L’automne du Moyen Âge*, trans. Julia Bastin (Paris: Payot, 1975), VIII; Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. L’homme nu* (Paris: Plon, 1973), 565 and 577. Marcel Mauss had already called attention to the need of the investigator of myths, legends and tales to consider all the known versions: *Manuel d’ethnographie* (Paris: Payot, 1967), 252.

the cases considered here, the details reflect the particular conditions of each place and time. For example, in the French Cockaigne, a river flows half with red wine and half with white, whereas in the Dutch version the river is made of wine and beer, and in the northeastern of milk. In the first text the wheat field fences are made of roast meat, in the second the seats and the chairs, in the third the boundaries. Amongst the meats for consumption, the *fabliau* mentions geese, the Dutch poem, rabbits and hares, boars and deer, the Brazilian pamphlet, turkeys (an American bird unknown in medieval Europe). The European poems mention sausages, ham, wheat, stags; the Brazilian, rice, beans, *rapadura* (lump of hard brown sugar), *pamonha* (green corn paste), coffee.

Whereas the French and the Dutch poets take issue with their tales being described as a mere joke (*gas; struven*), in the legend of his picture Baltenssays that Cockaigne refers to a dream (*droom*) and Camilo suggests the same about Saint Saruê: “by order of the mind / I went to know the place. / I started the journey / at two o’clock in the morning”⁴⁰. In the three poems considered here (and in several other textual and iconographic versions of the land of Cockaigne) as much as social criticism, there is a purpose of evasion, or escapism. It is this function of “escape valve” that Carnival, the Feast of Fools and Cockaigne – related socio-cultural manifestations – fulfilled in the medieval civilization in which, according to Aubailly, laughing was a cathartic ritual, a kind of exorcism of archaic anguishes, of the fears linked to the mystery of life. Because, in Lüthi’s assessment, “the *homo narrans* is often [...] also a *homo ludens*”, and Cockaigne could work as “a social placebo”, in Milne’s words.⁴¹

However, although they are the distant sources of *Viagem a Saint Saruê*, the *Fabliau de Cocagne* and the *Dit is van dat edele lant van Cock-*

40 *Viagem a São Saruê*, v. 11-14, p. 1 (“com ordem do pensamento / fui conhecer o lugar. / Inicieei a viagem / às duas da madrugada”).

41 Jean-Claude Aubailly, “Le fabliau et les sources inconscientes du rire médiéval”, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 30 (1987): 105-17; Max Lüthi, *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie* (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1975), 90; Louise S. Milne, *Carnivals and Dreams. Pieter Bruegel and the History of the Imagination* (London: Mutus Liber, 2007), 336.

aengen do not exhaust the mythical motifs used by the literary pamphleteer. It is necessary to consider other sources that – besides having possibly served as a vehicle for some of the elements of the two medieval poems reused by Camilo – may explain some cockainien motifs absent from those texts and present in the pamphlet. The Dutch narrative from 1546 provides interesting clues, for example when it states that in the wondrous land “cheese is as common as stones”, foreseeing Saint Saruê, where “the stones are made of cheese”. Or when it says that the fish “swim so near the coast that they can be caught by hand” (they “leave the rivers and come to the man’s hand”, Baltens’s legend repeats), an idea reverberated by the northeastern poet for whom they “leave the sea and come to the houses / [...] it is just to take and eat”. The fish get to people already “boiled, baked, grilled”, fantasizes the Dutch author, they “live stewed”, replies the pamphleteer.

For geocultural reasons, the notes of the anonymous Dutch had to be adapted by the northeastern poet four centuries later. *Luyeleckerlant* refers to springs of liqueur wine, *Viagem a São Saruê* to dikes of quinine wine. In the first the trees produce pies and omelettes, in the second the jungle offers boiled beans and the floodplain rice ready for consumption. The rivers of sweet milk in one are rivers of simple milk in the other. In the Dutch text (inspired in the German Hans Sachs, a few years before) the horses defecate eggs, in the Northeastern, the hens lay roosters. In the first, the hail is sweet drops and the snow is sweet breadcrumbs, in the second butter falls from the sky. In one there are trees where coins bloom, in the other, paper money⁴².

In an interesting passage the pamphlet says that in Saint Saruê the children are born mature, which is not found in the medieval poems nor in *Luyeleckerlant*. Its origin seems to lie in Sachs’ chapbook, in which “the trees produce peasants”, a sentence that was made into a picture in Erhard Schön’s⁴³ wood engraving in the same year. Neverthe-

42 *Luyeleckerlant*, p. 439-41; *Viagem a São Saruê*, v. 89, 97-100, 85, 103-104 p. 4; v. 107, p. 5; v. 139-142, p.6; Hans Sachs, *Das Schlauffaffenland*, v. 47-48, ed. Edmund Goetze, in *Sämtliche Fabeln und Schwänke* (Halle: Max Niemeyer, 1893), 9.

43 Sachs, *Das Schlauffaffenland*, v. 43, p. 9; Erhard Schön, *Das Schlauffaffenland* (Nuremberg: Wolfgang Strauch, n/d [1530]).

less, for historical and cultural reasons it is not very likely that German material had passed directly into the Brazilian Northeast. It must have been conveyed by the French, whose engraving *Familiere description du royaume panigonnois* (c.1560) shows the tree of men in the image while the text explains that when they are ripe they fall on their feet and “start jumping, swallowing, leading a merry life”. Similarly, the Brazilian poet imagines that every child is born already speaking and knowing how “to read, write and count / [he] sings, runs, leaps”⁴⁴. Just like in the kingdom of Panigon (“glutton”) “to sleep well, there the nights are long” (*pour bien dormir là sont les longues nuits*), in Saint Saruê “the hours went by slowly” (*as horas passavam lentas*)⁴⁵. The formulas “miracle of nature” to describe the imaginary French kingdom and “garden of divine nature” to name the country of the Brazilian pamphlet are also comparable.

*

From what was shown above, motivated by the conditions of the Brazilian Northeast, Saint Saruê returns to the folkloric motif – that is, superstition, stories and ideas “which are in our times but not of it”, to reuse a classical definition⁴⁶ – of the world upside down. This age-old historical concept had existed since the Greek *adynata* (ἀδύνατα, impossible things), past the medieval *mundus inversus* that gained a new dimension from the 13th century with the profound changes in western Europe and would continue to generate a vast literary and iconographic material in the following centuries. Such popularity was based on the feeling that to imagine an upside world would be in fact to straighten it up, to go back to an early, supposedly perfect, situation. In other words, the upside-down world is a mockery that denies the

44 *Familiere description du tresvinoporratalvoise et tresenvitaillegoulemente royaume panigonnois, mystiquement interpretel’isle de Crevepance* (Lyon: Pierre de La Maison Neuve, n/d [c.1560]), v. 138-140; *Viagem a São Saruê*, v. 160-161, p. 6-7.

45 *Familiere description*, v. 37; *Viagem a São Saruê*, v. 27, p. 2.

46 Andrew Lang, *Custom and Myth* (London: Routledge, [1884] 1997), 11.

real world and conceives another in an unknown, actually nonexistent, place where all the fantasies of that same social imagination can flourish. In short, it is utopia.

More precisely, it is a utopia of the kind Lewis Mumford named “escape utopias”, those that belong in “the department of pure literature” and so leave the real world untouched⁴⁷. In fact, Manoel Camilo dos Santos admits from the beginning that his journey to Saint Saruê is a fiction, a product of his imagination: “doctor master thought / told me once [...] / to visit / the land ‘Saint Saruê’ ”. Significantly, he places the name of the country between inverted commas. Now, the fictional intention is denied – even if for mere fictional play’s sake – by the author of the *fabliau*, whose description he swears to be “pure and verified truth”, “I know because I saw” and he insists that “I tell you the truth”. The Dutch poet also underlines the truth of what he tells⁴⁸. Unlike his French predecessor who regrets having left Cockaigne (as only “*fols et naïs*” would) or the Dutch who hopes to stay there forever (*ewelic-duren*), the northeastern popular singer simply claims throughout the pamphlet that “whoever visits this land is happy” (*é feliz quem visita este país*)⁴⁹. The author admits that his fabulous story is a conscious choice to entertain listeners and readers, though not dismissing that it was also a reflection of *Luyeleckerlant*.

This narration does not hide its satirical intentions from the start, saying that the wondrous land was “discovered in the year one thousand sugar cakes, five hundred custard tartlets, and forty-six roast chickens”, that is, 1546, the publication date of the text. It is obvious that “discovered” here means “invented”, according to the etymology of the word used, *ghavonden* (modern *gevonden*, past participle of *vinden*), find,

47 Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (New York: Boni and Liveright, 1922), 10 and 13.

48 *Viagem a São Saruê*, v. 1-4, p. 1 (*doutor mestre pensamento / me disse um dia [...] / vá visitar / o país ‘São Saruê’*); *Fabliau de Cocagne*, v. 59, p. 394 (*c’est fine veritez provee*), v. 101, p. 395 (*jelsai de voir*), v. 123, p. 396 (*vous di par verité*); *Dit is van datedele van Cockaengen*, v. 99-100, p. 434 (*Soewiedatdaer comet in Gods namen, / Die machvoerwaerwelsegghen, Amen*).

49 *Fabliau de Cocagne*, v. 164-170, p. 398; *Dit is van datedele van Cockaengen*, v. 98, p. 434; *Viagem a São Saruê*, v. 206-212, p. 8.

invent, create, imagine⁵⁰. The hypothesis of the influence of this text on Camilo is reinforced by the fact that in *Viagem de um Trovador* (1954) he applies the same fictional resource in the first two verses, and in the poem's ending he makes clear the dreamlike nature of the journey he has finished putting into verse: "I walked without moving / catching sight of the intangible / equipped with the thought"⁵¹.

In the cockainien textual family the recognition of its illusory character is common. The subtitle "So are the lies" (*So istdiz von Lügenen*) was added a little later to the anonymous German poem from the late 13th century or the early 14th century. In 1343, Juan Ruiz uses *cucaña* as a synonym of *engaño* (deception). In the mid-14th century, one of Boccaccio's tales ironizes the naivety of those who believe the lie of a land where there are mountains of grated Parmesan cheese on whose top are manufactured macaroni and ravioli boiled in rooster broth. In 1530, Sachs calls Schlaraffenland, "land of the mad and the lazy", to the fable country where each lie is rewarded with a coin. The 1546 Dutch text states that in the land of lazyness and gluttony, the more one lies, the more one earns. A short Spanish tale written approximately at the same time, insists the ones who believe in such stories are idiots (*nescio*), silly (*bovazo*)⁵².

In the mid-16th century, an Italian poem describes a wonderful new world that can be accessed "sailing on a sea of lies" (*navicando per mar di bugia*). The text of the French picture about the kingdom of Panigon claims that there each person gets more than one coin for each lie told. And it qualifies those who dream of a land of plenty

50 *Luyeleckerlant*, 438 (*ghevonden in 't jaer [...] duysendt suyckerkoecken, vijnhondert eyervladen ende seenveertich gebraeden hoenderen*); Marlies Philippa, *Etymologisch woordenboek van het Nederlands* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005), vol. IV, p. 528.

51 *Viagem de um trovador* (Campina Grande: A Estrela da Poesia, 1954), v. 1-2, p. 1 (*Em novecentos e nada / há trinta de fevereiro*), v. 437-439, p. 15 (*Caminhei sem me mover / avis-tando o abstrato / muaido [munido] do pensamento*).

52 *Vom Schlaraffenland*, ed. Moriz Haupt and Heinrich Hoffman, in *Autdeutsche Blätter* (Leipzig: Brockhaus, 1836), 163; Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, v. 122a, ed. Nicasio Salvador Miguel (Madrid: Magisterio, 1972), 79; Giovanni Boccaccio, *Decameron*, VIII, 3, ed. Mario Marti (Milan: Rizzoli, 1992), vol. II, 522-25; Sachs, *Das Schlaraffenland*, v. 76, p. 10; *Luyeleckerlant*, 438; Lope de Rueda, *Pasos*, 3, ed. Vicente Tusón and Fernando González Ollé (Madrid: Cátedra, 1992), 163.

without working, as sluggard, dozy, idle, troublemakers, gluttonous, rude, drunkards, liars, beasts. The small poem in a 17th-century Roman engraving also warns the observer: all that wondrous geography is a lie (*bugia*). In the same lineage is *Viagem a Saint Saruê*, which Braulio Nascimento rightly included among the “tales of lies”. But it must be added, as in the *Capitolo di Cuccagna* published in Siena in 1581, that being “a big lie” made “for laughter” can also be a way to “push away the bad fantasy” (*spassar la mala fantasia*)⁵³.

However, the interpretation of these texts is not as obvious as it seems at first sight. One must not forget that the poet arrived in São Saruê offers his thanks to “doctor and master thought” because all utopia springs from desire, “father of thought”, in the famous definition of Ernst Bloch⁵⁴. If the intention of those cockainien versions really was to besmirch the popular fantasy, it is because they appealed to a lot of people in need of escape valves in the face of the difficulties of the daily life, so that those collective dreams revealed social tensions that threatened the powers that be, which explains the sarcasm they were the object of. In 1615, soon after he referred to the abundance of Maranhão, so big “*qu’il n’est pas possible de le croire*”, the Capuchin Yves d’Euvreux made a point to demystify it, mocking the descriptions of Cockaigne without quoting them: “one would be well mistaken” to think there are trees with roast birds or bushes with crates of lamb⁵⁵.

Bruegel’s painting turned into a print (Fig. 1) poses the same problem. At first sight, it describes a land of abundance at any one’s disposal: the house roof is covered with tarts; a roast pig strolls around with a knife stuck in its back in case someone might want to eat it; for

53 *Capitolo qual narra l’essere di un mondo novo*, v. 102, p. 344; *Familiere description du royaume panigonnois*, v. 170-171 and 7, 8, 36, 116, 163, 169, 197; *La Cuccagna. Description del gran paese di Cuccagna dove chi piv dorme piv guadagna* (Rome: Giacomo de Rossi, n/d), v. 17; Braulio Nascimento, *Catálogo do Conto Popular Brasileiro* (Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura/Tempo Brasileiro, 2005), 169; *Capitolo di Cuccagna*, v. 170-172, ed. Albino Zenatti, in *Storia del Campriano contadino* (Bologna: Gaetano Romagnoli, 1884), 61.

54 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt: Suhrkamp, [1959] 1963), 1018 (*Vater des Gedankens*).

55 *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, ed. Hélène Clastres (Paris: Payot, 1985), 188.

the same reason, an egg walks by itself with its top part opened and a spoon diving into it; a roast chicken on a plate awaits whoever is going to eat it; another impatient bird flies towards the open mouth of the figure under the tart-roofed house; the country border is a mountain of porridge, its sea is made of milk. Still, a more careful observation reveals the author's pessimistic view of the world. The scene leans more towards prostration than towards pleasure.

The three figures in the foreground (representatives of the different estates, *ordines*, of the social tripartition still in vogue) are sprawling on the ground, supposedly satiated, but also unconscious. In the same way that gestuality is an important feature in the oral utterance of a tale⁵⁶, it has semantic value in a visual composition. In the case of Bruegel's painting, the figure from whom the greatest balance and critical spirit would be expected, the scholar recognizable by the clothes and especially by the book on his side, is lying on his back, legs apart, the eyes open in an empty stare, in a state of lethargy; or of death.

Furthermore, while one would expect cockainien nature to be exuberant, springlike, as befits a land where the weather is always "fine like in May"⁵⁷, in Bruegel's image it is autumnal, the tree branches completely bare, and only the bushes bear a modest foliage, oppositely to Baltens's engraving. The ground is beaten earth, apparently dried out, as suggested by the cactus in a corner of the composition. There are no living animals, only roasted ones. The figures' apathy (except for the one that is coming out of the porridge hill and is yet to be contaminated by the surrounding lassitude) becomes even more noticeable when compared with the whole of Bruegel's work, marked by the vitality of the persons depicted, even when they are wretched and ill. In a drawing and sketch notebook in which the artist took down his observations, he wrote "*naer het leeven*", literally "following life closely", that is to say, "copying life", on several pages.

56 Geneviève Calame-Griaule, "Pour une étude des gestes narratifs", in *Langage et Cultures Africaines. Essais d'ethnolinguistique* (Paris: Maspero, 1977), 303-59.

57 *Fabliau de Cocagne*, ms. C., v. 105, p. 395 ("*Totjorz i fait bel comm'an mai*").

A similar theme to *Luyelekkerland* reinforces the hypothesis of the cockainien acedia. As a result of the excess of food, sex and alcohol and the absence of rules, in the various accounts that land is a Carnival-like place. But in *The Fight Between Carnival and Lent*⁵⁸ (1559), Bruegel allegorises Carnival as a fat man riding a beer barrel, balancing a pie on his head and holding a skewer with a pig's head, a bird and different kinds of sausages, a situation he does not seem to be enjoying. Near him are masqueraded musicians, although not much in the Carnival spirit: a little behind them, to the right, the figure of an old woman, shrivelled, with cadaverous features, covered with a heavy cloak; further behind, on the left, a few lepers and crippled move with difficulty, intensifying the painting's devastating impression. This is to say that for Bruegel, the land of idleness and gluttony, more than a utopia, is a dystopia.

Despite the background common to the textual and visual descriptions of Cockaigne, the paths followed by beliefs, traditions, customs and oral accounts are admittedly complex and difficult to discern. At any rate, what this folkloric tradition of the Northeast shows is a non-Lusitanian legacy, as the name given to the wondrous land suggests. According to Câmara Cascudo, "*saruê*" is a kind of dance that blends French and American features, whose name derives from *soirée*⁵⁹. More consistent with the attributes of the country described, *saruê* – short for *sariguê*, a word derived from the tupi *sari'gwe*, this is, skunk – also has two other expressive senses.

On the one hand, it is the same as *sarará* (a word recorded since 1587), a gingery mulatto, which seems to suggest the miscigenation of the African slave with northern Europeans, French or Dutch. But the word could be stretched to include the "blond, snow-white skinned, freckled" Mamelukes, descendants of the Tupinambá commingled with the French, to whom a late 16th-century chronicler refers to⁶⁰. In this

58 Vienna, Kunsthistorisches Museum, Inv. 1016, piece of 118 by 163,7 cm.

59 Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro* (Rio de Janeiro: Ediouro, [1954] 1972), 698.

60 Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, ed. Francisco A. Varnhagen (São Paulo: Nacional, 1938), 405.

sense, “country of Saint Saruê” would be the same as “country of sarará”. That is to say, of people who might be familiar with the cockainien traditions by cultural legacy. Finally, *saruê* also stands for “corn cob with little grain” and therefore figuratively for “scarcity”, a symmetrical inversion of “Cockaigne”, as a synonym for abundance.

In fact, the French word *cocagne* (c.1200) might have originated from the old Dutch *pancoca* (1187; middle Dutch *coeke*, modern *koek*), a small sweet given to children in certain celebration⁶¹, echoed in the northeastern Brazilian poem through the presence of *beiju* (word certified in 1576), a cake made with cassava flour and whose name comes from the Tupi *mbe'yu*⁶². So, *saruê* proves to be a name suited to the northeastern farming of the arid and semi-arid areas, ironically pointing to a fantasy land of abundance. As stated by Manoel Camilo himself, the pamphlet would have sprung from the popular phrase, suggesting something impossible, “*só em São Saruê, onde feijão brota sem chovê*”, that is, “only in Saint Saruê, where beans sprout with no need for rain”. Or perhaps, if we are to trust an explanation he offered on another occasion, the leaflet came from the saying “it seems a thing from Saint Saruê”, used by the people when referring to something good that happens unexpectedly⁶³.

The author concedes that the poem has been easily written in two hours, as a rhymed-verse version of a story known for a very long time – “since I was little / I was always hearing people speak / of that Saint Saruê” –, being less an original writing (a concept alien to “string literature”) than a matter of unconscious remembrance⁶⁴. In other words, a

61 Cf. Oscar Bloch and Walther von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française* (Paris: PUF, [1932] 2002), 138; Philippa, *Etymologisch woordenboek van het Nederlands*, vol. III, 98-99.

62 Antônio Houaiss, Mauro de Salles Villar and Francisco Manoel de Mello Franco, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (Lisbon: Círculo de Leitores, 2015), vol. II, 584.

63 Respectively, Lessa, “Segunda Visita a Manoel Camilo”, in *A Voz dos Poetas*, 70; Liêdo Maranhão, *Classificação Popular da Literatura de Cordel* (Recife: Cepe, 2015), available at <https://books.google.fr/books?redir_esc=y&hl=pt-BR&id=aYgBCwAAQBAJ&q=Camilo#v=sni-pet&q=Camilo&f=false>.

64 *Viagem a São Saruê*, v. 7-9, p. 1. In an interview the author stated it was a “simple pamphlet, a nothingness” (Lessa, “Primeira Visita a Manoel Camilo”, 59) and in the following conversation with the same investigator he admitted how easily he had written it (Lessa, “Final Melhor para São Saruê”, in *A Voz dos Poetas*, 78).

folkloric reworking only possible, according to Jakobson e Bogatyřev, when folklore finds a functional place in the community, as folklore can be defined as a series of deeply-rooted archaisms (but not anachronisms) that manifest spontaneously and play a social role, clarifies Belmont. There is folklore every time a social group, regardless of its dimension, does not entirely share the dominant culture and produces another one with the purpose of affirming the group's identity.⁶⁵

Because folklore stands at the intersection of myth (that provides its content) and history (that justifies the reemergence of this content), in the Brazilian Northeast of the mid-20th century some European narrative motifs of the 13th-17th centuries were still current and made sense due to an enduring function, untouched by the substantial variation in the forms over time. Upon closer examination, this dynamic, yet to be examined in detail by historiography, helps to bring to light certain old cultural Brazilian manifestations.

65 Jakobson and Bogatyřev, "Le folklore, forme spćifique de crćation", 60-61; Belmont, *Paroles paĩennes. Mythe et folklore* (Paris: Imago, 1986), 158 and 160.

BIBLIOGRAPHY

- Abreu, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha, [1907] 2000.
- Abreu, Márcia. *Histórias de Cordéis e Folhetos*. Campinas: Mercado de Letras, 1999.
- Aubailly, Jean-Claude. “Le fabliau et les sources inconscientes du rire médiéval”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* 30 (1987): 105-17.
- Baltens, Peeter. *Luilekkerland*. Antwerp: HieronymusCock, n/d [c.1560].
- Barros, Leandro Gomes de. *Uma Viagem ao Céu*. Juazeiro: Filhas de José Bernardo da Silva, n/d, reissue 1976.
- Belmont, Nicole. *Paroles païennes. Mythe et folklore*. Paris: Imago, 1986.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, [1959] 1963, vol. II.
- Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, edited by Étienne Bloch. Paris: Armand Colin, [1949] 1995.
- Bloch, Marc. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris: Armand Colin, [1931] 1976.
- Bloch, Oscar and Walther von Wartburg. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris: PUF, [1932] 2002.
- Boccaccio, Giovanni. *Decameron*, edited by Mario Marti. Milan: Rizzoli, 1992, vol. II.
- Bruegel, Peeter. *Luilekkerland*, 1567. Today in Munich: Alte Pinakothek, Inv. 8940.
- Bruegel, Peeter and Peeter Van der Heyden. *Luilekkerland*. Antwerp: Hieronymus Cock, 1567.
- Calame-Griaule, Geneviève. “Pour une étude des gestes narratifs”. In *Langages et Cultures Africaines. Essais d'ethnolinguistique*, 303-59. Paris: Maspéro, 1977.
- Câmara Cascudo, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, [1954] 3rd ed. 1972.
- Capitolo qual narra l'essere di un mondo novo trovato nel Mar Oceano*, edited by Piero Camporesi, 342-44. In *La maschera di Bertoldo*. Milan: Garzanti, 1993.
- Capitolo di Cuccagna*, edited by Albino Zenatti, 55-62. In *Storia del Campriano contadino*. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1884.
- Cartas dos Primeiros Jesuítas*, edited by Serafim Leite. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, vol. I.
- Clastres, Hélène. *La Terre Sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975.
- La Cuccagna. Description del gran paese di Cuccagna dove chi piv dorme piv guadagna*. Rome: Giacomo de Rossi, n/d. Exemplar of Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, Gabinetto disegni e stampe, F.C. 5682.
- Cunha, Euclides da. *Os Sertões*, edited by Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê, [1902] 2004.
- D'Evreux, Yves. *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, edited by Hélène Clastres. Paris: Payot, 1985.
- Dit is van dat edele van Cockaengen*, edited by Herman Pleij, 431-34. In *Dreaming of Cockaigne: Medieval Fantasies of the Perfect Life*, trans. Diane Webb. New York: Columbia University Press, 2001.
- Fabliau de Cocagne*, edited by Veikko Väänänen, 375-406. In *Recherches et récréations latino-romanes*. Naples: Bibliopolis, 1981.
- Familiere description du très vinoporratimalvoise et très envitaillegoulemente royaume panigonnois, mystiquement interprete l'isle de Crevepance*. Lyon: Pierre de La Maison Neuve, n/d [c.1560]. Copy of BnF, Collection Hennin, vol. 171, n^o 1210, p. 13, disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6945245s?rk=21459;2>>.

Franco Júnior, Hilário. *Cocanha. A História de um País Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Franco Júnior, Hilário. “Raízes Medievais do Brasil”. In *Interdisciplinares*, edited by Francisco Bosco, Eduardo Socha and Joselia Aguiar, 293-334. Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

Frank, Ross H. “An Interpretation of *Land of Cockaigne* (1567) by Pieter Bruegel the Elder”. *Sixteenth Century Journal* 22 (1991): 299-329.

Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, [1933] 1996.

Gândavo, Pero de Magalhães de. *A Primeira História do Brasil. História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, edited by Sheila Moura Hue and Ronaldo Menegaz. Lisbon: Assírio & Alvim, 2004.

Grant, Helen F. “The World Upside-Down”. In *Studies in Spanish Literature of the Golden Age, Presented to Edward M. Wilson*, edited by Roy O. Jones, 103-30. London: Tamesis, 1973.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1936] 1995.

Houaiss, Antônio, Mauro de Salles Villar, and Francisco Manoel de Mello Franco. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisbon: Círculo de Leitores, 2015.

Il y a vn pays par de la l’Allemaigne, abondant en tous biens qu’on appelle Cucaigne. Paris: Jacques Honervogt, [1629]. Specimen of BnF, Collection Henin, vol. 26, n^o 2258, p. 25, disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8402150x>>.

Jakobson, Roman and Petr Bogatyřev. “Le folklore, forme spécifique de création”, trans. Jean-Claude Duport. In *Questions de poétique*, edited by Tzvetan Todorov, 59-72. Paris: Seuil, [1929] 1973.

Lang, Andrew. *Custom and Myth*. London: Routledge, [1884] 1997.

Le Goff, Jacques. “Entretien de Claude Mettra avec”. In Johan Huizinga, *L’automne du Moyen Âge*, trans. Julia Bastin, VII-XVI. Paris: Payot, 1975.

Lessa, Orígenes. *A Voz dos Poetas*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1984.

Léry, Jean de. *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*. Genève: Droz, 1975.

Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques. L’homme nu*. Paris: Plon, 1973.

Lüthi, Max. *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1975.

Luyeleckerlant, edited by Hermann Pleij, 438-442. In *Dreaming of Cockaigne: Medieval Fantasies of the Perfect Life*, trans. Diane Webb. New York: Columbia University Press, 2001.

Maitland, Frederic. “England before the Conquest”. In *Domesday Book and Beyond. Three Essays in the Early History of England*, 220-356. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.

Maranhão, Liêdo. *Classificação Popular da Literatura de Cordel*. Recife: Cepe, 2015.

Mauss, Marcel. *Manuel d’ethnographie*. Paris: Payot, [1947] 1967.

Mello, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos. Influência da Ocupação Holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, [1947] 1987.

Métraux, Alfred. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris: Ernest Leroux, 1928 (Bibliothèque de l’École des hautes études. Sciences religieuses, 45).

Milne, Louise S. *Carnivals and Dreams. Peeter Bruegel and the History of the Imagination*. London: Mutus Liber, 2007.

- Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922.
- Nascimento, Bráulio. *Catálogo do Conto Popular Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura/Tempo Brasileiro, 2005.
- Nieuhof, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*. Translated by Moacir N. Vasconcelos. São Paulo: Martins, 1951.
- Oliveira Martins, Joaquim Pedro. *História de Portugal*, edited by Isabel de Faria e Albuquerque. Lisbon: INCM, [1879] 1988.
- Philippa, Marlies. *Etymologisch woordenboek van het Nederlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005.
- Proença, Manoel Cavalcanti. *Literatura Popular em Verso: Antologia*. Rio de Janeiro: MEC/Casa de Rui Barbosa, 1964.
- “Proibição do uso da imprensa no Brazil nos tempos coloniaes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 47, n.º 1 (1884): 167-68.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- Rueda, Lope de. *Pasos*, edited by Vicente Tusón and Fernando González Ollé. Madrid: Cátedra, 1992.
- Ruiz, Juan. *Libro de buen amor*, edited by Nicasio Salvador Miguel. Madrid: Magisterio, 1972.
- Sachs, Hans. *Das Schlawraffenland*, edited by Edmund Goetze, 8-11. In *Sämtliche Fabeln und Schwänke*. Halle: Max Niemeyer, 1893.
- Santos, Manoel Camilo dos. *Viagem a São Saruê*. n/c [Campina Grande]: A Estrela da Poesia, n/d [1947].
- Santos, Manoel Camilo dos. *Viagem de um Trovador*. Campina Grande: A Estrela da Poesia, 1954.
- Schaden, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1954.
- Schneider, Michel. *Voleurs de mots. Essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*. Paris: Gallimard, 1985.
- Schön, Erhard. *Das Schlawraffenland*. Nuremberg: Wolfgang Strauch, n/d [1530].
- Sousa, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, edited by Francisco A. Varnhagen. São Paulo: Nacional, 1938.
- Thompson, Stith. *The Folktale*. New York: Dryden, 1946.
- Vicente, Gil. *Farsa dos Almocreves*, ed. José Camões, 327-49. In *As Obras de Gil Vicente*. Lisbon: INCM, 2002, vol. II.
- Vom Schlaraffenland*, edited by Moriz Haupt and Heinrich Hoffman, 163-70. In *Autdeutsche Blätter*. Leipzig: Brockhaus, 1836.
- Wätjen, Hermann. *O Domínio Colonial Holandês no Brasil*. Translated by Pedro Celso Uchôa Cavalcanti. São Paulo: Nacional, [1921] 1938.

Referência para citação:

Júnior, Hilário Franco. “The Medieval Brazil of *Sertão*: the Escapist Utopia of the Land of Saint Saurê.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 15-44.

Marcos Cardão

Histórias sem fronteiras. O Brasil que Gilberto Freyre criou

Gilberto Freyre foi um organizador e divulgador de ideias e responsável pela invenção de uma série de brasileirismos. Embora possua uma obra extensa e multifacetada, Gilberto Freyre é sobretudo recordado pelo livro *Casa Grande & Senzala*, que ainda hoje é considerado inovador em termos de objeto, metodologia e estilo, e permanece uma referência bibliográfica para compreender a história do Brasil. *Casa Grande & Senzala* aborda uma série de aspetos que se tornariam indispensáveis para descrever e imaginar o Brasil, e é também um estudo original sobre as características gerais da colonização portuguesa, plasmada na noção de que os portugueses teriam praticado uma colonização benigna nos trópicos por causa da sua “predisposição psicofisiológica” para a miscigenação e o encontro de culturas. Neste artigo, pretendo analisar como Gilberto Freyre estabeleceu uma equivalência entre a história e a herança portuguesa e os modos de viver brasileiros. O objetivo é verificar como a categoria de fronteira cultural foi mobilizada para imaginar a emergência do Brasil, transformando práticas excludentes em hipóteses de acomodação, e posteriormente reutilizada para descrever a singularidade de outras áreas culturais. Palavras-chave: Gilberto Freyre, fronteira, nacionalismo, luso-tropicologia.

Histories without frontiers. The Brazil that Gilberto Freyre created

Gilberto Freyre was an organizer and divulger of ideas and was responsible for the invention of a series of Brazilianisms. Though his work is extensive and multifaceted, Gilberto Freyre is mainly remembered for his book *Casa Grande & Senzala*, which is still regarded as innovative in terms of its subject, methodology and style and remains a bibliographical reference to understand the history of Brazil. The book *Casa Grande & Senzala* covers a series of aspects which would become indispensable to describe and imagine Brazil, in addition to being an original study about the general traits of the Portuguese colonization, reflected in the notion that the Portuguese had made a benign colonization in the tropics because of their “psycho-physiological predisposition” to miscegenation and the encounter of cultures. In this article, I will examine how Gilberto Freyre established an equivalence between Portuguese history and heritage and Brazilian ways of living. My purpose is to verify how the category of cultural frontier was initially mobilized to imagine the emergence of Brazil – through the transformation of excluding practices into hypotheses of accommodation – and, at a later stage, reutilized to describe the singularity of other cultural areas. Palavras-chave: Gilberto Freyre, frontier, nationalism, Lusotropicology.

Histórias sem fronteiras.

O Brasil que Gilberto Freyre criou

Marcos Cardão*

Introdução

Gilberto Freyre foi um escritor prolífico, organizador e divulgador de ideias, criador de uma narrativa original sobre a emergência histórica do Brasil e inventor de uma série de brasileirismos¹. Apesar de possuir uma obra vasta e multifacetada, Gilberto Freyre é essencialmente recordado por um livro, *Casa Grande e Senzala (CG&S)*, um clássico do pensamento social brasileiro, que foi reeditado mais de cinquenta vezes e traduzido em várias línguas. O livro faz parte da chamada tradição ensaísta brasileira, que inclui nomes como Euclides da Cunha, Paulo Prado, Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda, todos eles precursores das ciências sociais modernas no Brasil².

Publicado originalmente em 1933, o livro foi considerado inovador em objeto, método e estilo literário³. Gilberto Freyre aproveitou as su-

* Marcos Cardão (marcos.cardao@gmail.com). Centro de Estudos Comparatistas, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa, Portugal.

1 Lilia Moritz Schwarcz e André Botelho, org., *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009).

2 Lilia Moritz Schwarcz e André Botelho, “Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro”, *Lua Nova. Revista de cultura e política* 82 (2011): 139-59.

3 Num artigo intitulado a “Apresentação de Gilberto Freyre”, Roger Bastide refere que o sociólogo brasileiro criou métodos próprios e uma forma particular de escrever sociologia, que Freyre autodenominou proustiana: “Não prosa cartesiana, mas estilo sensual, carnal, sexual, com nitidez e relevo, capta todo o calor dos trópicos.” Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Edição crítica (Paris: Allca XX, 2002), 1102. A propósito do pluralismo metodológico, Freyre referiu no prefácio à edição portuguesa de *Casa Grande & Senzala*: “O emprego de métodos chamados de convergência, em que a análise cientificamente social dos mesmos factos e problemas, ora através da Antropologia, ora da Ciência económica ou da sociológica ou da Ecologia

cessivas reedições da obra para refazer algumas passagens, escrever novos prefácios e reformular alguns posicionamentos⁴. Ainda hoje, *CG&S* continua a ser uma referência incontornável para estudar a emergência histórica do Brasil e singularizar os aspetos que se tornaram indispensáveis para imaginar o Brasil, entre os quais estão o hibridismo, a mestiçagem, a interpenetração de culturas e o “equilíbrio de antagonismo”, um conceito que adquiriu valor heurístico⁵.

CG&S não descreve apenas a história da formação social do Brasil, o livro é também um documento importante sobre a história da colonização portuguesa no continente sul-americano. Freyre procurou singularizar a história da colonização portuguesa através da noção de que os portugueses teriam praticado uma colonização benigna nos trópicos, por possuírem um conjunto de fatores de ordem climatológica, geográfica, histórico-cultural e genética que teriam facilitado a sua adaptação.

As sucessivas interpretações de *CG&S* colocaram o livro no campo das obras mais lidas, discutidas e dissecadas sobre o Brasil. As suas teses principais terão igualmente contribuído para reforçar a imagina-

humana ou da Psicologia, se junte a investigação não só histórica, como intra-histórica, isto é, a tentativa de compreensão humanística de valores, a própria aventura de interpretação desses valores em relação com aqueles factos e com as suas condições de espaço e de tempo: especificamente tropicais. Interpretação que, de investigação psicológica ou sociológica se estenda ou se intensifique em filosófica; e essa extensão ou intensificação, por empatia às vezes ‘poética’ no sentido de procurar viver o que estuda, observa, analisa e procura compreender e interpretar.” Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Lisboa: Livros do Brasil, 2003) [1.^a ed. 1937], 10.

4 Segundo Carlos Guilherme Mota, “basta acompanharmos os prefácios e as notas de pé-de-página das várias edições de *CG&S* e *SM* para verificarmos como Gilberto, polemizando e respondendo a seus críticos à direita e à esquerda [...] foi montando o espaço de sua teoria de Brasil.” Carlos Guilherme Mota, “A universidade brasileira e o pensamento de Gilberto Freyre”, in *O imperador das idéias. Gilberto Freyre em questão*, org. Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza Araújo (Rio de Janeiro: Topbooks, 2001), 172. A revisão constante dos prefácios fez parte das estratégias discursivas de Gilberto Freyre. Ver Ria Lemaire, “Herói literário e historiador: caminhos cruzados nos prefácios de *Casa Grande & Senzala*”, in Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Edição crítica (Paris: Allca XX, 2002), 733-46. Ver igualmente Fábio Franzini, “Modos de autor e manhas da crítica: o jogo dos prefácios em *Casa Grande & Senzala* (1933-1961)”, in *Escrita, Edição e Leitura na América Latina*, org. Nelson Schapochnik e Giselle Martins Venâncio (Niterói: PPG História-UFF, 2016), 168-80.

5 Para Ricardo Benzaquen Araújo, a tese do equilíbrio de antagonismo é “uma espécie de emblema da argumentação de Gilberto em *CGS*, tal expressão envia-nos para uma situação na qual as divergências estabelecidas no interior da casa-grande aproximam-se sensivelmente mas não chegam a se dissolver, conformando portanto uma visão altamente sincrética do todo”. Ricardo Benzaquen Araújo, *Guerra e paz, Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30* (Rio de Janeiro: Editora 34, 1994), 75.

ção nacional⁶. *CG&S* envolve a história da formação do Brasil numa narrativa com contornos épicos, mobilizando uma série de conceitos que com o passar do tempo se tornaram indissociáveis da imaginação nacional. A capacidade do livro de produzir uma série de mitologias sobre a identidade brasileira atraiu vários leitores, incluindo Fernando Henrique Cardoso, que no prefácio escrito numa das reedições de *CG&S* referiu: “Basta isso para demonstrar a importância de uma obra que formula um mito nacional e ao mesmo tempo desvenda e assim explica, interpreta, mais que a nossa história, a formação de um esdrúxulo ser nacional”⁷.

Fernando Henrique Cardoso aproveitou o prefácio para reformular as críticas que anteriormente tinha feito a Gilberto Freyre e à sua obra⁸, enveredando desta feita por uma leitura nacionalista de *CG&S*, que se aproximava da ideia de “Cultura Brasileira”⁹, vista historicamente como uma leitura ontológica da nacionalidade brasileira que continha referências a um alegado ser nacional. De acordo com esta leitura, o esforço de desmistificação crítica de *CG&S* não conseguiria “liquidar” a vertente mitológica e nacional da obra. Mais do que uma interpretação histórica do Brasil, a juntar a outras, a obra de Freyre seria ilustrativa da forma como o próprio país se podia imaginar e compreender.

A releitura efetuada por Fernando Henrique Cardoso, à qual se juntou uma série de outros autores¹⁰, deixa transparecer que a receção

6 Ver Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres/Nova Iorque: Verso, 2005).

7 Fernando Henrique Cardoso, prefácio a Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, 48.^a edição (Recife: Global Editora, 2003) [1.^a ed. 1937], 23.

8 Fernando Henrique Cardoso afirmou: “Uma releitura do *Casa grande e senzala*, feita não com o olhar do jovem sociólogo militante, que quer, naturalmente, cobrar dos outros uma postura de recusa da ordem estabelecida, mas uma releitura de alguém mais maduro — a idade inevitavelmente acalma —, uma releitura um pouco mais serena do *Casa grande e senzala*, sem que se fique na torcida para saber qual é o método, mas simplesmente tratando de ver o que diz o livro, apaixona.” Fernando Henrique Cardoso, “Os livros que inventaram o Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP* 37 (nov. 1993): 23.

9 Ver Carlos Guilherme Mota, “Cristalização de uma ideologia: a ‘Cultura Brasileira’”, in Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Edição crítica (Paris: Allca XX, 2002), 1037-45.

10 Com a crescente racialização da política pública brasileira e a generalização do sistema de quotas, o antropólogo Peter Fry reviu as suas ideias sobre a obra de Freyre, reavaliando igualmente o potencial utópico do conceito freyreiano de “democracia racial”. Segundo Peter Fry,

atual da obra de Gilberto Freyre é menos polarizada¹¹. O aparecimento de obras de divulgação voltadas para o público não lusófono, como o livro editado por Peter Burke e Maria Pallares Burke em 2008, procuraram inclusive fazer uma atualização das teorias de Freyre para o século XXI, colocando em evidência a sua relevância tanto política quanto metodológica¹².

Do mesmo modo, a obra de Freyre foi igualmente revalorizada em Portugal, com o seu nome a constar, por exemplo, do *Dicionário de Historiadores Portugueses – Da Academia Real das Ciências até ao final do Estado Novo*, coordenado por Sérgio Campos Matos. Face à reduzida presença de historiadores brasileiros com produção relevante sobre a história colonial portuguesa, entre os quais constam Tarquínio de Sousa, Alice Canabrava, Emília Viotti da Costa, Carlos Guilherme Mota, entre outros, a inclusão de Gilberto Freyre no *Dicionário de Historiadores Portugueses* ganha importância acrescida e relevância simbólica¹³.

“logo, como Gilberto Freyre e outros, fui obrigado a reconhecer que a democracia racial é um importante valor que, certamente, não impede o racismo, mas que o define como anátema. [...] Em vez de declarar a democracia racial como uma farsa, comecei a entender que seria mais interessante pensá-la como um ideal a ser alcançado”. Peter Fry, “Feijoada e soul food 25 anos depois”, in *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005), 33.

11 Ver Christopher Dunn, “A retomada freyreana”, in *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*, ed. Joshua Lund e Malcolm McNee (Pittsburgh: University of Pittsburgh/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006), 35-51; David Lehmann, “Gilberto Freyre: the reassessment continues”, *Latin American Research Review* 43, n.º 1 (2008): 208-18; Falcão e Araújo, *O imperador das ideias*; Fátima Quintas, *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre* (Massangana; Fundação Joaquim Nabuco, 2003); Marcos Cardão e Cláudia Castelo (org.), *Gilberto Freyre: novas leituras, do outro lado do Atlântico* (São Paulo: Edusp, 2015).

12 Peter Burke e Maria Lúcia G. Pallares-Burke afirmam: “Freyre’s importance for our times is not simply that he was a pioneer, concerning himself with problems that have been taken up later. Unlike many scholars, Freyre studied the past not for its own sake alone but from a concern with the problems of the present: with identity, ecology, slum clearance and so on. On these accounts he still has something to teach us because he approached these problems, which are also our problems, in a manner that is often different from ours and still potentially illuminating [...]. No wonder then that the Joaquim Nabuco Foundation has established a working group entitled ‘Freyre and the Contemporary World’”. Peter Burke e Maria Lúcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics (Past in the Present)* (Londres: Peter Lang Ltd, 2008), 208.

13 Ver Miriam Halpern Pereira, “Dicionário de Historiadores Portugueses – Da Academia Real das Ciências até ao final do Estado Novo, Coordenação por Sérgio Campos de Matos”, *Ler História* 62 (2012). Disponível em <http://journals.openedition.org/lerhistoria/624>, acedido em junho de 2020.

Em contraponto aos requisitos metodológicos de distanciamento crítico e objetividade, Freyre enveredou por uma retórica da proximidade, que terá contribuído para causar determinados efeitos nos seus leitores. O ensaísmo autorreflexivo de Gilberto Freyre revolveu os materiais da imaginação histórica, criou conceitos para caracterizar a cultura brasileira e produziu uma espécie de épico nacional sobre as origens ancestrais do Brasil¹⁴. Sem omitir os antagonismos que caracterizaram a emergência histórica do Brasil, a obra de Gilberto Freyre privilegiou essencialmente os temas da acomodação e conciliação entre contrários. Em vez de polaridades rígidas, que não davam conta dos paradoxos e contradições, Freyre optou pelas estratégias de “mediação”, dando origem a uma interpretação singular do Brasil, em que as formas de exclusão se desdobravam em soluções harmônicas ou orgânicas.

Freyre não criou apenas uma narrativa envolvente sobre a emergência histórica do Brasil, ele produziu igualmente narrativas sugestivas sobre o chamado espaço luso-tropical. Em particular, após publicar o livro *O mundo que o português criou* (1940), no qual examinava as relações sociais e culturais que existiam entre o Brasil, Portugal e as então colônias portuguesas, chegando à conclusão de que essas áreas geográficas partilhavam os mesmos valores de cultura. Alguns destes argumentos já haviam sido expostos em *CG&S*, em particular quando Freyre mencionou as características especificamente lusitanas, ou pré-brasileiras, que triunfaram no espaço tropical.

Com o intuito de compreender como Gilberto Freyre construiu um sentido de Brasil e inseriu a sua obra no âmbito dos estudos sobre o nacionalismo, neste artigo procurar-se-á analisar como *CG&S* estabeleceu uma ligação entre o passado português, ou pré-brasileiro, e a for-

14 Elide Rugai Bastos menciona a conotação épica da obra de Gilberto Freyre, que procura resgatar as tradições de um passado pré-brasileiro, como se estivesse em busca de um passado perdido. Segundo Rugai Bastos, “essas tradições parecem pertencer à categoria dos termos que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais. De certo modo é a fabulação sobre um período onde os conflitos ganham uma conotação épica: é a utopia de uma idade de ouro, onde a acomodação toma o lugar da luta, onde o dominado domina, de facto, aquele que se propõe como dominante. É por isso que o método eleito para a reconstrução da história é a empatia”. Elide Rugai Bastos, *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira* (São Paulo: Global, 2006), 47.

mação histórica do Brasil e os modos de viver brasileiros, plasmada na predisposição portuguesa para efetuar uma colonização híbrida nos trópicos. Pretende-se igualmente examinar de que modo Gilberto Freyre integrou a categoria de fronteira na sua obra, e a usou mais em termos culturalistas do que em termos meramente geográficos ou políticos. Foi através da categoria de fronteira, ou em diálogo com essa categoria, que Freyre reinterpretou o processo de formação do Brasil e imaginou, posteriormente, a existência de um espaço transacional de cultura, ou uma federação de cultura tropical, mais notória na fase luso-tropical e tropicológica da sua obra.

A fronteira enquanto marcador cultural da diferença

A fronteira é um elemento transversal a todos os nacionalismos e um mecanismo central para delimitar simbolicamente um território, imaginar e afirmar a sua unidade territorial. A fronteira evoca a natureza simultaneamente contingente e sagrada das identidades, a relação entre território, população e cidadania, e tem igualmente uma função geopolítica, cultural e epistemológica. Nos últimos anos, a fronteira tem vindo a ganhar espaço enquanto categoria autónoma em diversas áreas disciplinares¹⁵.

A categoria de fronteira cultural emoldura frequentemente as narrativas sobre a identidade nacional. É uma categoria que serve para afirmar a existência de um espaço imaginário, que se diferencia dos demais espaços geográficos, e tende a alimentar os discursos sobre o “caráter nacional”¹⁶, ou sobre a ideia de “personalidade-base”¹⁷. Em ter-

15 Ver Étienne Balibar, Sandro Mezzadra e Ranabir Samaddar (ed.), *The Borders of Justice* (Filadélfia, PS: Temple University Press, 2011); Harsha Walia, *Undoing Border Imperialism* (Oakland, CA: Ak Press, 2013); Sandro Mezzadra, *Sealing Borders? Rethinking Border Studies in Hard Times* (Frankfurt: Viadrina, 2019); Todd Miller, *Empire of Borders: The Expansion of the US Border around the World* (Londres: Verso, 2019).

16 Ver Dante Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*, 4.^a edição definitiva (São Paulo: Pioneira, 1983).

17 Jorge Dias procurou definir o caráter dos portugueses em termos de “personalidade-base”, referindo que o português seria “um misto de sonhador e de homem de acção, ou, melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista”. Jorge Dias, *Ensaios Etnológicos* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964), 148. O antropólogo João Leal argumenta que Jorge Dias sobrepõe a diversidade cultural portuguesa aos elementos que garantiriam a

mos gerais, a fronteira é associada aos costumes, aspirações, interesses, predisposições, padrões de cultura, vícios e virtudes de um determinado povo ou população.

Embora nunca referisse explicitamente o termo, a obra de Freyre não deixou de dialogar com a noção de fronteira, em particular com a noção de fronteira cultural¹⁸. Designadamente através das suas interpretações culturalistas e da criação de uma série de conceitos, entre os quais o da “predisposição psicofisiológica” dos portugueses para a miscigenação e encontro de culturas, que terão contribuído para erradicar, ou atenuar, os antagonismos entre a “Casa Grande” e a “Senzala”. A “predisposição psicofisiológica” dos portugueses traduzia o encontro intercultural nos trópicos, e pode ser entendida como uma variante da categoria de fronteira cultural¹⁹.

As categorias de tempo e de espaço têm várias conotações e sentidos diversos. A categoria de espaço contribui para delinear uma comunidade enquanto espaço de afetos, hábitos e experiências. No caso da obra de Gilberto Freyre, a tentativa de delinear uma identidade brasi-

unidade da cultura portuguesa. João Leal refere: “Uma vez postulada a diversidade do país, trata-se de pensar a sua unidade, que assentaria, segundo Dias, na partilha de uma substância espiritual comum a toda a cultura portuguesa. Influenciado por tentativas anteriores de pensar a psicologia étnica portuguesa, Jorge Dias encontra na ‘personalidade-base’ dos portugueses, ou no seu carácter nacional, o grande elemento unificador, do ponto de vista antropológico, de Portugal”. João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000), 59.

18 Para alguns autores, entre os quais, se inclui Dante Moreira Leite, dificilmente se colocaria a hipótese de Gilberto Freyre ter dialogado com a noção de fronteira cultural: “Como estudos históricos, os trabalhos de Gilberto Freyre têm uma deficiência fundamental: o desprezo total pela cronologia e pelo espaço geográfico dos fatos descritos”. Leite, *O carácter nacional brasileiro*, 195. Em causa estaria a falta de objetividade, prova e evidência histórica, no trabalho de Freyre, cuja obra estaria mais próxima da ficção do que da ciência. A receção inicial da obra de Gilberto Freyre foi em grande medida centrada na discussão sobre literatura e ciência, com vários autores a reenviarem a obra de Freyre para o campo da literatura. Ver a releitura que Fábio Nicolazzi realiza da obra de Gilberto Freyre, chamando a atenção para o modo como este escolheu um estilo de representação do passado, um modo de proximidade, que diferia muito das representações anteriores empregadas por antigas histórias do Brasil. Fernando Nicolazzi, *Um estilo de história. A viagem, a memória, o ensaio: sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado* (São Paulo: Editora Unesp, 2003).

19 Embora não trabalhe especificamente a categoria de fronteira cultural, Sérgio Tavolaro procurou compreender como Freyre mobilizou as categorias de tempo e de espaço para interpretar a experiência moderna no Brasil, em particular nas discussões sobre a modernidade. Ver Sérgio B. F. Tavolaro, “Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: uma crítica ao cronótopo da modernidade”, *Revista Sociedade e Estado* 32, n.º 2 (mai.-ago. 2017): 411-38.

leira e, paralelamente, circunscrever culturalmente os espaços tropicais, passava por uma abordagem culturalista que atribuía qualidades particulares a esses espaços.

A criação de uma ordem discursiva que abrangia a categoria de fronteira aproximava Freyre de autores norte-americanos históricos como Frederick Jackson Turner, um dos autores pioneiros na difusão internacional do conceito de fronteira²⁰. Este conceito seria posteriormente trabalhado e popularizado pelos *westerns* norte-americanos, um género cinematográfico com características próprias, que convocava imagens de *cowboys* solitários a desbravarem os caminhos do Oeste com intuito de aí construir uma nova ordem social.

Sem prejudicar a diversidade étnica e geográfica do Brasil, a fronteira permitia projetar a unidade cultural do Brasil, sustentada por uma interpretação histórica que valorizava a herança cultural, enquanto elemento vital da singularidade brasileira. Contrariamente à noção de fronteira aberta da mitologia americana, associada ao individualismo, liberdade, autonomia e à propriedade privada, a fronteira freyreana pressupunha uma ideia de organicidade e estava assente numa política que valorizava a interdependência, o consenso e a coesão.

A fronteira em Gilberto Freyre abarcou tanto uma perspetiva transnacional, sobretudo no período luso-tropicalista e demais tropicologias, sistematizadas cientificamente ao longo da década 1960, quanto uma perspetiva estritamente nacional. É difícil fazer uma separação absoluta entre as duas perspetivas ou leituras, e dizer que o início de uma significa o fim da outra; ou afirmar que a perspetiva transnacional se situa nos antípodas da perspetiva nacional, até porque ambas se confundem. Ou seja, ambas as perspetivas seriam de algum modo nacionalistas, uma vez que atribuem ao Brasil o papel de agente principal e irradiador de cultura.

20 No livro intitulado *The significance of the frontier in American history* (1893), Frederick Jackson Turner fez uma das mais célebres interpretações da história americana. Num período caracterizado pela industrialização e imigração em massa, a expansão para o Oeste, associada à ideia de terra livre, teria moldado decisivamente a história da sociedade norte-americana e tornar-se-ia um elemento central das representações identitárias. Ver Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth* (Cambridge/Lonres: Harvard University Press, 1978).

Após cunhar o conceito de luso-tropicalismo no Instituto Vasco da Gama, em Goa, na conferência intitulada “Uma cultura moderna: a luso-tropical”, realizada em novembro de 1951²¹, Freyre desdobrou e aprofundou o conceito em três momentos distintos. O primeiro dos quais, designado luso-tropicalista, caracterizar-se-ia pela valorização da capacidade portuguesa (“lusa”) de criar uma zona sentimental e social una, destituída de preconceitos raciais e convenções de classe.

O segundo momento, denominado luso-tropicologia, dizia respeito a uma ciência especializada no estudo sistemático do processo de integração dos portugueses em ambientes tropicais. Para Freyre, a luso-tropicologia era “um conceito sociológico, de civilização luso-tropical, de cultura e ordem social luso-tropicais, que ultrapassa o apenas político ou retórico ou sentimental de comunidade luso-brasileira ou lusíada, que, ao menos do ponto de vista sociológico, não chega a alcançar consistência ou relevância”²².

O terceiro momento seria apelidado tropicologia, um conceito criado após a realização do 1.º Seminário de Tropicologia, em 1966, através do qual se pretendeu singularizar os fatores ecológicos e culturais dos grupos humanos situados nos espaços tropicais²³. Ao suprimir o

21 Na conferência realizada no Instituto Vasco da Gama, Gilberto Freyre afirmou: “Creio ter encontrado nesta expressão – luso-tropical – a caracterização que me faltava para o complexo de cultura hoje formado pela expansão portuguesa em terras tropicais; e que tem na identidade de condições tropicais de meio físico e na identidade das formas gerais de cultura – com substâncias de raça e de cultura as mais diversas – as suas condições básicas de existência e de desenvolvimento.” O aprofundamento da nova descoberta científica veio a ocorrer na sala dos Capelos da Universidade Coimbra, a 24 de janeiro de 1952, onde Freyre realizou a conferência “Em torno de um novo conceito de tropicalismo”. Ambas as conferências foram posteriormente publicadas em Gilberto Freyre, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas. Introdução a uma Possível Luso-Tropicologia, Acompanhada de Conferências e Discursos Proferidos em Portugal e em Terras Lusitanas e ex-Lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico* (Lisboa: Livros do Brasil, 1952).

22 Gilberto Freyre, *A Integração Portuguesa nos Trópicos* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958), 37.

23 A noção de tropicologia era substancialmente diferente da utilizada pelo movimento Tropicália da década de 1960. Este introduziu, pelo contrário, uma linguagem crítica do exclusivismo identitário, visando especificamente as várias formas de nacionalismo brasileiro, quer o nacionalismo redentor de inspiração marxista, quer o nacionalismo paternalista e essencializador dos discursos oficiais. Distanciando-se da designação de “tropicalismo,” porque esta se reduzia a um repertório de clichés sobre a vida nos trópicos e evocava remotamente o conceito introduzido por Gilberto Freyre, o movimento Tropicália privilegiou a indefinição e o fragmento e encontrou na cultura de massas internacional um campo aberto de possibilidades para redefinir

prefixo “lusó”, Freyre procurava desembaraçar politicamente o conceito de tropicologia da sua ligação ao colonialismo português.

Com ou sem o prefixo “lusó”, a tropicologia convocava a categoria de fronteira para traduzir um espaço de cultura, simultaneamente marcado por uma colonialidade do poder (o colonialismo português); por uma dimensão transnacional, que se referia a uma grande federação de cultura luso-tropical, ou espaço marcado pela cultura portuguesa; e a um projeto epistémico que pretendia fundar um novo saber²⁴.

Enquanto marcador cultural da diferença, a fronteira freyriana ajustava-se a uma obra na qual tudo parecia passar pelo crivo dos trópicos: a arquitetura, a culinária, o vestuário, mas também os humores e costumes²⁵. Ao culturalizar o conceito de fronteira, Freyre essencializou a imagem de um Brasil plástico, tropical e harmonioso, um conjunto de características que provinha da sua formação histórica, e que posteriormente seria irradiada para outras áreas culturais. Foi precisamente a capacidade de Gilberto Freyre efetuar uma confluência entre meio, geografia e história, que terá garantido os fundamentos de uma cultura nacional autónoma. A invenção de um passado pré-brasileiro levou Freyre a recuperar e a valorizar as características dos portugueses, fulcrais para a fundação do Brasil:

“A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida

a imagem do Brasil, parodiar alguns dos seus aspetos e exponenciar as suas contradições. Ver Christopher Dunn, *Brutality Garden: Tropicalia and the Emergence of a Brazilian Counterculture* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2001).

24 A par das tropicologias, e seus desdobramentos, ver igualmente a importância atribuída ao Iberismo na obra de Freyre em Alberto Luiz Schneider, “Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre”, *História da historiografia* 5, n.º 10 (dez. 2012): 75-93.

25 Lilia Moritz Schwarcz, “Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos”, in *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*, 323.

sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura”²⁶.

A valorização da realidade pré-brasileira, vital para o triunfo de uma nova civilização, fazia do passado um símbolo de coesão social e autoestima. Destacar o perfil psicofisiológico dos portugueses, em particular a sua “bicontinentalidade”, que evitaria a multiplicação de preconceitos, seria de algum modo encontrar a chave explicativa para interpretar o Brasil. Neste exercício de imaginação histórica, o passado funcionava enquanto elemento legitimador, e os portugueses seriam os seus principais protagonistas. Os portugueses significariam a estabilidade patriarcal e representavam na formação social brasileira o grupo dominante, os senhores das casas-grandes.

No esquema espacial imaginado por Freyre, a dominação, ou a distância entre a “casa-grande” e a “senzala”, esbatia-se por via da interpenetração de etnias/culturas e o equilíbrio entre contrários. Freyre acreditava que os *senhores de engenho* tinham criado uma das civilizações mais estáveis da América do Sul. Uma estabilidade precária e desigual, uma vez que a estrutura da sociedade agrária dependia de mão de obra escrava. Porém, a desigualdade não impediu que os diversos agentes e protagonistas se adaptassem ao meio ambiente, e a hierarquia fosse deslocada para as zonas de contacto, troca e ajustamento. A marca da especificidade cultural da sociedade brasileira resultaria precisamente deste jogo e constante adaptação.

Uma nova civilização tropical

Em *CG&S*, Freyre oferece um mosaico do Brasil, reconstruindo de forma minuciosa os hábitos e estilos do passado: a arquitetura da casa-grande, as tradições culinárias, as práticas sexuais, os jogos infantis, as roupas, os equilíbrios ecológicos; mas também as estruturas econó-

²⁶ Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 18.

micas e sociais, as relações de poder. Num livro que pretende estudar a formação de uma sociedade patriarcal, assente numa estrutura de produção agrária escravocrata e híbrida na composição cultural, o colonizador português assume uma posição preponderante.

O protagonismo atribuído ao colonizador português e a valorização da sua herança cultural ilustram a forma como Freyre trabalhou a noção de fronteira cultural. Em vez de efabular, ou recorrer ao célebre estilo impressionista que o caracterizou, Freyre procurou descrever com rigor científico as características do colonizador português, recorrendo a diversos recursos analíticos, a fontes históricas e à observação empírica das ciências naturais, incluindo a antropologia física.

A 3.^a parte de *CG&S* é inteiramente dedicada ao estudo dos antecedentes e predisposições do colonizador português. Mas já na 1.^a parte do livro, na qual se apresentam as características gerais da colonização portuguesa, se descreve a fusão harmoniosa de tradições diversas, destacando o papel do colonizador português na fundação de uma civilização moderna nos trópicos. Pese embora se mencione o carácter impetuoso, impreciso, violento e se ridicularize a “mania das grandezas” dos portugueses²⁷, o livro não poupa elogios aos portugueses. Desde descobridores pioneiros a povo que conseguiu congregar felizes predisposições de raça, mesologia e cultura para a colonização do Brasil. Sem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis, Freyre refere que os portugueses eram do “tipo contemporizador”, um fator de mediação central para imaginar a emergência do Brasil.

Gilberto Freyre recuou às origens remotas dos portugueses, desde a pré-história até a ocupação moura, apresentando um retrato sumário

27 A propósito da “mania das grandezas” dos portugueses Freyre referiu: “Há muito que descontar nas pretensões de grandeza do português. Desde fins do século XVI ele vive parasitariamente de um passado cujo esplendor exagera. Supondo-se diminuído, negado pela crítica estrangeira, artificializou-se num português para-ingles-ver, que os ingleses têm sido, entretanto, os mais perspicazes em retratar ao natural, restituindo-lhe os contornos e as cores exatas. [...] Longe de conformar-se com uma viuvez honesta, de nação decaída – como mais tarde a Holanda, que depois de senhora de vasto império entregou-se ao fabrico do queijo e da manteiga – continuou Portugal, após Alcácer-Quibir, a supor-se o Portugal opulento de Dom Sebastião vivo. A alimentar-se da fama adquirida nas conquistas de ultramar. A iludir-se de uma mística imperialista já sem base. A envenenar-se da mania de grandeza [...]. É um povo que vive a fazer de conta que é poderoso e importante. Que é supercivilizado à européia. Que é grande potência colonial.” Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 192-93.

das suas características étnicas e culturais, para em seguida sugerir que a génese do Brasil remontava a tempos remotos. Como Freyre referia: “E nenhum antecedente social mais importante a considerar no colonizador português que a sua extraordinária riqueza e variedade de antagonismos étnicos e de cultura, que o seu cosmopolitismo”²⁸.

Freyre parecia acreditar na transmissão das características psicofisiológicas dos portugueses aos primeiros brasileiros. A centralidade dada às ideias de continuidade e plasticidade permitia imaginar o colonizador português como uma figura que se podia transformar no contacto com o outro, sem, todavia, perder a sua essência ao longo do tempo. Enquanto antepassados culturais e étnicos dos brasileiros, os portugueses revelariam aptidões especiais para se aclimatarem a regiões tropicais, em virtude da sua “condição bicontinental”, uma vez que Portugal se encontrava situado entre a Europa e a África.

As aptidões especiais não apagavam o facto de os portugueses terem sido “escravocratas terríveis”, com Freyre a acrescentar que “só faltou transportar da África para a América a população inteira de negros”. Por outro lado, os portugueses seriam igualmente considerados os colonizadores europeus que mais bem confraternizaram “com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos”²⁹.

Depreendia-se da afirmação que existia um regime de escravidão adocada, ou amolecida, no Brasil, caracterizado por soluções conciliatórias. Por oposição à aparente incapacidade dos povos europeus do Norte, os portugueses teriam não só contornado as adversidades do meio físico como pareciam dispor de uma mobilidade (miscibilidade, aclimatabilidade) e plasticidade que era inexistente noutros povos. De acordo com Gilberto Freyre:

De qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de per-

28 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 200.

29 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 191.

manência. Qualidades que no Brasil madrugaram, em vez de se retardarem como nas possessões tropicais de ingleses, franceses e holandeses³⁰.

Teriam sido as felizes predisposições de raça e cultura dos portugueses que conseguiram vencer as adversidades da geografia tropical e suprido a escassez de gente branca na colonização do Brasil³¹. Foi através do encontro sexual com a mulher índia e negra que o colonizador português contribuiu para o aparecimento de uma população mestiça nos trópicos. Sem preconceitos de raça ou cor, o português pendeu para o cruzamento e miscigenação, um comportamento que resultava da sua plasticidade natural.

O livro *CG&S* contém uma série de descrições sobre o clima de lirismo amoroso e de “intoxicação sexual” que se vivia nos trópicos, com a sexualidade a desempenhar um papel importante de conciliação, sendo simultaneamente um território de negociações e uma fonte de amortecimento das hierarquias coloniais³². Numa linguagem fortemente sexualizada, Freyre chegou a valorizar o furor “femeiro dos portugueses”, que afirmariam a sua virilidade comportando-se como “garanhões desbragados” nos trópicos³³.

30 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 24.

31 Apesar de Freyre se vangloriar por ter conseguido separar os conceitos de raça e cultura, continuam a subsistir dúvidas quanto à separação desses dois conceitos. No artigo “O híbrido como fetiche: ‘raça’, ideologia e narrativa em *Casa-grande & Senzala*”, Neil Larsen esclarece: “Um conceito antropológico e sociológico moderno de ‘cultura’ pode dissolver-se, e, até certo ponto, realmente dissolve, a pseudociência biologizada da tipologia e da causalidade raciais e de causalidade em *Casa-grande & Senzala* – apesar do fato de que o estilo tipicamente não-metódico e ‘ensaísticamente’ livre de Freyre volta-se geralmente às mais absurdas formas de especulação ‘eugénica’. Mas a ‘cultura’ falha no seu intento de suplantar a ‘raça’ no momento em que a figura conceitual do híbrido muda de sua posição teórica inicial que é, por assim dizer, crítica às questões de ‘raça’, para uma posição ideologicamente mais saturada – posição narrativa, até mesmo literária – na qual o híbrido deve se duplicar como sendo o ‘Brasil’, como essência nacional”. Neil Larsen, “O híbrido como fetiche: ‘raça’, ideologia e narrativa em *Casa-grande & Senzala*”, in *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*, 383-84.

32 Como Ricardo Benzaquen Araújo sublinha: “Assim, da mesma maneira que as distintas influências étnicas e culturais conseguiam combinar-se separadamente no português, a violência e a proximidade sexual, o despotismo e a confraternização familiar parecem também ter condições de conviver lado a lado, em um amálgama tenso, mas equilibrado.” Araújo, *Guerra e paz*, 57.

33 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 33. Sobre a sexualidade em *CG&S*, ver Ronaldo Vainfas, “Sexualidade e cultura em *Casa-grande & senzala*”, in Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Edição crítica (Paris: Allca XX, 2002), 771-85.

Para Freyre, a miscigenação deu origem a um homem novo nos trópicos, um europeu com sangue negro ou índio, que inventou uma “sociedade extremamente híbrida, sincrética e quase polifônica”³⁴. O encontro, a intercomunicação e a fusão harmoniosa de tradições diversas vieram a colocar o hibridismo no centro dos discursos sobre a identidade brasileira. O hibridismo harmonizou os antagonismos de classe e cultura na formação da sociedade brasileira e produziu uma “união benigna e harmoniosa entre as culturas”. Em vez de querer significar heterogeneidade radical, descontinuidade, diluição permanente de formas e fronteiras, o hibridismo de Freyre era um símbolo de organicidade e veio a ganhar o estatuto de marcador identitário brasileiro³⁵.

Uma série de fatores teria contribuído para o êxito da colonização portuguesa no Brasil. Entres eles a formação histórica de Portugal, a sua peculiar situação geográfica e a plasticidade dos portugueses, enraizada na sua heterogeneidade étnica e cultural. A ausência de um exclusivismo étnico servia para comprovar que os portugueses eram um povo misto e, por isso, predisposto à miscigenação³⁶. Longe do sentimento de superioridade, ou ferocidade, do “povo anglo-saxão”, o povo português, com as suas virtudes, defeitos e experiências passadas, teria imprimido um sentimento mais humano ao Brasil. Esta visão idealizada da identidade portuguesa deu origem a um traço distintivo da cultura nacional brasileira, em que os temas da acomodação e a harmonia entre contrários viriam a ser centrais. Em certo sentido, o Brasil seria a ampliação e concretização da experiência étnica e cultural de Portugal.

Hierarquias benignas

As discussões em torno da identidade nacional brasileira passam necessariamente pela experiência colonial, que continua a ser uma experiên-

34 Araújo, *Guerra e paz*, 44.

35 Sobre o hibridismo na obra de Gilberto Freyre ver o texto de Robert Young, “O Atlântico lusotropical: Gilberto Freyre e as transformações do hibridismo”, in *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*, 99-121.

36 Ver Alexandra Isfahani Hammond (ed.), *Masters and the Slaves. Plantation Relations and Mestizaje in American Imaginaries* (Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005).

cia histórica para entender temas contemporâneos como a concentração fundiária no Brasil. Numa colonização que se caracterizou por ser aristocrática, patriarcal, escravocrata, poligâmica e na qual o colonizador português se tornou dono e senhor de vastas terras, a hierarquia e a desigualdade são fatores a ter em consideração.

Segundo Freyre, a colonização portuguesa caracterizou-se pela iniciativa particular e distinguiu-se por ser permanente, estável e sedentária: “Foi a iniciativa particular que, concorrendo às sesmarias, dispôs-se a vir povoar e defender militarmente, como era exigência real, as muitas léguas de terra em bruto que o trabalho negro fecundaria”³⁷.

Terá sido a colonização particular que promoveu a mistura de raças, a agricultura latifundiária e a escravidão, tornando possível a existência de colônias de plantação nos trópicos. Estas colônias terão vinculado despotismo e proximidade, distância social e intercomunicação, tendo cabido à família, e não ao indivíduo, como sucedia na mitologia do Oeste norte-americano, a função de desbravar solos, instalar fazendas, comprar escravos e constituir um novo sistema de organização social, política e econômica. A família tornou-se a célula-base da sociedade brasileira, uma força permanente desde a sua formação ou, nas palavras de Freyre, uma “força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América”³⁸.

Numa família extensa, o *pater familias* exercia o poder de forma autoritária, sem deixar de ser inclusiva, o que sugeria uma justaposição entre a casa-grande (dominação) e a senzala (subordinação). O patriarca devia cuidar da disciplina, do bem-estar material e da vida espiritual da família, de modo a manter a honra, perpetuar a linhagem e assegurar a propriedade³⁹. O ambiente doméstico esbatia alegadamente as oposições entre senhor e escravo, e legitimava o patriarcalismo familiar

37 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 30.

38 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 31.

39 Ricardo Benzaquen Araújo refere que o patriarcalismo é uma das categorias centrais da Casa Grande: “Esta categoria nos remete ao ideal de uma família extensa, híbrida e – um pouco como no Velho Testamento – poligâmica, na qual senhoras e escravas, herdeiros legítimos e ilegítimos convivem sob a luz ambígua da intimidade e da violência, da disponibilidade e da confraternização.” Araújo, *Guerra e paz*, 54.

enquanto forma específica da formação brasileira. Como referiu o historiador Stuart Schwartz: “A família implicava autoridade e hierarquia, o pai a exigir respeito e obediência quer de filhos, esposa, empregados escravos e dependentes, em troca garantia-lhe o sustento, orientação e proteção. Simbolicamente, filhos e escravos deviam ‘pedir bênção’ ao senhor, e este devia dá-la”⁴⁰.

Neste universo de cumplicidades permanentes, os escravos não eram apenas fatores de trabalho, mas membros de pleno direito da família patriarcal, que era o elemento agregador e gerador de todas as relações sociais. Além de ser pretensamente mais brando, o modelo de escravatura perfilhado pela família patriarcal era também mais promíscuo. Sobretudo porque Freyre estabeleceu uma relação direta entre a atração sexual e a tolerância racial, como se a primeira fosse a garantia da segunda. Contra o desmando da coroa, ou o clericalismo dos padres, a família patriarcal, escravocrata e polígama encontrara na conciliação a solução política para as desigualdades nos trópicos. A valorização que Freyre fazia da mística patriarcal, elogiando a sua tonalidade calorosa, legitimava a ideia de uma *hierarquia benigna* nos trópicos. Uma benignidade imaginária e frágil, que mantinha as hierarquias e atribuía aos *senhores de engenho* o poder exclusivo de celebrar, reconhecer e apropriar os elementos heterogêneos das outras culturas.

Apesar de Freyre considerar a família patriarcal uma organização inovadora, que sublimava a violência da sociedade colonial e os despotismos associados à escravidão, a família patriarcal não deixava de estar associada a uma ideia de grande propriedade agrária: o latifúndio. A questão fundiária, presente nas questões de posse da terra e extensão das propriedades, era um dos maiores indicadores de arbitrariedade nos trópicos, à partida incompatível com as soluções orgânicas e conciliatórias, que dependiam de um *ethos* patriarcal para acomodar as assimetrias que existiam na formação do Brasil. Se a plasticidade social conseguia aproximar contrários, a concentração fundiária segregava e

40 Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988), 241.

dividia. No “mundo que os engenhos criaram” a propriedade da terra era o aspeto mais visível da distinção social:

“Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo. Compreenderam os homens mais avisados em Portugal, logo após as primeiras explorações e notícias do Brasil, que a colonização deste trecho da América tinha de resolver-se em esforço agrário”⁴¹.

Ao consentir o trabalho escravo e a existência do latifúndio, elogiando inclusive o “senhor de engenho rico”, Freyre naturalizava a ordem social existente. A desigualdade parecia ser uma condição normal da vida nos trópicos e as eventuais dissensões estavam limitadas ao campo dos pequenos arranjos de poder. Só a cortesia ou a amabilidade do senhor de engenho podiam mitigar a desigualdade. O poder magnânimo do patriarca sustentava a ideia de uma *hierarquia benigna* nos trópicos, naturalizando um regime de cumplicidade e reconhecimento mútuo. Dentro deste arranjo social idílico, a escravidão não se desdobrava em arbítrio ou prepotência, nem a concentração da propriedade fundiária era ilegítima ou condenável. Entre senhores de engenho severos, mas paternais, e escravas convertidas em objetos de desejo, sem perderem a sua subalternidade, o latifúndio introduzia uma série de relações de interdependência, ancorada em laços de parentesco espirituais.

A socióloga Elide Rugai Bastos questiona as consequências do pensamento social de Gilberto Freyre no processo de concentração fundiária no Brasil, chamando a atenção para o modo como Freyre legitimou um vasto segmento agrário e tradicionalista⁴². A questão fundiária

41 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 240.

42 Bastos, *As criaturas de Prometeu*, 198-200.

é um tema de particular relevância, desde logo por causa dos seus desdobramentos políticos. A empatia que Freyre demonstra pelos senhores de engenho em *CG&S* deixa transparecer que o sociólogo seria um defensor da grande propriedade fundiária⁴³. Uma defesa que se prendia mais com o prestígio social do que por razões estritamente económicas, uma vez que Freyre não deixou de criticar o lado esterilizador da monocultura no latifúndio, que privava a “população colonial do suprimento equilibrado e constante de alimentação sadia e fresca”⁴⁴.

A defesa freyreana do latifúndio, e dos valores patriarcais que lhe estavam subjacentes, desembocava numa visão política autocrática que legitimava o “esforço agrário” e o uso de mão de obra escrava. A noção de acomodação entre contrários tendia a deslocar a oposição entre dominante e dominado para a esfera privada, encontrando na vida íntima, doméstica ou conjugal, uma série de soluções conciliatórias. Porém, o império do privado e a reivindicação de um modelo de sociabilidade particular, ou a idealização de um regime benigno de escravidão, não apagavam totalmente a estrutura hierárquica do regime de propriedade fundiária. A preferência freyreana pelas elites, que se refletiu na sua trilogia sobre a formação e decadência da família patriarcal no Brasil, deixava transparecer que a conciliação assentava num modelo de paternalismo privado, no qual o senhor de engenho detinha um poder quase absoluto. Recorrendo a metáforas do foro patológico, Freyre chegou a insinuar que os governos “corajosamente autocráticos” seriam mais adequados à psicologia do homem brasileiro:

A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica,
é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia políti-

43 Na apresentação a *Casa Grande & Senzala*, Fernando Henrique Cardoso disse que “é indiscutível, contudo, que a visão do mundo patriarcal de nosso autor assume a perspectiva do branco e do senhor. Por mais que ele valorize a cultura negra e mesmo o comportamento do negro como uma das bases da brasilidade e que proclame a mestiçagem como algo positivo, no conjunto fica a sensação de nostalgia do tempo de ‘nossos avós e bisavós’. Maus tempos, sem dúvida, para a maioria dos brasileiros”. Fernando Henrique Cardoso, Prefácio a Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Recife: Global Editora, 48.^a edição, 2003) [1.^a ed. 1937], 22.

44 Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 43.

ca: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou económica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se⁴⁵.

Ao sugerir uma possibilidade de harmonização entre o sadismo do mando e o masoquismo da subserviência, Freyre transformava as situações duais em elementos fundamentais da imaginação nacional. Os dualismos de Freyre dissolviam os extremos, corrigiam as hierarquias e introduziam um código privado, fora da legalidade pública e regulado pela familiaridade. Mesmo que Freyre aludisse a uma ideia de mútuo consentimento, mencionando inclusive o sadismo do colonizador português e o masoquismo do escravo, prevaleciam as ideias de encontro, intercomunicação e fusão harmoniosa de tradições diversas. A diferença específica da sociedade escravocrata brasileira era o facto de se situar algures entre o despotismo e a proximidade, a distância social e a íntima comunicação. A proximidade confraternizadora triunfava sobre o antagonismo e a plasticidade sobre a desigualdade. Estes “triunfos” delimitavam os horizontes de imaginação histórica e serviam para retratar as especificidades da sociedade brasileira e, simultaneamente, configurar uma fronteira cultural.

Conclusão

Gilberto Freyre inventou uma série de brasileirismos e estabeleceu elos entre áreas geográficas, étnica e culturalmente distintas, procurando

⁴⁵ Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 60.

unificá-las através das chamadas constantes estruturais da colonização portuguesa: patriarcalismo, latifúndio, monocultura e escravidão. Estabeleceu ainda continuidades entre o passado e o presente, inventou um passado pré-brasileiro, evocou por diversas vezes o “mundo que o português criou” e circunscreveu culturalmente aquilo que acreditava ser *genuinamente brasileiro*.

A par de referir os elementos naturais, ecológicos e sociais, o modo freyriano de descrever (e inventar) o passado (pré-brasileiro) foi um elemento discursivo central na sua obra⁴⁶. A predileção pelo tempo sincrónico permitiu a Freyre identificar uma série de elementos característicos da singularidade brasileira sem os datar historicamente. Procurou ainda criar um tempo homogéneo, através do qual a sua vida existencial se confundia com a experiência coletiva brasileira, transformando praticamente o passado brasileiro numa história consensual.⁴⁷

A forma condescendente como Freyre retratou senhores de engenho, atribuindo-lhes o papel de personagens tolerantes e integradoras, conduziu a uma espécie de sublimação da história do Brasil, que transformou a desigualdade estrutural, reproduzida pelo patrimonialismo familiar, num arranjo social singular, marcado pela convivência e coexistência entre contrários. Como Joshua Lund e Malcom Mcnee assinalam:

Talvez a dinâmica da obra freyreana seja mais claramente descrita como uma tensão entre dois discursos, um que se localiza sob os signos de profecia e desejo nacionais, só acessíveis através do literário e do poético, e outro sobre as relações

46 Ver Roberto Cavalcanti de Albuquerque, *Gilberto Freyre e a invenção do Brasil* (Rio de Janeiro: José Olympio, 2000).

47 Peter Burke e Maria Lúcia Pallares-Burke comparam o discurso historiográfico de Freyre ao discurso de historiadores norte americanos que inscreveram os seus trabalhos na denominada “história consensual”: “*CGS* is also the major Brazilian example of what North American historians call ‘consensus history’. [...] After the Second World War, a new school emerged, including Richard Hofstadter and Daniel Boorstin and stressing consensus and common culture. As one member of the group put it, ‘community is just as real as conflict’. Freyre note a generation earlier than these scholars and his kind of consensus was defined against race conflict than class conflict. All the same, his emphasis on a more or less homogeneous or at any rate a shared culture supported his view of harmony.” Burke e Pallares-Burke, *Gilberto Freyre*, 96-97.

sociais reais e exercendo a autoridade da Ciência e da História. O sublime de Freyre, no qual a plasticidade lusa e a abertura do português ao hibridismo reprodutivo e cultural abrandam num equilíbrio de antagonismos as brutalidades e explorações do colonialismo e das situações pós-coloniais das várias nações luso-tropicais, não tem suportado bem o escrutínio e a crítica do que ele citou como evidências e fenômenos causais⁴⁸.

A capacidade de Freyre para desvendar, mas também para ocultar e mistificar, dados relativos à história do Brasil teve consequências na imaginação da identidade brasileira. O chamado “sublime freyriano” desdobrar-se-ia numa série de brasileirismos, parte deles inspirados em recorrências da sociabilidade local, outros projeções imaginárias ou alegorias nacionais. As contínuas transações entre narrativas históricas e projetos de invenção nacional quase converteram as teses conciliadoras de Freyre num *facto social* brasileiro. A conversão das contradições, ou antagonismos, num todo articulado, no qual tudo parecia se ajustar (sadismo e masoquismo, despotismo e coabitação, hierarquia e plasticidade social), convertiam a nação num dos princípios organizadores da produção ensaísta de Gilberto Freyre. A “nação” seria o local de mediação onde os conflitos se esbatiam e a história se sublimava.

O tríptico latifúndio, monocultura e escravidão distribuía os lugares sociais, com cada indivíduo a ocupar o lugar que lhe estava reservado socialmente. Esta repartição dos lugares sociais refletiu-se na questão da propriedade agrária, com o chamado papel integrador do latifúndio a estar na base de um poder privado que permanecia praticamente inquestionado. O vínculo entre a discricionariedade e a proximidade familiar acabou por instaurar “uma forma de bilateralidade, ainda que incipiente e instável, entre favor e proteção, não só entre pais e seus dependentes, mas também entre famílias diferentes entre si, criando um sistema complexo de alianças e rivalidades”⁴⁹.

48 Lund e McNee (ed.), *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*, 14.

49 Jessé Souza, “Gilberto Freyre e a singularidade da cultura brasileira”, in Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Edição crítica (Paris: Allca XX, 2002), 1067-68.

Nos interstícios de uma ordem escravocrata e desigual, com senhores de engenho, latifundiários e escravos, Freyre encontrou várias histórias íntimas que interligavam todos esses personagens, apresentando uma história sentimental do Brasil. Ao estabelecer uma série de equivalências entre modos de viver, comportamento e a identidade brasileira, Freyre introduziu uma nova cartografia da nacionalidade e delineou a fronteira cultural do Brasil. Ao culturalizar o conceito de fronteira, Freyre inventou a imagem de um Brasil plástico e harmonioso, encontrando nas práticas excludentes hipóteses de acomodação. Estas irradiar-se-iam para outras áreas culturais, evidenciando uma forma original de imaginar a categoria de fronteira, que era simultaneamente transnacional e nacional.

Mesmo sem o peso de outras categorias que se tornariam imagens de marca da sua obra, como o célebre “equilíbrio de antagonismos”, Freyre não deixou de dialogar com a noção de fronteira cultural. A valorização da herança cultural portuguesa, e o trabalho em torno das noções de permanência, continuidade, semelhança, vestígios e marcas do passado, era ilustrativa do peso que a obra de Freyre atribuía ao passado. Enquanto marca de inscrição de um acontecimento que permanecia ao longo do tempo, o passado assegurava a reprodução de padrões comportamentais, hábitos, valores, instituições e referências ético-morais. A categoria tempo era indissociável da categoria espaço, esta traduzia-se na configuração de uma fronteira cultural que singularizava as especificidades do espaço tropical.

BIBLIOGRAFIA

Albuquerque, Roberto Cavalcanti de. *Gilberto Freyre e a invenção do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres/Nova Iorque: Verso, 2005.

Araújo, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz, casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Balibar, Étienne, Sandro Mezzadra, e Ranabir Samaddar, ed. *The Borders of Justice*. Filadélfia: Temple University Press, 2011.

Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.

Burke, Peter, e Maria Lúcia G. Pallares-Burke. *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics (Past in the Present)*. Londres: Peter Lang Ltd, 2008.

Cardão, Marcos, e Cláudia Castelo, org. *Gilberto Freyre: novas leituras, do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Edusp, 2015.

Cardoso, Fernando Henrique. “Os livros que inventaram o Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP* 37 (nov. 1993): 21-35.

Dias, Jorge. *Ensaios Etnológicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.

Dunn, Christopher. *Brutality Garden: Tropicalia and the Emergence of a Brazilian Counterculture*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2001.

Falcão, Joaquim, e Rosa Maria Barboza de Araújo, org. *O imperador das idéias. Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Colégio do Brasil/UniverCidade/Fundação Roberto Marinho/Topbooks, 2001.

Franzini, Fábio. “Freyre, Gilberto de Mello (Recife, Brasil, 1900 – Recife, Brasil, 1987)”. In *Dicionário de Historiadores Portugueses – Da Academia Real das Ciências até ao final do Estado Novo*, coord. Sérgio Campos Matos. Centro de História – Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em <http://dichp.bnportugal.pt/imagens/freyre.pdf>. Acedido em junho de 2020.

Franzini, Fábio. “Modos de autor e manhas da crítica: o jogo dos prefácios em *Casa Grande & Senzala* (1933-1961)”. In *Escrita, Edição e Leitura na América Latina*, organizado por Nelson Schapochnik e Giselle Martins Venâncio, 168-80. Niterói: PPG História-UFF, 2016.

Freyre, Gilberto. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas. Introdução a uma Possível Luso-Tropicologia, Acompanhada de Conferências e Discursos Proferidos em Portugal e em Terras Lusitanas e ex-Lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Lisboa: Livros do Brasil, 1952.

Freyre, Gilberto. *A Integração Portuguesa nos Trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Edição crítica, coordenada por Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta, Edson Nery da Fonseca. Paris: Allca XX, 2002.

Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa: Livros do Brasil, 2003 [1.^a edição 1937].

Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, prefácio por Fernando Henrique Cardoso, 48.^a edição. Recife: Global Editora, 2003.

Fry, Peter, “Feijoadas e soul food 25 anos depois”. In *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, 47-53. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Hammond, Alexandra Isfahani, ed. *Masters and the Slaves. Plantation Relations and Mestizaje in American Imaginaries*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005.

Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

Lehmann, David. “Gilberto Freyre: the reassessment continues”. *Latin American Research Review* 43, n.º 1 (2008): 208-18.

Leite, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. 4.ª edição definitiva. São Paulo: Pioneira, 1983.

Lund, Joshua, e Malcolm McNee, ed. *Gilberto Freyre e os Estudos latino-americanos*. Pittsburgh: University of Pittsburgh/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006.

Mezzadra, Sandro. *Sealing Borders? Rethinking Border Studies in Hard Times*, Working Paper Series. Frankfurt: Viadrina, 2019.

Miller, Todd. *Empire of Borders: The Expansion of the US Border around the World*. Londres: Verso, 2019.

Mota, Carlos Guilherme. “A universidade brasileira e o pensamento de Gilberto Freyre”. In *O imperador das idéias. Gilberto Freyre em questão*, organizado por Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza de Araújo, 168-82. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

Nicolazzi, Feriado F. *Um estilo de história. A viagem, a memória, o ensaio: sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

Pereira, Miriam Halpern. “Dicionário de Historiadores Portugueses – Da Academia Real das Ciências até ao final do Estado Novo, Coordenação Sérgio Campos de Mattos”. *Ler História* 62 (2012). Disponível em <http://journals.openedition.org/lerhistoria/624>, acessado em junho de 2020.

Schneider, Alberto Luiz. “Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre”, *História da historiografia* 5, n.º 10 (dez. 2012): 75-93.

Schwarcz, Lilia Moritz, e André Botelho, org. *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Schwarcz, Lilia Moritz, e André Botelho. “Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro”. *Lua Nova. Revista de cultura e política* 82 (2011): 139-59.

Schwartz, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988).

Smith, Henry Nash. *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*. Cambridge/ Londres: Harvard University Press, 1978.

Tavolaro, Sérgio. “Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: uma crítica ao cronótopo da modernidade”. *Revista Sociedade e Estado* 32, n.º 2 (mai.-ago. 2017): 411-38.

Walia, Harsha. *Undoing Border Imperialism*. Oakland, CA: Ak Press, 2013.

Referência para citação:

Cardão, Marcos. “Histórias sem fronteiras. O Brasil que Gilberto Freyre criou.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 45-70.

Pablo González-Velasco

El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa

El presente artículo pretende crear un nuevo marco de debate en torno a las viejas y nuevas polémicas del lusotropicalismo, haciendo énfasis a las herencias medievales y renacentistas del discurso de Gilberto Freyre, en contraste con el *excepcionalismo* del colonialismo de la Conferencia de Berlín. Desde una perspectiva antropológico-histórica, el autor de este artículo establece paralelismos con las polémicas de la colonización española y la limpieza de sangre, así como hace un repaso de los precedentes, las rectificaciones y las actualidades del discurso luso e hispanotropicalista. El autor argumenta que es un error asumir el lusotropicalismo de Freyre como un *neonacionalismo* portugués, aunque este existiera como producción propia del Estado salazarista. Este artículo forma parte de una investigación sobre la vinculación de la vida y obra de Gilberto Freyre con España y la península ibérica en general.

Palabras clave: Gilberto Freyre, lusotropicalismo, mestizaje, colonización.

Gilberto Freyre's lusotropicalism as baroque critique of the mixophobia of bourgeois modernity

This article aims to create a new framework for debate on the old and new controversies of lusotropicalism, emphasizing the medieval and renaissance inheritances of Gilberto Freyre's speech, in contrast to the exceptionalism of the colonialism of the Berlin Conference. From an anthropo-historical perspective, the author of this article makes parallels with the controversies of Spanish colonization and blood cleansing, as well as reviews the precedents, rectifications and actualities of the Luso and Hispanotropicalist discourse. The author argues that it is a mistake assuming Freyre's lusotropicalism as a Portuguese neo-nationalism, although this existed as the production of the Salazarist State itself. This article is part of a research about the connection of the life and work of Gilberto Freyre with Spain and the Iberian Peninsula in general.

Palavras-chave: Gilberto Freyre, lusotropicalismo, miscigenação, colonização.

El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa

Pablo González-Velasco*

INTRODUCCIÓN

Gilberto Freyre suele despertar más interés entre historiadores que entre antropólogos por su visión macro, multitemporal y multidisciplinar de la sociedad. Freyre identificaba un trazo particular de una cultura y en su trazabilidad encontraba interpenetraciones, intercambios transoceánicos y dispositivos sociales de intercomunicación entre clases, etnias y pueblos. Desde la etnología, el maestro de Apipucos hace generalizaciones sociológicas y desarrolla una antropología histórica. Altamente polémico, evidentemente, cometió errores, pero fue víctima de malentendidos de bulto, lecturas indirectas y simplificaciones injustas.

El relativismo cultural de Franz Boas sirve a Freyre no solo para entender el proceso cultural que viven los amerindios y los negros¹, sino también utiliza este método para entender al colonizador y al esclavista portugués (y sus descendientes), que no deja de ser humano y que es producto de otras colonizaciones previas en la Península Ibérica.

La equidistancia humanista del relativismo cultural es un método eficaz para minimizar el sesgo de autoevidencia maniqueísta por razones de la propia cultura y de confirmación ideológica. Freyre demuestra

* Pablo González-Velasco (p.gonzalez@usal.es). Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Salamanca, Campus Miguel de Unamuno, Edificio FES, Avda. Francisco Tomás y Valiente, s/n, 37007 – Salamanca, España.

¹ Freyre elogia la cultura negra e incluso la experiencia del Quilombo de Palmares. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Primera edición digital (São Paulo: Global, 2013), 107, nota 61. <https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/livro-completo-sobrados-e-mucambos-gilberto-freyre-1.pdf> (acceso 20 de noviembre de 2019).

que se puede hablar de vencedores y vencidos, sin revanchismo en la interpretación histórica. La justicia con los vencidos es tarea del político en el presente y no del historiador o del antropólogo. Si los políticos perpetúan la injusticia con los descendientes de los vencidos, este *clima* no ayuda a la construcción de un consenso académico y social para escribir una historia compartida, desde una pluralidad de visiones.

Gilberto Freyre alimentó la idea del excepcionalismo de la colonización portuguesa e ibérica que, entre otros motivos, responde a la amplia, visible y palpable penetración de la cultura dominada en la dominante en Brasil y toda Iberoamérica. El maestro de Apipucos es una referencia más en la amplia bibliografía que consolida la idea de un “injerto ibérico”², frente al trasplante anglosajón. Lo mestizo frente a la implantación de una neoEuropa³. Mixofilia frente mixofobia⁴. Como afirma el mexicano Enrique Krauze: “Los conquistadores (españoles) terminan conquistados en una mutua inseminación fructífera”⁵. Y culturalmente, a través de matrimonios mixtos y la crianza de niños mestizos por parte de la mujer nativa o subalterna, se produce una *contraconquista* cultural que penetra en la vida social de la colonización mixófila. El filósofo Xavier Rubert de Ventós afirmará que los hombres de Cortés fueron “contraconquistados por los países que ocupan, impregnados por las culturas que destruyen y seducidos por las mujeres que violan. Nada de esto encontramos en la colonización del norte”⁶. León Portilla, que escribió *La Visión de los Vencidos*, considera que “si un mexicano odia lo español, se está odiando a sí mismo. Es una actitud autodestructiva”⁷.

2 Alfonso Reyes, *Letras de la Nueva España*, capítulo 1: La Hispanización (Ciudad de México: FCE, 1948), 29.

3 Alfred W. Crosby, *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 144.

4 Utilizaré los términos mixofobia y mixofilia en relación a las actitudes, instituciones y políticas que estimulan el rechazo o la propensión al mestizaje étnico y cultural.

5 Enrique Krauze, entrevista por Jesús Ruíz Mantilla, *El País*, 22 de junio de 2019 https://elpais.com/cultura/2019/06/21/actualidad/1561120680_700290.html (acceso 22 de noviembre de 2019).

6 Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 142.

7 Miguel León-Portilla, entrevista por Maite Rico, *El País*, 17 de enero de 2011. https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html (acceso 24 de noviembre de 2019).

Del mismo modo, también existe una amplia bibliografía crítica del excepcionalismo ibérico. Críticas que cuestionan las tesis de Freyre tanto en el caso de la recolonización lusa africana, como en su modelo en conjunto, incluyendo a la colonización renacentista iberoamericana y brasileña.

El presente artículo pretende invertir la crítica del “excepcionalismo” racial ibérico, situando ese excepcionalismo en el periodo de la “modernidad burguesa”⁸ como un tiempo donde predominó la mioxofobia en las leyes, la ciencia y la política, cuyo paroxismo se vivió con el nazismo⁹, en contraste con todo el pasado anterior que vivió la humanidad, desde el renacimiento al mundo antiguo del mediterráneo, dominado por la interpenetración de culturas. No obstante, la singularidad cultural de la Península, especialmente por la herencia de Al-Ándalus, como sostiene Gilberto Freyre, conviene ser examinada con atención, subrayando el intenso mestizaje biológico y cultural del medioevo ibérico. Hay que cuestionar la errónea idea de que los invasores “musulmanes” fueron expulsados siglos después, porque en el momento de la expulsión no había una conexión étnica o religiosa necesariamente con aquellos arabo-bereberes que invadieron, por las conversiones que llegaron a ser mayoritarias y porque la islamización fue posterior a la invasión. Por tanto, en tiempos de la repoblación y *reconquista* cristiana del Sur peninsular, tanto en el mundo hispanocristiano como en el hispanomusulmán (andalusí¹⁰) había diversidad étnica. Lo corroboraremos con los estudios de Ángel María Carracedo Álvarez, catedrático y experto en genética. Entre las tesis rebatidas en este artículo se encuentran las generalizaciones que equiparan el racismo moderno con el etnocentrismo medieval.

8 Usaré el término modernidad como modernidad burguesa (XVII-XX), excluyendo al renacimiento de la modernidad, aunque haya elementos de la misma fraguados en los siglos XV y XVI.

9 “La modernidad le proporcionaría a su enemigo armas muy perfeccionadas que nacían de la derrota misma de esos enemigos. La paradoja de la historia permitirá que las fobias anti-modernistas se manifiesten a través de formas y canales que solo la modernidad pudo crear. Se exorcizó a los demonios internos de Europa con los modernos productos de la tecnología, de la administración científica y del poder concentrado del Estado: con los mayores logros de la modernidad”. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto* (Madrid: Sequitur, 2017), 69.

10 El término andalusí, frente a otros términos religiosos, extranjerizantes o racialistas, se consolida en la historiografía de una experiencia histórica ibérica como Al-Ándalus.

La bibliografía utilizada es de Silva Teles, Orlando Ribeiro, Adriano Moreira y textos desconocidos del propio Gilberto Freyre. También citaremos a filósofos españoles como Xavier Rubert de Ventós y José Luis Villacañas alejados del mundo conservador y nostálgico imperial, ambos marcadamente progresistas, donde identificamos en sus textos la posibilidad de establecer paralelismos con el tropicalismo de Freyre.

UN FREYRE GANIVETISTA

Entre sus lecturas de estudiante, Freyre se entusiasma en Nueva York tanto con el autoanálisis sociológico de *Idearium Español* de Ángel Ganivet, como con la capacidad de convertir los aparentes defectos raciales en virtudes humanas de Franz Boas, que conoció en la Universidad de Columbia. Autodenominado como “ganivetista”¹¹, se identifica con el escritor granadino por su estilo intuitivo de interpretación de las Españas, y dentro del mismo, su afán rehabilitador de la herencia psicológica árabe-bereber, con todo su misticismo¹²: “me hago por necesidad solidario de todas las atrocidades y aún crímenes que los invasores cometieron a nuestro territorio”, sentenciaba el escritor granadino. Freyre subrayó con lápiz pasajes del libro *Porvenir de España*, donde Ganivet interpelaba a Unamuno por su desprecio a la experiencia andalusí:

Si usted suprime a los romanos y a los árabes, no queda de mí quizás más que las piernas: me mata usted sin querer amigo Unamuno. Pero importante es que usted aunque sea a regañadientes, reconozca la realidad de las influencias que han obrado sobre el espíritu originario de España, porque hay quien lleva su exclusivismo hasta a ne-

11 Antônio Dimas, “Gilberto Freyre e Fidelino de Figueiredo”, *Navegações: Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa* 4, n.º 2 (julio-diciembre 2011): 141-45. Carta de Freyre a Fidelino de Figueiredo. Centro de Apoio à Pesquisa em História – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

12 Boxer: “The notion of the universal monarchy of the Spanish Habsburgs as fused with the Spiritual Franciscan tradition of apocalyptic mysticism in the minds of many pioneer missionary-friars”. C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770* (Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978), 113.

garlas, quien crea ya extirpadas las raíces del paganismo y quien afirma que los árabes pasaron sin dejar huella; sueña que somos una nación cristiana; cuando el cristianismo en España, como en Europa, no ha llegado todavía a moderar ni el régimen de fuerza en que vivimos, heredado de Roma, ni el espíritu caballeresco que se formó durante la Edad Media en las luchas por la religión. La influencia mayor que sufrió España después de la predicación del cristianismo, la que dio vida a nuestro espíritu quijotesco, fue la arábica.

A pesar de la admiración por Unamuno, Freyre no aceptaba el europeísmo implícito de Unamuno¹³ y se identificaba abiertamente con Ganivet, un antecedente inmediato de Américo Castro y del relativismo cultural. En *Idearium Español* y en *História de Portugal* de Alexandre Herculano está implícitamente la tesis de la bicontinentalidad euroafricana de la península ibérica, que servirá de hipótesis en *Casa-Grande & Senzala* para explicar la mixofilia brasileña.

PRECEDENTES Y ACTUALIDADES DE LOS LUSO E HISPANO TROPICALISMOS

Freyre no fue el primero en hablar de aptitud colonizadora del ibérico, aunque sí lo sería en la capacidad de aprender del otro. Antes que él, Ángel Ganivet (1896) y Julián de Juderías (1914) diferenciaron entre métodos de colonización antiguos, entre el que está el ibérico, y el moderno método de corte protestante, comercial, anglosajón. José Del Perojo y Figueras en *Ensayos de política colonial* (1885) caracterizará la colonización inglesa como: *Caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt* (“Cambia de cielo, no de carácter, quien cruza la mar”) y la colonización española como: *omne solum forti patria est, ut piscibus aequor* (“Todo suelo es la patria de un hombre fuerte, lo mismo que el mar lo es de los peces y el aire de las aves”). Y hará una analogía con la

13 Gilberto Freyre, “Unamuno e Ganivet”, *Diário de Pernambuco*, 5 de febrero de 1948, 4: http://memoria.bn.br/DocReader/029033_12/28873.

colonización árabe que tiene “impulso instintivo que les lleva a fundirse y amalgamarse con los naturales de los países que dominan”; “hacen que predomine los elementos que constituían su superioridad”; “hay en la raza árabe una ductibilidad extraordinaria para introducciones en lo más íntimo del pueblo que subyuga, le vemos como ninguno, propagar su lengua, arraigar su religión e imponer su código”. Donoso Cortés, hablará en 1847 que “entre el mahometismo fatalista del africano y el catolicismo filosófico francés está el catolicismo español, con sus tendencias fatalistas y con sus reflejos orientales”. El orientalista holandés Snouck Hurgronje (1857-1936) en “L’Islam et le problème des races” (1922) y Bernard Lewis en *Raza y Color en el Islam* (1968) estudian los mismos espejismos racistas y antirracistas de los ibéricos pero en este caso de los árabes. “En ningún tiempo el mundo islámico practicó el género de exclusivismo racial” de los Estados Unidos o Sudáfrica. “La reprobación de un prejuicio”, como lo hizo y lo hace el islam, “no prueba su ausencia”. “Lo que revela es su presencia”¹⁴, afirma Lewis.

Joaquín Costa se expresará con un indudable estilo tropicalista 16 años antes de que naciera Freyre:

No hallaremos una sola fibra de nuestro cuerpo, ni un sentimiento en nuestra alma, ni una idea en nuestra mente, ni un celdilla en nuestro cerebro, ni un giro de aire en nuestra atmósfera, ni un surco en nuestro suelo, que no llegue impresa la huella de aquellas razas berberiscas y orientales que hicieron de la península como faro luminoso en medio de las tinieblas de la Edad Media, y cuyo espíritu inmortal circula todavía con un calor sutil, como un aliento impalpable, por todos nuestros nervios y mueve nuestros brazos y manda a nuestra voluntad; y que si es verdad que España, por la geología y por la flora, se enlaza con África y no con Europa, también el pueblo español, por la psicología y la

14 Bernard Lewis, “Raza y Color en el Islam”, *Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada* 33 (1968): 50-51; C. Snouck Hurgronje. “L’Islam et le problème des races”, *Revue du Monde Musulman* 50 (junio de 1922): 1-27.

cultura, ha de buscar al otro lado del Estrecho, más que el otro lado del Pirineo, la cuna de la civilización y la ascendencia de su espíritu, pudiendo decirse sin hipérbole que, así como para la historia natural, África empieza en los Pirineos, en términos de la historia humana, el África, para cada español, empieza en las plantas de los pies y acaba en los pelos de la cabeza¹⁵.

El geógrafo portugués, nacido en Goa, Silva Teles (1860-1930) afirmará a finales del siglo XIX¹⁶: “tanto os espanhóis como os portugueses resistem perfeitamente nos trópicos”¹⁷. “Os tipos europeus do grupo norte não têm aptidão alguma para constituir família na quase totalidade da África”¹⁸. “Pode-se dizer que são [os portugueses], juntamente com os espanhóis, os europeus de maior capacidade colonizadora nas regiões tropicais”¹⁹. Silva Teles atribuyó:

aptidões colonizadoras aos habitantes da Andaluzia, com importante infusão de sangue mouro, quando se sabe que os ‘conquistadores’ da América vieram do sudoeste mas principalmente do centro da Península²⁰. [...] Aos homens do Norte [a natureza] consentiu invadissem as latitudes frias e aos mediterrâneos entrou toda uma enorme zona tropical²¹.

15 Joaquín Costa, *Los intereses de España en Marruecos son armonicos* (Madrid: Fortanet, 1884), 141-84.

16 Francisco Xavier da Silva Teles, “A partilha de África”, *Anais do Club Militar Naval* 20 (1890): 302-07. Otra bibliografía relacionada del mismo autor: “A colonização portuguesa nos climas tropicais”, *Anais do Club Militar Naval* 21 (1891): 5-18; “Os árabes e as raças de África” (1892), cf. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 52 (1934): 258; “La dégénérescence des races humaines” (Résumé), in *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistoriques: Compte rendu de la douzième session à Paris 1900* (Paris: Masson et Cie., 1902), 496-97; *Rapport sur la climatologie intertropicale et les climats des colonies portugaises* (Bruselas: 1924).

17 Orlando Ribeiro, *A colonização de Angola e o seu fracasso* (Lisboa: INCM, 2014), 185.

18 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 187.

19 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 189.

20 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 189.

21 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 191.

[...] O que é nosso fim demostrar, o único fim a que visamos é que a raça portuguesa, pela sua aptidão de moldar-se a climas variados, pela sua maleabilidade em juntar-se às raças de cor, pela resistência própria do seu organismo, é de todas as raças europeias, a exceptuarmos a espanhola, aquela que melhor e com mais segurança deverá firmar-se nos climas tropicais – lá onde parece encaminharse o centro de gravidade de todas as ambições, de todas as lutas e quem sabe se de todos os desenganos deste morrer do século²².

Estéfano Habib (1931) afirmará que “las mujeres, en la América Hispana, perpetúan la dulzura y el hechizo de las sultanas del desierto”²³. Rodolfo Gil Benumeya (1953) considerará que en “España y Portugal, florecieron núcleos de colonización y civilización procedentes de los países que ahora son árabes. Adaptándose civilización y colonización al genio moldeador y diferenciador del suelo peninsular”²⁴.

MESTIZAJE MEDIEVALISTA IBÉRICO

El relativismo cultural es una forma de vacunarse de prejuicios no sólo contra las culturas amerindias y africanas, sino también contra la cultura del colonizador europeo. El término “colonizador” tiene una carga muy negativa en la modernidad y postmodernidad, pero siempre han existido colonizaciones, como instalaciones humanas en nuevos territorios, que fueron sofisticándose desde la amplia experiencia de los tiempos antiguos del mediterráneo hasta la revolución industrial, pasando por colonizaciones y autocolonizaciones como la romana, visigoda, andalusí, la reconquista cristiana, etc... Los primeros colonizadores y descubridores de América fueron los amerindios, aunque perdieran todo tipo de vinculación consciente con Asia. Los africanos en América,

22 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 193.

23 Estéfano Habib, *Los pueblos hispano-americanos: su presente y su porvenir* (México: Ediciones Culturales, 1931), 290.

24 Rodolfo Gil Benumeya, *Hispanidad y Arabidad* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953), 80.

como decía Freyre, fueron co-colonizadores subalternos²⁵. Y, además, existe la autocolonización que implementan todos los Estados nacionales, también los africanos, incluso hoy en día.

Ni los visigodos eran de derechas ni los andalusíes de izquierdas. La supuesta debilidad de los visigodos, en realidad, era una capacidad de adaptación al incorporar el legado anterior, su romanización no es otra cosa que un antecedente del espíritu tropicalista del aprendizaje del otro. De los andalusíes no hay duda de su capacidad de aprender y realizar síntesis de las culturas ibéricas precedentes junto de aquellas que trajeron e importaron del oriente y de Grecia. Freyre afirmó:

Yo soy de aquellos brasileños para quienes el hecho de haber tenido semitas (moros y judíos) y negro-africanos en nuestra formación étnica y social no constituye un motivo de vergüenza ni desdoro para nuestro país. No está probada por ciencia alguna la superioridad de ninguna raza, ni siquiera la nórdica, que es la que, por el momento, retiene mayores ventajas de orden técnico y económico respecto a los otros pueblos. Ganivet dijo de los semitas en *El Porvenir de España*, que habían enriquecido el temperamento español y que, unidos a los arios, habían dotado al pueblo de Las Españas de su mayor originalidad y de su más potente fuerza creadora en el plano espiritual. La verdad es esta: la población y la cultura de los pueblos que colonizaron América actualmente hispánica forman una de las poblaciones y una de las culturas más mestizas de Europa, tan indecisas entre Europa y África como Rusia – también mestiza. [...]

25 Gilberto Freyre, entrevista por Sofía Ímber y Carlos Rangel, *Buenos días* (Venezuela: Venevisión). 17 de marzo de 1978. [\(http://cic1.ucab.edu.ve/cic/php/buscar_1reg.php?Opcion=leer-registro&Formato=w&base=imber&cipar=imber.par&Mfn=1812&Expresion=__\(!1978-03\)\)](http://cic1.ucab.edu.ve/cic/php/buscar_1reg.php?Opcion=leer-registro&Formato=w&base=imber&cipar=imber.par&Mfn=1812&Expresion=__(!1978-03)) (acceso 16 de diciembre de 2019): “Yo clasifico al negro africano en su participación como esclavo en la formación brasileña, como un co-colonizador del Brasil, no como un auxiliar del colonizador, sino como un co-colonizador y como usted acentuó al interpretar muy bien mis ideas, en varias áreas este co-colonizador fue superior al colonizador europeo y sin esa presencia negra no se comprende, no se podría vislumbrar lo que se va a crear en Brasil, una civilización tan creativa y en ciertos aspectos tan original y tan extra-europea”.

Ni Rusia tiene por qué avergonzarse de asiaticismo, ni España o Portugal de su africanismo. Al contrario. No ha sido sin fundamento sociológico que un observador francés tan agudo como Mauricio Legendre pudo decir refiriéndose al pueblo español: *ce qu'il y est d'africain dans le tempérament espagnol est une des grandes et des meilleures originalités d'Espagne*. Y aún más: *c'est par d'ailleurs un signe de pusillanimité chez certains Espagnols que de répudier cet africanisme, de peur qu'on ne leur reproche*. Palabras que podrían aplicarse a aquellos brasileños llenos de pudores morbosamente patrióticos que sienten repugnancia en reconocer todo cuanto hay de africano en la formación social y el carácter de la gente más tradicional y telúricamente brasileña – la gente de las viejas áreas del azúcar y del café – aunque sea blanca pura: a veces más blanca que ellos. [...] Actualmente España se haya apta para retornar a algunas virtudes preburguesas²⁶.

El “exotismo” que viajeros europeos atribuyeron a España ha sido con frecuencia mal visto por algunos españoles. Muchas veces, estos aventureros confundían lo puramente castizo anterior a lo andalusí con el orientalismo musulmán, pero precisamente esa preservación cultural de lo castizo pre y post andalusí es un patrimonio singular que no debemos olvidar para la memoria de los pueblos que pasaron y se quedaron en la Península. Muchos de los críticos de ese exotismo, es decir, de una excepcionalidad ibérica, sí que reivindican –adanistamente– una excepcionalidad positiva ibérica o española (otro “exotismo”) en la política mixófila de la colonización americana. Es por ello que la derecha *maurófoba* e *indiófoba* y la izquierda *decolonial* e *iberófoba* no les gusta Gilberto Freyre ni el relativismo cultural.

Existen varias polémicas sobre el grado de influencia étnica y cultural de lo sefardí y andalusí en la identidad ibérica, y en particular,

26 Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, segunda edición (Buenos Aires: EMECÉ, 1943), vi.

de la relación de lo andalusí con lo andaluz y el conjunto de Iberia. La influencia cultural andalusí –ya sea por preservación de lo castizo o por producción propia– adquiere una categoría de decisiva, por mucho que se minimice, porque llegó a América y generó toda una corriente artística, tecnológica, gastronómica y cultural mudéjar en la Península.

La reconquista y la inquisición son fenómenos con algunos elementos anticipados de unidad política moderna, pero no desde el punto de vista económico y cultural de la modernidad burguesa basada en la industria y los aparatos ideológicos del Estado, que impulsaba la nacionalización, la autosuficiencia cultural y la ingeniería sociológica de la segregación. Elementos sofisticados inexistentes en la época renacentista. Las conversiones mutuas, los matrimonios mixtos y las poblaciones de religiones ajenas, en el seno de territorios cristianos y musulmanes ibéricos, establecieron canales de comunicación sociológica que posibilitaron la interpenetración de cultural, en coherencia con la tradicional mixofilia mediterránea. La pujante monarquía hispánica no se entiende sin la síntesis de culturas mediterráneas que heredó. Es de este mundo del que surge el tropicalismo de Freyre:

Intolerantes no plano espiritual quanto àquelas transcendências que se empenharam intensamente a transmitir aos não-europeus, revelaram-se contemporizadores, plásticos, dúcteis quanto a valores espaciais e temporais, eles próprios, hispanos, tendo assimilado de não-europeus, valores técnicos, estéticos, econômicos e até políticos que lhes pareceram mais de acordo com as condições temporais de vida cotidiana em espaços não-europeus. Cristocêntricos mais que etnocêntricos – o que parece ser exato do português, mais ainda que do castelhano – suas relações com os não-europeus desde o início implicaram transigências com os valores temporais especiais de culturas não-europeias. Tais transigências talvez só se expliquem à luz de um etnocentrismo porventura mais fraco que o dos povos do Norte da Europa; e de um cristocentrismo desde os velhos contatos

da gente hispânica com a árabe, a moura, a judia, disposto a adaptar valores espiritualmente cristãos a outros estilos de cultura, além dos europeus; e a intensificar sua espiritualidade ao calor da espiritualidade maometana ou islâmica²⁷

No existe una singularidad étnica en Andalucía en relación a España²⁸. La influencia étnica norteafricana está repartida de forma genéticamente transversal en todos los individuos de la Península, más si cabe por la redistribución territorial de moriscos tras la rebelión de las Alpujarras. Si bien, los moriscos se caracterizaban por una pluralidad étnica como así lo han demostrado los investigadores Barbara Fuchs, Francisco J. Moreno o Bernard Vincent. Ángel María Carracedo Álvarez, catedrático de medicina legal y Premio Nacional de Genética de 2015, autor junto a un equipo de especialistas de “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”²⁹ (2019), publicados en la revista *Nature*, con muestras repartidas geográficamente de 1500 individuos, me aseguró que los datos recogidos son perfectamente compatible con mi hipótesis: “El mestizaje genético se concentró en los primeros siglos de la conquista musulmana. Hubo un mestizaje primero de sur a norte, y con la reconquista de norte a sur. En los últimos siglos de la ‘reconquista’ no era posible hacer una diferenciación fenotípica entre cristianos y musulmanes (moriscos), dadas las conversiones y mestizaje mutuos. Podría haber gente más morena y menos, pero en ambos bandos.” Posteriormente sugerí una segunda hipótesis al catedrático: “Sabemos que hubo esclavitud mora y negra en la Península de los siglos XV al XVIII. Lisboa, Cádiz, Sevilla y

27 Gilberto Freyre, “O tempo como ligação entre valores transcendentales e valores temporais: a interpretação ibérica ou hispânica de uma sugestão de Santo Agostinho”, in *O Brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações* (Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio Editora, 1975), 54.

28 Miguel Ángel Criado, “Al-Andalus no dejó rastro en la genética del sur de España”, *El País*, 5 de junio de 2019: https://elpais.com/elpais/2019/06/04/ciencia/1559654994_049558.html (acceso 20 de noviembre de 2019).

29 C. Bycroft, C., Fernandez-Rozadilla, C. Ruiz-Ponte, *et al.* “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”, *Nat Commun* 10, n.º 551 (2019). doi:10.1038/s41467-018-08272-w.

Valencia tuvieron hasta un 20% de la población de esclavos. Eran grandes centros de trata de esclavos negros. A finales del siglo XVI había en España 58.000 esclavos, cifra que fue decreciendo paulatinamente, según algunos historiadores (hay evidencias documentales, aparecen en cuadros, obras literarias, etc.). ¿Esta información sería compatible con los genes subsaharianos que aparecerían en un segundo proceso de mestizaje sexual, especialmente en Portugal y Andalucía? Por otro lado, se sabe que también había esclavas sexuales negras en Al-Andalus y también posteriormente en los Reinos cristianos”, a lo que me respondió “absolutamente compatible y ese es un dato que te agradezco porque puede ser una explicación de lo observado”. Por último, le pregunté “si el mestizaje peninsular fue de hombre conquistador (ya sea andalusí o castellano) a mujer ibérica nativa”. Su respuesta fue: “Respecto al sexo lo sabemos por otros trabajos que ya hicimos anteriormente. Parece que hay más influencia masculina en el mestizaje (cromosoma Y) que femenina (ADN mitocondrial) aunque esta también se detecta”³⁰.

La polémica sobre las influencias occidentales/orientales, europeas/africanas, atlánticas/mediterráneas viene de lejos, protagonizada por Unamuno y Ganivet, Sánchez Albornoz y Américo Castro, Serafín Fanjul y José Antonio González Alcantud y ahora entre María Elvira Roca Barea y José Luis Villacañas³¹. Y esta polémica tiene el mismo telón de fondo del debate sobre el lusotropicalismo. Emilio González Ferrín afirma:

Si bien Roca Barea se empeña en desdibujar esa diferencia [entre los del norte de Europa y nosotros], argumen-

30 Comunicación personal electrónica con Ángel María Carracedo, 31 de marzo de 2019.

31 Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, *El Porvenir de España* (Madrid: Renacimiento, 1921): http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-porvenir-de-espana-0/html/fedc5cc6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acceso 20 de diciembre de 2019); Américo Castro, *La España en su historia, cristianos, moros, judíos* (1948), ampliada en *La realidad histórica de España* (Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1954); Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* (Buenos Aires: Sudamericana, 1956); Serafín Fanjul, *Al-Ándalus contra España. La forja del mito* (Madrid: Siglo XXI, 2000); José Antonio González Alcantud, *Al-Ándalus y lo andaluz. Al-Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española* (Córdoba: Almuzara, 2017); María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra* (Madrid: Siruela, 2016); José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019).

tando que se instala la percepción en una lucha envidiosa contra el Imperio español y Villacañas rebate sin tregua desde un reconocimiento natural de las responsabilidades de tal Imperio y su natural imperialismo, ninguno de los dos, a la postre, atiende a la natural pregunta de por qué seremos diferentes, partiendo de que el Spain is different no remite aquí a ninguna superioridad en tanto que reserva espiritual de Occidente, o bien inferioridad de boina calada, sino mera especificidad³².

Especificidad (o excepcionalidad) que puede que sea un espejismo en función de con qué se compare. La mayor ruptura histórica ha sido la modernidad burguesa, generada en el norte de Europa, y es precisamente esta la que merece ser abordada como “excepcionalidad”. Lo “ibérico” es singular comparado con la Europa moderna, pero no con el mundo medieval y antiguo del mediterráneo e, incluso, con la prehistoria.

Hubo en la cultura peninsular un trazo de hipersexualización de la mujer morena (Mulata/Muladí; Morena/Moruna), vinculada con el poder andalusí, si bien la pluralidad étnica estaba en ambos lados. Fruto de esos contactos mixófilos con la mujer morena, se construyeron los mitos de las musas Bárbaras, Zulemas, Walladas, Moraymas, Aixas, Zoraidas, Darajas y posteriormente de las Carmens. Y en Brasil renacieron con más fuerza aun con las Claras, Gabrielas, Globelezas y mujeres-fruta. Según Freyre, la vieja leyenda de la mora encantada operaba como una asociación de ideas de belleza morena para los donjuanes ibéricos en relación a ameríndias y negras. Interpretaremos esta visión sin negar la condición también mestiza y mixófila de los reinos cristianos ibéricos y diferenciando lo “moro” de lo “ibéricamente andalusí” (incluyendo lo morisco) en el contexto de dialécticas fronteras maurófilas y maurófobas. Esa cultura mixófila no significa ausencia de

32 Emilio González Ferrín, “Morus operandi: España con su Islam”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 43 (2019): 45-59.

etnocentrismo³³, sino otro tipo de etnocentrismo racial-patriarcal. Sin embargo, las actitudes mixóforas de la cultura protestante, como las leyes contra los matrimonios mixtos contra irlandeses primero (Estatutos de Kilkenny, 1366) y después contra amerindios y negros, significan siempre alto grado de etnocentrismo (autosuficiencia genética).

EXCEPCIONALIDAD DEL MÉTODO PROTESTANTE (MODERNIDAD BURGUESA)

Boas se fijó en la intercomunicación entre etnias. Freyre, por su parte, identifica una “intercomunicación” de “extremos sociológicos” en la sociedad brasileña, fruto en parte de los métodos sociológicos de asimilación de los ibéricos, un método simbiótico que permitió una interpenetración de culturas (transculturación) sin perder la predominancia lusa, pero alejado de los métodos exclusivistas (autosuficientes³⁴) anglosajones, típicos del protestantismo y de la modernidad burguesa, posteriormente también practicados –a través del nacionalismo de los aparatos ideológicos del Estado– por los ibéricos en el siglo XIX y XX. Entre las colonizaciones inglesas, el caso neozelandés es una excepción, no ya por la voluntad del colonizador, sino por la del colonizado: el pueblo maori se empeñó en aprender la cultura del colonizador. En el renacimiento ibérico fue posible una aculturación muy flexible con políticas institucionales mixófilas, cultura popular mixófila, escasez de mujeres blancas y la acción evangelizadora de las órdenes religiosas, especialmente franciscanos, con una actitud antropológica de entender al otro y de aprender del otro. Más allá de acción franciscana, esa permeabilidad o plasticidad era simplemente una actitud pragmática para el resto de la población colonizadora.

33 En Carta Regia de 20 de octubre de 1620: “Hei por bem e mando, que, para que nas Ilhas de Cabo Verde e S. Thomè se extingam, quanto for possível, as castas de mulatos, que nelas há, que nas Relações desse Reino se degradem para ellas as mulheres, que se costumam degradar para o Brazil. = Cristóvão Soares”, in *Boletim do Conselho Ultramarino: legislação antiga*, vol. 1 (Lisboa: Imprensa Nacional 1867), 217.

34 José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019), 184: “Los colonos norteamericanos puritanos, que marchaban en familias, trabajaban por obligación religiosa y aspiraban a la autosuficiencia, no necesitaban esa cooperación con los indígenas, pues fundaban comunidades libres de personas que se consideraban elegidas.”

Los dispositivos sociales de comunicación en las sociedades ibéricas de América resistieron, en parte, a la importación de ideologías racistas dualistas de la modernidad. La dictadura racial de los Estados Unidos, estaba basada en la segregación social, jurídica y electoral, junto con una política migratoria de *blanquización*, no ya para una eugenesia mixófila racista, sino para que la comunidad racial blanca fuera mayoría indiscutible frente a la comunidad racial negra. No obstante, hubo una importación de estas ideas en el plano ideológico que sí afectó y empeoró la situación racial de Brasil. El racismo también formaba parte del ideario de varios abolicionistas puesto que su mixofobia y su segregacionismo eran incompatibles con la esclavitud. Y el fin de la esclavitud profundizó el racismo porque los ciudadanos blancos, muchos inmigrantes recién llegados, no querían competir en igualdad de derechos con los negros. Así como el fin del amparo del patriarcalismo esclavista lanzó al negro a la marginalidad, lo que le llevó a empeorar su situación económica y educativa, a pesar de la libertad.

Gilberto citará una crítica de Carl Sauer a la autosuficiencia anglo-americana de su método de asimilación en relación al católico-ibérico:

Sob o título *The Agency of Man the Earth*, pergunta o geógrafo Carl Sauer com relação ao sistema anglo-americano se eles “pay little attention to native ways and products, instead of going out to learn what their experiences and preferences are, we go forth to introduce our ways and consider backward what is not according to our pattern. We present and recommend to the world a blueprint of what works well with us at the moment, heedless that we may be destroying wise and durable native systems of living with the land. The modern industrial mood (I hesitate to add intellectual mood) is insensitive to other ways and values”³⁵.

35 Gilberto Freyre, “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”, in *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI* (Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961), 19-30.

Algo que ratifica hoy en día el filósofo José Luis Villacañas sobre el modelo ibérico-español, sin haber leído a Gilberto Freyre: “El imperio español supo utilizar las condiciones materiales de vida de los pueblos indígenas siempre que pudo y le resultaba beneficioso. Desde la figura del Cid, la forma de conquista del hidalgo castellano no pretende romper el sistema económico de las poblaciones conquistadas, sino apropiarse de sus excedentes”³⁶. El filósofo Xavier Rubert de Ventós agrega: “Monolítico y doctrinario hacia dentro, el catolicismo español resulta poroso, abierto y ecuménico hacia el exterior, donde se trata de integrar tanto el panteón religioso (*vid. De Fide*, de Suárez) como el código genético (*vid. las leyes* de Ovando) de los pueblos conquistados”³⁷.

En la actualidad vemos a Villacañas que, despojado de intenciones épicas, coincide en la constatación de esa poliédrica y contradictoria realidad iberoamericana. Considera al conquistador español un tipo humano único en el mundo con capacidad de hacer experiencia, andando sobre territorios ignotos:

Lo mejor que se puede decir del imperio español es que mostró la flexibilidad propia del desorden y el circunstancialismo propio del catolicismo para organizar un sistema de traducciones de las viejas culturas a las nuevas, permitiendo sorprendentes metamorfosis del mundo de la vida indígena que, en la medida en que mantenían huellas poderosas de su mundo arcaico, sirvieron de profundo consuelo a sus portadores. Esos elementos indígenas y mestizos mostraron una eficacia poderosa para constituir las nuevas formas de vida y a ellas dedicaron un profundo afecto y apego, aunque albergaran aspectos contradictorios. Así, el mismo estandarte que sirvió para destruir los ídolos del gran templo de México, el de la Virgen de Guadalupe que

36 José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019), 178-79.

37 Rubert de Ventós. *El laberinto de la hispanidad*, 12.

portaban los conquistadores extremeños, sirvió apenas tres siglos después como estandarte de los que lucharon por su independencia frente a reyes descendientes de aquellos que protegieron a los conquistadores. Este sistema de reproducción simbólica fue posible porque el propio cosmos mental de los españoles era suficientemente cercano al de los conquistados como para permitir su traducción. Pero de forma voluntaria o involuntaria, el caso es que, por debajo del trauma de la conquista, la vida histórica pudo mantener cierto grado de continuidad. Su resultado fue una síntesis indestructible de elementos hispanos e indígenas que hace de Hispanoamérica un estrato perfectamente reconocible sobre el que se superponen los estratos latinos y africanos. Resultado vivo de la historia, realidad a su manera única, el mundo americano conoció sus tragedias y sus alegrías desde la acción hispana y apenas podemos celebrar las de unas sin lamentar las otras. De este modo, el genocidio inicial, resultante de la enfermedad, la conquista, la explotación y el trauma, dio paso a una vida nueva fruto de la adaptación, la voluntad de supervivencia y la resistencia. No podemos considerar esto que se formó como resultado consciente del cuidado imperial, ni de la voluntad de nuestros soberanos. Fue el fruto de una vida llena de contrastes, ambivalencias y tensiones, que producía sufrimientos y medios de consuelo a la vez³⁸. [...] La flexibilidad del catolicismo hispano, como la del Islam, facilitó mucho esos sincretismos. [...] Los conquistadores fueron tipos humanos únicos en Europa porque se habían forjado en combates en territorio ajeno, hostil y desconocido, como el norte de África, pero no llevaban un avance civilizatorio consigo excepto su coraje y, en cierto modo, su desesperación³⁹.

38 Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, 193.

39 Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, 242.

¿RACISMO DE LIMPIEZA DE SANGRE?

Existen diferentes tipos y grados de etnocentrismos de origen religioso, de marca fenotípica, de ideología científicista o de solución exclusivista para evitar la libre interacción política, sociológica y económica entre grupos humanos clasificados o autclasificados en razas o etnias. Entendemos el racismo como una reacción moderna a la unidad sociológica de la modernidad. Si el racismo es moderno, el etnocentrismo siempre ha existido en diferentes grados y manifestaciones.

La “limpieza de sangre” es frecuentemente utilizada por detractores de Freyre como la confirmación del alto y permanente etnocentrismo ibérico. Argumento que fue utilizado por Charles Boxer, en *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, un “ex-lusófilo com tendência a lusóforo”⁴⁰, que “não descobriu propriamente a pólvora” al señalar la existência de “preconceitos de raça ou de cor de parte de portugueses para com não-europeus”⁴¹, según Gilberto Freyre.

Los estatutos de limpieza de sangre son una reacción popular cristianovieja de la unidad cristiana moderna que no aceptaba ser completamente igual a los judíos convertidos. Y, por eso, se despliega como populismo económico, cuyo sentido etnocentrista tiene un leve paralelismo al nazismo⁴² pero que dista radicalmente del mismo porque la “limpieza de sangre” no era un etnocentrismo exclusivista de eliminación, sino de segregación institucional dentro de una unidad cristiana ecuménica, cuya aspiración era convertir al Otro, a toda la Humanidad. Por tanto, el etnocentrismo existía, pero era moderado: se trataba de una discriminación entre veteranos y los recién llegados a la cristianidad, sin prohibición de matrimonios mixtos, barrera que caracteriza a los altos etnocentrismos. No obstante, la mixofilia no es garantía de ausencia de prejuicios raciales. La colonización de cuerpos y culturas es una de las características de la colonización andalusí, de la “recon-

40 Freyre, *O Brasileiro entre os outros hispanos*, 9.

41 Gilberto Freyre. *Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor*. Separata do *Boletim Informativo – Parte Cultural* da Universidade Federal da Bahia 114-115 (mayo-junio 1966): 17.

42 Bauman, *Modernidad y Holocausto*.

quista”, y la iberoamericana renacentista, así como (también) de los sistemas esclavistas.

El etnocentrismo de la limpieza de sangre, avivado por un neoeuropeísmo y la geopolítica del Mediterráneo, no impidió la interpenetración de culturas ni tuvo como marca discriminadora el fenotipo porque hubo hispanomusulmanes blancos que fueron discriminados y cristianos viejos de piel más oscura que no lo fueron. Tampoco hubo “solución final”. Había opción de salvación (aun siendo expulsados) y una opción de quedarse siendo cristianos, salvo para el caso de los moriscos bautizados que todavía eran identificables como cripto-musulmanes un siglo después de la derrota final del ibérico Al-Andalus. Boxer tuvo la honestidad de reconocer que “the number of victims who died at the stake in the Autos-da-Fé fades into insignificance when compared with the gas chambers of Hitler’s ‘final solution’, with Stalin’s prison camps, and with other contemporary totalitarian horrors”⁴³.

LUSOTROPICALISMOS Y LA RECTIFICACIÓN DE FREYRE

Cuando a Freyre se le presenta el desafío de analizar las provincias de ultramar del Imperio portugués, lo hace también desde un relativismo cultural y temporal para explicar un fenómeno contemporáneo donde la generalización sociológica invade necesariamente el mundo político. Salazar es visto en sus elementos positivos y negativos sin prejuicios de entrada y sin compromisos que le impidan relacionarse con el exilio portugués. Lo cierto es que el precio que ha pagado la obra de Freyre por esa operación ha sido muy alto, pero también sirvió para polemizar, algo que –sin duda– le gustaba.

Vamireh Chacon, en la feria FLIPORT⁴⁴ de 2011, afirmará: “Em Portugal a direita portuguesa convenceu a esquerda portuguesa de que

43 Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion*, 86.

44 Mesa-redonda con Vamireh Chacon, José Carlos Venâncio y Ángel Espina. “Lusotropicalismo é Ciência ou Literatura?”, Olinda, novembro de 2012. Praça da Abolição (ou Praça do Carmo), Olinda, Pernambuco, Brasil. <https://youtu.be/gOvdbbHPsok>

Gilberto Freyre era salazarista”. Freyre escreverá em *Aventura e rotina*, en el pie de foto con Salazar, “quando há humor, pode haver divergência até profunda de idéias”. Edson Nery da Fonseca afirma que: “Apon-
tar as origens remotas da luso-tropicologia implica rechaçar a acusação que o esquerdismo luso-brasileiro insiste ainda hoje em fazer a Gilberto Freyre. [...] Nunca foi apologista sistemático de nada. Se de alguma coisa ele tinha pavor, era da apologética, tanto da religiosa, como da política.” El escritor Jorge Amado quiso aclarar: “Gilberto no se dejó atar a los dogmas de ninguna ideología, a las tesis y a las teorías que caracterizan y dividen a los estudiosos, sirviéndose de todas ellas en aquello que le parecía válido, despreciando lo superado, la exageración. Siendo así, tan original, tan él mismo, en la concepción de la vida y de Brasil, tendría que despertar el rencor y el crujir de dientes de los dogmáticos de todas las ideologías”⁴⁵. Gilberto Freyre, en vida, se defendió de esta forma:

Sou acusado de defender o regime salazarista. Não creio que esta tenha sido a reação predominante às minhas atitudes ou posições, quer com relação ao Portugal europeu de Salazar, quer com relação ao Portugal ultramarino. Fui crítico da política de Salazar na África e no Oriente. Um crítico aberto perante ele, perante o Portugal europeu e perante o Portugal ultramarino. Critiquei a completa falta de objetividade da política de Salazar na África. Há um livro meu chamado “Aventura e Rotina” – diário de uma viagem por Portugal e pelo ultramar português – em que exponho críticas que chegam, em certos casos, a ser veementes. Tanto é assim que os jornais patrocinados pelo salazarismo fizeram ataques violentíssimos contra mim, quando do lançamento desse livro. Critiquei, por exemplo, a política salazarista com relação à Companhia de Minas de Diamante na África. A chamada Companhia dos Diamantes, que era em grande

45 Jorge Amado, “Dos Maestros”, *ABC*, 17 de octubre de 1987, 36.

parte belga, desenvolvía una política inteiramente racista. Critiquei tudo isso, dizendo que iam tais práticas contra a melhor tradição portuguesa. Isso me custou, repito, ataques violentíssimos mesmo, sendo chamado pelos articulistas de jornais favorecidos pela censura salazarista de “defensor do mulatismo”. O que me honrava, porque correspondia exatamente ao meu ponto de vista. O que faltou aos portugueses foi justamente serem mais mulatistas na África. Tive encontros com Salazar e falei-lhe de modo mais franco sobre vários assuntos relativos à África, inclusive esse. Uma dessas críticas referia-se ao fato de os negros e mestiços estarem afastados das Forças Armadas, nas quais seu ingresso era proibido; um erro e uma cretinice. Nesse ponto, pelo menos, Salazar ouviu as minhas ponderações. Faço-lhe justiça. Fez que tal orientação fosse modificada. Desmentindo as críticas que me são feitas de ter sido salazarista, pronunciei-me o mais claramente possível, naquele livro a que já me referi, sobre a pessoa de Salazar. ‘Encontro em Portugal – digo nesse livro – dois Antônios eminentes: um é professor Oliveira Salazar, e outro é Antônio Sergio. Se fosse português, estaria sem dúvida com Antônio Sergio e não com Oliveira Salazar’. Antônio Sergio, que foi sem dúvida o maior pensador político português durante a época de Salazar, com cuja ditadura nunca transigiu, disse-me algum tempo depois que Salazar jamais me perdoaria aquela observação⁴⁶.

Para Freyre la colonización portuguesa en África, hechas las compensaciones oportunas entre el tradicional cristocentrismo (ecumenismo/melanismo inoculado del mahomacentrismo y del mediterráneo oriental) y las importaciones modernas del etnocentrismo inglés y belga, el balance neto final validaba la hipótesis lusotropicalista de que el mé-

46 Gilberto Freyre, entrevista por Lourenço Dantas Motta e Carlos Garcia, *O Estado de S. Paulo*, 5 de noviembre de 1978. También publicada en: *A história vivida*, org. Lourenço Dantas Motta (São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981), 123-45.

todo colonizador portugués tanto en el renacimiento (Brasil) como en la modernidad (recolonización lusa de África) eran mixófilos. Con salvedades, como la ejemplificada en la Compañía de Diamantes, se validaba la tesis tropicalista. Es decir, los métodos luso-brasileiros también se aplicaban en las provincias de ultramar en su modernidad. La observación participante, sin embargo, en un viaje donde permanecía semanas en cada ciudad, no dejaba de ser superficial. El portugués, para Freyre, se había comportado sociológicamente antes como cristiano que portugués. Era antes ciudadano ecuménico del cristianismo que nacionalista portugués. De hecho, el cristianismo es anterior al nacionalismo. Incluso Freyre afirma que “em Áfricas e Orientes, surpreendi, de parte de miscigenados, em conversas quase de entre confessor e confessados, não pouca simpatia pelo que já começa a constituir uma avassaladora miscigenação brasileira. Simpatia só, não. Entusiasmo⁴⁷”. Según Leopoldo Amado, historiador de Guiné-Bissau: “Salazar e Marcelo precisavam de uma teoria como a de Gilberto Freyre [...] para consumo externo.” El tiempo en el que el lusotropicalismo portugués, además de marketing diplomático, fue una corriente reformista duró poco, como se confirmó con la defenestración de Adriano Moreira, que era el más sincero de los defensores del lusotropicalismo, por la abolición del indigenato y la mejora de las condiciones carcelarias. Precisamente Freyre apostaría en su capacidad de influencia, pero fue muy limitada. De ese reformismo sólo quedó el marketing al que le sacó partido el régimen.

Freyre no fue contrario a las independencias luso-africanas, siempre que estas nuevas naciones no fueran absorbidas por otras potencias (soviética, norteamericana, belga, sudafricana,...) y se mantuvieran los lazos culturales en el seno de una comunidad lusófona. En 1962 ya afirmaba: “Somos fraternamente sensíveis às aspirações de independência desses povos. Somos fraternalmente sensíveis às manifestações lusotropicalistas dessas culturas, já diferenciadas da do Portugal europeu⁴⁸”.

47 Gilberto Freyre, *De menino a homem: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confidencial semelhante ao de diários* (São Paulo: Global, 2010), 129-30.

48 Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia 10 de junho de 1962 em Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 26.

Freyre fue crítico con la falta de vigor de la política neoiberoamericanista de Salazar⁴⁹ y apostó por una hispanotropicalología, que incluía la lusitana sin disolverla. Algo que se desconoce en Portugal porque Adriano Moreira no quiso contarle⁵⁰ y porque Salazar censuró al Instituto de Cultura Hispánica del que Freyre era miembro de honor y activista⁵¹.

La colonización típica de la Conferencia de Berlín, de la que Portugal fue parte, adquiere unas cualidades especiales producto de una época histórica como la modernidad y sus aparatos ideológicos de Estado. Se desarrolla una política de nacionalización y colonialismo unilateral y autosuficiente, sólo visto con anterioridad en la colonización inglesa de América y la autocolonización norteamericana que pueden clasificarse como modernas, a diferencia de la primera colonización ibérica de las Américas, que fue renacentista. No obstante, nada pierde su naturaleza por completo, por tanto, Freyre veía que el viejo colonialismo ibérico, en una visión compartida con Ganivet, era superior al nuevo colonialismo capitalista. Cuando Freyre quiso verificar si su hipótesis no ya de buen colonizador, sino de colonizador antropólogo y sociológico (talento contemporizador) en términos de aprender culturas del otro, se daba también en otros puntos de la lusofonía fuera de Brasil, quiso ver el vaso medio lleno y no medio vacío.

Lo cierto es que quien atacaba la propia tradición no era solo una imitación masiva y pasiva en las colonias, sino la producción propia y activa desde la metrópoli de los valores de la modernidad burguesa que venían geoculturalmente del norte de Europa, del protestantismo, pero no por ello se puede restar responsabilidad al Estado Portugués. Era el propio nacionalismo del Estado moderno portugués el que producía ese racismo.

49 Gilberto Freyre, *O Luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o Luso-tropical* (Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961), 185.

50 Frigidiano Álvaro Durántez Prados, *Paralelismos y convergencias entre la comunidad iberoamericana de naciones y la comunidad de países de lengua portuguesa: ¿existe un espacio multinacional de países de lenguas ibéricas?* (Madrid: Universidad Complutense, 2014), 181, nota 282 (254 en la edición digital).

51 MNE. Pso 2.º arm 59. M. 336. Of. 93. Dtor Geral a Dtor de Serviços de censura, Lisboa, 15 de abril de 1953. Citado por Juan Carlos Jiménez Redondo, *Franco e Salazar: as relações luso-espanholas durante a guerra fria* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1996), 215.

En 1983 radicalizará su crítica retrospectiva al tipo de colonialismo practicado por el Estado salazarista que puede interpretarse como un cambio de opinión: las salvedades invalidaban la hipótesis lusotropicalista en el caso lusoaficano. Freyre nunca negó que existiese etnocentrismo, lo que negó es que este fuera mayor que el cristocentrismo. Ahora afirmará lo contrario: había más etnocentrismo que cristocentrismo en la África lusa. Sin duda un cambio substancial:

Nas próprias províncias ou colônias de Portugal, a tendência racionalista entre missionários, educadores, católicos, e não apenas protestantes, vinha, de modo geral, a se acen-tuar. Jovens de Moçambique – destacou em 1953 o autor de *Aventura e rotina* – a estudarem na União Sul-Africana, An-gola, Moçambique, Cabo Verde – outro destaque no mesmo livro, tal como apareceu naquele ano – sem escolas superiores de ensino católico que detivesse a influência racionalizante do protestantismo nessas províncias ou colônias africanas de Por-tugal: influência destruidora de mitos e valores sobreviventes da colonização católica-romana dessas áreas. Uma coloniza-ção animada de objetivos cristocêntricos, a ser distinguida, em vários pontos, do que se tornou absorvente *colonialismo* ou *imperialismo* eurocêntrico. Colonialismo ou imperialismo que se sobrepôs, de tal modo, nas áreas de antiga colonização por-tuguesa com certas semelhanças a características dessa coloni-zação no Brasil, a processos de interpenetração de culturas e mistura de etnias a ponto de terem se acentuado, em Moçam-bique, passivas imitações do modelo sul-africano (*apartheid*) e, em Angola, imitações igualmente passivas e contrárias às normas antigas de colonização – e não de colonialismo – pró-prias, em grande parte, de Portugal: outro destaque surgido em *Aventura e rotina*, como crítica ao que então ocorria nas relações de Portugal com a sua Índia e com as suas Áfricas. Exemplo de afastamento dessas normas e de adoção das do colonialismo belga, a seu modo segregador de etnias e de cul-

turas, encontrou o autor de *Aventura e rotina* na zona angolana de domínio da poderosíssima Companhia de Diamantes. Destacou no livro essa surpreendente situação racista. O que lhe valeu agressões violentas, publicadas com o máximo relevo em jornais de Portugal – por conseguinte, com a convivência da censura oficial, então em pleno vigor –, da parte do próprio e poderoso, junto ao então governo de Portugal, diretor português da Companhia de Diamantes: companhia em grande parte belga. Colonialista no puro sentido assumido pela palavra colonialista. Um sentido contrário às tradições de colonização portuguesa de espaço tropical que se tornaram predominantes, com qualidades e defeitos, no Brasil⁵².

Freyre insiste en la diferenciación entre la colonización renacentista y el colonialismo producto de la modernidad burguesa:

Impõe distinguir colonialismo de colonização. Discriminação difícil, porém sociologicamente possível. É evidente do esforço ibérico – sobretudo do português – em áreas e entre gentes não-europeias, que nem sempre foi exclusivamente europeizante; também cristianizante. Em certos casos, cristocêntrico, no sentido antes sociológico que teológico da expressão. Durante seus primeiros séculos, atento – mais que outros esforços imperialmente europeus, mais etnocêntricos que cristocêntricos – a aspetos humanos das relações de europeus com não-europeus; e mais que esses outros esforços, confraternizante, biológica e culturalmente, com esses não-europeus. De onde considerável mistura de sangues, ao lado de considerável mistura de culturas: a colonizadora e a colonizada⁵³.

52 Gilberto Freyre, *Insurgências e ressurgências atuais. Cruzamentos de sins e nãoos num mundo em transição* (São Paulo: Editora Global, 2006), 32-33.

53 Freyre, *Insurgências e ressurgências atuais*, 30-31.

Salazar compró la idea de la capacidad portuguesa de adaptación a los trópicos, pero no la contraparte de recepción recíproca de las culturas locales “sob inspiração franciscana”, “isto é, tropicalismo sob a forma de uma filosofia de valorização dos trópicos: de sua natureza, das suas populações, das suas civilizações”⁵⁴. Cuando Freyre presenta la propuesta del tropicalismo en la Sala de los Capelos de Universidad de Coimbra, en 1952, la *intelligentsia* salazarista tiene una visión paternalista y culturalmente racista de los pueblos africanos. De hecho, *Casa-Grande & Senzala* no había sido bien recibido en Portugal. El lusotropicalismo de Freyre significa ausencia de eurocentrismo exclusivista, interacción de culturas y, por tanto, valorización del nativo. Algo que podía “sonar a chino” a esa élite. El lusotropicalismo de Freyre, y no el *neonacionalismo* portugués que usurpó su nombre, supone romper con el monopolio de la capacidad de civilización del europeo. Toda etnia puede civilizar (relativismo cultural). Lusotropicalismo es aptitud de colonización más melanismo. Aptitud que es frecuentemente confundida por virtud innata, pero de hecho es una experiencia intergeneracional humana que fue la norma –en toda la humanidad– hasta la modernidad y se ha recuperado en la postmodernidad. Aptitud de aprender del otro, del *know-how* del otro, trascendiendo la autosuficiencia. Freyre afirmará en Coimbra:

Essa vitória de formas e de processos portugueses de constituição e desenvolvimento de sociedades e culturas – formas predominantemente europeias e cristãs, mas, a seu modo, plurais, isto é, com considerável aproveitamento de valores nativos e considerável tolerância de credos e etiquetas e substâncias acatólicas – veio contribuir para novo conceito de tropicalismo entre os europeus, no meio dos quais tanto se generalizara o preconceito de serem os trópicos de todo inadequados à aclimação ou sobrevivência dos valores um tanto arbitrariamente considerados ‘civilizados’, em oposição

54 Gilberto Freyre, *A propósito de frades* (Salvador: Livraria Progresso, 1959), 64.

aos ‘primitivos’ ou ‘bárbaros’ que seriam todos os não-europeus. [...] A predominância desses valores acentuara-se com a Revolução Industrial, com a primeira fase de mecanização das indústrias, com a vitória da produção ou da economia carbonífera, burguesa e urbana sôbre a rústica e rural. A predominância de tais valores criara um tal narcisismo europeu que o não-europeu passara a ser considerado fatalmente inferior e desprezível; a côr viva fatalmente inferior à discreta; o vermelho nos trajos, na côr das casas, no ornamento das pessoas, bárbaro, em oposição ao róseo, ao cinzento ou ao azul-escuro considerados elegantemente civilizados. O narcisismo europeu da era carbonífera foi, assim, arianista e antimelanista. Inimigo das côres vivas nas coisas e do pardo, do roxo, do vermelho, do prêto nas pessoas. É coerente com o seu antimelanismo, foi antitropicalista no sentido de não reconhecer nas populações e culturas tropicais senão populações e culturas inferiores e servis; ancilares das populações e culturas européias, imperiais, nórdicas⁵⁵. [...]

O novo conceito de tropicalismo, reagindo contra o antigo, seria uma reabilitação também do melanismo, nem todo ele patológico, como viria a demonstrar no século XX a Antropologia; nem todo ele característico de diabos ou estigma de anjos maus, como já demonstrara a pintura não só descritiva com interpretativa dos Gauguin, voltada para as mulheres, os homens, os adolescentes de côr como para afirmações de beleza e de ternura humanas senão superiores às de beleza de corpo e de alma dos brancos, a elas iguais em efeitos plásticos e em manifestações de afetividade e de cordialidade através de brilhos de olhar e de doçuras de sorrir, dificilmente encontradas entre brancos e europeus; ou nos habitantes de climas frios, brumosos, cinzentos⁵⁶.

55 Gilberto Freyre, “Em torno a um novo conceito de tropicalismo”, in *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropicologia* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953), 178.

56 Freyre, “Em torno a um novo conceito de tropicalismo”, 178-79.

COLONIALISMO DE LA CONFERENCIA DE BERLÍN

El profesor mozambiqueño Aurélio Rocha, de la Universidad Eduardo Mondlane, afirma que la África lusa: “Até ao século XVIII, foi essencialmente um lugar de passagem. [...] Quando se fala de colonialismo de 500 anos, é mais uma perspectiva política, não é a realidade. O colonialismo começou no século XIX, associado à expansão do capitalismo na fase imperialista e, aí sim, o objetivo já era ocupar, dominar e explorar”. Orlando Ribeiro considera que:

O comercio de Angola tinha como base as feitorias do litoral, portos de mar e de rio, onde desembarcavam as mercadorias da troca e onde chegavam as cargas do ‘resgate’. Mas, tal como com as colonizações mediterrâneas da Península, havia feiras em sítios certos, para não dispersar o escambo dos produtos, algumas à sombra de fortalezas, que protegiam os negociantes brancos e mestiços e asseguravam paz relativa ao gentio com quem conseguiam manter boas relações⁵⁷.

El sistema de colonización de *feitorias* –como se suele creer– no es originariamente inglés u holandés, sino griego y fenicio, propio del mediterráneo, también practicado por aragoneses. Fueron Holanda e Inglaterra quienes imitaron a Portugal (que tuvo una *feitoria* en Antuérpia, Flandes).

Adriano Moreira considera que lo que cayó con la Revolución de los Claveles no fue el Imperio Portugués sino el “império euromundista”⁵⁸, iniciado con la Conferencia de Berlin de 1885 y terminado después de la Segunda Guerra: “Recordo-me de que Gilberto teve uma conversa animada com o Dr. Oliveira Salazar, [...] mas que contrariavam um

57 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 211.

58 Adriano Moreira, entrevista por António Rodrigues, *Sol*, 26 de marzo de 2018: <https://sol.sapo.pt/artigo/605527/-aquilo-que-acabou-nao-foi-o-imperio-portugu-s-foi-o-imperio-euromundista-> (acceso 15 de octubre de 2019).

pouco as concessões [sic] da Conferência de Berlim que ainda inspiravam o pensamento do Presidente do Conselho”⁵⁹.

África, al convertirse en colonia del sistema colonial internacional, vio como le fueron drenados, primero, sus recursos humanos para América, y, después, sus recursos del sector primario para Europa. Gilberto, antes de ir a África, fue advertido por la escritora luso-africana anti-salazarista, feminista y gilbertófila Maria Archer, que Angola no era un Brasil y se interrogaba si el fracaso colonizador de Angola podría ser la otra cara del éxito de Brasil, es decir, la falta de desarrollo *brasileño* en África estaba, al menos, en parte, explicada por el desvío de recursos humanos angoleños para el desarrollo de Brasil:

O luso instalava-se em Angola para a explorar, não para viver nela – a fixação fazia-se no Brasil. Brancos e mulatos, muitos deles brasileiros, viviam em Angola somente do tráfico negreiro – e daí resultava que a fisionomia dos povoados e a vida social não tomavam caráter próprio, forma autônoma com criação de tipos regionais, usos e costumes domésticos e de sociedade, enfim, a escala habitual nas relações entre os homens e a terra; além disso não se tomava nenhum amor à tradição⁶⁰.

Freyre está de acuerdo⁶¹ con Maria Archer que, como colonia negrera, Angola fue funcionalmente una colonia de Brasil más que de la metrópoli europea, más si cabe después del traslado de la corte a Rio de Janeiro. En el mismo sentido se pronunciaría Orlando Ribeiro al caracterizar Angola como un “lugar de provimento de escravos”⁶², cuyo “fluxo principal da eco-

59 Adriano Moreira, *Condicionamentos Internacionais da Área Lusotropical: 1^{as} Jornadas de Tropicologia* (Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1984), 17.

60 Maria Archer. “Aspectos da ‘paisagem social’ na África portuguesa e no Brasil do passado sugeridos pelos livros de Gilberto Freyre”, *Seara Nova* 536-537 (1937): 166-70, 198-200.

61 Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1980), 317.

62 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 129.

nomia angolana consistia nas levas de escravos encaminhados pelas sendas do mato para os dois únicos portos negreiros⁶³. Angola se convirtió en una “dependência da grande colônia americana”⁶⁴. Laurentino Gomes, en *Escravidão* (2019), recogerá varios testimonios en ese sentido, uno del padre jesuíta Gonçalo João: “Sem Angola, não há Brasil” en el año 1646⁶⁵. De la misma época, Feliciano Dourado, miembro del Conselho Ultramarino, dirá: “O Brasil sem Angola não se pode sustentar”⁶⁶.

Orlando Ribeiro afirma que Oliveira Martins, que fue delegado oficial en la Conferencia de Berlín, ya en su época consideraba un fracaso la colonización portuguesa en África⁶⁷. En Ásia y América los inmigrantes se quedaban, pero no así en África⁶⁸. Ribeiro menciona que la “colonización por familias” de unos 8.000 emigrantes en 1923 tenía la finalidad de implantar una colonización esencialmente portuguesa, sin mestizaje. Nada que ver con Brasil⁶⁹. Además, “o ambiente da colônia não era atraente: mau clima, endemias perigosas, uma população complexa, onde, por um lado, havia uma elite mestiça com quem nem todos os brancos desejavam conviver”⁷⁰. Orlando Ribeiro será claro al afirmar:

O sentimento racista, exacerbado pela vinda de mulheres brancas, fez declinar uma espécie de aristocracia mestiça, mas profundamente portuguesa, que há meio século dominava Luanda e Benguela e de onde saíram algumas figuras relevantes dos quadros políticos do novo estado (a percentagem de mestiços tem vindo a diminuir). Mas sobretudo uma inconsciente exploração do preto, nada se fazendo para preparar uma elite negra que pouco ou nada terá de portuguesa e que se levantou

63 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 247.

64 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 230.

65 Laurentino Gomes, *Escravidão*, vol. 1 (Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019), 367.

66 Gomes, *Escravidão*, 380.

67 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 158.

68 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 192.

69 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 198.

70 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 101.

ferozmente contra nós. Liceus e Universidades foram criados para brancos, fixando as famílias portuguesas pela possibilidade de dar educação aos filhos. Os mestiços tinham alguma representação, os pretos não eram excluídos, em princípio, mas não havia bolsas de estudo que compensassem o baixo nível de vida dos alunos dos muceques (bairros de lata) que se desenvolveram em todas as cidades. Muitos, não tendo o português como língua materna, iam encontrando maiores dificuldades quando prosseguiam os estudos: nada se fez para as superar com um ensino adequado⁷¹. [...] Com o progresso da medicina sanitária e com os colonatos oficiais vieram as esposas, que vêem com maus olhos as atraentes moças de cor e impedem os maridos de dar largas ao natural pendor para as encantadoras pretas e mulatinhas. Jorge Dias mostrou, para Moçambique, como o ciúme ou a sobrançeria da mulher branca contribuíram para o endurecimento das oposições raciais. [...] A partir desta data, que pode fixar-se na década de 50, assiste-se à limitação da mestiçagem, ao declínio da elite crioula, à sua marginalização relativamente à sociedade branca, onde preponderam as pretensões racistas⁷².

Orlando reconhece que existió en Angola el mundo de los negros y de los blancos al margen de la retórica oficial. Existía un viejo mestizaje, en villas marítimas de Angola, del que sus descendientes habían perdido una noción sobre el origen de sus antepasados⁷³. Ribeiro afirma que “a população mestiça representava cerca de 10% da branca e de 1% do total de habitantes de Angola. O Brasil continuava a atrair o grosso da emigração portuguesa⁷⁴. Incluso reconhece que hubo segregación social en un grado inferior que Sudáfrica, pero la hubo: “Até tarde houve lugares para pretos e brancos nos autocarros urbanos (machimbombos), guichets no

71 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 98.

72 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 117.

73 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 107, 102, 289.

74 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 129.

correio para próprios (os brancos) e para os serviçais negros que iam selar as cartas dos seus patrões⁷⁵. Lo que confirma lo visto en Mozambique por el antropólogo norteamericano Marvin Harris, entre junio de 1956 y mayo de 1957. Harris considera bien intencionado a Freyre, pero “there is no escape from the conclusion that the *indigenato* as it works out in practice is simply one of the several varieties of apartheid which are to be found all over Southern Africa”. Y agrega que, como en Estados Unidos, es posible un discurso institucional no-racista, pero al mismo tiempo mantener una discriminación racial intensiva⁷⁶. Orlando afirma que:

Luanda ficou, até ao início do século XIX, reduzida a uma sorte de ‘acampamento’ com uma população flutuante de traficantes de escravos, funcionários, religiosos e degredados. Com grande falta de mulheres, pois as primeiras brancas só chegaram em 1595. A mestiçagem corria parselhas com a soltura de costumes⁷⁷. [...] A influência portuguesa nos processos de cultura é real mas limitadíssima. Os pretos foram marginalizados, a mestiçagem foi débil, praticou-se a segregação racial, tão contrária à tradição e aos êxitos da expansão portuguesa”. [...] A colonização foi feita por brancos e só para brancos⁷⁸.

Ribeiro señala significativamente que no hubo barroco en África y se creó un clima de desconfianza entre el negro, el mestizo y el blanco, lo que confirma el patrón del colonialismo de la conferencia de Berlín, aunque no llegara a las “amputaciones” belgas como castigo o al apartheid total sudafricano:

Cada vez mais o mundo dos brancos e o mundo dos pretos se foram afastando na sua órbita. Dominar pela for-

75 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 149.

76 Marvin Harris, “Portugal’s ‘African Wards’: A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique”, *Africa Today* 5, n.º 6 (noviembre.-diciembre. 1958): 3-36.

77 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 238.

78 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 256.

ça, sempre que preciso pelo terror, tirar daquela quinta da Europa em que a África se transformou depois da sua ‘partilha’ o máximo lucro constitui o triste balanço do empreendimento capitalista – e como tal ávido dele – da grande expansão colonial europeia. A nossa tradição, imbuída de proselitismo religioso, de convívio humano, de mestiçagem, foi inflectida pela força e o prestígio desta nova corrente⁷⁹.

Freyre no vio con buenos ojos la *cafrealização* (*excesiva* africanización) del portugués. Según Leopoldo Amado: “Não que os portugueses fossem mais racistas que os outros, mas tinham de utilizar isso como método, a ideia de inferioridade, para levarem avante os seus propósitos. Tudo isso foi feito num ambiente em que os portugueses, eles próprios, assimilavam valores africanos”⁸⁰.

Cabo Verde recibió con entusiasmo *Casa-Grande & Senzala*, pero se decepcionó con *Aventura e rotina*, porque Freyre no apoyó el mestizaje “crioulo”. E incluso lo menospreció, en franca contradicción con sus teorías no-exclusivistas. Cabo Verde inspira un hibridismo equitativo utópico, constituyéndose en una relevante excepción. Estaríamos hablando de un afrolusotropicalismo si no fuera porque los caboverdianos, en su insularidad, consideran que son una identidad “nueva”.

Mia Couto criticó la persistencia del mito lusotropicalista: “Nenhum povo é por essência algo especial”⁸¹. “Eu não me vejo vivendo em um país que não seja de língua portuguesa. Não tem a ver com a escrita. É além da língua. É afeto, uma relação que se cria com a língua que é essencial”. “Esta plasticidade que o português tem”⁸². Todo eso es alguna forma de cripto-lusotropicalismo, plenamente literário,

79 Ribeiro, *A colonização de Angola*, 273.

80 Joana Gorjão Henriques, *Racismo em portugueses. O lado esquecido do colonialismo* (Lisboa: Tinta-da-china, 2016), 85-87.

81 2ª Pauliceia Literária. 25 de setembro de 2015. Mesa 7: Lusotropicalismo (con Mia Couto e José Eduardo Agualusa). São Paulo.

82 Mia Couto, entrevista por Mario Sergio Conti, *Roda Viva*, 5 de noviembre de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6v3buePuzbU> (acceso 12 de diciembre de 2019).

nada que ver con el de cuño salazarista. Por otro lado, las tareas de aculturización flexible y plural que realizan los gobiernos lusófonos de Angola y Mozambique suponen realizar una tarea lusotropicalista que no hicieron los gobiernos colonialistas portugueses salvo en una franja limitada del litoral y de forma muy débil. Algunos lo han llamado de endo-colonialismo o autocolonización. La primera crítica africana al lusotropicalismo fue, antes de entrar en el contenido, una reafirmación de la africanidad y de independencia de la élite mestiza frente a Portugal. Lo que era totalmente lógico. Al principio no querían ser ni mestizos ni lusos. Posteriormente han asumido que *contraconquistaron* el idioma portugués para ellos, y, por ello, forman parte de la CPLP (Comunidad de Países de Lengua Portuguesa), una comunidad de sentimiento y cultura soñada por Freyre, al igual que deseó una mayor: la comunidad panibérica bilingüe⁸³.

CONCLUSIÓN

Desde la perspectiva de Orlando Ribeiro podemos deducir que faltó “barroco” en la colonización luso-africana, algo que puede ser extensible al pequeño caso español de Guinea Ecuatorial. Quizá la mayor síntesis definitoria del lusotropicalismo de Freyre sea simplemente “barroco”. Según Freyre, “em artes ou expressões brasileiras de cultura: somos quase por natureza e por vocação barrocos”⁸⁴. Al director de cine Pedro Almodóvar le preguntaron las razones de su afinidad con el público brasileño, a lo que respondió: “Básicamente es una cuestión de sensibilidad común. No sé de dónde viene. Es natural. Yo soy de un carácter barroco. Tengo un criterio sobre el color que se parece mucho al brasileño. Yo creo que va por ahí. En la presencia de lo exagerado y lo absurdo que está en mi cine y en Brasil”⁸⁵.

83 Pablo González Velasco, “Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica”, *Revista Iberoamericana de Educación* 81 (2019): 15-34. <https://doi.org/10.35362/rie8113533>.

84 Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930* (Rio de Janeiro: Olympio, 1975), 246.

85 Pedro Almodóvar, entrevista por Matinas Suzuki Jr, *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995: <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.

En el marco de la crítica a la mixofobia de la modernidad burguesa cabe preguntarnos, desde una posmodernidad que imita al barroco, algo que está por detrás de todo el debate en el que se inserta Freyre, y que nos sugiere el filósofo Xavier Rubert de Ventós: “¿Pero es realmente imprescindible la mediación de esta ideología reformada para ingresar en la modernidad económica y social? ¿No es el barroco una vía alternativa? ¿Acaso no podía España tomar un atajo del Renacimiento directamente a la Ilustración y a la Revolución industrial sin pasar necesariamente por ella?”⁸⁶.

El tropicalismo freyriano es una tentativa de atajo barroco, fruto de esa herencia medieval y renacentista que tanto influyó al escritor pernambucano. Su crítica barroca a la mixofobia y al racismo científico, junto con su iberismo⁸⁷ cultural y geopolítico explícito⁸⁸, invalida la hipótesis de que el lusotropicalismo de puño y letra de Gilberto Freyre sea un *neonacionalismo* portugués. No es un *neonacionalismo* porque toda la obra de Freyre gira en torno a la crítica al etnocentrismo de la modernidad burguesa, y el nacionalismo forma parte del corazón de dicha modernidad. Tampoco practica un exclusivismo “portugués” porque se consideraba “un hispano”, en sentido de ibérico, y así lo divulgaba en actos públicos⁸⁹ en Portugal.

86 Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 59.

87 “Como já antigo iberista que sou – iberista para o Brasil é a mais ibérica das nações americanas, por ter sido a sua formação em parte portuguesa, em parte espanhola – em que o esplendor dos luso-tropicais seja floração de tronco ibérico; e não apenas português ou lusitano”. Freyre, *O Luso e o trópico*, 236.

88 Gilberto Freyre, “Notas sobre la Cultura Hispánica”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

89 Gilberto Freyre, “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”, *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39. También dijo “Todos nós, hispanos” en la Sala dos capelos de la Universidad de Coimbra (1952), in Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, 185.

BIBLIOGRAFÍA

- Almodóvar, Pedro. Entrevista por Matinas Suzuki Jr. *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995. <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.
- Amado, Jorge. “Dos Maestros”. *ABC*. 17 de octubre de 1987, 36.
- Archer, Maria. “Aspectos da ‘paisagem social’ na África portuguesa e no Brasil do passado sugeridos pelos livros de Gilberto Freyre”, *Seara Nova* 536-537 (1937): 166-70, 198-200.
- Bastos, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e o Alonso El Bueno*. Bauru: Edusc, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 2017.
- Boas, Franz. “Instability of human types”. In *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races. Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911*, editado por Gustav Spiller. Londres: King, 1911.
- Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: The Macmillan Company, 1911.
- Boxer, Charles R. *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; A Succinct Survey*. Johannesburgo: Witwatersrand University Press, 1965.
- Boxer, Charles R. *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press. 1978.
- Bycroft, C., Fernandez-Rozadilla, C., Ruiz-Ponte, C. *et al.* “Patterns of genetic differentiation and the footprints of historical migrations in the Iberian Peninsula”. *Nat Commun* 10, n.º 551 (2019) doi:10.1038/s41467-018-08272-w.
- Cahen, Michel y Patrícia Ferraz de Matos, eds. *New Perspectives on Luso-Tropicalism, Novas Perspetivas sobre o Luso-tropicalismo. Portuguese Studies Review* 26, n.º 1 (2018).
- Castelo, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1954.
- Costa, Joaquín. *Los intereses de España en Marruecos son armónicos*. Madrid: Fortanet, 1884.
- Couto, Mia. Entrevista por Mario Sergio Conti. *Roda Viva*. 5 de noviembre de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6v3buePuzbU> (acceso 12 de diciembre de 2019).
- Criado, Miguel Ángel. “Al-Andalus no dejó rastro en la genética del sur de España”. *El País*. 5 de junio de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/06/04/ciencia/1559654994_049558.html (acceso 20 de noviembre de 2019).
- Crosby, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Dimas, Antônio. “Gilberto Freyre e Fidelino de Figueiredo”. *Navegações: Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa* 4, n.º 2 (julio-diciembre 2011): 141-45.
- Durántez Prados, Frigidiano Álvaro. *Paralelismos y convergencias entre la comunidad iberoamericana de naciones y la comunidad de países de lengua portuguesa: ¿existe un espacio multinacional de países de lenguas ibéricas?* Madrid: Universidad Complutense, 2014.
- Fonseca, Edson Nery da. *Gilberto Freyre de A a Z*. Rio de Janeiro: Zé Mario editor, 2002.
- Freyre, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador: Livraria Progresso, 1959.
- Freyre, Gilberto. “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”. *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39.

Freyre, Gilberto. *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1980.

Freyre, Gilberto. *Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor*. Separata do *Boletim Informativo – Parte Cultural* da Universidade Federal da Bahia 114-115 (maio-junio 1966).

Freyre, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala*, segunda edición. Buenos Aires: EMECÉ, 1943.

Freyre, Gilberto. *De menino a homem: de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos: diário íntimo seguido de recordações pessoais em tom confidencial semelhante ao de diários*. São Paulo: Global, 2010.

Freyre, Gilberto. Entrevista por Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia, *O Estado de S. Paulo*, 5/11/1978. Também publicada en: *A história Vivida*, org. Lourenço Dantas Motta, 123-45. São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981.

Freyre, Gilberto. *Insurgências e ressurgências atuais. Cruzamentos de sins e nãoos num mundo em transição*. São Paulo: Editora Global, 2006.

Freyre, Gilberto. *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.

Freyre, Gilberto. “Notas sobre la Cultura Hispânica”. *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

Freyre, Gilberto. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferência 10 de Junho de 1962 em Rio de Janeiro. Lisboa: 1963.

Freyre, Gilberto. *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: Livraria J. Olympio Editora, 1975.

Freyre, Gilberto. “O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação”. *Revista Cultura* 30, n.º 8 (julio-diciembre 1978): 18-24.

Freyre, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Primera edición digital. São Paulo: Global, 2013. <https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/livro-completo-sobrados-e-mucambos-gilberto-freyre-1.pdf> (acceso: 20 de noviembre de 2019).

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

Freyre, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropiologia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.

Freyre, Gilberto. “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”. *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI*. Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961.

Freyre, Gilberto. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1980 [1ª edición, 1940].

Freyre, Gilberto. “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”. *Norte de Castilla*. 23 de abril de 1982, 2.

Freyre, Gilberto. “Unamuno e Ganivet”, *Diário de Pernambuco*, 5 de febrero de 1948, 4. http://memoria.bn.br/DocReader/029033_12/28873.

Gil Benumeya, Rodolfo. *Hispanidad y Arabidad* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953).

Gomes, Laurentino. *Escravidão*, vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

González Alcantud, José Antonio. *Racismo elegante: de la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

González Alcantud, José Antonio. *Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara, 2017.

González Ferrín, Emilio. "Morus operandi: España con su Islam". *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 43 (2019): 45-59.

Fanjul, Serafín. *Al-Ándalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.

González-Velasco, Pablo. "Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica". *Revista Iberoamericana de Educación* 81 (2019): 15-34. <https://doi.org/10.35362/rie8113533>.

Habib, Estéfano. *Los pueblos hispano-americanos: su presente y su porvenir*. México: Ediciones Culturales, 1931.

Harris, Marvin. "Portugal's African 'Wards': A First-Hand Report on Labour and Education in Mozambique". *Africa Today* 5, n.º 6 (noviembre-diciembre 1958): 3-36.

Henriques, Joana Gorjão. *Racismo em português. O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta-da-china, 2016.

Hurgronje, C. Snouck. "L'Islam et le problème des races". *Revue du Monde Musulman* 50 (junio de 1922): 1-27.

Jiménez Redondo, Juan Carlos. *Franco e Salazar: as relações luso-espanholas durante a guerra fria*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

Krauze, Enrique. Entrevista por Jesús Ruíz Mantilla. *El País*. 22 de junio de 2019. https://elpais.com/cultura/2019/06/21/actualidad/1561120680_700290.html (acceso 22 de noviembre de 2019).

Larreta, Enrique Rodríguez, e Guillermo Gucci. *Gilberto Freyre, uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro (1900-1936)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

León-Portilla, Miguel. Entrevista por Maite Rico, *El País*. 17 de enero de 2011: https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html (acceso 24 de noviembre de 2019).

Lévi-Strauss, Claude. *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra, 1993 [1ª edición, 1952].

Lewis, Bernard. "Raza y Color en el Islam". *Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada* 33 (1968): 50-51.

Martín-Márquez, Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

Medina, João. "Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colónias portuguesas como álibi colonial do salazarismo". *Revista USP* 45 (marzo-mayo 2000): 48-61.

Moreira, Adriano. *Condicionamentos Internacionais da Área Lusotropical: 1ªs Jornadas de Tropicologia*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1984.

Moreira, Adriano entrevista por António Rodrigues, *Sol*, 26 de marzo de 2018. <https://sol.sapo.pt/artigo/605527/-aquilo-que-acabou-nao-foi-o-imperio-portugues-foi-o-imperio-euromundista-> (acceso 15 de octubre de 2019).

Moreira, Adriano, e José Carlos Venâncio, org. *Lusotropicalismo. Uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega, 2000.

Nascimento, Abdias do. *O Genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Pallares-Burke, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

Reyes, Alfonso. *Letras de la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

- Ribeiro, Orlando, *A colonização de Angola e o seu fracasso*. Lisboa: INCM, 2014.
- Roca Barea, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra*. Madrid: Siruela, 2016.
- Rubert de Ventós, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona: Anagrama, 1987.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- Schneider, Alberto Luiz. “Gilberto Freyre e Charles Boxer: O Brasil a partir de uma perspectiva luso-afro-atlântica (décadas de 1930 a 1960): um debate sobre a questão racial”. In *Capítulos de história intelectual: racismos, identidades e alteridades na reflexão sobre o Brasil*. São Paulo: Alameda, 2019.
- Schneider, Alberto Luiz. “Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre”. *História da Historiografia* 5, n.º 10 (2012): 75-93. <https://doi.org/10.15848/hh.v0i10.438>.
- Souza, Jesse. “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”. *Tempo Social* 12, n.º 1 (mayo 2000): 69-100.
- Tannenbaum, Frank. *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*. Buenos Aires: Paidós, 1947.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “A partilha de África”. *Anais do Club Militar Naval* 20 (1890): 302-07.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “A colonização portuguesa nos climas tropicais”. *Anais do Club Militar Naval* 21 (1891): 5-18.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “Os árabes e as raças de África” (1892), in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 52 (1934): 258.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. “La dégénérescence des races humaines” (Résumé), in *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistoriques: Compte rendu de la douzième session à Paris 1900*, 496-97. Paris: Masson et Cie., 1902.
- Teles, Francisco Xavier da Silva. *Rapport sur la climatologie intertropicale et les climats des colonies portugaises*. Bruselas: 1924.
- Unamuno, Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet. *El Porvenir de España*. Madrid: Renacimiento, 1912: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-porvenir-de-espana-0/html/fedc5cc6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acceso 20 de diciembre de 2019).
- Villacañas Berlanga, José Luis. *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Warwick, Anderson. *Luso-Tropicalism and Its Discontents: The Making and Unmaking of Racial Exceptionalism*. Nueva York/Oxford: Berghahn, 2019.

Referência para citação:

- González-Velasco, Pablo. “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 71-111.

Ana Paula Menino Avelar

Do orientalismo de António Lopes Mendes nos escritos sobre *O Oriente e a America...*

A escrita de António Lopes Mendes (1835-1894) revela como, no nosso século XIX, se vivenciou o orientalismo em Portugal. É tendo em atenção o modo como foi entendido o conceito de império e percecionada a sua evolução que se devem ler os seus textos, seja *A Índia Portuguesa: breve descrição das possessões portuguesas na Ásia*, o qual foi pela primeira vez publicado em Lisboa em 1886, sejam os escritos vários que rege sobre a América, muito em particular sobre o Brasil. Foi exatamente quatro anos depois da saída da sua *Índia Portuguesa* que Lopes Mendes publicou na mesma editora (Imprensa Nacional) o seu *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da Índia Portuguesa Comparados com os do Brazil*. Estas narrativas são o nóculo da sua análise. Parte-se do conceito multissecular de memória imperial, atendendo tanto ao modo como Lopes Mendes o concebe no contexto alargado do seu tempo e como manipula as suas etno e ideo-paisagens nos espaços imperiais que descreve.

Palavras-chave: Orientalismo, estudos coloniais, historiografia, memória.

On orientalism in António Lopes Mendes' writings about *O Oriente e a America...*

The writings of António Lopes Mendes (1835-1894) reveal how Portuguese orientalism was experienced during the nineteenth century. His texts – from *A Índia Portuguesa: breve descrição das possessões portuguesas na Ásia*, first published in Lisbon in 1886, to his various writings about America and especially Brazil – should be read having in mind the ways the concept of empire and its evolution were understood. Exactly four years after the release of *Índia Portuguesa*, Lopes Mendes issued in the same publisher (Imprensa Nacional) his work *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da Índia Portuguesa Comparados com os do Brazil*. This narrative is the connecting link of his views. We examine the century-old concept of imperial memory in the light of Lopes Mendes' ways of conceiving it in the context of his time and manipulating the ethno and ideo-landscapes in the imperial spaces he describes. Keywords: Orientalism, studies, historiography, memory.

Do orientalismo de António Lopes Mendes nos escritos sobre *O Oriente e a America...*

Ana Paula Menino Avelar*

Ao analisar como o orientalismo fluiu em alguns dos escritos de António Lopes Mendes sobre *O Oriente e a America...*¹, ter-se-á em atenção, como se entende esta área de estudos num tempo longo e se interconectam os modos de conceber a H(h)istória e a Memória nesses mesmos textos. É certo que “[...] «Orientalism» has been a buzzword since Edward Said’s eponymous book of 1978. Critics have pointed out that Said’s «Orient» is focused on the Arab world and excludes most of what Westerns mean by the word...”², negligenciando-se: “most of what meant by Asia and more than half of humankind”³.

Em contrapartida, o termo “[...] «Orientalism» also has many other connotations, for example, in the context of «oriental» styles in garden, architecture and painting”⁴. Contudo, a nossa inscrição parte da matriz saidiana⁵, entendida como expressão e representação cultural e ideológica suportada por instituições, vocabulário, imaginários, esti-

* Ana Paula Menino Avelar (ana.avelar@uab.pt). Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal.

1 Esta análise insere-se na investigação desenvolvida ao longo dos últimos anos sobre o Orientalismo em Portugal e a representação imperial num tempo longo. Parte desta investigação decorreu sob a chancela do projeto “Textos e Contextos do Orientalismo Português – Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973)”, financiado pela FCT, e que foi acolhido pelo Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa. António Lopes Mendes é igualmente objeto de reedição, na coleção que dirijo na Imprensa Nacional-Casa da Moeda sobre itinerários portugueses.

2 Urs App, *The Birth of Orientalism* (Filadélfia: University of Pennsylvania, 2010), X.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Cf. Edward Said, *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books, 1994), 2.

los... participante da construção imperial plurissecular, não se circunscrevendo aos espaços de institucionalização permanente dos projetos coloniais.

Ao longo das últimas décadas têm-se desenvolvido vários estudos em torno do modo como o Orientalismo foi rececionado em Portugal, sinalizando-se evoluções, esboçando-se diferentes gramáticas conceituais⁶. O primeiro momento de sistematização reflexiva em torno deste objeto, que tomou como tópico *O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)*, foi coordenado cientificamente por António Hespanha⁷ e consubstanciou-se numa exposição e no respetivo catálogo. Neste último surge toda uma série de textos que sinalizam vertentes analíticas, que foram sendo antes e posteriormente exploradas seja em estudos monográficos seja em artigos, expressando intensos diálogos com as reflexões que ocorreram e ocorrem nos círculos académicos. Paralelamente, e ampliando-se diferentes percursos investigativos, surgiu um número crescente de teses e dissertações que no âmbito dos estudos culturais, literários, comparatistas, filosóficos, sociológicos, antropológicos, artísticos... foram explorando temáticas e autores. Paralelamente formaram-se grupos de investigação, que de uma forma continuada e consistente têm produzido investigação nesta área de

6 Veja-se a título de exemplo autores que, pelas suas diferentes vertentes de abordagem, importa aqui sinalizar: Ângela Barreto Xavier e Ines Zupanov, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge: 16th-18th Centuries* (Nova Deli: Oxford University Press, 2014); Eva-Maria von Kemnitz e o seu texto “Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 21 (2016): 13-25; Rosa Maria Perez, “O Orientalismo dos orientais. Trânsitos, consensos, contradições”, in *ACT 27 – Goa Portuguesa e Pós-Colonial: Literatura, Cultura e Sociedade*, ed. Everton Machado e Duarte Braga (Lisboa: Húmus, 2014), 39-59; Filipa Lowndes Vicente, *Outros Orientalismos – a Índia entre Florença e Bombaim 1860-1990* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010) ou ainda os textos sobre a figura de Gerson da Cunha “Orientalismos periféricos? O historiador goês José Gerson da Cunha (Bombaim, 1878)”, *Ler História* 58 (2010): 27-46; “In and out of history: how a Goan scholar in Bombay imagined a colonial Indian past and a future independent India (1870-1900)”, in *Changing Societies: Legacies and Challenges. Vol. 1. Ambiguous Inclusions: Inside Out, Inside In*, ed. Sofia Aboim, Paulo Granjo e Alice Ramos (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018), 263-300. Atente-se igualmente no trabalho de investigadores como Ana Paula Laborinho, Catarina Nunes, Duarte Braga, Everton Machado, Marta Pacheco Pinto, Serafina Martins, entre outros, os quais têm desenvolvido investigações várias em torno deste mesmo tópico. Relativamente a estes últimos autores cf. <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/5401>.

7 António Manuel Hespanha, “O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”, in *O Orientalismo em Portugal* (Lisboa: Edições Inapa, 1999), 15-45.

estudos⁸, e estabeleceram-se redes internacionais que de um modo privilegiado possibilitaram o aprofundamento do debate em torno dos espaços de irradiação, introduzindo-se novas aproximações como a oferecida pelo conceito de “orientalismos periféricos”⁹.

Face à interrogação que muitas vezes se coloca relativamente à pertinência destes estudos e à sua evolução¹⁰ subscrevo Zoltán Biedermann quando afirma que: “[...] it would be premature to declare the death of the debate on European constructions of Asia in the context of imperial expansion. There is still much to be said about how Europeans depicted and imagined distant cultures in the early modern period, especially if new materials are studied and theories allowed to evolve”¹¹.

Assim, e a partir da aplicação de diferentes instrumentos analítico-conceptuais, entre os quais se destacam as ideo e as etno-paisagens, propõe-se uma macroleitura dos relatos de António Lopes Mendes enquanto oxímoros evocadores de uma desterritorialização, de uma intercomunicabilidade entre fronteiras geográfico-políticas nas quais o Oriente se intui como espaço indefinido geograficamente, e que, neste contexto, deverá ser lido enquanto *Índia Portuguesa* e a América como *Brasil*.

8 Cf. Projetos como: *Dicionário de Orientalistas de Língua Portuguesa – Projeto do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura CECC* ou a linha de investigação Orion – Portuguese Orientalism <http://cec.lettras.ulisboa.pt/en/research-groups/locus/orion-portuguese-orientalism/>. Neste espaço é possível aceder à mais recente investigação em torno do tópico e a diferentes projetos de investigação. Refira-se a este propósito as bases de dados disponibilizadas neste mesmo âmbito.

9 Veja-se a título de exemplo a breve síntese elaborada por Maria Cardeira da Silva no artigo assinalado na bibliografia, ou ainda o projeto coordenado por Everton Machado para o Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa intitulado “The Portuguese Representations of India: Power and Knowledge in a Peripheral Orientalism (XIX and XX centuries)”, e a respectiva database.

10 “Four decades into the publication of *Orientalism*, discussions about the pertinence of Edward Said’s arguments have become somewhat predictable: against those who point, sometimes disingenuously, to the shortcomings of the theory, its apologists often hold up the more abstract principles that allowed Orientalism to flourish historically in the first place. All knowledge, we are reminded quite rightly, is inherently political. But then again, once a theory becomes dogmatic, it easily loses its power to drive epistemic renewal. Some may be tempted, in such a context, to turn to non-representational approaches, studying artefacts from the past by asking questions about embodiment, performativity, print culture, and other aspects related to social and economic praxis. Is the Orientalism debate, then, doomed to expire as new subfields gain traction and move towards ignoring the politics of representation altogether?” Zoltán Biedermann, “Querying the Origins of Orientalism: Recent Approaches to the History of Representations”, *Ler História* 74 (2019): 261.

11 *Ibidem*, 262.

Na obra de António Lopes Mendes *O Oriente e a America: Aparentamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da India Portuguesa comparados com os do Brazil* (1892) confrontam-se duas realidades observadas pelo autor, ainda que não se plasme na sua escrita o *sentir* da historiografia brasileira coeva sobre a colonização portuguesa. Esta era, ao tempo, uma questão central no pensamento de historiadores e intelectuais brasileiros. Estes *intérpretes* “[...] da vida política, social, cultural e econômica da colônia, todos, a seu modo, viram no passado colonial uma espécie de ‘ovo de serpente’, ovo que, posto contra luz, permitia antever através de sua casca, com mais e mais nitidez, o império independente que nasceria em 1822”¹².

Esta visão de uma história do Brasil colonial traçada em busca de rumo “[...] (o estado positivo, a tomada de consciência, a civilização, o reencontro com o espírito humano...) crença tão ao gosto das filosofias da história do Oitocentos [...]”¹³ renovar-se-ia através de uma reflexão “lusotropicalista”, que também procurava dar sentido à colonização portuguesa do Brasil. Este debate centrar-se-ia na questão em torno do papel catalisador e inovador da mestiçagem e da sua singularidade¹⁴ no contexto da construção imperial portuguesa. Como assinala Everton Machado: “Não deixa de ser curioso que Gilberto Freyre tenha utilizado pela primeira vez o termo «lusotropical» numa conferência, justamente em Goa, em 1951, onde teria constatado uma homogeneidade cultural entre o Brasil e os outros territórios de língua portuguesa do Ultramar [...]”¹⁵.

12 Jean Marcel Carvalho França, “Os sentidos da colonização”, in *Questões que incomodam o historiador*, org. Susani Silveira Lemos França (São Paulo: Alameda, 2013), 95.

13 *Ibidem*, p. 100.

14 Refiro de imediato Gilberto Freyre: “Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas: dominadores absolutos dos negros importados de África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações — as dos brancos com as mulheres de cor — de ‘superiores’ com ‘inferiores’ e, no maior número de casos, com senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui [leia-se Brasil] 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.” Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala...* (Pernambuco: Fundação Gilberto Freyre, 2003), 33.

15 Cf. Everton V. Machado. *O Orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro: Caracterização de um problema* (Lisboa: BNP/Centro de Estudos Comparatistas, 2018), 156.

O contacto interétnico e intercultural nos espaços tropicais decorreria da construção do próprio reino de Portugal, onde estes dois fatores teriam estado presentes¹⁶. Saliente-se o facto de António Lopes Mendes constatar como: “Os cruzamentos modernos no Brazil tomaram diversas denominações consoante os troncos dos progenitores. O indio e o branco produziram uma raça mestiça, excellente pela sua energia, coragem, sobriedade, espirito de iniciativa, constancia e resignação em soffrer trabalhos e provações como a raça semitica [...]. O cruzamento do indio com o negro deu em resultado uma famosa raça mestiça, de côr de azeitonada, cabellos corredios, intelligente, com quasi todas as qualidades e defeitos da precedente[...]¹⁷”.

A par de uma minuciosa descrição da tipologia anatômica¹⁸, Lopes Mendes refere a permanência de uma *interculturalidade linguística* como espaço de construção de uma *identidade partilhada*: “Assim como muitos séculos depois de haverem passado os povos que fallaram o sanscrito e o quichúa, se encontram nesta ultima lingua os vestigios d’aquella familia; assim tambem d’aqui a dois mil annos, quando já não houver no sangue dos habitantes brasileiros a mais leve apparencia d’essa raça indigena, que ainda hoje predomina talvez em uma quinta parte do solo das *Terras de Santa Cruz*, ahi estarão na lingua por elles modificada os immortaes vestigios de sua coexistencia e communhão com os portuguezes¹⁹”.

Por outro lado, importa ter em atenção que tal como Lurdes Rosa defendeu relativamente à “descolonização” dos estudos medie-

16 Veja-se a obra de Gilberto Freyre *Brazil: an interpretation* e o seu primeiro capítulo, intitulado “European Background”. Cf. Gilberto Freyre, *Brazil: an interpretation* (Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1945), 1-34.

17 António Lopes Mendes, *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os usos e costumes dos povos da India Portuguesa comparados com os do Brazil* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1892), 118.

18 “Os caracteres physicos, que subsistem da raça indigena n’estes dois mestiçamentos, são: a cabeça, que conserva depressão da testa, e a estrutura approximando-se da do indio; a vellozidade da fronte, estendendo-se em angulos salientes, as orbitas e o malar salientes, o diametro transversal dos angulos posteriores do maxillar inferior quasi igual ao diametro parietal do craneo; o cabelo corredio e extremamente negro; a barba preta e mui rara. No corpo, a solida e vasta estrutura do tronco, a largura das espaldas em contraste com o pouco desenvolvimento da bacia, a energia da musculatura e a delicadeza das extremidades, são traços que ressaltam logo à vista do observador.” *Ibidem*, 118-19.

19 *Ibidem*, p. 119.

vais²⁰, também no caso do estudo do Orientalismo em Portugal, entendido num arco temporal que se iniciou no século XVI e se prolonga até ao século XXI, deve-se tomar como postura epistémica este propósito de alargamento das suas geografias analíticas. Ao fazer o “estado de arte”, Lurdes Rosa sinaliza nomeadamente a necessidade de se reequacionar o que designa como “passado medieval”²¹, visto o mesmo estar intrinsecamente ligado ao expansionismo colonial europeu, ou à revisão das etapas temporais do medievalismo. Igualmente a aplicabilidade de uma analítica gramática conceptual oferecida pelos estudos pós-coloniais permite *outras*, adequadas e sincréticas, abordagens ao objeto de estudo.

É certo que a aliança entre medievalismo e orientalismo já tinha sido seminalmente tocada por Edward Said²², revisitando-se teoricamente um tempo histórico, um espaço, as suas ambiências e receções. Como, aliás, John Ganim assinala: “The past is another country. [...] that aphorism turns out to be literally true of attitudes toward one specific component of the European past, the Middle Ages. Usually imagined as the point of origin of national identities (and just as often as a model of a pan-European unity), the medieval past is also, often simultaneously, described as a result of foreign incursion, of alien influence, of disruption in what should be the natural movement of history”²³.

Tanto medievalismo como orientalismo comungam de uma híbrida identidade, tanto espacial como temporalmente, devendo-se atender aos modos como vão sendo estudados num tempo longo, pois: “[...] heterogeneous and contestatory Middle Ages – before European hegemony, before nation-states and before national vernaculars – challenge us to put into practice our avowed critical desire to see beyond the binary to encounter an «Other» whose alterity may reside precisely in

20 Maria de Lurdes Rosa, *Fazer e Pensar a História Hoje: Guia de Estudo, Investigação e Docência*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017), 124.

21 Cf. *Ibidem*, 133-37.

22 Cf. Lucy Pick, “Edward Said, Orientalism and the Middle Ages.” *Medieval Encounters* 5 (1999): 266. Neste texto a autora sintetiza o percurso de Said relativamente a este tópico.

23 J. Ganim, *Medievalism and Orientalism: Three essays on literature, architecture and cultural identity*. (Nova Iorque: Palgrave, 2008), 3.

its different conception of difference. Such historical work gives texture to our understating of what *Orientalism* has taught us: that «Europe» and «West» are not geographical entities given in advance, but ideological constructs with their own deeply complicated histories of conquest, colonisation, and acculturation”²⁴.

Assim, e sequenciando esta perspetiva hermenêutica de “descolonização/*desprovincialização*” no campo teórico, insculpo a minha abordagem no que considero ser um tempo longo, em que o século XVI se consubstancia como espaço matricial de um orientalismo em Portugal e se institui como um oxímoro, nomeadamente no seu modo de pensar, não sendo unicamente um processo de estilo²⁵.

Registo as palavras de Claude-Gilbert Dubois, quando considera que no século XVI o passado apela ao futuro (daí o uso do termo oxímoro), colocando a questão de se saber se os dois termos, presente e passado, se neutralizam ou se consolidam. Relativamente a este último aspeto, defendo que se assiste a uma clara consolidação do presente e do passado através de um entretecido jogo de espelhos. Como o próprio Dubois reconhece: “L’usage du passé, qui est l’exploitation d’une culture héritée, n’entraîne pas de régression passéiste; il est au contraire poussé vers l’avenir en le remettant au présent [...]”²⁶.

É, exatamente, esta abordagem que consideramos ser como que o uso oxímoro que se plasma em António Lopes Mendes como, aliás, acontece frequentemente no nosso orientalismo. Este ocorre no contexto evocador de uma História da presença portuguesa nos espaços extraeuropeus e participa numa dupla dimensão: a histórica e a memorativa²⁷. O espaço temporal em que se move revisita a dupla pontualidade e precisão iminentemente renascentista que, no caso do nosso orientalismo,

24 Sharon Kinoshita. “Deprovincializing the Middle Ages”, in *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*, ed. Christopher Leigh Connery and Rob Wilson (Berkeley, Ca: North Atlantic Books, 2007), 89.

25 Ana Paula Avelar, “Orientalismo em Portugal: Demandas e Sistematizações”, *Textos e Pretextos* 11 (Outono/Inverno 2011): 104.

26 Claude-Gilbert Dubois, *Le bel aujourd’hui de la Renaissance. Que reste-t-il du XVIe siècle?* (Paris: Editions du Seuil, 2001), 12.

27 Cf. Avelar, “Orientalismo em Portugal: Demandas e Sistematizações”, 104.

é a do nosso século XVI. Essa dupla pontualidade consubstancializa-se em: “[...] celle de l’instant présent, auquel sont suspendues toutes les représentations du passé et du future, de la mémoire et du désir, sorte de racine accrochée au réel qui vivifie la fantasmagorie des temps imaginaires, et celle de l’individu – le plus irremplaçable des êtres – car l’intuition de l’instant, si elle est une expérience traduisible, n’est pas transmissible, par sa situation existentielle de subjectivité”²⁸.

Este tempo longo integra a construção e evolução do império português, relativamente ao qual nos deparamos com uma desterritorialização, uma intercomunicabilidade entre fronteiras geográfico-políticas, compreendendo-se os processos económicos, sociais, políticos e culturais como cosmos de redes e fluxos...²⁹ Epítome espetacular de tal exercício é a última obra, de maior fôlego, de Lopes Mendes³⁰, *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da India Portuguesa Comparados com os do Brazil* (1892), que sai cerca de seis anos depois de *A India Portuguesa: breve descrição das possessões portuguezas na Ásia* (1886).

Ela resulta dos trabalhos que o nosso autor desenvolveu para a X sessão do *Congresso Internacional dos Orientalistas*, previsto para o fim de 1892 em Lisboa. Lopes Mendes afirma no seu *O Oriente e a America* não ter tempo para elaborar seja um estudo social, seja apresentar a solução para um problema científico pelo que preparou um: “[...] ligeiro resumo das impressões recebidas durante as minhas viagens na Índia e na America do Sul, onde não pude mais que colligir, sem aperfeiçoar, as observações traçadas apressadamente nas páginas do meu Diário”³¹. Este é um trabalho que o autor considera ser o ponto de partida para outros estudos.

O seu texto inicia-se pela referência aos autóctones, tratando de imediato da descoberta da Índia Oriental, centrando-se, de seguida, em

28 Cf. Dubois, Claude-Gilbert. *L’imaginaire de la Renaissance* (Paris: PUF, 1985), 140.

29 Cf. Avelar, “Orientalismo em Portugal: Demandas e Sistematizações”, 104.

30 Sobre o autor Cf. Ana Paula Avelar, “António Lopes Mendes”, in *A Participação Portuguesa nos Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973) – Textos e Contextos*, ed. Marta Pacheco Pinto (Lisboa: Húmus, 2019), 354-62.

31 António Lopes Mendes, *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os usos e costumes dos povos da India Portuguesa comparados com os do Brazil* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1892).

Goa, identificada como a capital da Índia Portuguesa. Lopes Mendes dedica uma outra secção a Portugal e colónias, sendo que a América é, de imediato, narrada através da secção dedicada à Descoberta do Brasil. O seu trabalho encerra-se com o capítulo dedicado aos luso-brasileiros e hispano-americanos, no qual o autor expõe a sua observação do presente, sob a lente de um idealizado passado³². O nóculo matricial desse passado é o da memória de um império.

Ao analisar como esta memória de um império é revisitada e se conforma à representação do presente em Lopes Mendes, tomo a problematização de Paul Ricoeur em torno da memória pessoal e da memória coletiva, assumindo que na desocultação do diálogo entre estas duas memórias a História oferece chaves de leitura: “[...] Ce n’est pas avec la seule hypothèse de la polarité entre mémoire individuelle et mémoire collective qu’il faut entrer dans le champs de l’histoire, mais avec celle d’une triple attribution de la mémoire: à soi, aux proches, aux autres”³³. Este é o solo conceptual que configura a leitura do orientalismo em António Lopes Mendes e nos seus escritos sobre *O Oriente e a America...* Entendo-os, como já foi anteriormente sinalizado, como oxímoros representativos de uma desterritorialização, de uma intercunicabilidade entre fronteiras geográfico-políticas: o Oriente, espaço indefinido geograficamente³⁴ e que deverá ser lido como Índia Portuguesa, e a América, corporizada no Brasil.

Por outro lado, atente-se no facto de Lopes Mendes encerrar a sua secção sobre a descoberta da Índia Oriental com a contraposição entre o império oriental, sinónimo/“evocação” de Índia Oriental ou ainda Índia Portuguesa, e o império Ocidental, sinónimo/“evocação” de Brasil: “Mais duas gerações de homens iguaes aos Gamas, Almeidas, Albuquerque, Pachecos e Castros e o nosso imperio Oriental teria ficado inabalável, como ficou o imperio Occidental que fundámos na América do sul. Este imperio, hoje *Republica dos Estados Unidos do*

32 Cf. Mendes, *O Oriente e a America*, 126.

33 Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), 163.

34 O autor não utiliza a designação geográfica Ásia.

Brazil, tem sido e será o continuador da nossa existencia historica no Novo Mundo”³⁵.

Como Paul Ricoeur lucidamente enuncia, uma hermenêutica da condição histórica implica necessariamente três condições: a crítica atenta aos limites do conhecimento histórico, os quais, por vezes, transgridem a *hubris* do saber; as suas modalidades temporais e o esquecimento³⁶. António Lopes Mendes vivencia e expõe essa condição histórica, através da intervenção pública e ativa no exercício de um poder imperial/colonial.

Assinale-se que se toma o conceito de império como uma unidade política extensa, multiétnica ou multinacional, geralmente criada através da conquista e que se organiza tendo um centro dominante e uma periferia ou multiperiferias subordinadas. Já o conceito de colonialismo é entendido como algo mais específico e estritamente político, onde assistimos à coexistência de sistemas de governo de um grupo sobre outro, reivindicando o primeiro o direito, por vezes atingido através da conquista, de exercer a soberania e de moldar, determinando os destinos³⁷. Saliente-se que António Lopes Mendes fez parte do aparelho governativo do império colonial português³⁸.

Após a obtenção do diploma como médico-veterinário ele exerceu a sua profissão em Portugal continental, ocupando, a partir de 1862, as funções de veterinário-lavrador no Estado da Índia. No ano seguin-

35 Mendes, *O Oriente e a America*, 8.

36 Cf. Ana Paula Avelar, “Tradition and modernity in the memory of an empire: The writing of A. Lopes Mendes”, in *Modernity, Frontiers and Revolutions*, ed. Maria do Rosário Monteiro e Mário S. Ming Kong (Londres: Taylor & Francis Group, 2019), 387-92.

37 Stephen Howe, *Empire: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 30-31.

38 Cf. Avelar, “António Lopes Mendes”, 355. Nesta entrada elabora-se uma resenha biográfica do autor aqui analisado. Logo em 1886 saiu uma breve síntese biográfica da autoria de Pinho Leal, que conhecera Lopes Mendes quando era jornalista no *Commercio Portuguez*. É este mesmo autor que afirma que em agosto de 1881 acompanhara Lopes Mendes na sua expedição à serra da Estrela: “Foi ali que nos relacionamos com o sr. Lopes Mendes e que tivemos ocasião de ver e admirar o seu primoroso lápis, desenhando com a maior facilidade e fidelidade as villas de Manteigas, Ceia e Gouveia, os Cântaros, as lagoas, o acampamento, as Furnas da Estrela, etc”. Cf. Augusto Soares de Azevedo Barbosa de Pinho Leal. *Portugal Antigo e Moderno...*, vol. 11 (Lisboa; Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1886), 1033. Foi igualmente redigida uma biografia pelo colega Augusto César da Silva Mattos. *Movimento Geographico em Portugal e Antonio Lopes Mendes apontamentos biográficos* (Lisboa: Lallement Frères, 1882).

te, integrou a comissão que tinha como missão o estudo das florestas nacionais da então Índia Portuguesa, aí ficando entre finais de 1862 e 1871. Lopes Mendes ocupou, então, vários cargos ao serviço do governo português, desenhando plantas e cartas topográficas³⁹.

Só alguns breves dados. Em fevereiro de 1865, Lopes Mendes foi nomeado vogal na comissão encarregada de coligir e coordenar os produtos agrícolas e industriais a serem enviados para a Exposição Internacional de Paris. Em março do mesmo ano, o nosso autor integrou, também na condição de vogal, a comissão incumbida da demarcação dos terrenos de Satary que tinham sido arrendados a colonos estrangeiros e ainda em 1865, mas no mês de dezembro, recebeu o processo de aforamento requerido, entre outros, por Diogo Bernardo de Saldanha com o fito de prestar informações relativas à concessão do terreno, situado em Massaim de Bardez, para construção de casas.

Lopes Mendes foi ainda procurador da Junta Geral do Distrito pela 4.^a divisão das Novas Conquistas e posteriormente desempenhou os cargos de presidente do município na capital do Estado, vogal substituto do conselho do governo, etc. Além das comissões mencionadas, o nosso autor desempenharia outras funções. Ele procedeu igualmente ao levantamento, delimitação e desenho de plantas topográficas das doze aldeias de Satary, e coordenou a carta topográfica da mesma província, que ofereceu ao então Governador-geral conselheiro José Ferreira Pestana⁴⁰. Durante os anos de 1862 e 1871 publicou vários artigos e desenhos em diferentes publicações, como o *Archivo Rural* (Lisboa), *Archivo Pittoresco* (Lisboa), *As Colónias Portuguesas* (Lisboa), *A Harmonia – Jornal Político, Literário e Comercial* (Nova Goa), *Cronista de Tissuary Almanaque Literário* (Nova Goa)⁴¹, *Ilustração Goana* (Nova Goa)⁴², ou ainda *Le Brésil* (Paris). Já em 1883, o seu amigo e

39 Cf. tabela 1 na qual se registam os locais de publicação das obras e dos registos cartográficos de António Lopes Mendes. Esta mesma classificação foi já anteriormente publicada em língua inglesa. Cf. Avelar, “Tradition and modernity” 388-89.

40 Cf. Avelar, “António Lopes Mendes”, 355.

41 Cf. Ana Cristina Kerbauy, *Ilustração Goana e Minerva Brasiliense: a sedimentação do romantismo em Goa e no Brasil* (São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008), 52.

42 Cf. Joana Passos, *Literatura Goesa em Português nos Séculos XIX e XX: Perspetivas pós-coloniais e revisão crítica* (Vila Nova de Famalicão: Húmus/Universidade do Minho, 2012), 88.

correspondente Augusto César da Silva Mattos publicou as cartas que Lopes Mendes lhe enviara do Brasil na revista *O Occidente: revista ilustrada de Portugal e do estrangeiro*⁴³.

Ao longo da sua vida, Lopes Mendes compulsou toda uma série de dados de que se serviu, nomeadamente, para escrever a sua *Índia Portuguesa* (1886) e o seu *Oriente e a America...* (1892). Apesar do desenho fazer parte integrante das suas obras, Lopes Mendes não se serviu deste instrumento visual, seja nesta sua última obra, seja na que escreveu anteriormente, em 1864, intitulada *Apontamentos sobre a Provincia de Satary do Estado da India Portuguesa*.

Ao regressar a Portugal, e depois de uma visita ao Bussaco, Lopes Mendes colaborou com o seu amigo Augusto César da Silva Mattos numa obra sobre esta região⁴⁴. Nesta surgem uma planta e os seus desenhos de paisagens relativos a esta região. Tanto nas palavras que escreve na introdução como nalguns dos esquisos que são então publicados fluem já as suas ideo-paisagens orientalistas. Atente-se no facto de que tomo o conceito de paisagem como a observação que se constitui como discurso através do qual os grupos sociais se foram historicamente diferenciando, interagindo com a natureza e entre si⁴⁵. Os “mundos imaginados” participam deste conceito de paisagem⁴⁶. Paralelamente constitui-se a ideo-paisagem, enquanto o espaço onde o “eu” autoral é ator dominante do discurso e onde, para além das narrativas sobre o “outro”, se projetam representações ideais da realidade. Nesta sua obra sobre o Bussaco, Lopes Mendes antecipa a sua ideo-paisagem orientalista, seja através dos esquisos que elabora, seja através do que afirma

43 Cf. Maria Inez Turazzi, “Os estudos comparativos e os desenhos ‘imparciais e singelos’ de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883)”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9, n.º 2 (2014): 361-82.

44 Recorde-se que este seu amigo publicaria, para além da já referida resenha biográfica sobre A. Lopes Mendes (cf. nota 40), uma coluna na revista *O Occidente* na qual surgiriam desenhos de Lopes Mendes, para além de cartas que este teria endereçado a Silva Mattos. Cf. Elsa Pacheco *et al.* “Um *story map* da viagem de Lopes Mendes à Amazônia em 1882/83”. *Revista de Educação Geográfica/UP* 3 (2018): 94.

45 Este conceito decorre do exposto no artigo 1.º da Convenção Europeia da Paisagem, do ano 2000. Cf. <https://rm.coe.int/16802f3fb7>.

46 Cf. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minnesota: University of Minnesota, 1996), 33.

na sua introdução: “Quando, no meu regresso da Índia, entrei pela primeira vez, em 3 de setembro de 1871, na matta do Bussaco, indo visitar ali o meu presadissimo e antigo amigo, o Ex.mo sr. conselheiro Rodrigo de Moraes Soares, costumado, como vinha à contemplação das opulencias florestaes d’aquellas regiões, em que a exuberancia da vida vegetal é tão prodiga em manifestações; tão surprehendido e maravilhado me senti que cheguei quasi a imaginar-me transportado por encanto a uma d’essas magestosas *raens*, ou florestas virgens consagradas na Índia à divindade. Aqui, assim como lá, também a natureza se ostenta garbosa e arrebatadora, tanto no alcantilado da montanha, como no porte e vigor do arvoredado e na abundância purissima das fontes”⁴⁷.

Ao desenhar a fonte fria em terras do Bussaco (1874), Lopes Mendes antecipa o modo como, na sua *Índia Portuguesa*, regista a água cristalina e fresca da, como escreve, esplêndida Fonte Fenix do outeiro de Pangim. Nas suas ideo-paisagens plasma-se, como já anteriormente foi referido, um “eu” autoral, que se consubstancia num ator dominante do discurso, desenhando-se narrativas sobre o “Outro”, onde se projetam representações ideais da realidade. Entrevê-se um orientalismo, oxímoro de uma desterritorialização, onde fronteiras geográfico-políticas intercomunicam, fluindo cosmos de redes e fluxos.

Mas sinalizem-se os últimos anos da sua biografia, pois os mesmos permitem-lhe escrever sobre o espaço da América do Sul, sobre aquele *seu* Império Ocidental⁴⁸. Entre outubro de 1882 e setembro do ano seguinte, Lopes Mendes permanece no Rio de Janeiro, percorrendo Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, viajando igualmente pela Amazónia. Ainda na América do Sul visitou o Uruguai, Argentina, Chile e Peru, não deixando de relatar estas suas experiências, seja num tom intimista, escrevendo aos seus amigos, seja redigindo

47 António Lopes Mendes e Augusto Silva Matos, *O Bussaco* (Lisboa: Lallemand Frères, Typ, 1874), xi.

48 Cf. Jorge Fernandes Alves e Elsa Pacheco, “Viagens aos lugares de destino da emigração no Brasil, segundo a América Austral de António Lopes Mendes (1882-1883)”, in *Emigración y literatura: historias, experiencias, sentimientos*, org. Julio Borges *et al.* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela), 47-81.

notas digressivas sobre as suas viagens. Frequentemente os seus textos⁴⁹ são acompanhados por desenhos, como os que conhecemos relativos às deambulações por terras brasileiras: “De facto, pela riqueza das descrições acompanhadas de esboços que retratam paisagens e espaços brasileiros com mais de um século, os trabalhos de António Lopes Mendes têm vindo a ser explorados por diversos autores, entre eles destacamos Geyer (1988), Turazzi (2014) e Alves e Pacheco (2015)”⁵⁰. Atente-se como, logo em 1882, Augusto César da Silva Mattos, ao elaborar a síntese biográfica de Lopes Mendes o enquadra no movimento geográfico em Portugal⁵¹, no qual a Sociedade de Geographia de Lisboa tinha um papel nuclear. É, aliás, esta sociedade que vai patrocinar seja a publicação da *Índia Portuguesa* de Lopes Mendes como algumas das expedições que este efetuou⁵². A partir de 1893, algumas das suas missivas foram publicadas no *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, porém o seu falecimento, a 31 de janeiro de 1894, interrompeu esta publicitação das impressões de viagem.

Tome-se o conjunto das obras de Lopes Mendes e, de imediato, dever-se-á atender ao facto de, nos seus discursos, o orientalismo se plasmar através da conjugação de três fatores, isto é, através da definição da sua condição histórica, do recurso a uma fenomenologia da memória, enquadrada num movimento que transita da memória dada e exercida à memória ponderada, isto é, à memória de “si”, e por último, da atenção à epistemologia da história. Esta comporta a inquirição do testemunho, nas suas múltiplas formas, o uso da explicação e compreensão, e a representação historiográfica do passado⁵³.

Ao escrever, António Lopes Mendes representa o que aconteceu ou poderia acontecer, respondendo ao princípio de verosimilhança e de necessidade, elaborando um discurso híbrido, que assenta no registo da sua digressão pessoal. Paralelamente, a viagem/o percurso modela *um*

49 Cf. Turazzi, “Os estudos comparativos”, 361-82.

50 Cf. Pacheco *et al.* “Um *story map*”, 94.

51 Cf. nota 40.

52 Cf. Augusto Soares de Azevedo Barbosa de Pinho Leal. *Portugal Antigo e Moderno...*11, 1031-1034.

53 Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ii.

mundo, que parte do conhecido, justapondo-se diferenças e contrastes, descrevendo-se os outros, os costumes... isto é, expondo as ambiências culturais. Se este processo é evidente na sua obra maior, *A Índia Portuguesa*, o mesmo constitui-se como constructo dos seus discursos coloniais, nomeadamente no seu *Oriente e America*.

Categorizo a sua extensa obra em três modalidades discursivas: o relatório, a *memória* biográfica e a *memória* descritiva. Todas elas visam a transmissão de informação iminentemente denotativa, isto é, inquire-se o testemunho, nas suas múltiplas formas, usa-se a explicação e compreensão, e representa-se historiograficamente o passado. Contudo, o sujeito intervém a níveis diferenciados: enquanto o relatório reporta e brevemente contextualiza factos, a *memória* biográfica e a *memória* descritiva seleccionam os dados segundo a impressão provocada pelo objeto no autor, isto é, enquadra-se a memória num movimento que transita da memória dada e exercida à memória ponderada. No primeiro caso segue-se um registo biográfico e no segundo o tema escolhido. Assim, Lopes Mendes teria redigido:

Tabela 1⁵⁴

Ano	Título	Descritor analítico
1863	<i>Informação acerca das matas e florestas da Índia, determinadas e coligidas em consequência das ordens do Governo</i> , in <i>Anais do Conselho Ultramarino</i> , Lisboa, Parte não oficial, 4. ^a série, p. 113-119	Relatório
1864	<i>Apontamentos sobre a Província de Satary do Estado da Índia Portuguesa</i> . Nova Goa: Imprensa Nacional	<i>M e m ó r i a</i> <i>descritiva</i>
1866	RODRIGUES, José Maria, e AREZ, Joaquim José Fernandes. <i>Relatório da comissão encarregada da demarcação dos terrenos da província de Satari</i> . 1. ^a . Nova Goa: Imprensa Nacional	Relatório
	RODRIGUES, J. M., e AREZ, J. J. F. <i>Relatório da comissão encarregada da demarcação dos terrenos da província de Satari</i> . 2. ^a . Nova Goa: Imp. Nac.	Relatório
	RODRIGUES, José Maria, e AREZ, J. J. F. <i>Relatório da comissão encarregada da demarcação dos terrenos da província de Satari</i> . 3. ^a . Nova Goa: Imp. Nac.	Relatório
	RODRIGUES, José Maria, e AREZ, J. J. F. <i>Relatório final da comissão encarregada da demarcação dos terrenos da província de Satari</i> . Nova Goa: Imp. Nac.	Relatório
	OLIVEIRA, José António, e XAVIER, Filipe Nery. <i>Relatório acompanhado da relação dos objectos enviados à Comissão Central de Lisboa, directora dos trabalhos preparatórios para a Exposição Universal de 1867 em Paris, pela Comissão do Estado da Índia Portuguesa</i> . Nova Goa: Imp. Nac. VI	Relatório

54 Tabela elaborada a partir da categorização definida no texto. Cf. nota 39.

1874	MATOS, Augusto C. da Silva. <i>O Bussaco</i> . Lisboa: Lallemand Frères (Fornecedores da Casa de Bragança)	<i>Memória descritiva</i>
1877	Estado de Goa. <i>Anais da Comissão Central Permanente de Geografia</i> , Lisboa, n.º 2, pp. 272-280, 1 mapa	<i>Memória descritiva</i>
1879	Cunha Rivara. <i>O Occidente: revista illustrada de Portugal e do estrangeiro</i> , vol. II, n.º 31, 50-51.	<i>Memória biográfica</i>
1883	Cartas [e desenhos] de A. Lopes Mendes escritas da América Austral ao seu amigo Augusto Cesar da Silva Mattos [durante a sua visita ao Brasil], <i>O Occidente: revista illustrada de Portugal e do estrangeiro</i> , n.º 146, 147, 149, 150, 156, 158, 159, 160, 161, 164, 166	<i>Memória descritiva</i>
1884	Apontamentos biográficos de D. Jorge Augusto de Melo; publicados no jornal <i>As colonias portuguesas</i> . Lisboa: Lallemand Frères	<i>Memória biográfica</i>
1886	<i>A India Portuguesa: breve descrição das possessões portuguesas na Ásia</i> . Lisboa: Imprensa Nacional (2 vols.)	<i>Memória descritiva</i>
1892	<i>O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da India Portuguesa Comparados com os do Brazil. Memória apresentada à X Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas</i> . Lisboa: Imprensa Nacional	<i>Memória descritiva</i>
1893	América Austral. Cartas escriptas da America nos annos de 1882 e 1883 (1.ª) <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 12.ª série, n.º 5-6, pp. 229-312 América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (1.ª), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 12.ª série, n.º 9-10, pp. 377-455	<i>Memória descritiva</i> <i>Memória descritiva</i>
1894	América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (1.ª), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 12.ª série, n.º 9-10, pp. 377-455 América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (2.ª), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 13.ª série, n.º 4, pp. 201-290 América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (2.ª), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 13.ª série, n.º 7, pp. 481-583 D. Joaquim [Augusto de Barros], bispo de Cabo Verde, <i>O Occidente: revista illustrada de Portugal e do estrangeiro</i> , v. 17, n.º 555, p. 123	<i>Memória descritiva</i> <i>Memória descritiva</i> <i>Memória descritiva</i> <i>Memória biográfica</i>
1896	América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (terceira parte), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 15.ª série, n.º 5, pp. 265-328 América Austral. Cartas escritas da América nos anos de 1882 e 1883 (terceira parte), <i>Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa</i> , 15.ª série, n.º 8, pp. 491-568	<i>Memória descritiva</i> <i>Memória descritiva</i>

Verifica-se, assim, que a produção narrativa de António Lopes Mendes se centra, fundamentalmente, nas suas memórias descritivas, nas quais fluem, para além dos dados coligidos na observação do seu objeto discursivo, considerações diversas, que procuram representar um real vivenciado pelo autor⁵⁵. Ele usou diferentes tipos de registo, ainda que, nos primeiros anos, e devido à sua atividade profissional publique essencialmente relatórios, muitos dos quais em parceria. No entanto, a sua preferência são as memórias descritivas. O facto de ter vivido em dois espaços tão distintos como a Índia e o Brasil leva a que as suas obras visassem transmitir o que por si fora observado, funcionando a

55 Cf. Avelar, "Tradition and modernity", 388.

viagem como instrumento de descoberta e exposição de um domínio imperial/colonial.

Na produção narrativa de Lopes Mendes assiste-se a um certo equilíbrio na produção de textos sobre a Índia e sobre a América Austral, nomeadamente o Brasil, sendo, porém, significativo que a sua *Índia Portuguesa* surja em 1886, isto é, quando ele já se encontrava no Brasil. O comparatismo de António Lopes Mendes, para além de ser o constructo da sua reflexão, aliando organicamente a digressão narrativa e a representação visual dos espaços, tem o Oriente como matriz a partir da qual compara. O autor estabelece similitudes no diferente, no contraste de *exóticos* de um Oriente e de uma América.

Lopes Mendes trava intensos diálogos intertextuais seja na exposição das suas ideopaisagens seja nas suas etnopaisagens, entendendo estas como construções sociais que conservam propósitos e interesses dos grupos relativamente aos quais foram produzidas e são disseminadas, surgindo como imagens de conjuntos sociais que interagem multiespacialmente, plasmando quadros impressionantes. Ele autocita-se, como acontece quando expõe a sua etnopaisagem sobre a brâmane gentia: “Nota-se-lhes, sobretudo, um indefinível atractivo, um ar de simplicidade infantil, um donaire, que não exclue nem a vivacidade, nem a delicadeza. Esta nossa apreciação já tivemos ocasião de a consignar a respeito das gentias nos *Apontamentos sobre a província de Sataray*⁵⁶. Hoje a afirmamos mais uma vez, e a tornamos extensiva a todas as classes femininas da nossa Índia, incluindo as senhoras descendentes de europeus, se lhes exceptuarmos a côr da pelle, que é branca e mimosã”⁵⁷.

56 “As mulheres gentias, principalmente as bramínes, se lhes exceptuarmos a côr ligeiramente trigueira, não são menos bellas que as nossas, nem inferiores ás damas de qualquer nação civilisada, em delicadeza, e regularidade do trato social; e talvez não se encontrem em muita parte do globo tão bellos olhos, tão alvos e pequenos dentes, e cabellos tão pretos, tão lustrosos, tão finos e corredios. Nota-se-lhes sobre tudo um indefinível atractivo, um ar de simplicidade infantil, e um donaire, que não exclue nem a vivacidade, nem a delicadeza.” António Lopes Mendes, *Apontamentos sobre a Província de Sataray do Estado da Índia Portuguesa* (Nova Goa: Imprensa Nacional, 1864), 35.

57 António Lopes Mendes, *A Índia Portuguesa: breve descripção das possessões portuguezas na Ásia* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1886), 40.

A sua *Índia Portuguesa* corporiza-se como: “[...] recordações de alguns estudos, que então fizemos, relativos não só aos desenhos do natural, que adiante apresentamos, como a vários pontos da geographia, historia, geologia, meteorologia, agricultura, estatística, ethnographia, religião, usos, costumes e leis dos povos do Estado da índia”⁵⁸. Esta é a matriz formuladora dos seus discursos, a qual se encontra igualmente no seu *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da India Portuguesa Comparados com os do Brazil...*, repetindo-se, algo mimeticamente, estes mesmos tópicos. As temáticas que aí são tratadas vão desde a caracterização dos grupos étnicos e das diferentes comunidades económicas e sociais, passando pelas vivências religiosas ou pelo passado histórico, culminando na apreciação das realidades político-sociais contemporâneas do autor. Neste *O Oriente e a America...* exercita-se a constante comparação entre os espaços conhecidos por Lopes Mendes, partindo-se, como já foi referido, de um Oriente. O seu *comparatismo* institui-se como modelo reflexivo, aliando o discurso narrativo e a representação visual dos espaços: a digressão configura a memória. É certo que importa ter em atenção o facto de a sua *Índia Portuguesa*, a par de um discurso em defesa do império, se esboçar desde as paisagens naturais, urbanas ou rurais, às tradições e práticas⁵⁹: “[...] o panorama híbrido, onde progresso e declínio urbano coexistiam num palco socialmente complexo [...]”⁶⁰.

As ideo-paisagens de Lopes Mendes, a par das etno-paisagens, constituem dois instrumentos hermenêuticos essenciais para a leitura do orientalismo oitocentista em Portugal e, conseqüentemente, para a leitura das memórias descritivas deste autor, assim como da conceptualização e transmissão do seu discurso imperial/colonial. A sua singularidade decorre do facto de delas participar uma matriz palimpsés-

58 Mendes, *A Índia Portuguesa*, xiv.

59 Vera Domingues Gaspar Domingues assinala que dos 279 desenhos originais, cerca de 147 representam *gentes, usos e costumes* hindus e 100 são relativos a edificações de influência portuguesa. Cf. Vera Domingues Gaspar Domingues, “A *Índia Portuguesa* de Lopes Mendes e Souza & Paul: Intenções e Problemas da Imagem”, in *Goa passado e presente*, vol. 1, coord. Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha, (Lisboa: CEPCEP/CHAM, 2012), 213.

60 *Ibidem*.

tica que está presente em todos estes textos, isto é, em todas estas memórias descritivas, sendo reconstruída ao longo dos anos, nos seus textos as suas *especulares* representações orientalistas. São preponderantemente as etno-paisagens que sucessivamente marcam os discursos da *Índia Portuguesa* e de *O Oriente e a America*. Se a *etnografia, religião, usos, costumes e leis dos povos do Estado da Índia* se formulam como objetos narrativos na primeira obra referenciada, na segunda o autor declara que, devido às restrições impostas pelo tempo, elabora: “[...] não um estudo social, nem a solução de um problema científico, mas apenas um ligeiro resumo das impressões recebidas durante as minhas viagens na Índia e na America do Sul, onde não pude mais que colligir, sem aperfeiçoar, as observações traçadas apressadamente nas paginas do meu Diario”⁶¹. Exemplo significativo desse rápido esboço é o modo como são discriminadas as castas na *Índia Portuguesa* e como tal enunciação é sumariamente apresentada em *O Oriente e a America*.

Enfim, António Lopes Mendes, como sujeito/autor de um discurso memorialístico coloca-se, ao usar a sua retrospeção, numa dupla posição: a *autobiográfica* e a *histórica*, e ainda que ambas não se confundam, pois a última é mais extensa e transmissível, assiste-se constantemente na sua escrita a uma recíproca implicação⁶². Nos seus escritos sobre *O Oriente e a America* exercita-se uma intercomunicabilidade entre fronteiras geográfico-políticas, procurando-se compreender os processos económicos, sociais, políticos e culturais... Vivencia-se um orientalismo cuja expressão identitária importa, por isso mesmo, continuar a analisar.

61 António Lopes Mendes, *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os Usos e Costumes dos Povos da Índia Portuguesa Comparados com os do Brazil. Memória apresentada à X Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*, 1.

62 Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e Fim do Fim da História* (Coimbra: Almedina, 2009), 11.

BIBLIOGRAFIA CITADA⁶³:

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota, 1996.

Alves, Jorge Fernandes, e Elsa Pacheco. “Viagens aos lugares de destino da emigração no Brasil, segundo a América Austral de António Lopes Mendes (1882-1883)”. In *Emigración y literatura: historias, experiencias, sentimientos*, organizado por Julio Borges et al., 47-81. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

App, Urs. *The Birth of Orientalism*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2010.

Avelar, Ana Paula. “António Lopes Mendes”. In *A Participação Portuguesa nos Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973) – Textos e Contextos*, editado por Marta Pacheco Pinto, 354-62. Lisboa: Húmus, 2019.

Avelar, Ana Paula. “Orientalismo em Portugal: Demandas e Sistematizações”. *Textos e Pretextos* 11 (Outono/Inverno 2011): 104-07.

Avelar, Ana Paula. “Tradition and modernity in the memory of an empire: The writing of A. Lopes Mendes”. In *Modernity, Frontiers and Revolutions*, editado por Maria do Rosário Monteiro e Mário S. Ming Kong, 387-92. Londres: Taylor & Francis Group, 2019.

Biedermann, Zoltán. “Querying the Origins of Orientalism: Recent Approaches to the History of Representations”, *Ler História* 74 (2019): 261-75.

Catroga, Fernando. *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo. Memória e Fim do Fim da História*. Coimbra: Almedina, 2009.

Domingues, Vera Domingues Gaspar. “A Índia Portuguesa de Lopes Mendes e Souza & Paul: Intenções e Problemas da Imagem”. In *Goa passado e presente*, vol.1, coordenado por Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha, 211-23. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 2012.

Dubois, Claude-Gilbert. *Le bel aujourd’hui de la Renaissance. Que reste-t-il du XVIe siècle?*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

Dubois, Claude-Gilbert. *L’imaginaire de la Renaissance*. Paris: PUF, 1985.

França, Jean-Marcel Carvalho. “Os sentidos da colonização”. In *Questões que incomodam o historiador*, organizado por Susani Silveira Lemos França, 93-111. São Paulo: Alameda, 2013.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala...* Pernambuco: Fundação Gilberto Freyre, 2003.

Freyre, Gilberto. *Brazil: an interpretation*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1945.

Hespanha, António Manuel. “O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”. In *O Orientalismo em Portugal*, 15-45. Lisboa: Edições Inapa, 1999.

Howe, Stephen. *Empire: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kemnitz, Eva-Maria von. “Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 21 (2016): 13-25.

Kinoshita, Sharon. “Deprovincializing the Middle Ages”. In *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*, editado por Christopher Leigh Connery e Rob Wilson, 75-89. Berkeley, Ca: North Atlantic Books, 2007.

Leal, Augusto Soares de Azevedo Barbosa de Pinho. *Portugal Antigo e Moderno...*, vol. 11. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1886.

63 A citada no corpo do texto.

Machado, Everton V. *O Orientalismo Português e as Jornadas de Tomás Ribeiro. Caracterização de um problema*. Lisboa: BNP/Centro de Estudos Comparatistas, 2018.

Mattos, Augusto Cesar da Silva. *Movimento Geographico em Portugal e Antonio Lopes Mendes apontamentos biographicos*. Lisboa: Lallement Frères, 1882.

Mendes, António Lopes. *Apontamentos sobre a Provincia de Satary do Estado da India Portuguesa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1864.

Mendes, António Lopes. *A India Portuguesa: breve descrição das possessões portuguesas na Ásia, 2 vol.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.

Mendes, António Lopes. *O Oriente e a America: Apontamentos sobre os usos e costumes dos povos da India Portuguesa comparados com os do Brazil*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

Mendes, António Lopes e Silva Matos, Augusto. *O Bussaco*. Lisboa: Lallement Frères, Typ, 1874.

Pacheco, Elsa, et al. "Um story map da viagem de Lopes Mendes à Amazônia em 1882/83". *Revista de Educação Geográfica/UP* 3 (2018): 93-99.

Passos, Joana. *Literatura Goesa em Português nos Séculos XIX e XX. Perspetivas pós-coloniais e revisão crítica*. Vila Nova de Famalicão: Húmus/Universidade do Minho, 2012.

Perez, Rosa Maria. "O Orientalismo dos orientais. Trânsitos, consensos, contradições". In *ACT 27 – Goa Portuguesa e Pós-Colonial: Literatura, Cultura e Sociedade*, editado por Everton Machado e Duarte Braga, 39-59. Lisboa: Húmus, 2014.

Pick, Lucy. "Edward Said, Orientalism and the Middle Ages." *Medieval Encounters* 5 (1999): 265-71.

Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

Rosa, Maria Lurdes. *Fazer e Pensar a História Hoje. Guia de Estudo, Investigação e Docência*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2017.

Silva, Maria Cardeira da. "Southern insights on the Orient and Western Orientalisms". *Revista de Estudios Internationales Mediterráneos*. 21 (2016): 1-11.

Turazzi, Maria Inez. "Os estudos comparativos e os desenhos 'imparciais e singelos' de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883)". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9, nº 2 (2014): 361-82.

Vicente, Filipa Lowndes. "Orientalismos periféricos? O historiador goês José Gerson da Cunha (Bombaim, 1878)". *Ler História* 58 (2010): 27-46.

Vicente, Filipa Lowndes. *Outros Orientalismos – a Índia entre Florença e Bombaim 1860-1990*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

Vicente, Filipa Lowndes. "In and out of history: how a Goan scholar in Bombay imagined a colonial Indian past and a future independent India (1870-1900)" *Changing Societies: Legacies and Challenges. Vol.1. Ambiguous Inclusions: Inside Out, Inside In*, editado por Sofia Aboim, Paulo Granjo e Alice Ramos, 263-300. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

Xavier, Angela Barreto, e Ines Zupanov. *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge: 16th-18th Centuries*. Nova Deli: Oxford University Press, 2014.

WEBGRAFIA:

Centro de Estudos Comparatistas (FL-CEComp): Centro de Estudos Comparatistas (FL-CEComp): <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/5401>

Orion-Portuguese Orientalism: <http://cec.lettras.ulisboa.pt/en/research-groups/locus/orion-portuguese-orientalism/>

The Portuguese Representations of India: Power and Knowledge in a Peripheral Orientalism (19th and 20th centuries: <http://cec.lettras.ulisboa.pt/en/research-groups/funded-projects/the-portuguese-representations-of-india-power-and-knowledge-in-a-peripheral-orientalism-19th-and-20th-centuries/>

Referência para citação:

Avelar, Ana Paula Menino. “Do orientalismo de António Lopes Mendes nos escritos sobre *O Oriente e a América...*” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 113-135.

Mário Jorge da Motta Bastos

O feudalismo (ibérico) como força motora do fenómeno colonial (latino-americano)? Revisitando um famoso (e quase esquecido) debate

Desenvolvo, neste artigo, uma reflexão acerca das projeções do(s) medievo(s) ibéricos na história latino-americana por um ângulo atualmente “quase” descurado, não fosse o recente desafio da sua mobilização por um medievalista francês. Jérôme Baschet atribui ao feudalismo europeu a força motora do processo de colonização do Novo Mundo, abordando, especialmente, o caso da colonização espanhola do México. Iniciarei pela consideração da vertente analítica dos “historiadores-ensaístas” representada não por medievalistas, mas por intelectuais militantes de esquerda dedicados ao estudo da História da América Latina e do Brasil, seguindo por sua crítica e a atualização da questão para, após considerar o “restabelecimento” da temática na ordem do dia graças à “tese” de Baschet, encerrar com minha proposição pessoal este estudo.

Palavras-chave: Medievo ibérico, colonização, feudalismo, América Latina.

(Iberian) feudalism as the driving force of the (Latin American) colonial phenomenon? Revisiting a famous (and almost forgotten) debate

In this article, I develop a reflection on the projections of the Iberian Middle Ages in Latin American history by an angle currently “almost” neglected if it were not for the recent challenge of its mobilization by a French medievalist. Jérôme Baschet attaches to European feudalism the motor force of the colonization process of the new world, addressing especially the case of the Spanish colonization of Mexico. I will begin by considering the analytical strand of “historians-essayists” represented not by medievalists, but by leftist militant intellectuals dedicated to the study of Latin American and Brazil history, following by its criticism and the update of the issue to, after considering the “restoration” of the theme on the agenda thanks to the Baschet’s “thesis”, conclude this study with my personal proposition.

Keywords: Iberian Middle Ages, colonization, feudalism, Latin America.

O feudalismo (ibérico) como força motora do fenômeno colonial (latino-americano)? Revisitando um famoso (e quase esquecido) debate

Mário Jorge da Motta Bastos*

Nos centros em que se promovem as “medievalidades periféricas”¹ – entre os quais incluo os países latino-americanos que há mais ou menos tempo mantêm, a par de cursos regulares voltados à fatia de duração que se convencionou chamar por Idade Média no âmbito da formação universitária dos profissionais de História, Letras, Filosofia etc., pesquisadores e centros de estudo dedicados à pesquisa sistemática e original daquela civilização² –, os esforços em prol de sua legitimação seguem se impondo como exercício cotidiano aos seus promotores. Pessoalmente, creio que tal exigência, potencialmente extenuante, por um lado, em razão da necessidade de sua sistemática e um tanto burocrática reiteração infinita, deveria constituir, por outro, antes um exercício contínuo autoimposto e realizado com afinco por todos aqueles que têm a produção e a difusão do conhecimento sistemático e cientificamente orientado, em qualquer nível de ensino, por ofício e função.

* Mário Jorge da Motta Bastos (velhomario@gmail.com). Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n, Campus do Gragoatá, Bloco O, 5.º andar, São Domingos, Niterói – Rio de Janeiro, 24210 201, Brasil.

1 Mário Jorge da Motta Bastos, “Teu passado te condena? Herança feudal portuguesa, colonização e questão agrária no Brasil”, *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo* 8, n.º 1 (2019): 373-90. Disponível em <https://a615a5e5-c98d-48ce-95fc-4c6127d-ff938.filesusr.com/ugd/3fdd18_c1da53308cc6471cb0c0aac8df8af6f9.pdf>.

2 O que ocorre, salvo engano de minha parte, na região referida, na Argentina, no Brasil, no Chile, no México e no Uruguai. Ver Mário Jorge da Motta Bastos, “Estabelecidos e outsiders na medievalística contemporânea”, *Revista Ágora* 26 (2017): 107-21. Disponível em <[http://www.periodicos.ufes.br/?journal=agora&page=article&op=view&path\[\]=18722](http://www.periodicos.ufes.br/?journal=agora&page=article&op=view&path[]=18722)>.

Demanda e responsabilidade geral, portanto, que a todos afeta (ou deveria?), aos historiadores a reflexão sobre o sentido da promoção de sua (nossa) própria disciplina. Medievalista que sou, contudo, a História que promovo desde o Brasil suscita-me questões potencialmente ainda mais candentes. Se partilho, muito provavelmente, com medievalistas outros de todos os quadrantes do planeta a demanda, que não é despidenda, por “dar sentido presente” ao estudo daquela duração pretérita, com os meus confrades das “medievalidades periféricas” me permito partilhar uma especial cumplicidade, forjada e alimentada pelo desafio de promover um “outro” que ademais nos escapa, e ainda duplamente, tanto em sua condição de “tempo” como de “lugar”! Não posso aqui considerar a questão que evoco com a profundidade que ela demanda, até porque já a considereih alhures. Porém, convém que ao menos me explique.

Cultivo a presunção de que aos “europeus” seja vigorosa a sensação de que fazem a História Medieval como coisa sua, como história pátria que se projeta ao passado, com todos os ônus e bônus decorrentes desta condição. Conto, inclusive, para tanto com o aval de Paul Freedman e Gabrielle M. Spiegel, segundo os quais, “para os europeus a Idade Média, se não é ‘atual’, ao menos está ‘lá’, evidente nos monumentos erigidos durante aqueles anos e nas tradições que presumidamente deram origem às suas modernas nações”³. Mas, a despeito deste “pertencimento entranhado”, o fato é que os estudos medievais são fomentados por instituições acadêmicas das mais diversas latitudes do planeta, muitas das quais situadas em algum “outro mundo”, cuja historicidade específica não comportaria “em si” mesmo a vigência do período medieval, em comparação com as instituições europeias, em que o medievo é considerado uma realidade “doméstica” abordada em instituições universitárias surgidas muitas delas como fenômenos históricos intrínsecos àquele próprio contexto em questão.

Ora, será que a sensação de “plena vivência” do medievo, ao que parece até certo ponto legítima, faz com que ele de fato lhes pertença,

3 Paul Freedman e Gabrielle M. Spiegel, “Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies”. *American Historical Review* 103 (1998): 678.

de alguma forma superior ou específica? Será que ela “naturaliza” o seu estudo e a sua prática? Ao passo que todos nós “outros” seremos como *outsiders* ao promovermos a medievalística desde as “periferias” da Europa contemporânea? Desta diversa vinculação decorrerão condições distintas de promoção da História Medieval? De que natureza? Objetivas? Subjetivas? A diferença se manifesta, também, nos resultados? Em que níveis? Deixo aqui reunidas estas interrogações avulsas à espera de uma oportunidade efetiva, isto é, dialógica, de consideração.

Aos historiadores compete, *a priori*, toda a História humana, nas suas mais diversas latitudes de tempo e espaço. Mas, de toda forma, suas porções relativas cultivadas pelas várias “historiografias nacionais” estão sujeitas a condicionantes de vária ordem que envolvem políticas acadêmicas, tradições nacionais, condições diversas de investimento e promoção de recursos, humanos inclusive, e talvez em especial a vigorosa tendência de o presente em curso determinar os graus, latitudes e dimensões de todo o “passado” que se requisita e se considera importante na “nossa atualidade”. Ou seja, são diversos e determinantes – em termos quantitativos e qualitativos – para o cultivo atual dos estudos medievais pelas variadas escolas historiográficas que promovem os níveis reconhecidos e requisitados de “incorporação” da duração “medieval” como parte mais ou menos essencial da historicidade própria e peculiar de cada “realidade nacional” contemporânea.

Ato contínuo ao destaque dado à ausência direta do passado medieval nos contextos de muitas das escolas historiográficas nacionais que, no entanto, promovem o seu estudo, o que se verifica em seguida são as alternativas de busca de validação daquele esforço no quadro de estruturas acadêmicas altamente competitivas, em geral marcadas por intensa disputa em tudo o que diga respeito à obtenção e manejo de verbas. Considerando alguns poucos exemplos, desde as primeiras décadas do século passado e do nascimento da medievalística estadunidense, que me permito não considerar uma “escola periférica”, buscou-se afirmar uma natural afinidade com a história da Inglaterra, declarando-se mesmo que a “história Inglesa é, de certa forma, a ‘primitiva’ história da nação”. Segundo o medievalista norte-americano John Matthews

Manly, “[...] nenhuma análise atual será capaz de promover uma caracterização plena da nossa civilização se não for suplementada por um estudo aprofundado das forças e das formas de vida, boas e más, que herdamos dela [da Idade Média]”⁴.

Perspectivas semelhantes fundamentam a legitimação requerida para o campo dos estudos medievais em diversos países latino-americanos, dentre eles a Argentina, o Brasil, o Chile, o México e o Uruguai, em que pesem algumas especificidades. No México, por exemplo, segundo Martín F. Ríos Saloma, uma das consequências do “vigor indigenista” do discurso pós-revolucionário e nacionalista das décadas de 1920 e 1930 foi a rejeição da herança cultural ibérica dos conquistadores recebida pelo país, a par da valorização histórica do passado pré-colombiano. Sob tal perspectiva, a influência europeia ou, mais propriamente, hispânica, foi tomada como estrangeira, importada, estranha e nefasta à cultura mexicana. Assim, segundo o autor, mesmo o famoso estudo de Luis Weckmann permaneceu exceção por um longo período, por paradoxal que pareça a tendência, como veremos adiante. Desde o princípio deste século, contudo, a mudança do discurso oficial requisita o passado medieval hispânico como raiz importante da história mexicana, tendência que favorece o – ao mesmo tempo em que se apoia no – investimento acadêmico, dinamizado, inclusive, pela frequência no país de acadêmicos estrangeiros, como Jérôme Baschet, que lecionou na Universidad Autónoma de Chiapas⁵.

Na Argentina, num recente confronto com o ministro da Ciência, Carlos Astarita esclarece ao Sr. Lino Barañao que as mais essenciais determinações do mundo em que vivemos derivam da Idade Média:

Do feudalismo originaram-se o modo de produção capitalista, o regime político moderno, a sociedade civil, o sistema parlamentar, as condições do racionalismo, as co-

4 Freedman e Spiegel, “Medievalisms Old and New”: 683.

5 Martín F. Ríos Saloma, “The State of the Discipline of Medieval History in Mexico”. *Imago Temporis. Medium Aevum* 4 (2009): 95.

munas, as lutas sociais (entre as quais as lutas antifeudais), a forma de família que se encontra hoje em crise, a Igreja, a religiosidade moderna, a discriminação das minorias confessionais, o empréstimo e os bancos, as primeiras configurações nacionais e o colonialismo⁶.

A vinculação, portanto, a uma mais geral projeção do medievo no mundo contemporâneo, ou o registro de manifestações estruturantes suas nas sociedades atuais, mesmo naquelas que não tiveram a colonização europeia como vetor de transmissão da “herança” em questão, são expedientes correntes da medievalística promovida nas periferias. O que dizer então da América Latina onde, desde os esforços iniciais para o estabelecimento da área de estudos foram requisitadas, em níveis diversos, as supostas “sobrevivências medievais” que, fosse qual fosse o nível e o grau de suas manifestações – essencialmente concebidas como expressas no “âmbito” das mentalidades e/ou da cultura –, serviram de argumento decisivo para a promoção de eventos, de grupos de trabalho e, em todos os casos, a requisição do apoio institucional e financeiro indispensáveis às atividades acadêmicas? Não seria difícil realizar, nos dias que correm, com o apoio da rede mundial de computadores, um levantamento apurado do conjunto de trabalhos latino-americanos que vem promovendo o inventário da resiliência da “medievalidade” nas terras do Novo Mundo.

Mas é outro o meu objetivo neste artigo. Antes que as requisitassem os próprios medievalistas, entre nós as “continuidades” da(s) medievalidade(s), especialmente ibérica(s), foram assumidas por autores diversos, em distintos momentos e sob diferentes orientações, por especialistas em história colonial e mesmo contemporânea, mobilizando ainda sociólogos, antropólogos, pensadores em geral... Ademais, a temática foi (voltou a ser?) também candente para os mesmos campos de estudo do contexto mais geral no qual se enquadra a América Latina e

⁶ Carlos Astarita, *El ministro Barañao y la historia medieval* (2017): 1-4 (Texto divulgado pelo autor).

o próprio Brasil, isto é, mobilizou diversos estudiosos de vários países latino-americanos com relação à caracterização da(s) América(s) colonial(is) e seus desdobramentos na “nossa” História mais recente.

A sequência deste estudo será dedicada a uma reflexão acerca das projeções do(s) medievalo(s) ibérico(s) na história latino-americana por um ângulo atualmente “quase” esquecido, não fosse o recente desafio da sua mobilização por um medievalista francês que, com sua “tese”, estranhamente promoveu pouquíssima, se é que alguma, manifestação por parte das nossas historiografias. Refiro-me a Jérôme Baschet, que atribui ao feudalismo europeu a força motora do processo de colonização do Novo Mundo, ainda que abordando, especialmente, o caso da colonização espanhola do México⁷. Iniciarei pela consideração de uma vertente analítica talvez menos conhecida dos meus confrades medievalistas mais jovens, porque consubstanciada, em parte, numa historiografia “não-acadêmica” em essência, e representada não por medievalistas, mas por intelectuais de diversos matizes, tanto liberais quanto militantes comunistas dedicados ao estudo da História da América Latina em geral, e de alguns países seus, como o Brasil, em particular, seguindo por sua crítica e a atualização da questão. Por razões óbvias interessam-me, em especial, as abordagens que mobilizam alguma referência a “um qualquer feudalismo”⁸ como elemento atuante e destacado, em maior ou menor grau, na estruturação de nossas formações sociais.

Segundo José Carlos Chiaramonte⁹, os debates relativos ao caráter a ser atribuído à América Latina no período colonial remontam aos intelectuais contemporâneos do período da sua independência, estando já claramente estabelecido, nas suas premissas básicas, desde fins do século XIX. Desde então, manifesta-se uma forma de interpretação da história hispano-americana formulada em termos similares desde o rio da Prata até o México. Assim, parece razoável admitirmos que a

7 Jérôme Baschet, *A Civilização Feudal: do Ano Mil à Colonização da América* (São Paulo: Editora Globo, 2006), 152-70. A edição original francesa foi publicada em 2004.

8 Espero que a deliberada imprecisão desta referência se esclareça no curso da minha abordagem.

9 José Carlos Chiaramonte, *Formas de Sociedad y Economía en Hispanoamérica* (México: Grijalbo, 1984), 18-23, cuja obra sigo de perto para estas referências.

perenidade do tratamento do tema, desde então e até bem avançado o século XX (avançando pelo XXI!), indica o vigor da demanda pela interpretação histórica do passado e do presente desta região com vista à compreensão dos elementos determinantes das complexas e contraditórias situações aí experimentadas ainda hoje e, porque não dizer, as suas (nossas) perspectivas de futuro.

Desde as primeiras formulações, a referência ao “feudalismo” foi expediente sistemático, ainda que tenha variado consideravelmente o seu peso relativo e a sua conotação. Quanto a essa, assumiu desde a condição primeira de um termo genérico e “impressionista”, mobilizado para aludir a certos anacronismos e/ou antiqualhas que se julgavam fadados a desaparecer com a modernização supostamente decorrente dos processos de independência, a de um conceito mais substancial em sua formulação, instrumento dedicado à caracterização global de uma sociedade e até mesmo à demarcação de uma etapa geral do desenvolvimento da civilização.

Por consiguiente, si la calificación de feudal para la realidad de algunos de los nuevos países es entonces algo factible de encontrarse en las primeras décadas del siglo XIX, lo predominante en México, en la Gran Colombia, en el Río de la Plata, es la ausencia de tal perspectiva y en ocasiones su rechazo explícito¹⁰.

Quanto aos seus primeiros usos, pontuais e circunscritos, como destaquei, serve-nos de exemplo prenehe de significado o juízo expresso no Chile de fins do século XVIII por uma autoridade em sua denúncia da miséria que abundava na vida dos *inquilinos*. Submetidos à “medieval” e nefasta instituição da *inquilinaje*, a pobreza desamparada daquela parcela da população parecia decorrer não só dos “traços feudais” que lhe eram explícitos, mas ainda de alguma espécie de deformação sua.

10 Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 23.

O pobre colono, segundo José de Cos Iriberry, “no puede llamar suyos ni aún los cuatro palos de que forma su miserable choza y que por la infeliz constitución de las cosas se puede decir que está sujeto a casi todas las servidumbres del régimen feudal, *sin gozar ninguna de sus ventajas*”¹¹.

E, de fato, ao Chile do contexto da independência parece caber a primazia no emprego sistemático do qualificativo “feudalismo” para configurar as instituições herdadas do período colonial. O principal diferencial, neste caso, segundo Chiaramonte, seria a vigorosa perenidade local do instituto do *mayorazgo*, que só viria a ser de fato superado com a promulgação da lei de desamortização, já em meados do século XIX¹². Seu vigor e resistência esteve associado, no caso chileno, ao caráter marcadamente aristocrático de suas elites terratenentes, cujos privilégios seriam sistematicamente condenados por seus adversários sob o mote de constituírem extemporâneos resquícios feudais. Tal percepção chegou a extrapolar suas fronteiras, conforme manifesto no juízo das autoridades das Províncias Unidas do Rio da Prata, para as quais o feudalismo prevalecente no Chile marcara como uma especificidade o seu sistema colonial, considerado distinto do restante das regiões meridionais da América do Sul. Ademais, sua presença teria sido determinante do sofrimento e pobreza dos estratos inferiores da população, submetida a uma nobreza tão opulenta quanto reduzida em seu contingente.

Assim, nesta que pode ser considerada uma primeira etapa da adjetivação feudal do passado colonial hispano-americano por suas elites intelectuais do contexto da independência, o feudalismo colonial, além de considerado circunscrito em suas áreas de implantação, foi aí julgado responsável por toda desigualdade e opressão social reinantes. Tratava-se de um resquício a ser, enfim, superado, como pretendeu, em 1817, O’Higgins que, após confrontar em várias determinações do governo aqueles que eram considerados os diversos privilégios da aris-

11 José de Cos Iriberry, citado por Hernán Ramírez Necochea, *Antecedentes económicos de la Independencia de Chile* (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1967), 3.

12 Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 39-40.

tocracia, ordena, por fim, a supressão de todos os títulos nobiliárquicos e de sua heráldica no país¹³.

Mas tratou-se, sobretudo, como destaquei, de uma adjectivação, de um juízo de valor especialmente mobilizado em referência às sobrevivências nefastas do período colonial, como o poderio das aristocracias de base agrária, as formas de propriedade da terra e de dominação social, etc. – assim consideradas, antes do mais, por novos quadros sociais emergentes que se lhes opunham – e que teimavam em se perpetuar em meio ao contexto da independência. Não espere o leitor encontrar então qualquer referência a uma classificação pela atribuição, à sociedade colonial chilena, por exemplo, de um carácter plenamente feudal. A esta altura, nenhum conceito minimamente rigoroso de “feudalismo” ou de “sociedade feudal”, concebido como uma “totalidade orgânica”, informava os promotores dos diagnósticos relativos às mazelas provenientes do recente passado colonial ibero-americano. Ademais, a totalidade do quadro seria marcada por consideráveis diversidades regionais, segundo os mesmos, bem como por juízos sucessivos diferenciados, por vezes radicalmente, com mudanças de opinião extremas marcando até as perspectivas de um mesmo autor.

Assim, Bartolomeu Mitre, por ocasião da sua obra *Historia del Belgrano*¹⁴, definiu como exceção ao carácter feudal generalizado assumido pelo sistema feudal colonial espanhol as *encomiendas* constituídas na região do Prata que, afetadas por uma tendência igualitária de uma “democracia” original, se manteve avessa aos privilégios sociais que se impuseram em outras regiões. Algumas décadas volvidas, a excepcionalidade “original” merece, em nova obra do autor, uma considerável extensão, passando a englobar toda a América do Sul. As sociedades locais teriam sido capazes de resistir ao “absolutismo feudal” e às “servidões” que lhes tentaram impor as coroas de Portugal e Espanha, restringindo na origem a diferenciação e a supremacia social da aristocracia, junto com os seus privilégios. Sem base para imposição, as

13 Segundo Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 40.

14 Bartolomé Mitre, *Historia del Belgrano y de la independencia argentina*, Tomo 1 (Buenos Aires: Lajouane, 1887), 10-15.

altivas populações locais teriam fomentado uma “sociabilidad rudimentaria con instintos de independência y gémenes nativos de democracia [...]”, ainda que em seu contexto de independência tivessem de vir a ser confrontadas com o que Mitre designou por “lepra de los antiguos vicios sociales”¹⁵. Conclua-se o tópico com o registro da “exceção da excepcionalidade” promovida pelo autor, ao incluir o Chile na parte feudalizada pelo processo da colonização hispana. A região experimentou a implantação de uma aristocracia territorial promotora de um feudalismo agrário baseado no poder de cerca de cem grandes senhores proprietários, concentradores de terra que se impunham a ferro e a fogo sobre uma plebe de etnia mestiça.

Do seu emprego errático nas primeiras décadas do século XIX, como vimos, a “tese feudal hispana” iria conhecer progressivo alento na segunda metade daquela centúria, em grau elevado ainda como um qualificativo propício à promoção de um inventário das razões – que a esta altura já pareciam por demais persistentes – do atraso de suas nações em face do mito geral do progresso que se impunha. Porém, a partir de fins deste mesmo século, a tese referida ganharia novos contornos e dimensões, divisadas já na obra do historiador argentino Ernesto Quesada, *La época de Rosas*¹⁶. Nesta obra, a palavra feudalismo reveste-se de novo, mais amplo e sistemático sentido, servindo de critério de interpretação e de periodização da História, a par de referências comparativas mais recorrentes com o seu contexto por excelência, o da Europa medieval.

Destaque-se, em especial, o capítulo 4 de sua obra, significativamente intitulado “La ‘Edad Media’ argentina”, em que Quesada, operando com base num raciocínio analógico, afirma que a crise vivenciada no país no ano de 1820 teria dado ensejo a um período que bem podia ser caracterizado como medieval. Assim, os caudilhos que invadiram a cidade de Buenos Aires fizeram rememorar as “invasões bárbaras” que haviam assolado, séculos antes, o próprio Império Romano, igualmente

15 Mitre, *Historia de San Martín*, 23 e 75 (n. 48, p. 47).

16 Ernesto Quesada, *La época de Rosas, su verdadero carácter histórico* (Buenos Aires: A. Moen, 1898), 58.

determinando então a fratura política do território argentino e o apagamento do seu poder central. Da mesma forma como sobreveio àqueles acontecimentos no passado remoto,

entre nosotros, cada caudillo afortunado consideró la región o provincia que dominaba, como un feudo, viniendo de ese modo a convertirse el territorio en grandes condados, poblados por vasallos y sometidos a verdaderos señores medievales, con justicia de horca y cuchillo, y que ejercían hasta los más fantásticos derechos de los potentados feudales. Sin recurrir a las formas especiales del feudalismo, sin el previo juramento del pleito-homenaje, encubriéndose más bien con las formas externas del régimen republicano, el resultado fue el mismo: las poblaciones rodeaban y seguían a sus caudillos porque éstos, a su vez, las protegían de los demás y les garantizaban la precaria tranquilidad de que disfrutaban¹⁷.

Estabelecida a identidade transistórica “fundadora” entre os dois contextos, o processo diacrônico então decorrido poderia, como é óbvio, assumir contornos e desenvolvimento similar no contexto do Novo Mundo. Ou seja, o futuro do regime feudal instalado na Argentina seria contraposto pela reafirmação da unidade política da nação, impondo-se Juan Manuel de Rosas como um unificador, mas, destaque-se, em sua condição de senhor feudal mais poderoso e, portanto, capaz de afirmar o seu poder superior e submeter os demais postulantes, sem aniquilá-los. Elevado à condição de um “Luís XI *criollo*” – título de outro capítulo de seu livro –, o brigadeiro-general Rosas, com seu exército pessoal e privado vigoroso e leal, foi exaltado pelo autor em seu papel de promotor da unificação do país e da superação da “anarquia feudal” que pusera em risco, segundo Quesada, a sua integridade e existência¹⁸.

17 Quesada, *La época de Rosas*, 59.

18 Quesada, *La época de Rosas*, 78.

Desde então – fins do século XIX – a analogia ganha projeção entre os autores hispano-americanos, quando os “vestígios feudais”, anteriormente tratados como expressões tardias de um passado colonial fadadas à rápida superação, insistem em se manter, manifestando um enraizamento mais profundo e uma exasperadora resiliência que os faz projetarem-se sobre a História em curso das jovens nações latino-americanas. Convergem, assim, uma visão quase unívoca daquele que é diagnosticado como um mal estrutural que afligiria a América Latina em geral, isto é, a constante fratura, senão mesmo anarquia política sistêmica de que padecia, e que seria associada à perseverança no poder de setores sociais conservadores especialmente ancorados na grande propriedade fundiária. A par dessa, uma concepção de feudalismo que lhe realçava exatamente a condição de fraqueza dos poderes centrais como traço primordial seu, decorrente da supremacia dos poderes privados exercidos por grandes aristocratas a partir de seus senhorios fundiários.

Até que viessem a se manifestar, nos meios intelectuais ibero-americanos, as primeiras influências do marxismo, fazendo avançar também ao campo das “relações econômicas” as perspectivas correntes relativas ao feudalismo, tal fenômeno mereceu uma caracterização essencialmente política, em especial manifesta na fragmentação do poder concebida frequentemente como expressão de uma anarquia, tendência que ecoaria ainda por boa parte do século XX. Vimos, acima, como Juan Manuel de Rosas mereceu, na Argentina, uma identificação com Luís XI, rei de França que, em fins do século XV, teria enfrentado com denodo a nobreza feudal autonomista. Outro ditador latino-americano seria objeto, dez anos passados desde a obra de Quesada¹⁹, da mesma comparação.

Andrés Molina Enríquez foi um importante opositor, no México, do governo do general José de la Cruz Porfirio Díaz Mori (1876-1880 e 1884-1911), e sua obra *Los grandes problemas nacionales*, publicada originalmente em 1909, exerceu grande influência junto aos partidários da Revolução. Segundo o autor, o México era uma nação débil em

19 Quesada, *La época de Rosas*, 78.

razão da conjunção de diversos fatores históricos, merecendo especial destaque a concentração da propriedade da terra em prol dos *criollos* latifundiários, herança colonial que, ao invés de se enfraquecer, consolidou-se durante o século XIX. O poder pessoal destes grandes aristocratas em suas possessões dava origem ao que o autor denomina por *cacicazgos*, uma série deles, encabeçados por chefes (caciques) difíceis de manter sob controle. Nos limites territoriais de suas *haciendas* exerciam a dominação típica de um senhor feudal.

Manda, grita, pega, castiga, encarcela, viola mujeres y hasta mata. Hemos tenido oportunidad de instruir el proceso del administrador de una hacienda cercana a esta capital, por haber secuestrado y dado tormento a un pobre hombre acusado de haber robado unos bueyes; el citado administrador tuvo al supuesto reo preso algunos días en la hacienda, y luego lo mando colgar de los dedos pulgares de las manos. Hemos tenido oportunidad tambien de saber que el encargado de una gran hacienda del Estado de Mexico ha cometido en el espacio de unos treinta años, todas las violencias posibles contra los habitantes de las rancherías y pueblos circunvecinos [...] ²⁰.

Os exemplos se multiplicam na obra. Por isso, apesar de seu adversário político, Molina Enríquez reconhece em Porfirio Díaz a capacidade de “articulação política” e de concentração de poder que lhe permitiu superar as tendências autonômicas locais. Por fim, o mesmo rei francês que serviu, como vimos, de parâmetro para Juan Manuel de Rosas, foi referido também a Porfirio, mas a comparação pareceu tímida em face da obra do general:

20 Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales* (México: Ciudad de México, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Historicos de las Revoluciones de Mexico, 2016), 141.

[...] para concentrar el poder sin romper las formas republicanas ha tenido que volverse Augusto, para reducir y someter a tanto señor feudal como existía en la República, ha tenido que desarrollar las mismas cualidades de astucia, de perseverancia, de energía y hasta de perfidia y crueldad que hicieron celebres a los creadores de la Francia contemporánea²¹.

Em obra que veio à luz em 1930, justo na comemoração do centenário da morte do “Libertador”, o sociólogo venezuelano Laureano Vallenilla Lanz acusava os ideólogos opositores da unidade latino-americana pregada por Simon Bolívar de investirem, com suas propostas federativas, na promoção da desagregação do continente, no “desmigajamiento feudal de nuestra América”. E também neste caso, e ainda uma vez, a analogia: “La América, emancipada del Imperio español, como Europa a la caída del Imperio Romano, entraba también en su Edad Media; y el feudalismo se establecía a pesar de los ideólogos, con las variantes impuestas por los distintos medios geográficos y por las vicisitudes históricas”²².

Contudo, a partir de princípios do século XX, a par da “perspectiva política” referida, a “tese feudal” se orienta também para uma caracterização econômica – até certo ponto tributária do marxismo – do fenômeno em questão, cuja vigência o levaria, ademais, a ser cada vez mais considerado não como um vestígio “remoto” e esmaecido do passado colonial, mas como um ente ainda vigoroso e atuante a ser combatido e enfim superado. Ainda que tenham convergido em seus pontos essenciais as interpretações da realidade latino-americana avançadas pelos representantes das burguesias liberais e aquelas realizadas pelos socialistas pioneiros – para ambos os grupos, os principais conflitos políticos decorriam do choque entre as retrógradas sociedades feudais ou semif feudais e os dinâmicos setores capitalistas progressistas, cujo vigor

21 Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 222.

22 Laureano Vallenilla Lanz, *Disgregación e Integración* (México: UNAM, 1979), 23.

variava consoante os diversos países –, para esses a estratégia de ação a ser encampada pela classe trabalhadora deveria se voltar à destruição final do feudalismo no continente e à plena implementação do capitalismo, etapa considerada indispensável à promoção do seu objetivo último, a futura implementação do socialismo.

Assim, José Ingenieros²³ aborda o tema em sua obra *Sociología Argentina*, publicada originalmente em 1918, segundo Chiaramonte²⁴, enformado por sua peculiar perspectiva socialista, que mesclava Friedrich Nietzsche com Karl Marx assim como a interpretação racialista dos fenômenos sociais com o critério derivado das classes sociais e de seus antagonismos. O feudalismo – ou o caudilhismo feudal argentino – serve-lhe de referência explicativa dos traços estruturais negativos de que padeceria a sociedade argentina de antanho, mas que se projetavam sobre o presente em que o próprio autor vivia, identificando o auge da sua vigência no período do caudilhismo consecutivo à independência, acima referido a partir da obra de Ernesto Quesada.

Em 1928 vinha a público a obra seminal de um dos pioneiros e o mais influente dos pensadores marxistas latino-americanos do século XX, o sociólogo peruano José Carlos Mariátegui, fundador do Partido Socialista em seu país e autor dos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*²⁵. Nela, o autor advoga o caráter essencialmente feudal da colonização espanhola do Peru, traço estruturante primevo que se projetaria sobre sua posterior história determinando, inclusive, a debilidade de uma burguesia nacional impotente, incapaz de lograr o pleno desenvolvimento do capitalismo no país. Destaquem-se, da obra em questão, seus três primeiros ensaios, nos quais elabora uma visão de conjunto da estrutura econômica peruana considerando a mescla de elementos que a constituem. A conquista espanhola teria impactado uma (“idealizada” pelo autor) economia incaica definida por Mariátegui como “comunista”, caracterizada pela abundância na produção de sub-

23 José Ingenieros, *Sociología Argentina* (Buenos Aires: Losada, 1946).

24 Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 65.

25 José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007).

sistências. Teria sido sobre as ruínas decorrentes da sua desarticulação que os conquistadores introduziriam uma “economia feudal” que, contudo, fragilizada pelas perdas demográficas se viu obrigada a recorrer à importação de mão de obra escrava, introduzindo-se no complexo em formação os elementos de um modo de produção escravista²⁶.

Quanto ao complexo em questão, o autor advoga a coexistência, no Peru de então, de elementos decorrentes de três distintas economias: “Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa”²⁷. Tendo em vista o objeto central deste estudo, concentremo-nos no terceiro ensaio do livro, “El problema de la tierra”. Ao retomar a questão da propriedade fundiária, que já havia abordado no primeiro ensaio, toma-a como elemento-chave da economia peruana contemporânea e cerne da resiliência da feudalidade sobrevivente no país pela conjugação do latifúndio com a servidão.

El trabajo del agro, dentro de un régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculándolo a la tierra. El trabajo de las minas y las ciudades debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron, con el sistema de las mitas, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres²⁸.

É possível que o complexo de elementos convergentes, na perspectiva do autor, na conformação da economia peruana seja decisivo para as hesitações que atravessam a sua análise. Apesar de requisitar-se inscrição no campo do marxismo, a ausência dos conceitos de modo de produção e de formação social, que só se difundiriam mais tarde no

26 Consideraremos, em seguida, perspectiva semelhante manifesta, na historiografia brasileira, por Alberto Passos Guimarães.

27 Mariátegui, 7 *Ensayos*, 28.

28 Mariátegui, 7 *Ensayos*, 59-62.

mundo intelectual ibero-americano, segundo Chiaramonte²⁹, dificultam o “trato teórico” com a diversidade de elementos – feudais e não-feudais – que integram o conjunto, e que se limitam a ser estimados em função do grau de “pureza” relativa de suas constituições. Sintetizando as perspectivas de Mariátegui, a economia peruana teria sido predominantemente feudal desde a colonização até meados do século XIX, quando se operou a transição a uma economia burguesa, dominante nas regiões costeiras e alavancada pela exploração do guano e do salitre. Destaque-se que tal burguesia lançava suas raízes ainda no período colonial, e guardaria íntimas relações, por sua estrutura, com a aristocracia. Apesar de sua decisiva atuação no processo da independência, sua fragilidade na primeira metade do século XIX lhe fez presa fácil dos caudilhos militares, fazendo com que a economia se mantivesse feudal.

Se confirma la hipótesis que la tesis feudal no es un verdadero diagnóstico histórico (es decir, fruto de un real estudio en el campo de la ciencia histórica), sino una tesis política proveniente de la conjunción de dos supuestos: a. una concepción evolutiva y periodizada de la historia, en la cual no cabían otras alternativas que feudalismo o capitalismo; b. un razonamiento por analogía³⁰.

Aproveitando a referência a Mariátegui, e à guisa de uma generalização, não é desproposital destacar que as primeiras reflexões latino-americanas de orientação marxista sobre a questão das configurações impostas às nossas sociedades coloniais inclinaram-se, de forma quase consensual, pela sua natureza feudal ou semifeudal, que de resto teria se mantido, com vigor desigual, nos países saídos do processo de independência. Ora, não é difícil perceber, neste nível, que a perspectiva assumiu a condição de uma linha política oficial definida para os partidos comunistas latino-americanos após ter sido adotada como interpre-

29 Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 76.

30 Mariátegui, *7 Ensayos*, 65.

tação oficial no VI Congresso da Internacional, realizado em Moscou, em 1928. Segundo a mesma, o capitalismo incipiente e desigualmente desenvolvido, primeiro nas colônias e logo nos países dependentes, foi incapaz de superar e impor-se às formas pré-capitalistas vigentes, disputando com as mesmas a posição de dominação. No caso de países que afloram dependentes dos seus processos de libertação, como Argentina e Brasil, o predomínio de “relaciones feudal-medievales y también del modo de producción asiático, tanto en la economía como en la superestructura política”³¹ viriam a ser conjugadas, ainda, com a dominação imperialista, constituindo-se então o tripé a ser enfrentado para a promoção da efetiva independência da América Latina³².

Entre os anos de 1938 e 1940 viriam à luz, no campo do marxismo latino-americano, duas obras que, apoiadas em Mariátegui, reafirmariam a natureza feudal da colonização hispânica e da sociedade colonial então constituída. Retenho, brevemente, a segunda delas, de autoria de Rodolfo Puiggrós, autor que antecipa, com matizes próprios, a “tese” de Jérôme Baschet acerca do móvel feudal da expansão: “La conquista de América por España forma parte del proceso general de expansión del feudalismo y se verifica cuando éste ya ha entrado en decadencia. España volcó sobre América los elementos de su régimen feudal descompuesto”³³. Segundo sua “engenhosa” abordagem, o caráter mercantil e burguês da empresa de Cristóvão Colombo, apoiada pelas cidades comerciais e manufatureiras do norte do Mediterrâneo, foi solapado pela monarquia espanhola, que optou por restabelecer sua aliança com a nobreza tradicional assim que começou a se apossar das riquezas americanas. Vencida a burguesia, as velhas estruturas se impuseram, dando à colonização uma chancela feudal. O quadro geral conservador dominante impôs à burguesia, desta forma, a condição de promotora dos anseios das classes tradicionais.

São muitos ainda os autores dedicados à “América Espanhola” que se manifestaram, sob prismas diversos, acerca da matriz “feudal” da empresa

31 Chiaramonte, *Formas de Sociedad*, 78.

32 *VI Congreso de la Internacional Comunista*. Primera Parte. *Tesis, manifiestos y resoluciones* (México: Pasado y Presente, 1977), 196-300.

33 Rodolfo Puiggrós, *De la colonia a la revolución* (Buenos Aires: A.I.A.P.E., 1940), 11-12.

colonial, tantos cuja consideração excederia em muito os limites deste artigo. Concentro-me, portanto, em alguns deles, em razão da importância relativa de suas contribuições e na intenção de apreender suas linhas de raciocínio e argumentos fundamentais. Assim, em que pese a diversidade de suas análises, é possível destacar a existência de uma espécie de consenso em torno da centralidade, para o tema em questão, de um “organismo” colonial bastante difundido por várias regiões das Américas, a despeito das suas várias nomenclaturas e colorações locais. Refiro-me à *hacienda*, que merece a primazia nas abordagens como ente fundamental da expressão da projeção da medievalidade no Novo Mundo. Foi, essencialmente, a constituição e expansão da grande propriedade agrária em áreas diversas da América Hispânica (e Portuguesa, como veremos) que deu o tom do matiz “feudal” destas zonas predominantes no Novo Mundo, a partir de um *pedigree* diverso e não necessariamente importado das suas respectivas metrópoles.

Tornou-se célebre, por exemplo, a máxima formulada por Andrés Molina Enríquez, de que “la hacienda no es negocio”.³⁴ Pretendia com ela destacar que as grandes propriedades fundiárias mexicanas de sua época – cujas origens remontavam ao processo da conquista espanhola – não eram “empresas orientadas pelo lucro”, mas empreendimentos feudais, essencialmente voltados à produção de valor de uso e dominados pelo caráter de autarquia, apenas secundariamente vinculados ao mercado. No capítulo da obra sugestivamente intitulado “El feudalismo rural”, o autor afirma que as verdadeiras forças motoras das *haciendas* eram o desejo do exercício do senhorio sobre a mão de obra campesina indígena dependente e a obtenção de suas rendas.

“Todo lo que ves desde aquí, haciendo girar la vista a tu alrededor, es lo mio”, nos decía una vez un hacendado, y mostraba con ello gran satisfaccion; lo que menos parecia interesarle era la falta de proporcion entre la gran extension de la hacienda y la parte que en ella se destinaba al cultivo. Tal es el caracter de toda nuestra gran propiedad³⁵.

34 Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 146.

35 Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 140.

Este diagnóstico foi partilhado por vários autores em análises precedentes e posteriores à do próprio Molina Enríquez. O capitalismo e a modernidade manifestavam-se de forma imperfeita no México, cujo latifúndio feudal era o principal símbolo de atraso. Em que pese o caráter potencialmente insolúvel do debate sobre o tema, na literatura especializada predominaria a caracterização da sociedade mexicana como globalmente feudal ou subdesenvolvida, em razão especialmente do caráter retrógrado, do paternalismo e da baixa produtividade da *hacienda* em sua condição de instituição agrária e social dominante. “The ‘problem of the hacienda’, therefore, particularly as standing in opposition to the ‘traditional’ indigenous community and forms of peasant livelihood, has been at or near the center of public debates in Mexico for at least two centuries and most intensely during the last hundred years”³⁶.

Em sua principal obra, dedicada ao estudo da evolução do capitalismo agrário no Peru, Jean Piel³⁷ adota uma perspectiva semelhante – neste caso “bipolar” – à do autor mexicano acima referido, ao caracterizar o funcionamento da *hacienda* colonial sob um invólucro capitalista – voltada à acumulação de capital – e um conteúdo pré-capitalista, decorrente das relações de produção dominantes no seu interior. Quanto a essas, Cristobal Kay considera que a servidão foi sua forma característica e generalizada, portanto comum a todas as regiões da América Latina que experimentaram o desenvolvimento do sistema da *hacienda*. No México, a população indígena reduzida à servidão foi designada originalmente por *terrazqueros* e, posteriormente, por *peones acasillados*. No Chile, foram nomeados por *arrendatarios* e, em seguida, por *inquilinos* (como vimos). Seus equivalentes no altiplano do Peru e na Bolívia foram os *yanacunas*, e os *huasipungueros* no Equador. Todos estiveram submetidos a rendas pagas em trabalho compulsório e em gêneros, caso esse em que assumiam, em geral, a condição de meeiros³⁸.

36 Eric van Young, “Beyond the Hacienda: Agrarian Relations and Socioeconomic Change in Rural Mesoamerica”. *Ethnohistory* 50, n.º 1 (2003): 231.

37 Jean Piel, *Capitalisme agraire au Pérou*. Vol. 1. *Originalité de la société agraire péruvienne au XIXe siècle* (Paris: Éditions Anthropos, 1975).

38 Cristobal Kay, “Comparative development of the European manorial system and the Latin American hacienda system”. *The Journal of Peasant Studies* 2, n.º 1 (1974): 70.

Ainda segundo Kay, a servidão era mais um fator indicativo da essencial identidade da estrutura agrária predominante na Europa Medieval e na América Latina. O sistema “manorial” (referência inglesa do senhorio fundiário) e a *hacienda* eram designações distintas de um mesmo fenômeno, o de uma complexa unidade socioeconômica composta por duas classes sociais intimamente interrelacionadas, os terratenentes e os camponeses. Ambas, a partir de suas “empresas” (o domínio senhorial e os lotes camponeses), promovem duas “economias” interativas, a economia senhorial e a camponesa. Para o autor, três tipos de possessões da terra podiam subsistir e articularem-se em proporções variáveis naquelas unidades territoriais: a “reserva” senhorial (*demesne*), as tenências camponesas e as áreas comunais tais como bosques, florestas e pastagens³⁹.

Também para Luis Chavez Orozco⁴⁰, a *hacienda* era uma instituição econômica de natureza feudal que, no curso dos séculos XVIII e XIX, expandiu-se em muitas regiões americanas pela absorção e ocupação de territórios de comunidades indígenas, de camponeses e de mestiços pobres livres. Quanto a esses, uma vez submetidos pela grande propriedade, seriam forçados a viver uma verdadeira servidão da gleba, limitados em seus movimentos, constrangidos a todos os tipos de trabalhos e submetidos ao poder absoluto e discricionário dos *hacendados*, verdadeiros senhores “semifeudais”.

Vários outros autores, alguns dos quais assumidamente marxistas, como o renomado historiador inglês Eric Hobsbawm⁴¹, o referido Cristobal Kay⁴², assim como Mario Góngora⁴³, Larson Brooke⁴⁴, Pablo

39 Kay, “Comparative development”. 69.

40 Luis Chávez Orozco, “Orígenes de la política de Seguridad Social”. *Historia Mexicana* 16, n.º 2 (62) (1966): 174-78.

41 Eric Hobsbawm, “A Case of Neo-Feudalism: La Convencion, Peru”. *Journal of Latin American Studies* 1 (1979): 39-50.

42 Kay, “Comparative development”. 69-98.

43 Mario Góngora, *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970).

44 Brooke Larson, *Cochabamba 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia* (Durham: Duke University Press, 1998).

Macera⁴⁵ e Marcello Carmagnani⁴⁶ foram além do debate acerca da natureza especificamente feudal da *hacienda*. Muitos deles chegaram a interpretar o crescimento desta instituição na América, no curso do século XIX, como um processo de “refeudalização” análogo àquele que, na Europa Oriental, baseou-se na chamada “segunda servidão” dos séculos XVI, XVII e XVIII, especialmente estudado na Polônia na obra clássica de Witold Kula⁴⁷.

Minha última referência nesta seção do artigo será à influente obra de François Chevalier, intitulada *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles*⁴⁸. “Chartiste” de formação, ele próprio destacava a enorme influência que o grande historiador assassinado pelos nazistas, Marc Bloch, exerceu em sua formação, merecendo especial destaque a inspiração que encontrou em duas das principais obras do mestre, *Les caractères originaux de l’histoire rurale française*⁴⁹ e *La société féodale. La formation des liens de dépendance*⁵⁰. Em meu juízo, tal inspiração se manifesta, de forma mais geral, na aplicação do método retrospectivo empregado por Bloch na primeira das obras referidas e, de forma mais específica, no conceito de “regime senhorial” desenvolvido pelo mesmo autor, inclusive na segunda das obras citadas.

Chevalier destaca, de Bloch, com quem manteve contato pessoal e a quem apresentou os lineamentos da pesquisa que iniciava sobre o México, a perspectiva do medievalista de que, comparado com o “regime feudal” na Europa, o “regime senhorial” seria um tipo de sujeição camponesa muito diferente em sua natureza, que teria se formado muito antes daquele, durado mais tempo e se expandido muito mais

45 Pablo Macera, “Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas”. *Studia Latinoamericana* 35 (1971): 3-43.

46 Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días* (Mexico, Siglo XXI, 1975).

47 Witold Kula. *Teoria Económica do Sistema Feudal* (Lisboa: Presença, 1962).

48 François Chevalier. *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles* (Paris: Institut d’Ethnologie, 1953).

49 Marc Bloch, *Les caractères originaux de l’histoire rurale française* (Paris: Les Belles Lettres, 1931).

50 Marc Bloch, *La société féodale. La formation des liens de dépendance*. (Paris: Albin Michel, 1983 [1939]).

amplamente por diversas regiões do planeta. Nosso autor, então, se pergunta: “Não foi imposta, pelos recém-chegados e novos senhores do México, a sujeição ao campesinato indígena?”⁵¹. Um exemplo, não obstante proveniente do Peru, lhe ajuda a estabelecer o quadro. Em 1567, relata, um ouvidor da Audiência de Charcas, profundo conhecedor da região desde 1561, chamado Juan de Matienzo, esclarece a formação e funcionamento das *haciendas* (ou *chácaras de pan coxer*), plena de *yanaconas*, indígenas dominados em condições muito semelhantes às do senhorio medieval, sujeição ademais apresentada como em tudo necessária e até mesmo favorável aos nativos da terra, já que lhe garantiria segurança, apoio e proteção. Segundo, ainda, Matienzo, os mesmos seriam muito bem tratados, “sus amos les quieren y tienen como hixos porque no se les huyan”, porque “sin ellos no tienen hacienda” (no sentido etimológico do termo)⁵². Multiplicam-se, em sua obra, exemplos de regiões diversas, porém essencialmente da mesma natureza.

Comentando o exemplo acima, Chevalier afirma ver manifesta uma evidente caracterização de um senhorio – “que Marc Bloch no negaria”⁵³ –, com serviços obrigatórios e perpétuos nas terras do senhor (corveia?) em troca de modestos lotes individuais de terra concedidos aos indígenas. Assim, para o autor, “la *hacienda feudal* era la representación oficial del antiguo régimen colonial” no México e em diversas outras regiões da América Hispânica. Núcleo do sistema, a par dela verificava-se a presença de outros traços da medievalidade. Em suas viagens pelo México “profundo” das *haciendas*, fotografou edificações que

eran prácticamente castillos fortificados con enormes graneros de maíz. Encontré grandes cavas abovedadas construidas con piedras talladas, particularmente en los antiguos ingenios de azúcar, localicé, incluso, huellas de la existencia de prisiones privadas, esto es, los vestigios de una justicia

51 François Chevalier, “Orígenes y elaboración de la formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII”. *Signos Históricas* 17 (2007): 35.

52 Chevalier, “Orígenes y elaboración”. 38.

53 Chevalier, “Orígenes y elaboración”. 39.

de hecho. Tampoco era extraño encontrar interesantes patios interiores de tipo medieval, o bien, de un estilo original o barroco. Los más importantes de esos antiguos propietarios tenían residencias bellísimas en México que habían sido construidas en los siglos XVI y XVII⁵⁴.

Quando passamos a considerar a historiografia relativa à colônia americana portuguesa, em especial a historiografia brasileira, verificamos que também foram vários os autores e os clássicos da literatura especializada que abordaram, com matizes diversos e diferentes níveis de problematização, o tema das raízes e elementos característicos da sociedade medieval portuguesa que se projetaram na história brasileira. É lugar-comum, na essência destas análises, as digressões relativas ao diagnóstico da “dualidade” que marcaria, desde os seus primórdios, a sociedade em questão, uma nação marcada por, senão fraturada em, “regiões” ou “bolsões” de arcaísmo que emperrariam o pleno desabrochar e a generalização da modernidade entre nós. Assim, Pedro Calmon⁵⁵, ainda em 1925, no primeiro de seus trabalhos acadêmicos, considerou que era recente e muita breve a História propriamente americana – iniciada, no Brasil, com o governo republicano em fins do século XIX – e que por isso os seus primórdios remetiam à História europeia. O ponto de vista da História portuguesa assume enorme destaque na lógica que permeia todos os trabalhos posteriores do autor, principalmente dedicados à formação de nossa nacionalidade. Para o historiador, o Brasil era um país mestiço “costurado” pelo conquistador português, não pelos degradados que o “infestaram”, mas pela nata daquela sociedade medieval, uma aristocracia branca, pura, abastada e poderosa.

Em seu clássico *Raízes do Brasil*, cuja primeira edição data de 1936, a trajetória histórica portuguesa também é requisitada de forma ativa para o Brasil por Sérgio Buarque de Holanda, que se refere

54 Chevalier, “Orígenes y elaboración”. 37.

55 Pedro Calmon, “A América não pode viver de sua própria história. A influência francesa na Conjuração Mineira”. Anais do Congresso Internacional de História da América. *Revista do IHGB* 5 (1925): 505-25.

à “alma comum” que o país partilharia com a sua antiga metrópole, e que teria no patriarcalismo lusitano um dos elementos centrais estruturadores de ambas as organizações sociais⁵⁶. Contudo, segundo Hilário Franco Júnior, “o caráter medieval desses fenômenos fica mais implícito do que revelado e o estudioso [em questão] perde assim a oportunidade de aprofundar as reflexões”⁵⁷. Outra referência contemporânea à obra de Buarque de Holanda remete-nos às polêmicas obras do cientista social brasileiro Gilberto Freyre, de cujas perspectivas destaco, em especial, aquela que já foi definida como uma “quase-teoria”, a do luso-tropicalismo, versando no seu âmago sobre a relação de Portugal com os trópicos⁵⁸.

Um rastreamento desta proposição em suas obras revela suas bases presentes já em *Casa Grande & Senzala*⁵⁹, de 1933, um dos livros que inventaram o Brasil, segundo o sociólogo Fernando Henrique Cardoso⁶⁰, para em seguida reafirmarem-se numa coletânea de conferências proferidas na Europa (em 1938) e editadas sob o título *O mundo que o português criou*⁶¹, em 1940. *Integração portuguesa nos trópicos*⁶² e *O luso e o trópico*⁶³, de 1961, dariam versão final mais elaborada e divulgação decisiva aos seus postulados, segundo os quais a própria origem étnica híbrida dos portugueses teria sido elemento decisivo de sua adaptabilidade aos trópicos e da sua capacidade de se relacionar com suas terras e suas gentes. O longo contato com mouros e judeus, experiência medieval vivida desde os primeiros séculos da nacionalidade portuguesa, moldara um povo acostumado à miscigenação e à in-

56 Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 2015).

57 Hilário Franco Júnior, “Raízes medievais do Brasil”. *Revista USP* 78 (2008): 82.

58 Cláudia Castelo, Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre, *Blogue de História Lusófona* VI (2011), 261-80. Disponível em <http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf>, acedido em dezembro de 2019.

59 Gilbert Freyre, *Casa Grande & Senzala* (São Paulo: Global, 2006).

60 Fernando Henrique Cardoso, “Livros que inventaram o Brasil”, *Novos Estudos Cebrap* 37 (1993): 21-36.

61 Gilberto Freyre, *O mundo que o português criou* (São Paulo: É Realizações, 2010).

62 Gilberto Freyre, *Integração portuguesa nos trópicos* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1958).

63 Gilberto Freyre, *O luso e o trópico* (São Paulo: É Realizações, 2010).

terpenetração de culturas, elemento-chave para a compreensão do que poderíamos definir como o “modo brasileiro de ser”. Sobre o processo da colonização do Brasil, em *Casa Grande & Senzala* o autor advoga que, a partir de 1532, com a introdução de um sistema de base agrícola, no grande domínio patriarcal então instituído o chefe da família e senhor de terras e escravos era autoridade absoluta e independente, que obrigava o próprio rei a assumir compromissos, dispendendo de altar dentro de casa e exército particular nos seus territórios⁶⁴.

Embora não se possa atribuir a qualquer dos autores referidos o recurso explícito e consciente ao mote “feudal” em suas análises, aproveitou a introdução ao tema da colonização para abordar em seguida algumas vertentes hoje menos celebradas em nossa historiografia, em parte dado o “caráter datado” de suas análises da “realidade brasileira”, e em parte graças à verve política e militante evidente em seus trabalhos. Intelectuais respeitáveis, contudo, sinalizaram de forma mais explícita as linhas de projeção do Portugal medieval sobre o Brasil colonial e mesmo independente, abordando, diretamente, a temática do feudalismo em sua configuração colonial brasileira. Merecem destaque, aqui, as teses de Nelson Werneck Sodré e, em especial, aquelas devidas a Alberto Passos Guimarães, na medida em que atribuem ao sistema colonial um caráter feudal, cujos resquícios, duradouros – mazelas de longa duração – seriam responsáveis pelo nosso atraso e subdesenvolvimento.

No alvorecer da década de 1960, o Partido Comunista Brasileiro, apoiado nas já referidas teses da III Internacional, mantinha a “leitura”, base de ação, que lhe acompanhava praticamente desde a sua fundação, em 1922, caracterizando a sociedade brasileira como semicolonial e semifeudal⁶⁵. Na perspectiva de seus principais teóricos, ao Brasil do século XX impunha-se uma revolução democrático-burguesa que viesse

64 Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* (São Paulo: Global, 2006); Jessé Souza, “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”, *Tempo Social* 12, n.º 1 (2000): 69-100.

65 Tese hegemônica no interior do partido não assumiu, contudo, a condição de visão unitária ou monolítica. Caio Prado Jr, por exemplo, um importante quadro e teórico do “partidão”, não concordava com a tese do “feudalismo brasileiro”, vindo a divergir de outros importantes intelectuais ligados ao partido.

a livrá-lo tanto dos representantes do imperialismo, base de apoio dos latifundiários nacionais, quanto dos resquícios feudais que marcavam nossa ruralidade. Para que o problema do campo fosse resolvido, o PCB defendia principalmente o combate à grande propriedade e a luta pela distribuição de terras ao camponês na forma de pequenas propriedades, bem como a eliminação daqueles resquícios, identificados basicamente nos pagamentos *in natura* prestado pelos colonos, com a obrigação de serviços em benefício do “senhor” da propriedade, bem como com o monopólio da compra em seu armazém e pela restrição dos direitos trabalhistas no campo⁶⁶.

Estabelecida a premissa, Nelson Werneck Sodré buscaria, em suas obras⁶⁷, circunscrever os elementos determinantes de nosso subdesenvolvimento. A sociedade brasileira dos anos 1950 estaria ainda marcada pela servidão de grande parte da população fixada no campo, manifestação típica do feudalismo que se inserira no país às margens do regime escravista exportador colonial. A decadência da produção escravista e a própria abolição da escravatura, por não alterarem substancialmente a forma de apropriação da terra, teriam promovido o fortalecimento e a ampliação da dominação feudal no campo. Nem mesmo a maciça imigração de trabalhadores livres de fins do século XIX seria capaz de transformar as relações de trabalho, persistindo o latifúndio como forma social dominante em meio a um regime caracterizado pela servidão dos trabalhadores rurais.

Há quem considere, contudo, que na obra de Sodré a centralidade do conceito “feudal” não deriva de uma clara e rígida caracterização de um modo de produção vigente no Brasil até a ascensão da burguesia nacional, mas que se trata de um mote que funciona essencialmente como uma espécie de metáfora política justificativa dos limites que se impuseram ao desenvolvimento pleno daquela burguesia, determinando ainda a sua submissão ao imperialismo.

66 Otávio Erbereli Júnior, “O debate em torno da questão agrária (1950-1960): o PCB e Caio Prado Júnior”, *Em Tempo de Histórias* 21 (2012): 137-61.

67 Nelson Werneck Sodré, *História da Burguesia Brasileira* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976); Nelson Werneck Sodré, *Formação Histórica do Brasil* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

Sodré não se refere a feudal como se houvera existido um modo de produção feudal, ou mesmo uma feudalidade medieval, com a instituição do senhorio sobre uma economia natural, como querem seus críticos que provavelmente o leram sem dar conta que o autor, reiteradamente, empregava feudal como estrutura de uma mentalidade de uma elite colonizadora, que conheceu a vassalagem: elemento característico da vida social feudal⁶⁸.

Caberia, assim, a Alberto Passos Guimarães⁶⁹ a versão mais elaborada da tese do feudalismo brasileiro. Segundo o autor, ainda que o regime feudal estivesse em pleno processo de desagregação na metrópole portuguesa no contexto de sua expansão marítima e da colonização do Brasil, e a despeito do importante papel então cumprido pelo capital comercial, esse não teria imposto à sociedade colonial as características da economia mercantil. Neste caso, o capital comercial acabou submetido à estrutura tipicamente nobiliárquica e ao poder feudal instituídos na América Portuguesa.

Desde o instante em que a metrópole se decidira a colocar nas mãos da fidalguia os imensos latifúndios que surgiram dessa partilha, tornar-se-ia evidente o seu propósito de lançar, no Novo Mundo, os fundamentos econômicos da ordem de produção feudal. E não poderia deixar de assim ter procedido, porque o modelo original, de onde necessariamente teria de partir – a ordem de produção peninsular no século da Descoberta – continuava a ser, por suas características, a ordem de produção feudal⁷⁰.

68 Ivan Ducatti, “Economia Feudal no Brasil – Para Discutir Nelson Werneck Sodré”, *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais* 6, VI, n.º 4 (2009): 2.

69 Tanto Nelson Werneck Sodré quanto Alberto Passos Guimarães foram membros do Partido Comunista Brasileiro.

70 Alberto Passos Guimarães, *Quatro Séculos de Latifúndio* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981), 24. A edição original é de 1963.

Concentrando-se criticamente nas análises de Roberto Simonsen (1937), que além de negar o caráter feudal do regime econômico implantado no Brasil colonial, considerara extinto o próprio feudalismo, em Portugal, em princípios do século XVI, Passos Guimarães insiste na centralidade do sistema de produção para a definição do regime. No Portugal quinhentista, a principal fonte de produção de bens materiais era, ainda, a agricultura, e feudal o modo de produção vigente. Contudo, impossibilitado de contar, no ultramar, com um vasto campesinato que pudesse ser reduzido à servidão da gleba, o feudalismo colonial teve de regredir ao escravismo, compensando a resultante perda do nível de produtividade tanto com o elevado grau de fertilidade das terras virgens do Novo Mundo quanto com o rigor extremo dos níveis de exploração da mão de obra. Este teria sido apenas um dos âmbitos em que o feudalismo regredira como efeito da implantação na colônia, mantendo o seu máximo vigor sobretudo ao nível da “superestrutura”.

Nenhuma destas alterações que se impuseram ao latifúndio colonial teria sido suficiente para diluir o seu caráter feudal. Assim, segundo o autor, outro mecanismo tipicamente feudal imiscuído às relações escravistas teria sido a permissão senhorial de que os escravos cultivassem pequenos lotes de terra no interior das grandes propriedades, uma ou duas vezes por semana, extraindo daí produtos para a sua própria subsistência, incluída muitas vezes a possibilidade da venda de seus excedentes. Esta configuração pré-capitalista também estaria expressa no tocante à coação extra-econômica do escravo, e pelo fato de os incrementos na produção serem obtidos através da exploração extensiva da terra com a incorporação sistemática de novas áreas ao cultivo.

Escrita em 1963 a sua principal obra – o projeto da revolução parecia, então, próximo a realizar-se –, Passos Guimarães visava identificar as origens e os efeitos da perversa concentração da propriedade fundiária no Brasil, responsável pelo nosso “sistema latifundiário feudal-colonial”⁷¹. Urgia desenvolver o capitalismo nacional, demanda

71 Alberto Passos Guimarães, *Quatro Séculos de Latifúndio* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981), 37.

articulada em torno à imperativa realização da reforma agrária no país. Quanto a esta, seu objetivo fundamental consistiria em destruir, pela base, os vínculos semifeudais responsáveis pela subordinação do campesinato ao poder extra-econômico, político e jurídico da classe latifundiária. O autor chegou mesmo a deter-se na análise pormenorizada das camadas sociais alheias ao binômio senhor/escravo, destacando a resistência e a obstinação dos pequenos posseiros na luta pela posse da terra. Tratava-se de incentivar as lutas no campo com as Ligas Camponesas, organização “ancestral” do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Mas, ao invés da sonhada revolução popular, adveio o Golpe Militar de 1964...

Os avanços da historiografia brasileira posterior às décadas de 1960 e 1970, mesmo sob o tacho da ditadura, foram imensos, e o juízo corrente é que teriam levado a completo descrédito as teses que acabo de enunciar⁷². Dentre outros aspectos, as abordagens avançaram, em especial com Ciro Cardoso⁷³ e Jacob Gorender⁷⁴, a despeito das controvérsias entre ambos, para a caracterização de modos de produção vários e específicos desenvolvidos por toda a América Colonial – com destaque para o “modo de produção escravista colonial”, predominante na colônia portuguesa –, irredutíveis em suas especificidades aos modelos tradicionais europeus e dotados de grande vitalidade interna.

Pareceria, portanto, circunscrita e relegada ao panteão da história da historiografia da América Latina e brasileira do século passado a tese da “vigência do feudalismo no Novo Mundo”, isso se não viesse a merecer o tema um novo e recente aporte promovido agora por um medievalista, o francês Jérôme Baschet. Ainda que autor e obra dispensem apresentação mais detalhada, *La Civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*⁷⁵ é fruto, segundo o próprio nos agra-

72 A par de outras, como aquelas defendidas pelas chamada vertente circulacionista, que reuniu autores diversos em torno da afirmação do caráter capitalista primigênio da América Latina colonial (Caio Prado Júnior, Andreas Gunder Frank, entre outros).

73 Ciro Flamarion Santana Cardoso, *Agricultura, Escravidão e Capitalismo* (Petrópolis: Vozes, 1979).

74 Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial* (São Paulo: Editora Ática, 1978).

75 Jérôme Baschet, *La Civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique* (Paris: Aubier, 2004).

decimentos à edição brasileira da obra⁷⁶, dos cinco anos de docência do autor na Universidad Autónoma de Chiapas, em San Cristóbal de Las Casas (México). Discípulo de Jacques Le Goff e professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales, segundo o próprio a obra em questão estabelece, com muito maior acuidade, precisão e diversidade de expressões, a perspectiva legoffiana, há muito divulgada, da vigência de uma Longa Idade Média, que teria ultrapassado a barreira temporal tradicional que lhe circunscrevia aos meados do século XV para avançar ao XIX, quando seria enfim contraposta e superada pela Revolução Industrial e o advento da sociedade burguesa.

À acreditação da tese, a meu juízo, Baschet promoveu uma empreitada crucial que consistiu em incorporar, na longevidade proposta da vigência da sociedade feudal, o processo de expansão e conquista que redundou na colonização do continente americano, dando-lhe um sentido e uma dinâmica feudalizada que reforça, no conjunto, a reprodução ampliada daquele sistema. Assim, mais do que resultado mecânico de móveis constituídos pelo “apetite de riqueza” ou pelo anseio de disseminação da religião católica, tornados possíveis pelos desenvolvimentos técnicos da “arte de navegar”, Baschet inscreve a conquista colonial no movimento decorrente do dinamismo próprio do sistema feudal. Mobilizando uma questão epistemológica que reputo de grande interesse – a das lógicas de funcionamento e reprodução dos modos de produção cuja síntese, muito bem realizada em relação ao capitalismo, aguarda ainda iniciativas semelhantes relativas aos modos pré-capitalistas de produção –, o autor confere ao sistema em questão uma dinâmica toda própria de expansão, crescimento e desenvolvimento, aqui tanto “interno” quanto “externo”, articulada por um poder senhorial de dominação.

Jérôme Baschet estima que, sejam quais tenham sido as diferenças entre a Europa medieval e a América colonial do século XVI, o essencial do feudalismo medieval teve lugar na América: o papel dominante e estruturador da Igreja; o equilíbrio da tensão entre monarquia e aristocracia que, ainda que modificado, não rompeu a lógica feudal;

76 Baschet, *A Civilização Feudal*, 5.

as atividades cada vez mais importantes dos homens de negócio, comprometidos com o comércio atlântico ou com a exploração dos recursos minerais e agrícolas do mundo colonial, permaneceram dentro dos marcos corporativos e monopolistas tradicionais, e tais homens seguiram orientando seus ganhos para a propriedade da terra e à aquisição do estatuto de nobreza. Tratou-se, então, a colonização, ao fim e ao cabo, de uma projeção desde os “centros europeus” que fez tábula rasa das condições locais, evitando qualquer “contaminação” que inviabilizasse a reprodução das estruturais feudais na América?

De certo que não. Mirando a conhecida obra de Luis Weckmann⁷⁷ para criticar a passividade intrínseca às noções de “herança” e de “influência”, para Baschet o processo foi vívido e complexo:

Uma visão histórica mais global deveria, inevitavelmente, reconhecer o peso de uma dominação colonial surgida da dinâmica ocidental, que conduz à transferência e à reprodução de instituições e de mentalidades européias, mas sem ignorar que uma realidade original, irreduzível a uma repetição idêntica, toma forma nas colônias do Novo Mundo⁷⁸.

O que se desenvolveu em terras americanas teria sido um «feudalismo tardio e dependente», dado que ele mantém, mesmo admitindo certas especificidades do feudalismo colonial americano, o essencial da referência ao feudalismo. Comparando-se a sociedade feudal europeia e o mundo colonial mesoamericano, constatar-se-ia a presença de um número suficiente de características comuns para considerar como pertinente aplicar ao segundo o conceito de feudalismo. O que não implica que não se verifiquem também, segundo Baschet, diferenças suficientemente vigorosas que fazem com que pareça impróprio e ilegítimo defini-lo apenas por este termo. No binômio proposto, «feudalismo» ressaltaria o elo

⁷⁷ Luis Weckmann, *La Herencia Medieval de México*. 2 vols. (México: El Colegio de México, 1984).

⁷⁸ Baschet, *A Civilização Feudal*, 14.

mantido com a metrópole e a reprodução tendencial das características essenciais da Europa medieval. «Tardio» matiza o quadro, indicando que o feudalismo que se implantou no Novo Mundo correspondeu ao que para o autor constituiu a última fase da longa Idade Média europeia.

Propondo definir o sistema colonial como uma forma de feudalismo tardio e dependente, espera-se fazer justiça a esta dupla necessidade de reconhecer, ao mesmo tempo, o caráter determinante do laço com a metrópole e as especificidades da organização colonial⁷⁹.

No caso do mundo colonial, este caráter tardio manifesta-se especialmente pela impossibilidade, para os conquistadores, de realizar plenamente seu sonho de senhorio e pela instauração de um equilíbrio entre dominantes laicos e monarquia, globalmente favorável a esta última.

Como destaquei anteriormente, as teses do passado feudal do Brasil colonial, cujo peso do atraso se arrastaria até à sua (nossa) contemporaneidade, foram desacreditadas em níveis diversos muito antes de que Baschet a restabelecesse, com certas especificidades, especialmente para o caso mexicano. Creio, contudo, que muitas das críticas dirigidas àquelas aplicam-se também à sua tese: toma-se, com frequência, a “parte” pelo “todo”, abordando-se a manifestação de aspectos específicos que poderiam remeter ao contexto feudal europeu (creio que muitos o superem inclusive, caracterizando várias sociedades pré-capitalistas) de forma isolada, sem considerar sua relação com outros fatores e, em especial, a natureza da sua inserção num conjunto e as relações que se estabelecem no interior deste⁸⁰. Reproduzo a perspectiva de Ciro Car-

79 Baschet, *A Civilização Feudal*, 86.

80 A obra de Jérôme Baschet foi objeto de crítica realizada em conjunto por Marcelo Berriel, Ana Carolina Lima Almeida e Clinio Amaral, sob o título “Le Moyen Âge est-il arrivé aux Amériques?”, inicialmente publicada no site em que se encontra a resposta do autor francês à mesma, intitulada “Ce monde qui n’était pas encore le nôtre et qui s’est emparé des Amériques”, datada de 2013. Lamentavelmente, não tivemos acesso ao texto dos autores brasileiros, cujo link naquele site encontra-se rompido, talvez pelo fato de que o mesmo viesse a ser publicado como livro em 2014.

doso refletindo sobre o tema num balanço pessoal de sua trajetória de historiador às vésperas de sua aposentadoria:

Se quisermos conhecer melhor os problemas da América Latina, devemos, então, nos interessar mais pelos traços específicos [do sistema econômico das colônias das Américas], procurando descobrir as leis, a dinâmica interna das sociedades coloniais americanas, ao invés de reduzi-las à condição de apêndices das sociedades europeias.⁸¹

Do que fica dito, concluo que os inegáveis “ingredientes” medievais da História portuguesa que integram a História do Brasil devem ser considerados na sua relação e na síntese que se produziu, inclusive contraditória em muitos níveis, com os “ingredientes” indígena e africano.

A perspectiva da vigência de um “feudalismo tardio e dependente” na América, tomada de empréstimo, como explicita Baschet, ao contexto capitalista avançado é, a meu juízo, equivocada: como destaca a historiografia clássica francesa, o feudalismo é fruto da (eu diria que ao menos supõe a) fragmentação do estado, ou das áreas de soberania, o que produz, a meu juízo, não o desaparecimento daquela entidade, mas sua forma feudal característica. Ou seja, o “resultado histórico” da fragmentação do estado não é o seu desaparecimento sob o feudalismo, mas antes a vigência de um estado fragmentado, pulverizado e multiplicado em suas “células” de estruturação essencialmente alheias à perenidade das amplas construções políticas. O “imperialismo” medieval teve fôlego muito curto, em especial se pensarmos na perspectiva de extração sistemática, por um “centro”, dos recursos produzidos nas áreas que vieram a lhe integrar como semiperiferias ou periferias. Não nego, com isso, a dinâmica expansiva interna ao feudalismo – ampliação do con-

81 Ciro Flamarion Santana Cardoso, *Como enxergo minha trajetória em linhas gerais* (texto divulgado pelo autor, 2012). A perspectiva de Ciro Cardoso relativa à especificidade colonial já havia sido criticada por Agustín Cueva, “El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos”, *Historia y Sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista* 5 (1975): 20-36.

trole aristocrático sobre terras e homens – e os conhecidos processos de colonização consubstanciados na conquista cristã ibérica, nos reinos orientais resultantes das cruzadas, no avanço sobre as regiões eslavas do leste “alemão”, por exemplo.

Nego, isto sim, em qualquer caso, que a colonização de cunho feudal tenha sustentado qualquer “transferência regular” de excedentes e riqueza – na forma de rendas e/ou impostos – para um “centro imperialista” situado “alhures” e promotor da colonização, e/ou promovido um “desenvolvimento combinado e desigual” das partes constitutivas do todo. Seus “processos de expansão”, preservada a lógica fundamental do sistema, reproduziram essencialmente poderes locais e/ou regionais consideravelmente desarticulados e autônomos entre si. O feudalismo não produziu uma “economia global” intrínseca e crescentemente vinculada de forma hierárquica, com a submissão de zonas econômicas periféricas às centrais. Se elementos feudais houve na colonização, eles estiverem inseridos num conjunto que reproduziu essencialmente outra lógica “não feudal”, subsumidos no conhecido processo de formação do capitalismo que viria, por fim, a destruir as últimas manifestações daquele sistema. Karl Marx afirmou, numa nota famosa do volume I de *O Capital*⁸² que D. Quixote havia pago um preço elevado pelo erro de presumir que a cavalaria andante era igualmente compatível com todas as formas econômicas de sociedade. Concluo, temerariamente, parafraseando-o para afirmar que os solitários desbravadores vikings que teriam aportado em terras americanas “antes de Colombo” talvez tenham pago preço semelhante e amargo para aprender que a História, essa velha senhora, jamais celebra e concede os louros aos promotores de antecipações suas.

O problema estrutural do “campo” brasileiro não decorre de qualquer estrutura feudal algum dia estabelecida no Brasil, mas do latifúndio monocultor e exportador que segregou o pequeno campesinato livre e lhe negou a propriedade da terra, trajetória que se consolidou com a

82 Karl Marx, *O Capital*. Crítica da Economia Política. vol. 1 (São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983), 184.

Lei de Terras de 1850. E que se reafirma com igual ou superior intensidade nos dias que correm, quando o “capitalismo volta a confrontar um antigo adversário”, retornando às suas origens rurais para impor o latifúndio monocultor do agronegócio e a subsunção ao capital de um patrimônio universal criado por camponeses e camponesas anônimos ao longo da vasta História da Humanidade, as sementes, reduzidas em sua diversidade e “livre acesso” pela forma laboratorial, estéril e transgênica. Não é de todo estranho, a um senso-comum corrente entre nós (se é que se pode falar disso), o mito do “pecado de origem” que faz remontar à colonização portuguesa as raízes de todas as nossas mazelas – espoliação, miséria, sofrimento –, premissas que redundam numa visão pessimista e fatalista que nos faz perder de vista o “fundamental” daquele processo, a condição subalterna e dependente de nossa inserção no capitalismo global então em desenvolvimento⁸³.

Não deixa, portanto, de haver uma certa ironia histórica nos rumos tomados pelo quadro mundial recente que reafirma o caráter latifundiário, monocultor e agro-exportador da economia nacional, desta feita, contudo, com um potencial de devastação ambiental exponencialmente superior àquele promovido, e ainda hoje sofrido, em diversas regiões do país. Mas, de certo, ironia muito maior é que tenham se tornado e venham se constituindo como principais agentes históricos do confronto com o atual modelo de desenvolvimento e da luta pela preservação da(s) espécie(s) os diversos campesinatos organizados em movimentos sociais por todo o mundo. Poder-se-á imaginar o poder e capacidade de mobilização e ação deste antiquíssimo sujeito histórico, com sua enorme e diversa experiência histórica acumulada?

Talvez isto explique o fato de que na América Latina, em geral, e no Brasil recente, em particular, os movimentos campesinos, bem como a pequena agricultura familiar agroecológica que promovem e da qual deriva a maior parcela da produção de alimentos no país e o pouco que resta da política de segurança alimentar, venham sendo perseguidos

83 Sobre o tema, ver Ciro Flamarion Santana Cardoso, “La transición al capitalismo dependiente”, in *La Teoría Social Latinoamericana. Textos Escogidos*. Tomo 3. La Centralidad del Marxismo, org. Ruy Mauro Marini *et al.* (México: UNAM, 1995), 183-204.

por governos representantes do agronegócio e da produção monocultora que promovem destruição e desastres ambientais cotidianos. O número de assassinatos no campo brasileiro segue superando recordes sucessivos ano a ano, com mortes diárias que denunciam a política sistemática de aniquilamento de lideranças camponesas e de comunidades tradicionais diversas⁸⁴. Ademais, estrangula-se economicamente a viabilidade da agricultura familiar, abandona-se o pouco que restava da política nacional de reforma agrária e reduz-se a zero o número de famílias assentadas no campo desde o ano de 2017⁸⁵!

As políticas de modernização e industrialização promovidas pelo projetos nacional-desenvolvimentistas na América Latina, entre os anos de 1930 e 1980, buscavam superar o modelo colonial (agro-mineral exportador) predominante na região, gerando uma forte urbanização. A região teve o maior crescimento urbano do mundo na 2.^a metade do século XX, provocando, contudo, inevitáveis carências de infraestrutura, moradia, mobilidade e serviços. A partir de princípios da década de 1980, no entanto, a reestruturação produtiva, as novas tecnologias e a disseminação da lógica do capital financeiro provocaram uma desindustrialização e a precarização das condições de trabalho urbano, sem que os problemas gerados pela urbanização pudessem ser enfrentados. As economias latino-americanas tornaram-se ainda mais dependentes da exportação de produtos primários, as chamadas *commodities*, de baixo valor agregado – cobre, petróleo, soja, ferro etc. –, predominando o setor econômico de baixa empregabilidade e baixo efeito multiplicador nas cidades.

Parece cumprir-se, assim, o recente e perspicaz vaticínio de Michel Cahen, segundo o qual os processos de independência levados a

84 Ver os dados divulgados, no Brasil, pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), “Massacres no Campo”. Disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4319-assassinatos-no-campo-batem-novo-recorde-e-atingem-maior-numero-desde-2003>>, acessado em dezembro de 2019.

85 Fernando Brito, “Sem terra, como sempre; sem esperanças como nunca”, Blog Tijoloço, 06/03/2018. Disponível em <file:///C:/Users/velho/Desktop/Evento%20Medievalismos%20Luso-Tropicais/Sem%20terra,%20como%20sempre%3B%20sem%20esperan%C3%A7as%20como%20nunca%20-%20TIJOLA%C3%87O%20_%20%E2%80%9CA%20pol%C3%ADtica,%20sem%20pol%C3%AAmica,%20%C3%A9%20a%20arma%20das%20elites.%E2%80%9D.html>, acessado em dezembro de 2019.

cabo na América Latina teriam redundado numa ruptura do vínculo colonial alheia, contudo, a uma efetiva descolonização. “Mais le cas brésilien est extrême puisque l’indépendance fut proclamée par l’héritier du trône du pays colonisateur.” Segundo o autor, o Império *brasílico* viria lentamente a se tornar *brasileiro*, processo que teve seu auge em 1889 com um golpe de estado conservador que expurgou a monarquia na pessoa da princesa Isabel quem, um ano antes, havia decretado o fim da escravidão. Mas o fez para proclamar uma República essencialmente colonial. As elites brasileiras, afirma Cahen, e, por extensão, a “nação”, suponho eu, jamais conheceram uma revolução decolonial. De um feudalismo dependente a um capitalismo subalterno, traduzir-se-á, assim, essa trajetória? Para concluir, e como corolário deste processo, o governo brasileiro acaba de anunciar⁸⁶ a sua intenção de legalizar a venda de madeira *in natura* e, com ela, a exportação de troncos de árvores nativas da Amazônia para o mundo. Atenção, mestres das naus, estejam prontos para o içar das velas!

86 Júlia Barbon, “Bolsonaro diz que pode liberar exportação de troncos de árvores nativas da Amazônia”, *Folha de São Paulo*, 23 de Novembro de 2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/11/bolsonaro-diz-que-pode-liberar-exportacao-de-troncos-de-arvores-nativas-da-amazonia.shtml>>, acessado em dezembro de 2019.

BIBLIOGRAFIA

Astarita, Carlos. *El ministro Barañao y la historia medieval*, (2017): 1-4 (Texto divulgado pelo autor).

Barbon, Júlia. “Bolsonaro diz que pode liberar exportação de troncos de árvores nativas da Amazônia”, Folha de São Paulo, 23 de Novembro de 2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/11/bolsonaro-diz-que-pode-liberar-exportacao-de-troncos-de-arvores-nativas-da-amazonia.shtml>>.

Baschet, Jérôme. *A Civilização Feudal: do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

Baschet, Jérôme. *La Civilisation féodale: de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris: Aubier, 2004.

Bastos, Mário Jorge da Motta. “Estabelecidos e outsiders na medievalística contemporânea”, *Revista Ágora*, 26 (2017): 107-121. Disponível em <[http://www.periodicos.ufes.br/?journal=agora&page=article&op=view&path\[\]=18722](http://www.periodicos.ufes.br/?journal=agora&page=article&op=view&path[]=18722)>.

Bastos, Mário Jorge da Motta. “Teu passado te condena? Herança feudal portuguesa, colonização e questão agrária no Brasil”, Roda da Fortuna. *Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 8, 1 (2019): 373-390. Disponível em <https://a615a5e-5-c98d-48ce-95fc-4c6127dff938.filesusr.com/ugd/3fdd18_c1da53308cc6471cb0c0aac-8df8af6f9.pdf>.

Bloch, Marc. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

Bloch, Marc. *La société féodale. La formation des liens de dépendance*. Paris: Albin Michel, 1983 (1939).

Brito, Fernando. “Sem terra, como sempre; sem esperanças como nunca”. Blog Tijoloço, 6 de Março de 2018. Disponível em <file:///C:/Users/velho/Desktop/Evento%20Medievalismos%20Luso-Tropicais/Sem%20terra,%20como%20sempre%3B%20sem%20esperan%C3%A7as%20como%20nunca%20-%20TIJOLA-C3%87O%20_%20E2%80%9CA%20pol%C3%ADtica,%20sem%20pol%C3%A-AMica,%20%C3%A9%20a%20arma%20das%20elites.%E2%80%9D.html>.

Calmon, Pedro. “A América não pode viver de sua própria história. A influência francesa na Conjuração Mineira”. Anais do Congresso Internacional de História da América, *Revista do IHGB* 5 (1925): 505-525.

Cardoso, Ciro Flamarion Santana. “La transición al capitalismo dependiente”, in *La Teoría Social Latinoamericana. Textos Escogidos*. Tomo 3. La Centralidad del Marxismo, org. Ruy Mauro Marini et al. (México: UNAM, 1995), 183-204.

Cardoso, Ciro Flamarion Santana. *Agricultura, Escravidão e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

Cardoso, Ciro Flamarion Santana. *Como enxergo minha trajetória em linhas gerais* (texto divulgado pelo autor, 2012).

Cardoso, Fernando Henrique. “Livros que inventaram o Brasil.” *Novos Estudos Cebrap* 37 (1993): 21-36.

Carmagnani, Marcello. *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días*. Mexico, Siglo XXI, 1975.

Castelo, Claudia. “Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre.” *Blogue de História Lusófona* VI (2011), 261-280. Disponível em <http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf>.

Chavez Orozco, Luis. “Origenes de la política de Seguridad Social”. *Historia Mexicana*, 16, 2 (62) (1966): 155-183.

Chevalier, François. *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1953.

Chevalier, François. "Orígenes y elaboración de la formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedade en los siglos XVI y XVII". *Signos Históricos*, 17 (2007): 33-43.

Chiaramonte, José Carlos. *Formas de Sociedad y Economía en Hispanoamérica*. México : Grijalbo, 1984.

Comissão Pastoral da Terra (CPT), "Massacres no Campo". Disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4319-assassinatos-no-campo-batem-novo-recorde-e-atingem-maior-numero-desde-2003>>.

Cueva, Agustín. "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos". *Historia y Sociedad*. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista, 5 (1975): 20-36.

Ducatti, Ivan. "Economia Feudal no Brasil – Para Discutir Nelson Werneck Sodré". *Fênix*. Revista de História e Estudos Culturais, 6, VI, 4 (2009): 1-13.

Erbereli Júnior, Otávio. "O debate em torno da questão agrária (1950-1960): o PCB e Caio Prado Júnior". *Em Tempo de Histórias*, 21 (2012): 137-161.

Franco Júnior, Hilário. "Raízes medievais do Brasil". *Revista USP*, 78 (2008), 80-104.

Freedman, Paul, and Gabrielle M. Spiegel. "Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies". *American Historical Review* 103 (1998): 677-704.

Freyre, Gilberto *O mundo que o português criou*. São Paulo: É Realizações, 2010.

Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006.

Freyre, Gilberto. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar; Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1958.

Freyre, Gilberto. *O luso e o trópico*. São Paulo: É Realizações, 2010.

Góngora, Mario. *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970.

Gorender, Jacob. *O Escravidão Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

Guimarães, Alberto Passos. *Quatro Séculos de Latifúndio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

Hobsbawm, Eric. "A Case of Neo-Feudalism: La Convencion, Peru". *Journal of Latin American Studies*, 1 (1979): 39-50.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Ingenieros, José. *Sociología Argentina*. Buenos Aires: Losada, 1946.

Larson, Brooke. *Cochabamba 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. Durham: Duke University Press, 1998.

Kay, Cristobal. "Comparative development of the European manorial system and the Latin American hacienda system". *The Journal of Peasant Studies*, 2:1 (1974): 69-98.

Kula, Witold. *Teoria Económica do Sistema Feudal*. Lisboa: Presença, 1962.

Macera, Pablo. "Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas". *Studia Latinoamericana*, 35 (1971): 3-43.

Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

Marx, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política, vol. 1. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

Mitre, Bartolomé. *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Tomo I. Buenos Aires: La Cultura Popular, 1933.

Mitre, Bartolomé. *Historia del Belgrano y de la independencia argentina*, Tomo 1. Buenos Aires: Lajouane, 1887.

Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales* (México: Ciudad de México, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016).

Necochea, Hernán Ramírez. *Antecedentes económicos de la Independencia de Chile*. Santiago de Chile: Universidad do Chile, 1967.

Piel, Jean. *Capitalisme agraire au Pérou*. Vol. 1. *Originalité de la société agraire péruvienne au XIXe siècle*. Paris: Éditions Anthropos, 1975.

Puiggrós, Rodolfo. *De la colonia a la revolución*. Buenos Aires: A.I.A.P.E., 1940.

Quesada, Ernesto. *La época de Rosas, su verdadero carácter histórico*. Buenos Aires: A. Moen, 1898.

Ríos Saloma, Martín F. "The State of the Discipline of Medieval History in Mexico". *Imago Temporis. Medium Aevum* 4 (2009): 93-116.

Sodré, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Sodré, Nelson Werneck. *História da Burguesia Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

Souza, Jessé. "Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira". *Tempo Social*, 12, 1 (2000): 69-100.

Vallenilla Lanz, Laureano. *Disgregación e Integración*. México: UNAM, 1979.

Van Young, Eric. "Beyond the Hacienda: Agrarian Relations and Socioeconomic Change in Rural Mesoamerica". *Ethnohistory*, 50: 1 (2003): 231-245.

VI Congreso de la Internacional Comunista. Primera Parte. *Tesis, manifiestos y resoluciones*. México: Pasado y Presente, 1977.

Weckmann, Luis. *La Herencia Medieval de México*, 2 vols. México: El Colegio de México, 1984.

Referência para citação:

Bastos, Mário Jorge da Motta. "O feudalismo (ibérico) como força motora do fenômeno colonial (latino-americano)? Revisitando um famoso (e quase esquecido) debate." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 137-178.

**Dinah Papi Guimaraens
João Batista da Silva Porto Junior
Marina Vasconcellos de Carvalho**

**O medievalismo na arquitetura brasileira do século XX:
o caso do Castelo de Itaipava, Rio de Janeiro**

Constituindo uma sociedade pós-medieval, o Brasil conta com uma arquitetura de “castelos tropicais” influenciada pela Idade Média europeia. Tal “gótico tropical” expressa um ideal de “aristocracia natural” de ascendentes brancos e europeus. De 1808 a 1830, o estilo eclético se deve à abertura dos portos à Inglaterra. Enfoca-se a arquitetura neogótica inglesa do século XIII do Castelo de Itaipava, projetado por Fernando Valentim e Lúcio Costa. A incursão de Lúcio Costa pelo ecletismo deriva da adesão ao estilo neocolonial e precede uma década sua inserção no movimento modernista de 1930-1940. A arquitetura eclética deste castelo neogótico expressa o romantismo do século XIX e um medievalismo europeu que se opõe ao estilo neoclássico de interpretação realista dos estilos históricos ao assimilar uma velhice autêntica de contemplação vivida da realidade histórica. A partir do espaço construtivo se desvenda a ideologia do 3.º Barão Vasconcellos, estruturada por ideais nobiliárquicos, monarquistas e arianistas vigentes nas primeiras décadas do século passado e na atualidade por parte da elite político-econômica brasileira.

Palavras-chave: Medievalismo, história da arquitetura, ecletismo, neogótico.

**Medievalism in 20th-century Brazilian architecture: The case
of the Castle of Itaipava, Rio de Janeiro**

As a post-medieval society, Brazil counts on an architecture of “tropical castles” influenced by European Middle Ages. Such a “tropical Gothic” expresses an ideal of “natural aristocracy” of white and European ancestors. From 1808 to 1830, the eclectic style is a consequence of the opening of Brazilian ports to England. The paper focuses on the 13th-century English neogothic architecture of Itaipava Castle, designed by Fernando Valentim and Lúcio Costa. Lúcio Costa’s foray into eclecticism derives from his adherence to the neocolonial style and precedes in a decade his insertion in the modernist movement of 1930-1940. The eclectic architecture of his neogothic castle expresses nineteenth-century romanticism and European medievalism that opposes the neoclassical style of realistic interpretation of historical styles by assimilating a lived contemplation of an authentic old age of historical reality. From the constructive space, the ideology of the 3rd Baron Vasconcellos is unveiled, structured by noble, monarchist and Aryanist ideals held during the first decades of the last century and nowadays by the conservative political and economic elite of Brazil.

Keywords: Medievalism, history of architecture, eclecticism, neo-gothic.

O medievalismo na arquitetura brasileira do século XX: o caso do Castelo de Itaipava, Rio de Janeiro

Dinah Papi Guimaraens*

João Batista da Silva Porto Junior**

Marina Vasconcellos de Carvalho***

PARTE I:

Estilo eclético, Gilberto Freyre (1948) e influência inglesa no Brasil

O ecletismo representa um estilo arquitetônico de origem europeia que se caracteriza pelo emprego das mais diversas arquiteturas do passado ou pela combinação de mais de uma delas numa construção. A arquitetura eclética neogótica se desenvolveu principalmente na Inglaterra e na França, além de haver ocorrido, com menor destaque, em outros países da Europa no decorrer de século XX, quando foi adotada pela rica burguesia industrial que surgiu com o capitalismo¹.

A arquitetura brasileira do final do século XIX e começo do século XX revela características ecléticas derivadas de precedentes estilísticos como o romântico-medieval ou clássico-renascentista. A associação des-

* Dinah Papi Guimaraens (dinah.papi@gmail.com). Universidade Federal Fluminense, Rua Passo da Pátria 156, 24210-240, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

** João Batista da Silva Porto Junior (jbporto@gmail.com). Universidade Federal Fluminense, Rua Passo da Pátria 156, 24210-240, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

*** Marina Vasconcellos de Carvalho (marina.ciadesign@gmail.com). Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, Rua Sá de Nogueira, Polo Universitário, Alto da Ajuda, 1349-063 Lisboa, Portugal.

¹ Worringer, Wilhelm, *La Essencia del Estilo Gotico* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1973), 82.

se estilo com uma classe social afamada pela pouca cultura manteve, até há pouco tempo, uma imagem negativa sobre o ecletismo, considerado como uma estética inerente aos *nouveaux-riches* ou *parvenus*. O estilo de arquitetura escolhido para a construção do Castelo de Itaipava, situado na região serrana do estado do Rio de Janeiro, consistiu, exatamente, em um medievalismo normando, expresso pelo neogótico de suas fachadas principais e de seus espaços interiores.

O gótico tropical, eleito como estilo predileto por segmentos da elite fluminense e carioca do início do século XX, parece nos falar do ideal de “aristocracia natural” da família Smith de Vasconcellos que o Barão Jayme Luiz Smith de Vasconcellos buscou divulgar com a construção de sua Galeria dos Ancestrais acionando, para isso, o princípio de superioridade inata e hereditária de seus ascendentes brancos e europeus. Como um verdadeiro *Lord* inglês do Império transplantado para a colônia, o Barão Jayme Luiz Smith de Vasconcellos elegeu como estilo arquitetônico aquele neogótico que o alto capitalismo do início do século passado permitiu à capital do país e aos seus arredores erigir.

A primeira manifestação do ecletismo no Rio de Janeiro foi datada de 1816², quando o Palácio da Quinta da Boa Vista ganhou um pavimento baseado no estilo neogótico. Aquela, apelidada pela historiografia tradicional como “Missão Artística Francesa”³, não estimulou, posteriormente, o desenvolvimento desse estilo eclético devido ao ensino com ênfase classicizante da Academia de Belas-Artes. A arquitetura eclética carioca foi retomada no início do século XX, impulsionada pelo clima renovador industrial após a proclamação da República. Regidas pelo então prefeito, o engenheiro civil Pereira Passos (1836-1913), as obras de remodelação do Rio de Janeiro, realizadas nas duas primeiras

2 Mário Barata, *A Arquitetura Brasileira dos Séculos XIX e XX* (Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1952), 259.

3 Lilia Schwarcz prefere não usar o termo “Missão Francesa”, responsável por trazer artistas para o Rio de Janeiro. Sugere a autora que esta não foi contratada pelo Estado português, mas sim foi uma espécie de autoconvite de um grupo determinado a sair de uma França convulsionada para levar a civilização aos trópicos. Em tom crítico, ela afirma ainda que seria uma colônia de artistas desempregados e em crise, que vieram tentar a sorte no Brasil. Lilia Schwarcz, *O Sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João* (São Paulo: Companhia das Letras, 2014), 157.

décadas do século passado, transformaram seu centro urbano, em um curto espaço de tempo, em uma perfeita réplica de uma cidade da *belle époque*⁴.

Esse visual luxuoso das principais fachadas cariocas, com suas grandes colunas, cúpulas em metal, iniciais e monogramas nas cimailhas, se inspiraram em uma bricolagem de estilos arquitetônicos históricos. O ecletismo refletiu o gosto estético das primeiras décadas do século XX, nas quais se destacava a influência das culturas anglo-saxônica e francesa junto aos estratos superiores da sociedade carioca. Gilberto Freyre⁵ demonstrou como a predominância britânica no Brasil assumiu aspectos francamente imperialistas entre 1835 e 1912, sobrepujando economicamente a própria influência francesa.

A influência inglesa no Brasil também se manifestou na arquitetura do século XIX pela substituição das rótulas ou gelosias de urupema (denominadas muxarabis), existentes no Rio de Janeiro durante o reinado de D. João VI, pelas esquadrias das janelas de ferro e vidro. A pretexto de motivos estéticos e de saúde pública, o Intendente-Geral da Polícia, Paulo Fernandes Viana, fez publicar um edital em 11 de julho de 1809 que pregava a retirada, dentro do termo de oito dias, de milhares de rótulas, balcões, gelosias e muxarabis dos sobrados da cidade.

Freyre sugere que essa retirada violenta dos muxarabis – elementos de influência mourisca absorvidos pela arquitetura portuguesa e para aqui transplantados – decorreu de uma pressão dos ingleses interessados na venda de ferro e vidro. De 1808 a 1830, esses materiais passaram a caracterizar as casas brasileiras como decorrência da abertura dos portos à Inglaterra, país no qual as indústrias do ferro e do vidro assumiram uma posição preponderante.

4 Barata, *A Arquitetura Brasileira*, 61.

5 Gilberto Freyre define as relações entre a Grã-Bretanha e o Brasil ainda semicolonial como tendo sido “mais ou menos imperiais”. A transferência da Corte Real Portuguesa para o Brasil, em 1808, sob a égide da esquadra britânica, mudou os rumos da história brasileira e provocou repercussões duradouras. D. João VI, atingido pela luta entre a Grã-Bretanha e a França de Napoleão, trouxe consigo a influência britânica. O século XIX, para Freyre, sobretudo na sua primeira metade, foi “o século inglês por excelência”. Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil: Aspectos da Influência Britânica sobre a Vida, a Paisagem e a Cultura do Brasil* (Rio de Janeiro: José Olympio/INL-MEC, 1948), 11-12.

Em um mercado ainda virgem como o do primeiro Brasil Imperial, o ato proibitivo das gelosias pelo governo de D. João VI parece mesmo haver decorrido, para Freyre, de manobras audaciosas de britânicos junto a governantes poderosos. Como anglófilos notórios, que poderiam ter administrado a causa dos ingleses, são por ele citados D. Rodrigo de Sousa Coutinho e o Conde de Linhares, que manifestava grande dedicação à Inglaterra por ser inteiramente avesso aos “abomináveis princípios franceses” da época da Grande Revolução.

O estilo gótico indica a influência de um novo espírito nórdico. Não parece gratuito que o estilo gótico inglês para a construção do Castelo de Itaipava tenha se somado ao ideal “ariano” de seu dono, o Barão Jayme Luiz Smith de Vasconcellos. Levando em conta a decantada “superioridade racial”⁶ dos anglo-saxões de sangue germânico pelos autores racistas⁷ do final do século XIX, os quais acabaram levando este Barão a valorizar os ancestrais britânicos em sua árvore genealógica e em seus brasões nobiliárquicos, não é despropositado afirmar que a essa “superioridade racial” teutônica veio se aliar uma superioridade estética ou artística, representada pela arquitetura nórdica ou gótica.

Para os iluministas do século XVIII, a Idade Média foi o período intelectual de maior obscurantismo jamais vivido pela humanidade. O romantismo do século XIX, ao redescobrir a importância dessa desprezada Idade Média, trouxe à baila conceitos conservadores como o

6 O Conde Joseph Arthur de Gobineau, apesar de sua origem francesa, manifesta um declarado ódio pela democracia e pela Revolução Francesa, bem como por todas as revoluções de cunho popular e prega a primazia de arianos germânicos e anglo-saxões, de ideologia monarquista e aristocrática, na sociedade e na política. Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, 4 vol (Paris: Firmin-Didot, 1853). *Apud* Georges Raeders, *D. Pedro II e o Conde de Gobineau (Correspondências Inéditas)* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938), 217.

7 As teorias racistas foram difundidas no Brasil do século XIX por pensadores como o Conde de Gobineau, que serviu no Rio de Janeiro como embaixador da França em 1869. Gobineau chegou a profetizar uma degeneração genética para os brasileiros em menos de duzentos anos, devido à disseminação da raça negra, considerada como inferior, tanto nas classes baixas quanto nas classes superiores da população. cf. Thomas Skidmore. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976), 46-48. O Barão Smith de Vasconcellos partilhava de uma postura aristocrática e *arianista* difundida aqui por Gobineau, entre outros, e adotada por autores como Oliveira Vianna. Sua biblioteca do Castelo de Itaipava conta, portanto, com obras desses autores e de outros como Chamberlain e Vacher de Lapouge, criador da escola da antropossociologia na França.

culto do passado ou da tradição. Uma ideia divulgada por Umberto Eco⁸ estabelece um paralelo cultural e artístico entre a civilização da visão que constitui o período medieval e a aldeia global de comunicação visual da época contemporânea⁹. A catedral plena de comunicação figurativa da Idade Média representa o grande livro de pedra daquela época coexistindo, atualmente, de forma pacífica, com a grande empresa de divulgação popular representada pelo cinema, pela televisão e, mais recentemente, pela mídia digital. Indicando um período histórico medieval constantemente retraduzido em uma operação de bricolagem, as representações arquitetônicas do castelo e da torre que continuam a aparecer em grandes centros urbanos não fogem a essa regra de comunicação da norma culta, simbolizada por uma arquitetura medieval que é transportada para um auditório popular¹⁰.

Uma certa “residualidade” medieval pode ser, arquitetonicamente, exemplificada em algumas obras ecléticas¹¹ das décadas de 1920-1940, existentes nas regiões serranas próximas ao Rio de Janeiro. Nesses prédios se destaca o estilo normando das fortalezas de pedra, ao lado de

8 De acordo com Umberto Eco, *Viagem na Irrealidade Cotidiana* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984), 95-96. Em sua avaliação irônica das maneiras de sonhar com a Idade Média, Eco afirma: “Constroem-se e reconstroem-se as fachadas da catedral de Nápoles, da catedral de Amalfi, de Santa Cruz e de Santa Maria del Fiore para a alegria do turista não ainda pós-moderno, em busca desesperada de autenticidade histórica.” Umberto Eco, “Dez modos de sonhar a Idade Média”, in *Sobre o Espelho e Outros Ensaios* (Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989), 77. *Apud* José Rivair Macedo, org., *A Idade Média Portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações* (Porto Alegre: Vidrágua, 2011), 13.

9 Diferentemente dos “resíduos” ou “reminiscências” que preservam algo da realidade histórica da Europa medieval, nas formas de apropriação denominadas “medievalidade” a Idade Média aparece apenas como referência estereotipada. Índices imprecisos de historicidade estão presentes em manifestações lúdicas (festas, encontros, jogos de videogame ou de computador), obras de divulgação (músicas, histórias em quadrinhos, peças teatrais, filmes), atividades de recriação histórica de torneios, feiras, festas, cutelaria ou culinária “medieval” e na inspiração de temas (magos, feiticeiros, dragões, monstros, guerreiros, assaltos a fortalezas) produzidos pelos meios de comunicação de massa e pela indústria cultural. Macedo, *A Idade Média Portuguesa*, 15.

10 Macedo, *A Idade Média Portuguesa*, 13-14.

11 O ecletismo na arquitetura deriva do método filosófico “que consiste em reunir teses de sistemas diversos, ora simplesmente justapondo-os, ora chegando a uni-los em uma unidade superior, nova e criadora”. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015), 616. O estilo eclético admite uma justaposição de tendências arquitetônicas de caráter histórico, afirmadas no século XIX na Europa pelos estilos romântico-medieval e clássico-renascentista. Tal influência do gosto europeu foi disseminada a partir das primeiras décadas do século passado, com a proliferação de construções neoclássicas e neogóticas na arquitetura fluminense.

um neogótico pleno de abóbodas, vitrais, torres e arcos ogivais, que os aproximam bem mais das fortalezas da Disneylândia do que dos modelos originais de castelos europeus¹².

Em um país sul-americano como o Brasil, a Idade Média que não foi vivida no tempo histórico permeia nosso cotidiano através dos símbolos da comunicação de massa. Uma época medieval romântica idealizada nos folhetins do século XIX e aqui largamente difundida na primeira metade do século XX, acabou sendo ainda mais disseminada, a partir dos anos 1930, através de filmes de Hollywood como Robin Hood e Cavaleiros da Távola Redonda. Constituindo um medievo que passou a fazer parte de nosso dia-a-dia, cheio de torres e de castelos assombrados por fantasmas, em que a escuridão da noite foi cortada por relâmpagos e em que o torreão substituiu a astronave¹³.

E é essa Idade Média composta pelo imaginário dos séculos XVIII e XIX que aparece representada na arquitetura constituída por uma bricolagem¹⁴ de estilos normando, Tudor, Windsor e neogótico de influência inglesa, aos quais se juntam réplicas de estilos medievais portugueses, significando uma “mentira de informação estética”¹⁵ por representar a tentativa de alguns *nouveaux-riches* de se inserir dentro de um *status* nobiliárquico¹⁶, no qual ocorre uma identificação com um ideal arquitetônico europeu¹⁷.

12 Eco, Umberto, “Os Castelos Encantados”, in *Viagem na Irrealidade Cotidiana* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984), 30-32.

13 Eco, Umberto “Dez Modos de Sonhar a Idade Média”, 80.

14 De acordo com a conceituação de Lévi-Strauss, a bricolagem exemplifica o *modus operandi* da reflexão mitopoética. O *bricoleur* é aquele que pode operar com materiais fragmentários já elaborados, afastando-se das normas adotadas pela técnica. Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem* (São Paulo: Papyrus, 1989).

15 Umberto Eco, *Apocalípticos e Integrados* (São Paulo: Perspectiva, 1970), 73-76, 111-17, 124-28.

16 A preservação da ordem senhorial imperial no Brasil se encontra relacionada ao preconceito de cor – Roger Bastide e Florestan Fernandes, “A estratificação racial na sociedade de castas”, in *Comunidade e Sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macrosociológico do Brasil*, org. Florestan Fernandes (São Paulo: Editora Nacional, 1975), 369 – derivando de um princípio de integridade social do Império Português que vincula o grau de nobreza ao fato de se possuir “*limpo sangue isento de toda a raça de mácula de Judeu ou qualquer mácula*”. Luiz Gonzaga da Silva Leme, “Frei Gaspar”, in *Genealogia Paulistana*, 9 vol. (São Paulo: Duprat & Companhia, 1903-1905). *Apud* Bastide e Fernandes, “A estratificação racial na sociedade de castas”, 369.

17 Torna-se relevante destacar as diferenças conceituais entre a escola francesa, de base clássica, e a escola alemã, que nega o racionalismo francês que imperou na Europa por dois séculos,

Uma postura anti-igualitária, dominada pela ética do familismo, da patronagem e das relações pessoais – inerente à vertente hierárquica existente no bojo da sociedade brasileira¹⁸ – é correspondente, em termos ideológicos, ao comportamento da elite política do patrimonialismo. A própria constituição do *estamento*¹⁹ – estrato político com efetivo poder de comando, identificado com uma postura tradicionalista – pode ser atribuída ao fato de termos constituído, até o final do século XIX, uma sociedade de nobres identificada com o “*direito natural*” da monarquia no poder político da nação²⁰.

O culto a um passado romântico e medieval, no caso do Barão Smith de Vasconcellos, se manifestou na escolha por um estilo gótico inglês para a arquitetura de seu castelo. O gótico tardio ou gótico inglês representa o estágio final desse estilo artístico da Idade Média. A arquitetura medieval chamada de “gótica” teve sua denominação atribuída, pelos humanistas do renascimento italiano, à arte dos lombardos e dos godos – daí o nome “gótico” –, considerada por eles como germânica e

coincidindo com a afirmação do nacionalismo alemão. É o movimento romântico alemão do século XVIII que confere uma formulação historiográfica ou filosófica à história. No movimento alemão, o historicismo deriva do neoplatonismo e do idealismo, enquanto a arquitetura neoclássica de base francesa e inglesa (e, também, a pintura) consiste na imitação da natureza mediante suas leis imutáveis, baseadas no modelo clássico greco-romano. Pelo fato de a sociedade ser constituída de um misto de verdade e mentira se comparada ao Ideal que emerge da contingência histórica, a sociedade é análoga ao indivíduo na atualização de suas instituições. Com base nessa nova noção de história se afirmou a historiografia que cabe ao historiador pesquisar a sociedade do passado tendo em vista a pesquisa em si mesma, e não a confirmação de modelos *a priori*, como faziam os historiadores franceses e ingleses do século XVIII. Alain Colquhoun, *Modernidade e Tradição Clássica* (São Paulo: Cosac & Naify, 2004), 23-25.

18 Roberto DaMatta, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social* (Petrópolis: Vozes, 1981), 58-85.

19 Na concepção de Raymundo Faoro: “O domínio tradicional se configura no patrimonialismo, quando aparece o estado-maior de comando do Chefe, junto à casa real. [...] O caminho burocrático do *estamento*, [...] não desfigura a realidade fundamental, impenetrável às mudanças. [...] Sobre a sociedade, acima das classes, o aparelhamento político – uma camada social, comunitária embora nem sempre articulada, amorfa muitas vezes – impera, rege e governa, em nome próprio, num círculo impermeável de comando.” Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro*, 6ª edição, vol. 2 (Porto Alegre: Globo, 1984), 736-39.

20 O mito racista da superioridade dos arianos se interliga aos mitos de origem nacional da Europa já que, na França principalmente, a velha nobreza medieval pretende ter uma origem diferente da nobreza comum (ou galo-romano), se filiando a pais germânicos ou a lendários antepassados arianos responsáveis pela raça do rei, pai de todos os franceses. As primeiras casas nobres europeias, das quais emana “naturalmente” o poder de comando das nações, contam com esse sangue *arianizante* em suas veias, a elas cabe, por “direito natural”, um papel de distinção política no comando dos estados europeus. Léon Poliakov, *O Mito Ariano: Ensaio sobre as Fontes do Racismo e dos Nacionalismos* (São Paulo: Perspectiva, 1974), 19.

bárbara. O neogótico do século XIX, se inspirando no gótico medieval do século XIII²¹, parece realmente representar o estilo nacional inglês por excelência.



Figura 1 – Brasão Smith de Vasconcelos. Castelo de Itaipava, 2016. Fotografia de Dinah Papi Guimaraens.

O *revival* do gótico nórdico do século XIII constitui uma tentativa bem-sucedida de restaurar o valor religioso e moral do passado medieval²². A identificação entre o gótico e a religião aparece claramente expressa na construção das catedrais que indicam, através da verticalidade de suas coberturas e da luz de seus vitrais, o desejo de ascensão espiritual do homem medieval²³. Já a arquitetura civil da Idade Média, com o castelo principalmente, representa uma expressão do puro funcionalismo da engenharia militar, adaptada pelo século XIX com a introdução do ferro batido na construção. A estrutura construtiva gótica é, então, interpretada pelo neogótico – segundo a visão de

21 Simbolizando um patrimônio da cultura arquitetônica do romantismo reinterpretado pelo neogótico, a arquitetura gótica inglesa do século XIII – em comparação com a cultura de países como a França e a Itália – representa um estilo popular no sentido romântico do termo, no qual o povo pode encontrar, por confronto explícito, o valor da própria história e da própria tradição. Arnold Hauser, *Teorias da Arte* (Lisboa: Presença, 1973), 210.

22 Segundo Ruskin (1819-1900). Apud Luciano Patetta, *L'Architettura dell'Eclétismo: Fonti, teorie, modelli – 1750-1900* (Milano: Gabrielle Mazzotta Editore, 1975), 154-68.

23 Patetta. *L'Architettura dell'Eclétismo*, 154-68.

Viollet-le-Duc (1814-1879)²⁴ – como simbolizando o elemento essencial da arquitetura, na qual se destacam três princípios de edificação: o arco de corte agudo, o pilar autoportante e o teto ramificado.

Seguindo o exemplo de D. Pedro II, o Barão Smith Vasconcellos era, igualmente, fã incondicional de Walter Scott (1771-1832), em cujos romances se baseou para conceber o projeto arquitetônico do Castelo de Itaipava. Inspirando-se em um estilo baronial escocês²⁵ difundido por esse romancista, seu castelo segue, ainda, o modelo da fortaleza medieval do Neuschwanstein, que foi sonhado pelo rei Luís II da Baviera (1845-1886) em 1869, representando a mais conhecida expressão megalomaniaca da arquitetura romântica neogótica do século XIX.

A arquitetura do Castelo de Itaipava também recebeu a influência da arquitetura normanda francesa da Idade Média. Até o século XII, as afinidades políticas, sociais e intelectuais entre Normandia e Inglaterra eram imensas e a monarquia anglo-saxônica profundamente germânica e carolíngia. Foi essa monarquia anglo-normanda que inspirou o construtor do Castelo de Itaipava no seu modelo de arquitetura romântica e conservadora. Considerando-se descendente de uma legitimidade dinástica vigente entre normandos e ingleses no início da Idade Média, a ela vieram se juntar seus ascendentes portugueses e aqueles da antiga nobreza da terra caracterizada, de acordo com Vianna²⁶, por traços culturais das sociedades do tipo senhorial, como no caso da sociedade feudal portuguesa.

O dono do Castelo de Itaipava nasceu no dia onze de junho de 1884, em uma chácara idealizada segundo moldes ingleses pelo Visconde de Guaratiba, possuidor de vasta propriedade de terras em um local

24 Hauser, *Teorias da Arte*, 210.

25 Trata-se de um estilo de arquitetura que tem suas origens no século XVI e se baseia nas características dos castelos medievais, casas-torre e alguns castelos franceses do Renascimento. Figuras literárias como Sir Walter Scott o reviveram, no século XIX, como parte do renascimento gótico. Permaneceu tal estilo sendo popular, até a Primeira Guerra Mundial, na Escócia e na Irlanda (especialmente no Ulster), no Canadá, na Nova Zelândia e nos Estados Unidos. Robert William Billings, *The Baronial and Ecclesiastical Antiquities of Scotland* (Scotland: Heritage Press Scotland, 1981).

26 Oliveira F. J. Vianna, “O povo brasileiro e sua revolução”, *Recenseamento do Brasil*, vol. 1 (Rio de Janeiro: Tipografia da Estatística, 1922), 110-11.

denominado *Águas Férreas*, onde hoje se encontra situado o bairro do Cosme Velho, no Rio de Janeiro. A casa onde nasceu o Barão Smith Vasconcellos foi construída de acordo com um estilo eclético neomourisco, vigente na segunda metade do século XIX e começos do século XX. Contrapondo-se ao modo eminentemente urbano de habitar de seu pai, Rodolpho Smith de Vasconcellos (1846-1926), Jayme Luiz optou por um estilo de vida rural. A consolidação de um poderio econômico por parte da burguesia do final do século XIX permitiu aos proprietários expandirem seus bens imobiliários da cidade para o campo.



Figura 2 – Castelo de Itaipava. Projeto de Fernando Valentim e Lúcio Costa, fotografado em 1990. Fotografia de Renato Velasco.

Figura 3 – Castelo de Itaipava tornado espetáculo na contemporaneidade, fotografado em 2016. Fotografia de João Batista da Silva Porto Junior.

A partir da geração do Barão Smith de Vasconcellos, passou a ser valorizado como símbolo de *status* possuir uma casa de campo em uma região serrana localizada próximo ao Rio de Janeiro, se inspirando nos *bangalows* ingleses. A difusão do estilo pitoresco entre nós – disseminado na Europa desde a segunda metade dos setecentos e durante os oitocentos – elegeu a romântica casa de campo como modelo estilístico. Tal estilo foi o responsável direto por uma adesão formalista à casa unifamiliar extraurbana ou *cottage*²⁷.

O estilo pitoresco deriva da tradição romântica e conservadora do século XIX, que disseminou a tese familiar de que quando o aristocrata

²⁷ Patetta, *L'Architettura dell'Eclétismo*, 154-68.

vivia no campo entre seus camponeses haveria menos possibilidades de revoltas camponesas graves do que quando ele passava a amar o luxo e a habitar na capital²⁸. Essa linha de pensamento conservador parece ter efetivamente influenciado a elite e a burguesia abastada do começo do século passado, incentivando a classe superior, na qual se inseria o nosso Barão, a construir casas de campo. Tal valorização do ambiente rural representa um elemento típico da cultura de *revivals* do ecletismo do século XIX e começos do século XX. O culto à vida no campo aparece, assim, conjugado à difusão do medievalismo como estilo estético, já que na Idade Média “*a vida rural é então infinitamente mais ativa que a vida urbana, e, tanto numa como noutra, é a família, não o indivíduo, quem prevalece como unidade social*”²⁹.

Procurando se legitimar como nobre nos moldes da sociedade imperial, coube ao Barão Jayme Luiz de Vasconcellos adquirir uma grande propriedade de terras na Fazenda Itaipava, já que na época do Império somente a posse de um latifúndio dignificava, sendo as atividades de comércio ou da indústria consideradas incompatíveis com um homem da nobreza. Jayme Luiz Smith de Vasconcellos construiu seu castelo na década de 1920 e ali habitou até sua morte, em 9 de maio de 1933.

O construtor do Castelo de Itaipava, ao lado da valorização da ascendência de sangue anglo-saxão, procurou se legitimar como sendo descendente da mais alta estirpe portuguesa ou daquelas antigas linhagens responsáveis pela própria fundação da nacionalidade em Portugal. Enquanto a cultura ibérica está marcada “*pela ênfase na incorporação, na integração, na predominância do todo sobre o indivíduo*” a cultura anglo-saxônica destaca “*a ênfase na liberdade e na prioridade do indivíduo sobre o todo*”³⁰.

A partir do modelo lusitano hierárquico, a sociedade brasileira foi marcada pela “*ordem racial*”. Ao branco ariano caberia, segundo o Con-

28 Barrington Moore Jr, *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno* (São Paulo: Martins Fontes, 1983), 448-49.

29 Régine Pernoud, *Luz sobre a Idade Média* (Lisboa: Europa-América, 1981), 201.

30 José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que Não Foi* (São Paulo: Companhia das Letras, 1987), 149-50.

de de Gobineau, o papel de impor suas ideias e refrear os impulsos das raças “exóticas” ou “inferiores”, como aquelas dos negros e dos índios. A “superioridade inata” dos ingleses foi definida por Gobineau como sendo derivada de sua vontade de governar, possuir, conquistar e estender sua dominação sobre o resto da humanidade. Esse sangue anglo-saxão constituía, portanto, a maior fonte de orgulho racial dos Smith de Vasconcellos, devido ao “poder eugênico superior” atribuído à raça germânica em relação à raça latina, da qual o povo ibérico descende.

As interpretações raciais da história que aparecem na Grã-Bretanha do século XIX conferem à raça teutônica o papel de “facho civilizador” responsável pela expansão da cultura cristã e ocidental na época medieval, contando para isso com a contribuição particular da nação britânica³¹. O 3.º Barão de Vasconcellos, leitor assíduo do Conde de Gobineau, de Vacher de Lapouge, de Chamberlain e de Oliveira Vianna, partilhava com estes autores seu desprezo às “raças mestiças” e seu apreço ao ideal “arianizante” da sociedade brasileira.

Tal “mito ariano indo-europeu”, acionado pelo Barão Smith de Vasconcellos como estratégia de nobilitação, surgiu nos séculos XVIII e XIX como resposta racista, antidemocrática, colonialista e imperialista das elites europeias às revoluções populares a partir da Revolução Francesa, principalmente em relação aos negros e mestiços escravizados nas colônias. O construtor do Castelo de Itaipava valorizou sua genealogia britânica e lusitana através do livro *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*, publicado em 1918 e escrito em parceria com seu pai, Rodolpho Smith de Vasconcellos, 2.º Barão de Vasconcellos, representando tal estudo o primeiro levantamento sistemático dos integrantes da nobreza brasileira do 1.º e 2.º Impérios.

Este livro representou uma legitimação última de sua origem nobre adquirida por bula papal³². Recebeu Jayme Luiz um título nobi-

31 Poliakov, *O Mito Ariano*, 214-15.

32 A bula pontifícia é um alvará passado pelo Papa ou Pontífice católico, com força de lei eclesiástica, pelo qual se concedem graças e indulgências aos que praticam algum ato meritório. O termo “bula papal” se refere não ao conteúdo e à solenidade de um documento pontifício, mas sim a sua apresentação, à forma externa do documento, a saber, lacrado com pequena bola (em latim, “bullā”) de cera ou metal, em geral, chumbo (*sub plumbo*). O Vaticano oficialmente

liárquico como mercê de S. Benedito XV, por breve apostólica de 1917. Não podendo mais contar com uma titulação real após a extinção da monarquia no Brasil, Jayme Luiz lançou mão da aquisição de um título papal de nobreza como estratégia de “nobilitação”, fato que lhe permitiu a recriação de um “mito de origem” a partir de seus ancestrais nobres. O 3.º Barão Smith de Vasconcellos teve como avô o 1.º Barão de Vasconcellos, José Smith de Vasconcellos, nascido em 10 de dezembro de 1817 em Lisboa e educado no Colégio dos Nobres.

Ao chegar a Fortaleza, em 1831, para se dedicar à carreira comercial, o 1.º Barão de Vasconcellos modificou seu nome de José Paes Pinto de Vasconcellos para José Smith de Vasconcellos, adotando o sobrenome de sua mãe, ao lado daquele de seu pai, para valorizar sua herança de sangue de origem ariana, representada pela inserção do apelido britânico Smith. A aristocracia paulista “eugênica” foi incorporada à árvore genealógica dos Smith de Vasconcellos através da sogra do 3.º Barão e 1.ª Condessa Siciliano, D. Laura de Mello Coelho.

Descendia ela de antigas linhagens portuguesas que colonizaram o Brasil, introduzindo no seio da família o sangue bandeirante e guerreiro de seus ancestrais. Tal sangue bandeirante indicava aquele com maior “potencial arianizante” que compôs a classe senhorial dos senhores de engenho, constituída por indivíduos quase que inteiramente da raça branca, pois “*a aristocracia territorial é o ponto de concentração dos elementos arianos da colônia*”³³.

Partindo da investigação do espaço construtivo se busca, portanto, desvendar a ideologia do 3.º Barão Smith de Vasconcellos, construtor do Castelo de Itaipava, a qual foi estruturada por ideais nobiliárquicos, monarquistas e arianistas vigentes nas primeiras décadas do século passado entre componentes da elite carioca e fluminense, da qual faz ele parte integrante. Destaca-se a genealogia dos Smith de Vasconcellos e a

não vendia títulos, mas os oferecia graciosamente aos beneméritos da Igreja. Muitos condes, como Francisco Matarazzo, Ernesto Pereira Carneiro, Antonio Dias Garcia, Afonso Celso etc., no entanto, compraram seus títulos até que o Papa Pio XII acabou com esta prática. No caso do Barão Smith de Vasconcellos, seu título de nobreza foi pago aos cofres da Igreja Apostólica Romana.

33 Vianna, “O povo brasileiro e sua evolução”, 291.

descrição de seus brasões nobiliárquicos, ao lado da análise da heráldica como forma de classificação social na época feudal e no Brasil Império.

Tanto a fortaleza anglo-normanda e neogótica erigida pelo Barão Smith de Vasconcellos quanto a obtenção de seu título de nobreza via uma bula papal e o levantamento da heroica árvore genealógica que ilustra a Galeria dos Ancestrais por ele realizada em seu “castelo tropical” expressam uma eficaz atualização desse modelo de nobreza em plena era moderna. O proprietário do castelo contrapôs, simbólica e concretamente, o modelo “inferior” e mestiço do brasileiro do início do século ao seu ideal “superior” e nobre de cavaleiro medieval romantizado no século XIX.

É exatamente este modelo de nobreza, que mescla ficção e realidade vivida, que foi atualizado pelo construtor deste “castelo tropical”. A etnografia espacial do castelo percorre a Sala de Armas, a Galeria dos Ancestrais e a Biblioteca como Templo do Saber, revelando aspectos defensivos de uma réplica anglo-normanda do século XIII.

Esta arquitetura eclética de inspiração medieval no Rio de Janeiro pode ser interpretada como tendo a função de distinguir seus idealizadores, no sentido de “distinção” empregado por Bourdieu³⁴, em que a arquitetura neogótica, como forma de expressão artística, indica o anseio de pertinência de seus donos, geralmente comerciantes enriquecidos, ao universo cultural de segmentos da elite brasileira nas primeiras décadas do século XX.

PARTE II:

Arquitetura neogótica do Castelo de Itaipava: quem quer ser nobre no Brasil?

Na arquitetura desta fortaleza anglo-normanda realizada nos trópicos fluminenses, os elementos construtivos que apresentam uma função estrutural defensiva, nos castelos góticos do século XIII, foram reproduzidos somente como atributos artísticos ou estéticos. O Castelo de

34 Pierre Bourdieu, *A Distinção: Crítica Social do Julgamento* (Porto Alegre: Editora Zouk, 2011).

Itaipava revela muralhas de pedra que constituem suas paredes externas erigidas com uma larga espessura, com a finalidade simbólica de enfrentar um ataque de forças armadas.

Tais muralhas contam com canhoneiras ou chanfraduras existentes em suas altas torres que representam locais abertos no interior das seteiras, de onde os arqueiros podem disparar para os inimigos sem serem atingidos pelo lado de fora e os balestreiros³⁵ com parapeitos que descansam sobre suportes de pedra chamados cachorros. Ameias e merlões permitem a defesa elevada de sentinelas e de atiradores, constituindo seu denticulado uma das características marcantes dos castelos medievais.

O portão principal do castelo tropical foi reforçado por duas maciças torres com balestreiros que guardam a passagem de entrada, por um par de portas guarnecidas com ferro e por duas grandes grades levadiças. Esta entrada nos remete ao simulacro de um passado medieval, fazendo-nos recordar aquelas portas fortificadas de castelos da Idade Média que nossa memória cinematográfica já cansou de vislumbrar em filmes de Hollywood ou em cenas sobre a Disneylândia.

Na fachada lateral direita do Castelo de Itaipava se situa a torre principal ou de menagem³⁶, que apresenta igualmente um aspecto defensivo, onde se encontra localizada a escada que sobe ao segundo pavimento e ao quarto de casal, no andar superior. Tal torre do Castelo de Itaipava representa a própria afirmação do poder senhorial de seu dono, se eleva sobranceira, com uma altura bem superior àquela alcançada pelos outros volumes do castelo, podendo ser vislumbrada de longe como marca ou símbolo característico desta edificação.

35 Em arquitetura militar, os balestreiros são aberturas na muralha de um castelo, através das quais se disparavam as bestas e se lançavam pedras e objetos flamejantes sobre os sitiados.

36 A Torre de Menagem ou *Donjon* representa um dos melhores exemplos da arquitetura militar medieval. É a estrutura central de um castelo, definida como seu principal ponto de poder e último reduto de defesa, podendo mesmo servir de recinto habitacional do castelo.



Figura 4– Torre de menagem e brasão dos Smith de Vasconcellos no Castelo de Itaipava, fotografado em 1990. Fotografia de Renato Velasco.

Figura 5 – Atualmente os cartazes e bandeiras escondem o brasão da família, fotografado em 2016. Fotografia de João Batista da Silva Porto Junior.

Levando em conta o ideal de vida de cavaleiro medieval almejado pelo Barão Smith de Vasconcellos, a construção de uma torre central de um castelo fortificado anglo-normando, nos anos 1920, fala sobre o anseio feudal de seu construtor de tomar posse, concomitantemente, da propriedade efetiva das terras adquiridas em Itaipava, ao lado da conquista de um *status* privilegiado como elemento descendente da velha nobreza da terra da época colonial. Torres circulares foram dispostas nos quatro cantos e no meio de cada flanco do castelo, tendo a torre de menagem sido disposta na entrada de uma correspondência com outra localizada do lado oposto. Um modelo de castelo medieval concêntrico perfeito, no qual os arquitetos se inspiraram para conceber o Castelo de Itaipava.

O projeto de arquitetura de Fernando Valentim (1900-1969) – filho do construtor do Castelo Valentim de Santa Tereza, no Rio de Janeiro –, contando com a estreita colaboração de Lúcio Costa (1902-1998), foi concebido em estilo normando apropriado pelo neogótico do século XIX e compreende um recinto retangular formado por muralhas externas e por torres circulares, com destaque dado à torre de menagem do lado direito, situada na parte de trás do castelo. Já se acha ali delineado o portão fortificado, bem como os balestreiros e as guaritas, estas últimas ladeando o portão central e os extremos da construção. Na torre circular localizada na frente desse castelo se destaca o brasão

de seu proprietário, representando o símbolo heráldico feudal que marca o caráter senhorial da moradia.

Esse castelo foi erigido, entre 1921 e 1926, por Abílio Segadaes, um mestre de obras lusitano trazido pelo Barão, o qual, por sua vez, contou com um encarregado conterrâneo e trinta artífices e operários portugueses sob seu comando para desenvolver cada especialidade construtiva: cantaria, marcenaria, pintura, estuque, etc. Todos ficaram morando durante cerca de cinco anos com suas famílias em Itaipava, se incumbindo durante esse período de cortar as pedras empregadas nesta construção em uma pedreira localizada perto do castelo e de moldá-las sob medida para compor suas paredes articuladas, suas arcadas, seus portais e suas janelas em arco pontiagudo.

A utilização da pedra como material construtivo não assumiu, como ocorria no século XIII, um caráter estrutural. A arquitetura neogótica do século XIX incorporou a estrutura de ferro para compor uma nova forma construtiva: a pedra abandonou, portanto, a função estrutural da época feudal, cabendo às colunas e vigas de ferro batido sustentar todo o peso da edificação. No caso desta construção realizada na segunda década do século XX, quando as técnicas do concreto armado já assumiam grande divulgação entre nós, o partido arquitetônico escolhido por Valentim e Costa consistiu em realizar uma parte estrutural em concreto que fosse sobreposta ou coberta por pedras talhadas compondo, dessa forma, um simulacro de muralhas defensivas no exterior do edifício, bem como de uma residência senhorial da Idade Média em seu interior.

A superestrutura do prédio foi realizada com vigas e pilares de concreto armado, tendo sido tal estrutura construtiva laboriosamente recoberta e enchida com blocos de pedra talhada pelos artífices portugueses. Grandes blocos de pedra assentados com argamassa de cimento e areia foram também empregados na realização do baldrame (ou fundação corrida) utilizado na infraestrutura do prédio. O baldrame de pedra foi feito com um metro de largura em todo o perímetro do edifício e, sobre este sólido alicerce, foi erguida a alvenaria de pedra talhada à mão, recobrando a superestrutura em concreto armado.

As pedras foram, ainda, empregadas nos arcos pontiagudos das janelas com vitrais, reproduzindo o brasão do 3.^o Barão, e nos arcos ogivais que dividem internamente o espaço do castelo. Na sala de estar, na Galeria dos Ancestrais e no corredor do segundo pavimento que conduz aos dormitórios do castelo, foram dispostas abóbodas nervuradas, características da arquitetura gótica.

As torres do castelo, bem como sua torre de menagem, tiveram suas cúpulas realizadas com estruturas metálicas de origem inglesa, apoiadas sobre colunas de concreto armado embutidas no meio das grossas paredes de cantaria. As estruturas de tais cúpulas foram compostas por perfis delgados, amarrados por barras circulares e recobertas com placas de cimento, nas quais foram fixadas telhas de ardósia francesa, formando um desenho de espinha-de-peixe. Como o prédio deste castelo conta com três pavimentos em seu projeto original, a torre de menagem apresenta uma altura correspondente ao quarto andar da construção, à qual se tem acesso através de uma escada helicoidal de madeira situada no espaço central da torre.

Os espaços internos deste castelo, bem como suas longas galerias, foram fechados nos moldes dos palácios ingleses medievais, com o objetivo de evitar os rigores do inverno de Itaipava, embora sejam iluminados por grandes vãos de janelas ou pórticos com arcos ogivais. No caso da Galeria dos Ancestrais, do *hall* e do salão senhorial, estas amplas galerias simétricas abrem suas portas e janelas para o pátio central do castelo, ao qual se tem acesso pelo portão central fortificado e onde se acha disposto um poço d'água em moldes medievais.

O revestimento dos pisos do espaço nobre foi feito com mármore de Carrara importado da Itália. Os banheiros, cozinhas e espaços de serviço apresentam louças inglesas, importadas da Inglaterra em 1926. Os tetos que não contam com abóbodas nervuradas foram revestidos com estuque trabalhado com traves de madeira aparente, de acordo com um estilo rústico-campestre que preponderou nos castelos normandos do século XIII. A madeira de portas e escadas foi artesanalmente talhada por artífices portugueses especializados. O uso da madeira entalhada, em colunas internas com função estrutural, constituiu mesmo

motivo de grave desavença entre Lúcio Costa e o Barão Jayme Luiz Smith de Vasconcellos.

Desejando aplicar uma réplica em mármore de Carrara do Batistério de Florença, a qual reproduz os doze signos do zodíaco no piso do *hall* que abre para a escadaria principal do castelo, Smith de Vasconcellos solicitou a este arquiteto que realizasse o projeto de tal escadaria com trinta e três degraus em balanço, de modo a não interferir no espaço do primeiro pavimento. Lúcio Costa não concordou com tal pedido, afirmando que tal escada deveria contar com uma coluna de sustentação em madeira lavrada.

Ocorreu, então, um rompimento definitivo de Smith de Vasconcellos com os engenheiros responsáveis pela obra, que passou a ser exclusivamente dirigida por Segadaes. Este mestre de obras realizou o desejo do proprietário ao construir uma escada autoportante, com sua estrutura tendo sido incrustada na parede externa em pedra talhada e apoiada nos pilares em concreto armado da superestrutura do castelo. A identificação do Castelo de Itaipava com um caráter de fortaleza defensiva, com estrutura concêntrica dos séculos XIII e XIV, expressa o academicismo e o conservadorismo do gosto estético de seu construtor se opondo, de forma diametral, ao gosto modernista partilhado pelo seu ex-arquiteto e futuro ideólogo da arquitetura moderna no Brasil.

O rompimento profissional entre Lúcio Costa e o Barão Smith de Vasconcellos pode representar, simbolicamente, um grito de independência da arquitetura eclética em relação aos cânones historicistas das primeiras décadas do século passado, apontando já para o futurismo e o vanguardismo de correntes modernistas posteriores. No entanto, a arquitetura eclética da dupla Valentim-Costa revela valiosos aspectos ideológicos de segmentos da elite carioca e fluminense. Ideologia essa que é caracterizada por conceitos – e preconceitos – raciais, de classe, políticos e estéticos, muitos deles vigentes até à atualidade ao nível do senso comum.

Tendo como ponto de partida a simbologia arquitetônica detectada no Castelo de Itaipava, se procura perceber a arquitetura da época

como sendo representativa de uma parcela da aristocracia brasileira no que se refere à ideologia de classe inerente a uma nobreza com poucas tradições culturais, herdeira daqueles nobres lusitanos representados pelos burgueses enriquecidos, nobreza esta que se contrapõe, assim, à aristocracia responsável pela formação da nacionalidade portuguesa.

Comungando com uma crença na eugenia do sangue do branco europeu, o construtor do Castelo de Itaipava se identificou com a ideologia do branqueamento do sangue negro que preponderava no país nas primeiras décadas do século XX, tendo atualizado uma postura racista partilhada por segmentos da elite daquela época. Esta última hipótese nos sugere uma apreciação crítica sobre a sociedade brasileira atual, no que se refere às relações raciais e à existência de uma vertente hierárquica presente no bojo da sociedade.

Residindo em uma cultura “medieva”, cercado por bananeiras que procura inutilmente encobrir com olmos e pinheiros de seu jardim em estilo britânico, esse Barão “tropicalizado” mescla um ideal europeu com a realidade do dia a dia nos trópicos, expressando em sua residência, em seu repertório e em seu estilo de vida aquela feição típica das camadas altas da população brasileira: tendo sempre os olhos voltados para a Europa sem, no entanto, lograr esconder de si mesmo uma gama de influências variadas, que vão do Velho Mundo até África, tendo sido aqui disseminadas desde o Brasil colonial e incorporadas à nossa identidade cultural como algo definitivo e acabado.

Tal postura de cunho hierarquizante leva a interpretar o enclausuramento estético e arquitetônico dos construtores de fortalezas medievais neogóticas brasileiras como uma continuidade de um fazer arquitetônico presente no ecletismo do século XIX³⁷.

Quando os ingleses [...], os franceses [...], o alemão [...],
desconcertados pelo aparente “caos” das múltiplas pesqui-
sas estilísticas, pelas contraditórias experiências formais de

37 Luciano Patetta, “Considerações sobre o Ecletismo na Europa”, in *Ecletismo na Arquitetura Brasileira*, org. Annateresa Fabri (São Paulo: Nobel/Editora da Universidade de São Paulo, 1987), 13.

sua época, pela simultaneidade de vários *revivals*, perguntavam-se, ansiosos, quando também o século XIX saberia, finalmente, “encontrar o próprio estilo” [...] não viam que o século XIX já encontrara “o próprio estilo” e que este era o ecletismo. O Ecletismo era a cultura arquitetônica própria de uma classe burguesa que dava primazia ao conforto, amava o progresso [...], amava as novidades, mas rebaixava a produção artística e arquitetônica ao nível da moda e do gosto.

PARTE III:

Arquitetura de castelos tropicais: Lúcio Costa e José Marianno no embate eclético dos anos 1920

Quanto à questão do ecletismo empregado na construção do Castelo de Itaipava, é importante destacar a ocorrência histórica de uma tensão estética entre ecléticos e modernistas. Enquanto já se afirmava e se disseminava o Modernismo arquitetônico no Rio de Janeiro, durante as décadas de 1920 e 1940, como resultado da revolução industrial do século XIX, ocorreu no mesmo período um *revival* concomitante de castelos “medievais” cariocas e fluminenses, disseminados igualmente em outros estados do país. O projeto neogótico de Lúcio Costa, um dos mais representativos teóricos da moderna arquitetura brasileira, revela as desavenças entre o espírito modernista da época com o formalismo dos estilos históricos.

A arquitetura neogótica inglesa do Castelo de Itaipava expressa um medievalismo europeu das primeiras décadas do século XX, cujo projeto original demarca a incursão de Lúcio Costa pela arquitetura neogótica, precedendo cerca de uma década sua inserção na arquitetura moderna.

A elite brasileira, construtora de casas-grandes nos séculos XVIII e XIX nas áreas rurais, ergueu sobrados e palácios nos centros urbanos, deixando sua marca característica também nesses castelos. A simbologia da nobreza neles impressa nos remete para o funcionamento de um sistema marcado por hierarquias sociais, no qual não há mesmo

necessidade de segregar o negro, o mulato, o mestiço e o índio, já que o branco surge como grupo dominante, dentro de uma ordem social na qual a igualdade raramente predomina³⁸.

Tanto a fortaleza neogótica anglo-normanda erigida pelo Barão Smith de Vasconcellos quanto a obtenção de seu título de nobreza via uma bula papal e o levantamento da árvore genealógica que ilustra a Galeria dos Ancestrais, enfatizada em seu castelo tropical, remetem a uma eficaz atualização deste modelo de nobreza. Enquanto outros construtores de castelos somente traçaram esboços de um modo ideal medievo de morar, de viver e de se reportar aos seus ascendentes, Jayme Luiz Smith de Vasconcellos conseguiu ultrapassar o mero sonho de ser nobre, acabando por atualizar um modelo de nobreza em sua vida cotidiana.

Renegando sua produção arquitetônica eclética anterior, Lúcio Costa³⁹ chegou a criticar abertamente a coexistência, nem sempre pacífica, do modernismo emergente com o formalismo de mau gosto dos estilos históricos *art nouveau*, gótico, renascimento italiano ou francês, pseudobascos e normandos e – principalmente – o pseudo estilo neocolonial.

Quanto ao estilo neocolonial⁴⁰, um dos seus disseminadores no Rio de Janeiro foi o médico José Marianno Carneiro da Cunha Filho, antigo diretor da Escola Nacional de Belas-Artes (ENBA) e um dos defensores da arquitetura neocolonial no Brasil que construiu uma luxuosa mansão neocolonial no Jardim Botânico, denominada Solar Monjope. Realizou para isso uma verdadeira “arqueologia arquitetônica” com a

38 DaMatta, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, 58-85.

39 Lúcio Costa, *Arquitetura Brasileira* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1952), 19-23.

40 O termo neocolonial nunca foi empregado diretamente pelo próprio José Marianno Filho para definir as obras de caráter histórico eclético como seu Solar Monjope. Preferia ele denominar essas construções de Arquitetura Tradicional Brasileira, sendo que o neocolonial passou a ser adotado por seus detratores no debate teórico que se estabeleceu na arquitetura brasileira, na primeira metade do século XX, entre representantes das correntes históricas e modernizantes. Joana Mello de Carvalho e Silva, “A construção do nacional: Ricardo Severo e a Campanha de Arte Tradicional no Brasil (1910-1930)”, *Varia Historia* 35, n.º 68 (mai/ago 2019): 597-629. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752019000200597&script=sci_arttext. Acesso em 08/02/2020.

importação de peças autênticas da Europa e de azulejos italianos do século XVIII. Monjope era o nome do engenho do Barão de Vera Cruz, patriarca da família de José Marianno, que se situava em Pernambuco.



Figuras 6-7 – Solar Monjope, Jardim Botânico. Fonte: <http://rioquepassou.com.br/2009/01/29/solar-monjope/>, acessado em 23/11/2019.

A casa foi erigida em cima da Chácara da Bica, antiga residência de estilo tradicional brasileiro. Seu construtor recolheu peças legítimas brasileiras, principalmente no Nordeste. O estilo neocolonial desta residência se revela em gelsias e muxarabis de fechamento das varandas, pinhões dispostos nos cantos dos telhados que contavam com beirais pronunciados de telha canal, azulejos no rés do chão e grades simulando entradas de senzalas. É relevante indagar se Lúcio Costa, na época discípulo de José Marianno e por ele enviado a Diamantina, participou na elaboração do projeto do Solar Monjope, como afirma Angyone Costa (1927, 267):

Entre os que estudam o estilo colonial, o Dr. José Marianno Filho ocupa, sem contestação, o primeiro lugar. [...] O solar de sua construção, situado na Gávea, é realmente uma grande obra, obra suntuária, de arte e arqueologia. [...] Os seus detalhes são primorosos. [...] Neste solar tudo

tem sido rigorosamente estudado, com muito carinho, e o seu proprietário, espírito fino e culto, quis que nele colaborassem arquitetos dotados de grande sentimento artístico e dos que mais se interessam pelo estilo colonial, como Lúcio Costa, Angelo Brunhs e Nereu Sampaio⁴¹.

A arquitetura colonial, segundo Marianno Filho⁴², representa um fator de nacionalização devido ao seu caráter clássico ou tradicional. A essa forma de construir se opôs o modernismo, denominado por ele de estilo caixa d'água, que tinha “*a função de investir contra o passado, destruindo-lhe as pegadas luminosas*”. Segundo este autor, “*o homem moderno não mora, transita. É por isso que o tal estilo arquitetônico futurista é absolutamente intransitável*”.

Para Marianno Filho⁴³, a arquitetura colonial brasileira de influência portuguesa que teve maior expressividade foi aquela das cidades históricas mineiras do século XVIII, na qual Ouro Preto pontifica, “*não só pela opulência de sua arquitetura como pela unidade de sentimento artístico dominante*”⁴⁴. Para este defensor da arte do passado e teórico da arquitetura colonial, “*a nação deveria cumprir a tarefa de resguardar carinhosamente os remanescentes da grande arte legada pelos nossos avós, representativa das condições sociais do país, em épocas anteriores*” – se colocava, frontalmente, contra os arranha-céus preconizados pela arquitetura modernista, afirmando que “*qualquer movimento colonial representa um esforço muito maior do que as arapucas de cimento armado, diante das quais nos extasiamos*”⁴⁵.

41 João Angyone Costa. *A Inquietação das Abelhas* (Rio de Janeiro, Pimenta de Mello & Cia: 1927), 267.

42 Costa, *A Inquietação das Abelhas*, 103.

43 Os debates que se vincularam ao neocolonial e/ou à arquitetura moderna foram levados a cabo por diversos profissionais, como José Marianno Filho (1881-1946), Mário de Andrade (1893-1945), Lúcio Costa (1902-1998), Paulo Santos (1904-1988) e Rodrigo Melo Franco de Andrade (1898-1969). Nesse período, eram frequentes as associações entre Estado e arquitetura, disciplina que não por acaso ganhou protagonismo nas políticas de preservação patrimonial. Silva, “A construção do nacional”, 597-629.

44 José Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo* (Rio de Janeiro: s. n., 1943), 121.

45 Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo*, 122.

As acusações de Marianno Filho contra Lúcio Costa se fundamentavam no fato de que “*o estilo colonial foi para Lúcio Costa o elemento pictórico próprio a seus devaneios. Esgotada a sua faculdade criadora em torno dos pobres temas coloniais, o decorador passou a explorar as linhas geométricas do cimento armado com a mesma habilidade insincera com que tratara os miseráveis motivos brasileiros de Diamantina*”⁴⁶.

A arquitetura modernista consistia, então, em “*caixas brevetadas pelos judeus franceses*” ou em “*pijamas de cimento preconizados pelos judeus sem pátria*”⁴⁷, refletindo uma ideologia política conservadora que acusava a arte moderna de se haver inspirado em tendências judaicas e comunistas. O arquiteto francês Le Corbusier, responsável pelo esboço original do prédio do Ministério da Educação e Saúde (MES), atual Edifício Gustavo Capanema ou Palácio Capanema, cujo projeto foi posteriormente desenvolvido, nas décadas de 1930 e 1940, pela equipe brasileira composta por Lúcio Costa e Oscar Niemeyer, entre outros, foi acusado por Marianno Filho de ser “judeu e comunista”⁴⁸.

José Marianno Filho também foi um crítico ferrenho de estilos ecléticos estrangeiros como o Normando e o chamado estilo Missões, representando um erro implantar na casa térrea brasileira, sem processo algum de adaptação às condições físicas e espirituais da nacionalidade, estilos de arquitetura de terras estranhas. Defendia este teórico da arquitetura as “origens” da arquitetura brasileira e conclamava uma volta ao “passado colonial” da casa brasileira que não poderia ser senão a velha casa patriarcal, com largo beirais de telhões de faiança e alpendres floridos.

Com a intenção de “*repor o espírito arquitetônico do passado dentro do ambiente social do país*”⁴⁹, Marianno Filho atacou a ignorância dos arquitetos saídos da Escola de Belas-Artes em matéria de arte nacional. Promoveu ele viagens de documentação às cidades históricas

46 Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo*, 145.

47 Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo*, 122.

48 Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo*, 153-54.

49 Otavio Leonídio, *Carradas de Razão: Lúcio Costa e a Arquitetura Moderna Brasileira* (São Paulo: Loyola, 2007), 31.

de Minas Gerais como Ouro Preto, por Nereu de Sampaio, São João d'El Rey, por Nestor Figueiredo e Diamantina, a cargo de Lúcio Costa, o qual já se afirmava em 1924, aos vinte e um anos de idade, como expoente do movimento “neocolonial”, apesar de não haver ainda concluído o curso de arquitetura.

A formação profissional de Costa incluiu um estágio, entre 1919 e 1921, no escritório de Heitor de Mello, então dirigido por Archimedes Memória, tendo ali obtido, junto com Nereu de Sampaio, o primeiro lugar no concurso público do Pavilhão Brasileiro da Exposição Internacional de Filadélfia, inaugurado em 1922⁵⁰. A concordância sobre o ideário da brasilidade na arquitetura entre Lúcio Costa e José Mariano pode ser observada na entrevista ao jornal *A Noite*, publicada em março de 1924, no qual o primeiro declara: “*Para que tenhamos uma arquitetura logicamente nossa, é mister procurar o fio da meada, isto é, recorrer ao passado, ao Brasil-colônia.*”. Para alcançar tal arquitetura logicamente brasileira, propunha Costa o emprego de materiais vernaculares como calcários de lioz, telhas de canal, ferro batido, azulejos e cerâmicas.

Após sua volta da viagem de pesquisa a Diamantina, Sabará, Ouro Preto e Mariana, Lúcio Costa declarou haver encontrado na arquitetura civil mineira um estilo diverso do “*colonial de estufa*” e de laboratório que era partilhado pelos arquitetos neocoloniais e que parecia qualificar, indevidamente, um verdadeiro “*colonial de inovação*”. Com sua maneira peculiar de conciliar passado e presente, Lúcio Costa propôs, a partir desta viagem, uma separação de rumos entre o caminho delineado por Marianno Filho e aquele no qual a arquitetura deveria ter “*uma razão de ser; exercer uma função, seja ela qual for*”⁵¹.

Segundo o pensamento de Lúcio Costa, o papel do arquiteto deveria conciliar os vestígios de uma época passada com o refinamento da vida moderna e escapar das adaptações com detalhes caricatos, como aqueles que procuravam, segundo ele, “*estilizar papagaios e abacaxis*”.

50 Leonídio, *Carradas de Razão*, 32-33.

51 Leonídio, *Carradas de Razão*, 34.

Era preciso um esforço no sentido do esvaziamento do conceito de “*forma-caráter*” para se chegar a uma “*forma-útil que poderia definir um novo estilo nacional*”⁵².

Ao se colocar contra a disseminação dos estilos franceses e ingleses considerados por ele como “*falsos cenários da realidade*”, Lúcio Costa destacou um conjunto de “*novas razões de ser da arquitetura*”. No entanto, mesmo havendo passado uma temporada na França, em 1926 e até abril de 1928, Costa ainda considerava os estilos modernos arriscados, mesmo se fossem adaptados com moderação aos conceitos de Le Corbusier, ou como um simples modismo, tal como o *Art Nouveau*. Posteriormente, uma nova mudança pareceu ocorrer em seu discurso.

O encontro entre Lúcio Costa e Le Corbusier no Rio de Janeiro, do qual o edifício do MES foi produto direto, representa o início da tensão dialética entre arte e arquitetura moderna de base europeia, atribuindo forma coerente às aspirações de uma nação em pleno processo desenvolvimentista. Ao incorporar a questão da técnica, concebida como elemento constitutivo do processo de modernização, Lúcio Costa se afasta definitivamente do ideário da Arquitetura Tradicional Brasileira concebido por seu principal ideólogo carioca, José Marianno Filho. O aproveitamento dos elementos da arquitetura colonial de cunho tradicionalista que constituem o cerne da arquitetura neocolonial parece cair por terra nos anos 1930, quando ocorre a “guerra santa” de Mariano Filho contra Lúcio Costa.

Ao assumir a direção da ENBA, Lúcio Costa realiza uma autocrítica ao afirmar que: “*Fazemos cenografia, estilo, arqueologia, fazemos casas espanholas de terceira mão, miniaturas de castelos medievais, falsos coloniais, tudo menos arquitetura*”⁵³. Esta crítica contra a miscelânea de estilos históricos que caracteriza o ecletismo arquitetônico, do qual o neocolonial representa somente uma das variantes, se dirigiu principalmente à urbanização da Avenida Central por Pereira Passos. O neocolonial, como estilo, diferia do ecletismo de influência europeia

52 Leonídio, *Carradas de Razão*, 37.

53 Leonídio, *Carradas de Razão*, 57.

apenas em seu aspecto geral por revelar uma fisionomia nacional, mas representava, como outros estilos ecléticos, uma crise na concepção de projeto derivada de um sistema de ensino de arquitetura.

Para vencer tal crise, Costa propôs uma reforma que visava aparelhar a Escola de um curso técnico científico e orientar o ensino artístico no sentido de uma perfeita harmonia com a construção⁵⁴. A resposta de José Marianno Filho à entrevista de Lúcio Costa ao jornal *O Globo*, em dezembro de 1930, foi publicada em *O Jornal* em julho de 1931, com o título “*Escola Nacional de arte futurista*”, enfatizando seu rompimento com aquele “*agente secreto do nacionalismo judaico*”, apontando Le Corbusier como um carrasco do sentimento acadêmico da ENBA⁵⁵.

Em sua tréplica a Marianno Filho em julho de 1931, em *O Jornal*, Costa enfatizou a relevância da “*técnica moderna*” para a definição da arquitetura contemporânea, se inspirando para isso na obra do arquiteto russo formado pela escola de Roma e radicado em São Paulo, Gregori Warchavchik (1896-1972). O debate entre vertente tradicionalista neocolonial ainda vinculada ao ecletismo europeu, articulada por José Marianno Filho, e a conversão ao modernismo por parte de Lúcio Costa acabou resultando em sua saída forçada da direção da ENBA, em setembro de 1931.

Os arquitetos modernistas somente conquistaram uma posição de dominância político-cultural nos anos de 1930-1940, ao vencerem o debate com seus componentes ecléticos, neocoloniais e acadêmicos em frentes de construção de monumentos estatais para o Estado Novo como o edifício do MES⁵⁶, além da instauração de um Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPAN)⁵⁷, hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), responsável pela constituição

54 Maria Lúcia Bressan Pinheiro, *Lúcio Costa e a Escola Nacional de Belas-Artes* (São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1997), 6-19.

55 Leonídio, *Carradas de Razão*, 60-61.

56 Maurício e Sá Lissovsky e Paulo Sérgio Moraes, *Colunas da Educação: A Construção do Ministério da Educação e Saúde (1935-1945)* (Rio de Janeiro: MINC, 1996).

57 Márcia Regina Romeiro Chuva, *Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009), 142-93.

de um capital simbólico nacional, através da seleção e guarda de obras consideradas como monumentos nacionais e, finalmente, pela proposição de projetos de moradias econômicas, concebidas também como monumentos, visando uma política de habitação no país⁵⁸.

Pode-se indagar, então, se o estilo neogótico, escolhido para edificar o Castelo de Itaipava na década de 1920, não expressa, de forma simbólica, valores ideológicos tradicionalistas e nacionalistas ainda presentes na arquitetura brasileira. Enquanto o modernismo tomava forma e se afirmava como estilo arquitetônico oficial, o ecletismo pareceu querer com ele competir, em pé de igualdade, na afirmação de uma arquitetura nacional, dando continuidade ao que ocorria no século XIX.



Figura 8 – Fortaleza neogótica do Barão Jayme Luiz Smith de Vasconcellos, fotografado em 1990. Fotografia de Renato Velasco.

Figura 9 – Castelo de Itaipava, atualmente utilizado como hotel e local para eventos, fotografado em 2016. Fotografia de João Batista da Silva Porto Junior.

Parte-se do pressuposto teórico de que a arquitetura e o urbanismo, mais do que técnicos, são políticos⁵⁹. No caso do estilo gótico-normando do Castelo de Itaipava, ao ideal “futurista, judaico e comunista” da arquitetura moderna se contrapôs um estilo “tradicional, ariano e cristão” representado pelo neogótico, expressando os valores arquitetônicos, desta forma, a tensão social existente entre forças conservadoras

58 Lauro Cavalcanti, “Encontro moderno: volta futura ao passado”, in *A Invenção do Patrimônio: Continuidade e Ruptura na Constituição de uma Política de Preservação no Brasil* (Rio de Janeiro: IPHAN, 1995), 42-43.

59 Josep Maria Montaner e Zaida Muxí, *Arquitetura e Política: Ensaio para Mundos Alternativos* (São Paulo: Editora Gustavo Gili, 2011).

(ou mesmo de extrema-direita, do ponto de vista político) e forças modernizadoras (identificadas, no caso dos arquitetos modernos brasileiros, com um ideal social-democrático, ou mesmo socialista e comunista). Não obstante, tal associação não pode ser considerada como uma regra invariável, algumas vezes acaba acontecendo o contrário. Um exemplo notório é o do mecenas Paulo Prado (1869-1943), descendente de uma das mais influentes e tradicionais famílias paulistas, grande patrocinador da famosa Semana de Arte Moderna de 1922 e do modernismo brasileiro em geral, contudo, autor de um livro conservador e polêmico que interpretava a mestiçagem como um dos grandes problemas da indolência brasileira⁶⁰.

CONCLUSÃO:

Nacionalismo, ideário eclético e modernismo

Apesar do inegável sucesso de público e de mídia alcançado, na contemporaneidade, pelo Castelo-Espetáculo de Itaipava, parece que não há qualquer divulgação sobre o fato de seu projeto original haver contado com a participação de um dos bastiões mais famosos – internacionalmente – do movimento da arquitetura moderna brasileira, representando uma das questões críticas mais pertinentes:

Como e em que medida ocorreu, de fato, a participação de Lúcio Costa no projeto de 1920 do Castelo de Itaipava, face à sua posterior adesão ao modernismo que o levou a renegar, veementemente, todos seus projetos de arquitetura anteriores, sejam estes ecléticos “medievais” ou neocoloniais?

Tal questionamento parece não haver sido devidamente considerado pela crítica especializada da arquitetura brasileira, talvez devido

60 Gustavo Rocha-Peixoto, “Muito além do bem e do mal: O problema das interpretações ideológicas na história da arquitetura moderna”, in *Arquitetura e Movimento Moderno*, vol.1, org. Cêça Guimarães (Rio de Janeiro: Proarq – FAU/UFRJ, 2006), 199-212.

à rejeição modernista pelos estilos ecléticos e/ou neocoloniais, vistos como espúrios em termos de pureza arquitetural pelo próprio Lúcio Costa. No entanto, o castelo tropical de Itaipava, apesar de renegado pelo afamado arquiteto modernista, contou com sua participação e, atualmente, aponta para relevantes questões estéticas sobre o gosto popular ou vernacular nacional. De Valesca Popozuda posando em cenas do clipe “Beijinho no Ombro”⁶¹, gravado, em 2014, no Castelo de Itaipava, com direito a animais e corpo de baile, até eventos anunciados pela Internet para pacotes luxuosos de festa de casamento, a extensa e maciça publicidade em torno deste castelo “medieval” remete àquele gosto arquitetônico típico da revista *Caras*, a qual tem como símbolo de *status* jornalístico um castelo para recepcionar atores e atrizes globais.

Tal *disneyficação*⁶² da arquitetura indica que réplicas *kitsch* de castelos “medievais” continuam a definir o gosto da elite brasileira, indicando que a oposição dialética e o profundo inter-relacionamento estrutural entre modernismo e cultura de massa contemporânea descortinam um novo campo para o estudo da arquitetura moderna, através da designação da modernidade como sendo reativa por representar um sintoma e um resultado de uma crise cultural.



Figura 10 – Eclétismo neogótico e paisagismo inglês como falsos cenários da realidade, fotografado em 1990. Fotografia de Renato Velasco.

Figura 11 – O paisagismo contemporâneo repleto de palmeiras imperiais amplia ainda mais a espetacularização arquitetônica, fotografado em 2016. Fotografia de João Batista da Silva Porto Junior.

61 De acordo com a matéria “POPzuda: do Trash ao Cult”, *Revista O Globo*, 19 de janeiro 2014, 26-31.

62 Diane Ghirardo, “O Espaço Público: Disney Assume o Controle”, in *Arquitetura Contemporânea: Uma História Concisa* (São Paulo: Martins Fontes, 2009), 48-70.

O conceito de autenticidade encenada em lugares turísticos – como é o caso atual do Castelo de Itaipava, que funciona como hotel mas que é também aberto, prioritariamente, para eventos como casamentos, recepções e festas privadas –, destaca a importância da fotografia como principal registro de detalhes de relevância arquitetônica ou estética dos monumentos visitados, quer sejam estes originais ou réplicas/simulacros de castelos medievais. A função comemorativa da fotografia pelos turistas ou visitantes desta edificação “medieval” se revela através de seus símbolos visuais de verificação em sua volta para casa, onde podem compartilhar sua experiência como atos de autenticação da estada em um castelo “autêntico”.

Constata-se entretanto, na contemporaneidade, que o impressionante avanço estético de “simulacros medievais” na arquitetura da sociedade do hiperespetáculo atual indica uma lógica de competição e de excesso desde meados do século XIX, na medida em que as criações estéticas capitalistas surgem marcadas pelo selo do inautêntico, da cópia, do mau gosto e do estereótipo, em suma, do próprio *kitsch*. Clement Greenberg⁶³ frisa que o *kitsch*, como arte comercial destinada ao divertimento de massa, está se tornando uma cultura universal. É este *kitsch* adulcorado e infiltrado em todas as facetas da criação e da decoração, do espetáculo e do lazer de massa, chegando até à civilização digital que compõe a estética modernista (e modernosa) do Castelo-Simulacro “medieval” de Itaipava.

Mas antes mesmo de se realizar seu tão acalentado sonho de construir um castelo “medieval” em Itaipava, o Barão Smith de Vasconcellos mandou erigir, em 1915, um *castelinho* situado na Avenida Atlântica, no número 2.788, entre as ruas Santa Clara e Constante Ramos, Copacabana. Este palacete externamente se parecia com um castelo, devido à sua alta torre com aproximadamente trinta metros de altura, igual à de um edifício de dez andares, sendo que nessa torre se encontravam várias reproduções esculpidas da cara de um leão. A construção era denominada Palacete Smith Vasconcellos – Vila São José. Com paredes

63 Clement Greenberg, *Art and Culture: Critical Essays* (Boston: Beacon Press Boston, 1989), 12.

externas pintadas na cor ocre e janelas azuis, este castelinho dominava o *skyline* do bairro antes de o Hotel Copacabana Palace ser construído.

Era ela conhecida como “máquina de escrever” por causa do formato de seu telhado, semelhante à forma do teclado das máquinas de escrever do início do século XX. Seu projeto, de 1915, se refere ao estilo eclético medieval gótico e *art nouveau*, com toques manuelinos e navarros e influências islâmico-andaluzas em plena Copacabana. Foi esta casa demolida em 1964, quando a especulação imobiliária que engatinhava, nas décadas de 1940-1950, deu passos largos em direção à destruição de um sem-número de construções históricas de estilo eclético. Na época de sua construção, o palacete com três pavimentos custou 75 contos de réis, tendo sido sua porta principal e as laterais revestidas de cristal bisotado.



Figuras 12-13 – Palacete Smith Vasconcellos. Avenida Atlântica (1915).

Fonte: <http://saudadesdoriadoluzd.blogspot.com/2017/07/palacete-smith-vasconcelos.html>. Acessado em 23/11/2019.

Tal *castelinho* eclético, com influências do estilo mourisco, abrigava a família Smith de Vasconcellos durante a maior parte do ano, enquanto em outros períodos, principalmente na época do verão carioca, o 3.º Barão e seus familiares se deslocavam para o Castelo de Itaipava. O palacete de Copacabana reflete o hábito *chique* da elite da época da República de morar em Copacabana significando ainda, de acordo com a crítica ácida de José Marianno Filho⁶⁴, um exemplo dos “teatrinhos

64 Marianno Filho, *Debates sobre Estética e Urbanismo*, 26, 89 e 110.

(com janelinhas góticas) onde residem os *nouveaux-riches* e fidalgos de papelão da Avenida Atlântica, [...], que compram brasões ao Papa, por intermediário do vigário da zona”.

Não seria este o caso do nosso Barão Smith de Vasconcellos que chega a comprar um título papal, em 1917, para se nobilitar e lograr escapar simbolicamente de suas origens mercantilistas e arrivistas? No Brasil das primeiras décadas do século XX, o estilo neogótico empregado por Valentim e Costa no projeto arquitetônico do Castelo de Itaipava representa, através de sua arquitetura, uma síndrome conservadora e passadista vivenciada pelas classes superiores da população, influenciadas pelo mito da superioridade do branco europeu e aristocrata de sangue germânico, em relação aos mestiços e negros que compõem as nossas classes populares.

Na segunda metade do século XIX, o gosto gótico se torna aqui mais difundido, embora sem atingir o alcance dos estilos neoclássico e renascentista. O neogótico foi disseminado sobretudo entre os povos da Inglaterra, da França e da Alemanha, países nos quais os mitos de origem germânica foram mais valorizados. Representando uma conjugação perfeita entre técnica construtiva e estilo artístico, essa arquitetura do ferro de inspiração romântica consegue, assim, aliar a modernização tecnológica, inspirada pela revolução industrial inglesa, ao conservadorismo inerente ao culto do passado e ao historicismo que impera no romantismo.

É Marx quem nos ensina que os homens nunca produzem absolutamente, isto é, como seres biológicos num universo de necessidade física. Precisamente porque os indivíduos não produzem simplesmente habitação ou abrigo – mas sim produzem unidades de tipos definidos como uma cabana de camponês ou o castelo de um nobre –, o valor de uso da arquitetura não pode ser compreendido somente ao nível natural de necessidades e desejos. A produção da arquitetura decorre, portanto, de uma intenção cultural⁶⁵.

No caso do estilo neogótico do castelo normando/saxão dos Smith de Vasconcellos, tal tipo de edificação expressa tanto uma arquitetura

65 Marshall Sahlins, *Cultura e Razão Prática* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979), 188.

de inspiração nórdica ou germânica quanto uma ideologia britânica de modernização conservadora partilhada por certos estratos da elite do início do século XX. O fascínio exercido pela cultura inglesa sobre o 3.º Barão de Vasconcellos, bem como sobre outros intelectuais e letrados de segmentos da elite carioca e fluminense da época, se justifica pela coexistência pacífica, em terras anglo-saxônicas, de um verdadeiro avanço tecnológico representado pela revolução industrial ao lado de um governo conservador forte ali existente, que pode inspirar os rumos do Brasil em uma época de crise político-econômica como os anos vinte do século passado.

As construções em pedras cortadas, com estruturas de concreto com fossos, pontes levadiças e seteiras para impedir a aproximação de indivíduos indesejados, com torres, coberturas de ardósia e mármore de Carrara nos pisos e com fachadas em estilo normando, Tudor e Windsor falam da escolha de um modelo inglês para a construção de castelos tropicais brasileiros. O porquê da eleição de uma arquitetura de fortalezas *medievais* inglesas como modelo construtivo para estas edificações se justifica na medida em que ocorre uma real influência do imaginário inglês no Brasil desde o começo do século XIX.

O intenso intercâmbio comercial estabelecido entre o Brasil e a Inglaterra durante o século XIX e primeiras décadas do século XX fez com que esse modelo de modernização conservadora fosse apropriado pela aristocracia brasileira que se inspirou no imaginário inglês para construir seus castelos “medievais”. Constituindo um saudosista da época imperial, na qual o escravismo se encarregava de manter as hierarquias sociais e as revoluções mundiais de cunho popular não haviam ainda eclodido com força total, Jayme Luiz se considerava politicamente como um conservador, defensor do passado e da tradição, embora tendo inclinações progressistas.

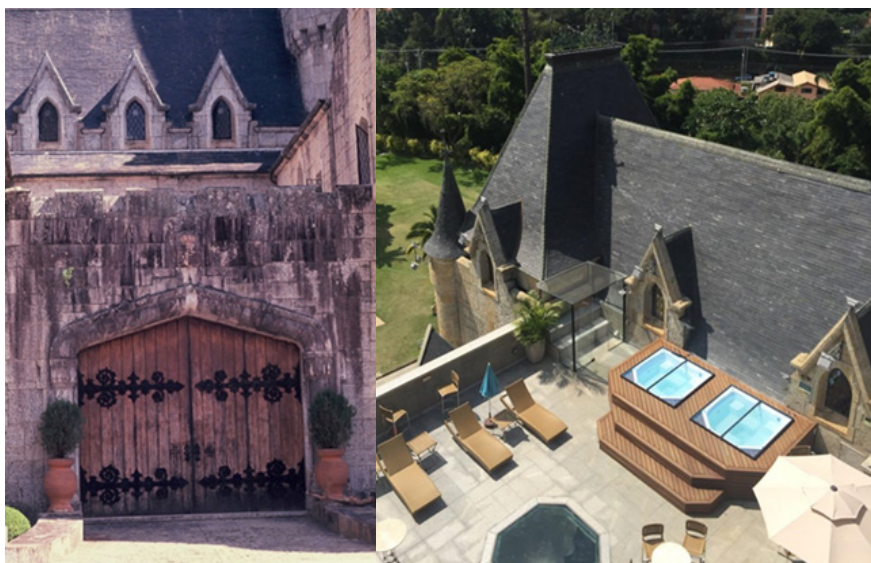


Figura 14 – Janelas ogivais, telhados de ardósia e portão fortificado do Castelo de Itaipava, fotografado em 1990. Fotografia de Renato Velasco.

Figura 15 – Entre as janelas ogivais e os telhados de ardósia, o Spa do atual Hotel, com hidromassagem e Sauna, fotografado em 2016. Fotografia de João Batista da Silva Porto Junior.

Partilhava ele da crença de que a saída para o Brasil, como país passível de ser civilizado, consistia na adoção de um sistema político estruturado em moldes britânicos baseado, ao mesmo tempo, em um regime conservador e em um desenvolvimento econômico poderoso. A fortaleza anglo-saxônica de Itaipava, com seu orgulho gótico e germânico, se ergue, assim, impávida como um estandarte simbólico de ordem hierárquica e aristocrática de segmentos da elite das primeiras décadas do século XX marcando, com sua arquitetura medieval e romântica, a ideologia política conservadora, os privilégios de classe e o poderio econômico da família Smith de Vasconcellos até à atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barata, Mário. *A Arquitetura Brasileira dos Séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1952.
- Bastide, Roger, e Florestan Fernandes. “A Estratificação Racial na Sociedade de Castas”. In *Comunidade e Sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macrosociológico do Brasil*, organizado por Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- Baudrillard, Jean. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- Billings, Robert William. *The Baronial and Ecclesiastical Antiquities of Scotland*. Edimburgo: Heritage Press Scotland, 1981.
- Bourdieu, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2011.
- Carvalho, José Murilo de. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Cavalcanti, Lauro. “Encontro moderno: volta futura ao passado”. In *A Invenção do Patrimônio: Continuidade e Ruptura na Constituição de uma Política de Preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.
- Chiavenato, Júlio José. *O Negro no Brasil: da Senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Chuva, Márcia Regina Romeiro. *Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- Colquhoun, Alain. *Modernidade e Tradição Clássica*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- Costa, João Angyone. *A Inquietação das Abelhas*. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello & Cia, 1927.
- Costa, Lúcio. *Arquitetura Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1952.
- DaMatta, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- Eco, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- Eco, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- Eco, Umberto. *Sobre os Espelhos e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- Fabri, Annateresa, org. *Ecletismo na Arquitetura Brasileira*. São Paulo: Nobel/ Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- Faoro, Raymundo. *Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro*, 2 vol., 6ª edição. Porto Alegre: Globo, 1984.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- Freyre, Gilberto. *Ingleses no Brasil: Aspectos da Influência Britânica sobre a Vida, a Paisagem e a Cultura do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio/INL-MEC, 1948.
- Ghirardo, Diane. “O espaço público: Disney assume o controle”. In *Arquitetura Contemporânea: Uma História Concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Gobineau, Joseph Arthur, Comte de. *Essai sur l’Inégalité des Races Humaines*. 4 vol. Paris: Firmin-Didot, 1853.
- Greenberg, Clement. *Art and Culture: Critical Essays*. Boston: Beacon Press Boston, 1989.
- Guimaraens, Dinah, e Lauro Cavalcanti. *Arquitetura Kitsch Suburbana e Rural*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

- Hauser, Arnold. *Teorias da Arte*. Lisboa: Presença, 1973.
- Jameson, Fredric. “Reificação e utopia na cultura de massa”. In *As Marcas do Visível*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- Leonídio, Otávio. *Carradas de Razão: Lúcio Costa e a Arquitetura Moderna Brasileira*. São Paulo: Loyola, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.
- Lissovsky, Mauricio e Sá, e Paulo Sérgio Moraes. *Colunas da Educação: A Construção do Ministério da Educação e Saúde (1935-1945)*. Rio de Janeiro, MINC, 1996.
- Macedo, José Rivar, org. *A Idade Média Portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- Macedo, José Rivair, e Lênia Maria Mongelli. *A Idade Média no Cinema*. São Paulo: Ateliê FAPESP, 2005.
- Mariano Filho, José. *Debates sobre Estética e Urbanismo*. Rio de Janeiro: s. n., 1943.
- Montaner, Josep Maria, e Zaida Muxí. *Arquitetura e Política: Ensaio para Mundos Alternativos*. São Paulo: Editora Gustavo Gili, 2011.
- Moore Jr, Barrington. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. “Ingleses no Brasil: um estudo de encontros culturais”. *Tempo Social* 13, n.º 2 (nov. 2001): 227-30.
- Patetta, Luciano. *L’Architettura dell’Eclétismo: Fonti, teorie, modelli – 1750-1900*. Milão: Gabrielle Mazzotta Editora, 1975.
- Pernoud, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*. Lisboa: Europa-América, 1981.
- Pessoa, José, org. *Lúcio Costa: Documentos de Trabalho*. Rio de Janeiro: IPHAN/MinC, 1999.
- Petit-Dutaillis, Charles Edmond. *La Monarquia Feudal en Francia y en Inglaterra*. Mexico: Ed. Hispano Americana, 1961.
- Pinheiro, Maria Lúcia Bressan. *Lúcio Costa e a Escola Nacional de Belas-Artes*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1997.
- Pinheiro, Maria Lúcia Bressan. *Neocolonial, Modernismo e Preservação do Patrimônio no Debate Cultural dos Anos 1920 no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2011.
- Poliakov, Léon. *O Mito Ariano: Ensaio sobre as Fontes do Racismo e dos Nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Prado, Paulo. *Retrato do Brasil*. 2ª edição. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1981.
- Raeders, Georges. *D. Pedro II e o Conde de Gobineau (Correspondências Inéditas)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- Rocha-Peixoto, Gustavo. “Muito além do bem e do mal: O problema das interpretações ideológicas na história da arquitetura moderna”. In *Arquitetura e Movimento Moderno*, vol. 1, org. Cêça Guimaraens, 199-212. Rio de Janeiro: Proarq – FAU/UFRJ, 2006.
- Sahlins, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- Santos, Cecília Rodrigues dos. “Lúcio Costa: Problema Mal Posto, Problema Reposto”. In *Lúcio Costa – Um Modo de Ser Moderno*, org. Ana Luiz Nobre, João M. Kamita, Otávio Leonídio, e Roberto Conduru, 132-45. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- Santos, Paulo F. “Arquitetura e Urbanismo na Avenida Central”. In Marc Ferrez. *A Avenida Central e seu Álbum*. São Paulo: Ex Libris, 1982.
- Szwarcz, Lilia. *O Sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Silva, Joana Mello de Carvalho e. “A construção do nacional: Ricardo Severo e a Campanha de Arte Tradicional no Brasil (1910-1930)”. *Varia Historia* 35, n.º 68 (mai/ago 2019): 597-629. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752019000200597&script=sci_arttext. Acesso em 08/02/2020.

Silveira, Marcelo, e William Bittar. *No Centro do Problema Arquitetônico Nacional: A Modernidade e a Arquitetura Tradicional Brasileira*. Rio de Janeiro: Riobooks, 2013.

Skidmore, Thomas. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

Vianna, Oliveira F. J. “O povo brasileiro e sua evolução”. In *Recenseamento do Brasil*. vol. 1. Rio de Janeiro: Tipografia da Estatística, 1922.

Vianna, Oliveira F. J. *História Social da Economia Capitalista no Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia/Universidade Federal Fluminense, 1987.

Worringer, Wilhelm. *La Essencia del Estilo Gotico*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1973.

Referência para citação:

Guimaraens, Dinah Papi, João Batista da Silva Porto Junior, Marina Vasconcellos de Carvalho. “O medievalismo na arquitetura brasileira do século XX: o caso do Castelo de Itaipava, Rio de Janeiro.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 179-218.

Andréa Caselli

As sereias que singraram o Atlântico

O mito das sereias, presente em várias culturas, permanece fascinante. Representadas esteticamente na Antiguidade Clássica em corpos de pássaros e serpentes, transfiguram-se na Idade Média também com corpos de peixes. Criaturas híbridas, a sua mutação também provocou modificações na sua simbologia. Este artigo sistematiza e analisa a imagem da sereia como entidade receptora de culto, personagem folclórica e elemento histórico no âmbito das relações entre Portugal e Brasil. O interesse no tema deve-se ao fato de lendas e narrativas míticas brasileiras acerca das mulheres encantadas terem origem na literatura e na arte medievais portuguesas. Para tanto, as fontes foram textos medievais como os sermões de Santo Antônio, os bestiários e os livros de linhagem nobiliária. Foi utilizado um referencial teórico de autores da história e da folclorística como Leite de Vasconcellos e Gilberto Freyre.

Palavras-chave: Mouras encantadas, folclore português, lendas brasileiras, religião, literatura.

The mermaids who sailed the Atlantic

The myth of mermaids, present in many cultures, remains fascinating. Aesthetically represented in Classical Antiquity with bodies of birds and serpents, they are transfigured in the Middle Ages also with body of fish. Hybrid creatures, their mutation also caused changes in their symbology. This article systematizes and analyzes the image of the mermaid as a recipient of cult, folk character and historical element in the relations between Portugal and Brazil. Interest in the topic was caused by the fact that Brazilian mythical legends and narratives about enchanted women originated in Portuguese literature and medieval art. To reach this goal, we examined medieval texts such as St. Anthony's sermons, bestiaries, and noble books. A theoretical framework from authors of history and folklore such as Leite de Vasconcellos and Gilberto Freyre was also used.

Keywords: Enchanted moors, Portuguese folklore, Brazilian legends, religion, literature.

As sereias que singraram o Atlântico

Andréa Caselli*

As águas, o firmamento e o sagrado

A construção das conquistas territoriais portuguesas movimentou-se por várias motivações religiosas, políticas, estratégicas, econômicas, culturais e imaginárias. O sucesso diante das barreiras impostas pelo mar transformou a história do Ocidente e levou Portugal à construção de um imenso território no qual o Brasil está inserido e assimilou usos e costumes. Dentre estes, o folclore português se mesclou às culturas nativas e a tantas outras que para o Brasil migraram. A imagem das sereias é parte importante da evolução ultramarina, pois remete para potentes perigos das viagens marítimas que podem ser mortais.

As narrativas sobre sereias, para os pesquisadores das suas formas de expressão artística e literária, mostram uma grande complexidade. Elas se apresentam como um enigma evolutivo durante o devir histórico e sofrem reinterpretações dos contadores de histórias e escritores. A forma ctônica da ninfa-serpente Equidna descrita na *Teogonia* de Hesíodo¹ e a sereia em corpo de mulher-pássaro descrita na *Odisseia* de Homero² permeiam o imaginário antigo sobre as sereias, que passam por uma transformação radical e definitiva ao perderem as formas iniciais para se tornarem peixes; fazendo com que atualmente pertençam

* Andréa Caselli (adea.caselli@gmail.com). Universidade Federal da Paraíba, Campus I, Loteamento Cidade Universitária, 58051-900, João Pessoa, Paraíba, Brasil.

1 Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses* (São Paulo: Iluminuras, 2007), 119.

2 Homero, *Odisseia* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015), 137.

ao mesmo tempo ao mundo infernal ctônico, ao mundo musical celeste e ao mundo marinho das navegações.

Annie Lermant-Parés³ classifica as obras da antiguidade, sobre o tema em três modalidades de texto: as que apresentam as sereias como personagens, a exemplo das sereias de Ulisses e de Ovídio; como objeto científico, como nos textos de Estrabão e de Platão que as apresentam como seres reais ou metáforas filosóficas, respectivamente; e as que as usam como alusões poéticas para diferentes tipos de palavras ou de cantos. Na Antiguidade Clássica do Ocidente continental as mulheres-pássaro permeiam tais textos. Na Alta Idade Média, a partir das viagens que promovem a interação entre vários povos, acontece a partilha de tradições, histórias e culturas; de tal forma que as sereias passam a ter forma contemporânea de mulheres-peixe ou mulheres-serpente que já estavam presentes na arte e nas crenças populares da África e do norte europeu.

Como atesta Rudolf Wittkower⁴ a sereia aquática com parte inferior do corpo em cauda de peixe torna-se um emblema medieval recorrente, frequentemente simbolizando a alma que estaria metade no mundo terreno, metade no mundo espiritual. Poderia também simbolizar o mal, em sua ambiguidade e atrevimento. Na Lusitânia e na cultura ibérica, a sereia recebeu influência dos diversos povos que ocuparam a região, principalmente os celtiberos e os árabes, que eram chamados de mouros; dando origem às diversas narrativas sobre as mouras encantadas e sobre o povo do mar.

O etnólogo Leite de Vasconcelos já bem explicou em suas publicações que, para o povo português, os mouros representam os povos que habitaram o território antes da sua definitiva cristianização. De todas as heranças árabes, a figura lendária da moura encantada é uma das que mais fascinaram o imaginário, a ponto de ter reminiscências no Brasil, como será mostrado adiante. Nas culturas cristãs peninsulares –

3 Annie Lermant-Parés, “As sereias na antiguidade”, in *Dicionário de mitos literários*, org. Peter Brunel, 4.^a ed. (Rio de Janeiro: José Olympio, 2005), 830.

4 Rudolf Wittkower, “Marvels of the East: A Study in the History of Monsters”, in *Allegory and the migration of Symbols* (Londres: Thames and Hudson, 1987), 159-70.

de matriz celta, grega e germânica – é possível afirmar que esta é uma das presenças mais significativas para o folclore.

Leite de Vasconcelos⁵ elucida sobre o culto local e regional aos espíritos da natureza no período romano da região lusitana e escreve que as *nymphas* pertencem à classe dos espíritos divinos do gênero feminino que povoavam os bosques, as montanhas, as águas e, principalmente, as fontes. Ele conclui que nas inscrições de todo o *orbis Romanus* há muitas em que a palavra leva a uma ideia aquática, a exemplo de *Nymphis Lymphisq(ue)*, *Fontibus et Nymphis*, *Nymphis fontis*. Ele mostra inscrições com tais nomenclaturas em pedras d'ara, lápides e penedos em regiões ribeirinhas de diferentes regiões portuguesas. São divindades apenas conhecidas pela epigrafia e nomenclaturas expressas no plural.

São variados os vestígios de culto ao aquático feminino encontrados por ele, inclusive as inscrições sobre a deusa fluvial, Navia. “Várias inscrições mencionam o nome da deusa *Navia* ou *Nabia*, umas de Portugal, outras de Hespânia, mas todas dentro dos limites da antiga Lusitânia”. Aparecem inscrições perto de fontes e as próprias inscrições mencionam fontes e rios. Leite de Vasconcelos cita duas narrativas escritas por Plínio (ele se refere a Plínio, o Jovem, jurista romano) que relatam, respectivamente, a aparição de um tritão e a de uma nereida:

Diz elle que no tempo de Tiberio (sec. I) os habitantes de *Olisipo* mandaram a este príncipe uma embaixada expressamente para lhe anunciar que tinha sido visto e ouvido numa gruta (verossimilmente á beira-mar) um Tritão, com a sua figura habitual, a tocar um búzio. [...] Outra anedota pliniana assemelha-se á primeira. Na mesma costa olissiponense fôra tambem vista uma vez uma Nereida. que ao morrer soltára triste canto, ouvido lá ao longe pelos moradores das cercanias. As Nereidas eram filhas de Nereu e de Doris ou Dórida, divindades gregas do mar, como o Tritão, e haviam sido admittidas com elle no circulo das crenças dos Romanos.⁶

5 José Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitânia: na parte que principalmente se refere a Portugal*, v. 2 (Lisboa: Imprensa Nacional, 1905), 192-253.

6 Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitânia*, 277.

Este resgate do texto de Plínio tem uma importância mítica porque revela a existência de lendas populares localizadas à beira-mar no que, atualmente, se refere a uma região muito próxima de Lisboa. O autor interpreta que os lusitano-romanos possivelmente compreenderam que as crenças em tritões e nereidas tinham origens pré-romanas. E continua:

Também agora o povo imagina as Mouras nas cavernas e nos rochedos, e attribue-lhes factos que não pertencem aos Arabes, e pelo contrário lhe são anteriores. Cada época avalia as cousas conforme as ideias então correntes: ás Mouras nos séculos XIX-XX correspondem o Tritão e as Nereidas no século I.⁷

As mouras encantadas do folclore português são seres femininos fantásticos com poderes sobrenaturais que vivem em certos lugares naturais como grutas ou fontes. Geralmente são donzelas ou princesas que guardam tesouros e aparecem cantando ou penteando os cabelos, tendo a parte inferior do corpo em forma serpentina. Surgem como guardiãs de locais de passagem para o interior da terra ou das águas profundas. As narrativas populares contam que são donzelas que foram deixadas a proteger os tesouros que os mouros esconderam quando foram obrigados a deixar a Península Ibérica. Algumas das narrativas contam que são espíritos de filhas que foram abandonadas pela família por terem se apaixonado por homens cristãos.

As lendas de encantamento das mouras surgem de uma origem popular e se desenvolvem oralmente através das gerações, tornando-se vestígios de usos, costumes e tradições das épocas mais arcaicas e originais. As suas características apontam uma linguagem de grande simplicidade, mas de densidade simbólica. Em Portugal, as lendas apontam para mouras que vivem nos montes, nas florestas, nos rochedos, nos monumentos pré-históricos – tais como nos dólmenes e nas antas –, nas fragas, nas grutas, nas cisternas, nas fontes, nos lagos e nos rios, mas também vivem em castros e nas torres abandonadas.

⁷ Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, 254.



Fotografia 01: Sereia da Igreja no Mosteiro do Salvador de Travanca, em Amarante. Fotografia de Joaquim Luís Costa. Fonte: Joaquim Luís Costa, “Luxúria e iconografia na escultura românica portuguesa”, *Medievalista* 17 (2015), 1-35.

Os tesouros por elas guardados podem ser encontrados, roubados ou até oferecidos como recompensa por atos de altruísmo ou de coragem. Por vezes, as mouras deixam de poder suportar o sofrimento da sua existência e procuram a sua libertação, compensando generosamente o seu salvador. É a moura que toma a iniciativa, solicita, promete e confronta os humanos com os seus medos e anseios. O desafio proposto pode ser apenas o domínio sobre os seus impulsos, a forma como se deve resistir à curiosidade, a coragem de oferecer um beijo, uma oferenda conquistada através da astúcia para sobreviver.

É possível supor que a origem da criação da lenda tenha elementos de religiões pré-romanas, visto que, nas palavras antigas de Rufus Avienus no seu texto *Ora Maritima*⁸, o território português é invadido pelo povo das serpentes e depois é chamado de Ofusa, nome que designa uma terra de serpentes. Segundo o arqueólogo Berry Cunliffe⁹, os *ofis*

8 Rufus Avienus, *Ora Maritima: or description of the seacoast (from Brittany round to Massilia)*, trad. John P. Murphy (Chicago: Ares, 1977), 78.

9 Barry Cunliffe, *On the ocean: the Mediterranean and the Atlantic from Prehistory to AD 1500* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 284.

veneravam serpentes e o texto de Avienus os localiza ao longo da costa sul do Tejo até à faixa que atualmente é conhecida como a praia de Ofir.

Para além dos valores e dos saberes que tais lendas transmitem, relembram que a formação cultural portuguesa e lusófona muito deve ao convívio intenso entre os diversos povos que contribuíram para a sua afirmação. Além do mais, deixa perceptível o fascínio que a cultura Islâmica suscitou numa sociedade cristianizada, mas heterogênea. A curiosidade pelo desconhecido – mas também a necessidade de conservar tradições – decerto estimulou a criação dessas maravilhosas criaturas que souberam sublimar antigas mitologias que tinham a figura feminina como elemento primordial em seus aspectos selvagens e alinhados à natureza ctônica. Fica bastante perceptível que as mouras encantadas aparecem sempre na humidade de poços, fontes, rios e cachoeiras. Sua função de entidade guardiã de tesouros e mistérios está associada à fecundidade e à fertilidade proporcionadas pela água geradora de vida.



Fotografia 02: Duas sereias segurando uma Cruz da Ordem de Cristo. Capitel da igreja de Nossa Senhora da Assunção. Fonte: Marisa Costa Marques, “O Mundo do Fantástico na Arte Românica e Gótica em Portugal. O género diplomático ‘notícia’ na documentação medieval portuguesa (séculos X-XIII)” (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2007).

Sendo assim, são muitos os temas tratados em tais lendas. O maravilhoso está presente, assim como a religião e o folclore. Diferentemente do conto maravilhoso popular, a lenda consiste no relato de acontecimentos cuja base remete a um fato histórico e, por conseguinte, é respeitada e transmitida oralmente de geração em geração. É possível

localizar geográfica e temporalmente estas narrativas, embora os fatos sejam alterados pelo desenrolar das reinterpretações e adaptações através dos tempos¹⁰.

Há de se levar em conta que a influência religiosa permeia estas lendas com sucessivas adições e supressões. E, com o passar dos séculos, vai integrando a cultura através de inúmeras narrativas variadas. Apresentam continuidade com fundamentos em fatos históricos contados à maneira oral, popular e tradicional. Para melhor compreensão dos elementos religiosos encontrados nas lendas das mouras, pode ser utilizado o conceito de Lauri Harvilahti¹¹ relativo ao “substrato etnocultural de longo prazo”.

Ou seja, tais narrativas carregam e disseminam, ao serem contadas ou lidas, características que incluem lirismo, ritmo, imagens, significados tradicionais, conceitos de sagrado, padrões de prática social, etc. Tais elementos formam um conjunto conciso de arcabouço cultural e atualizado em diferentes ocasiões, estando sempre sendo revitalizados em situações favoráveis à sua evolução. Tendo como base tal conceito, fica elucidado que os substratos etnoculturais servem como modelos mentais dinâmicos para formar uma rede de elementos fundamentais das particularidades tradicionais, além de fornecerem estruturas para a abordagem de diferentes registros e modos de expressão.

Além disso, o modelo de substrato situa, implicitamente, elementos e recursos que funcionam como um sistema sincrônico essencial para o significado e a compreensão nas realidades sociais históricas. Usa-se, particularmente, o desenvolvimento das abordagens periféricas para a história da tradição e o valor limitativo do substrato etnocultural como ferramenta descritiva e ponto de referência, que enfatiza uma totalidade sincrônica de eras anteriores, dentro de uma cultura ao longo de uma ampla continuidade.

De acordo com a afirmação anterior, é possível concluir que os vestígios das diferentes tradições religiosas herdadas emergem nas len-

10 Alexandre Parafita, *O Maravilhoso Popular: Lendas Contos Mitos* (Lisboa: Plátano Editora, 2000), 61.

11 Lauri Harvilahti, *The Holy Mountain: Studies on Upper Altary Oral Poetry* (Indiana: Suomalainen Tiedeakatemia, 2003), 90-100.

das das mouras encantadas em uma atualidade filtrada através de modelos semióticos e cognitivos da cultura contemporânea. Sendo mister frisar que a carga simbólico-religiosa que tais narrativas apresentavam na época de seu surgimento é bastante distinta da carga que apresentam na contemporaneidade, principalmente porque foram exportadas para as colônias portuguesas no século XVI e reinterpretadas a partir de outras vivências.

Apesar da estruturação das lendas apresentar um tipo simplificado de narração, o substrato etnocultural ligado às religiões que contribuíram para a sua formação identifica uma inclusão étnica definida em relação ao sagrado. Neste sentido, certamente não será despropositado pensarmos que as lendas de mouras encantadas terão a sua origem em mitos veiculados por povos indo-europeus (celtas, lusitanos, romanos, godos, árabes, etc.), que, posteriormente, foram modificadas até se adaptarem e se miscigenarem.

Mouras e louras, todas sedutoras

Tendo em consideração as diversas ascendências culturais da lenda, em muitas de suas narrações publicadas ou contadas, costuma-se dizer que a moura tem aparência branca e cabelos louros ou dourados. Característica que não condiz com o biótipo mourisco. Acerca de tal ocorrência, Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*¹², lança a seguinte opinião:

Não nos esqueçamos, porém, a propósito de louros, em Portugal, que no norte da África têm se identificado localizações antigas de louros; que na massa morena de muçulmanos que invadiu Portugal viveram também indivíduos de cabelo claro. Que muita moura-encantada foi vista de noite penteando cabelos dourados como o sol. Recebeu assim Portugal louros também dos lados do sul. Da África – sanduichados entre grossas camadas de homens pardos, muitos deles negroides.

12 Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48.^a ed. rev. (São Paulo: Global, 2003), 282.

Todavia, contrariamente ou conjuntamente aos louros do sul mencionados por Freyre, houve os louros do norte, e sua presença no período medieval em Portugal e Galiza foi bastante movimentada. O historiador Hélio Pires¹³ aponta o período do século IX ao XII como o que apresenta viagens conhecidas dos vikings ao território ibérico. Ele aponta que a historiografia conhecida esclarece os primeiros ataques no ano de 844, no qual houve o relato de chegada de uma frota nórdica nos territórios da Corunha, de Galiza e de Lisboa. Esses primeiros ataques marcam as principais informações sobre a presença nórdica na Península Ibérica.

Pires se destaca em seu estudo no que concerne à expedição do rei Sigurd Magnusson, que governou a Noruega entre 1103 e 1130. A vida dele tornou-se especial para os cronistas medievais porque promoveu uma cruzada para Jerusalém. O autor atenta para a passagem deste rei norueguês por Portugal, tendo se envolvido em pilhagens, ataques a castelos e confrontos contra os muçulmanos, apontando as fontes nórdicas que comentam esses conflitos ocorridos entre 1008 e 1009, porém a problemática reside em não haver fontes ibéricas que corroborem a presença de expedições nórdicas nessa época nas terras lusitanas. Assim, Pires investiga até onde poderia haver veracidade na passagem de Sigurd por Portugal.

Diante desta exposição de investigações, considerar que as mouras e sereias louras em Portugal estão intimamente relacionadas com a história política e bélica do país não seria errado. O cabelo louro também remete ao simbólico da cor dourada, do poder solar e do diurno. Senso assim, é possível compreender tais aparições femininas tanto do ponto de vista simbólico quanto da perspectiva historiográfica. Inclusive, também estão atreladas às árvores genealógicas das famílias nobres, uma vez que a organização feudal da alta nobreza cristã no medievo teve seu modo de ser narrado pelas crônicas nacionais, que remetem à memória dos diversos reinos de herança histórica comum a

13 Hélio Pires, *Os Vikings em Portugal e na Galiza* (Sintra: Zéfiro, 2017), 85-240.

toda a cristandade. Então, para fazer frente às pretensões teocráticas do papado e às tutelas imperiais, reis e príncipes fomentam, a partir do século XII¹⁴, a elaboração de novas crônicas dinásticas e de genealogias que os apresentem como descendentes de heróis independentes desses poderes que pretendem contestar.

Assim, os mitos de fundação são incorporados ao passado das aristocracias nobiliárquicas, que apresentam histórias maravilhosas que suscitam admiração e reverência. Neste contexto são elaboradas as narrativas feéricas que buscam vincular as famílias aos poderes benéficos, prósperos e criativos das fadas e de outros seres sobrenaturais. São tais seres ousados, corajosos e pertencentes ao mundo natural que concedem a cavaleiros eleitos a prosperidade e a descendência ímpar. Um senhorio independente, predestinado por seres imortais, de uma ancestralidade anterior à cristã.

É neste cenário que surge a lenda portuguesa de Dona Marinha, publicada no século XIII no livro de linhagens do conde D. Pedro de Barcellos. A narrativa conta como a família Marinho teria se originado de uma sereia. É uma história que se relaciona com lendas de linhagens nórdicas sobre ondinas, francesas sobre melusinas ou contos árabes sobre gênios aquáticos. José Mattoso¹⁵ assim reproduz a narração, usando a grafia do texto original:

O primeiro foi ãu cavaleiro boo que houve nome D. Froiam, e era caçador e monteiro. E andando ãu dia em seu cavalo per riba do mar a seu monte, achou ãa molher marinha jazer dormindo na ribeira. E iam com ele tres escudeiros seus, e ela, quando os sentio, quise-se acolher ao mar e eles forom tanto empos ela, ataa que a filharom, ante que se acolhesse ao mar. E depois que a filhou a aqueles que a tomarom fe-a poer em ãa besta e levou-a pera sua casa.

14 Irene Freire Nunes, “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português: a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha”, *Medievalista* 8 (jul 2010): 2.

15 José Mattoso, *Narrativas dos livros de linhagens* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983), 70-73.

E ela era mui fermosa, e el fe-a bautizar, que lhe nom caia tanto nome nem ãu como Marinha, porque saira do mar; e assi lhe pôs nome, e chamaram-lhe dona Marinha. E houve dela seus filhos, dos quaes houve ãu que houve nome Joham Froiaz Marinho. E esta dona Marinha nom falava nemigalha. D. Froiam amava-a muito e nunca lhe tantas cousas pode fazer que a podesse fazer falar. E ãu dia mandou fazer mui gram fugeira em seu paaço, e ela viinha de fora, e trazia aquele seu filho consigo, que amava tanto como seu coração. E dom Froia foi filhar aquele filho seu e dela, e fez que o queria enviar ao fogo. E ela, com raiva do filho, esforçou de braadar, e com o braado deitou pela boca ãa peça de carne, e dali adiante falou. E dom Froia recebeu-a por molher e casou com ela.

Pelo seu caráter de mistério e carregado de significados mitológicos, as sereias não demoraram a ser mencionadas pelo cristianismo através de esculturas nas igrejas, descrições em bestiários e pregações clericais. Santo Antônio de Lisboa, no século XIII, em um de seus sermões, interpreta o texto bíblico de Isaías (capítulo 13, versículo 22) de modo a explicar o significado das sereias em seu entendimento. No referido texto, assim como as corujas, os dragões e os sátiros, são seres que povoam a Babilônia arruinada pela ira divina. Santo Antônio profere que a consciência do homem se torna um covil de ladrões quando nela acontece o que foi descrito por Isaías, sendo tomada pelas feras. Ele ensina acerca das sereias:

... são animais marinhos mortíferos – ao menos assim dizem – que têm forma humana da cabeça até o umbigo, e o resto do corpo até os pés em forma de voláteis; fazem soar vozes e cantos muito doces, de maneira a atrair a si com o encanto da voz os navegantes, mesmo distantes; e depois de tê-los imergido num sono profundo, dilaceram-nos. Na

realidade, eram prostitutas que reduziam à miséria os seus frequentadores. Dizem que as sereias teriam asas e unhas, pois o amor da luxúria voa e fere.¹⁶

Ele completa suas conclusões dizendo que as sereias representam a gula e a luxúria que precipitam as almas no mar da condenação. Tais conclusões a respeito das sereias também estão presentes no Fisiólogo e nos bestiários medievais¹⁷. A presença feminina em seu aspecto selvagem foi, pela Igreja, sendo cada vez mais relacionada com o diabólico e o pecado. Porém, muito antes da pregação de Santo Antônio, elas já pertenciam ao ambiente clerical em obras artísticas. Na arte românica em geral, com particular destaque para o espaço italiano, francês e ibérico, sereias aparecem esculpidas em igrejas. Joaquim Luís Costa, em sua pesquisa sobre a luxúria na arte românica portuguesa¹⁸, afirma que, a partir do século XII, a Igreja Católica começa a usar as esculturas como arte comunicativa.

Antes disso, a arte escultórica era considerada uma prática pagã, principalmente devido às esculturas da Antiguidade Clássica. De acordo com as pesquisas de Lúcia Rosas¹⁹, entre o século V e o século X a escultura de representação humana praticamente desapareceu devido à associação com a idolatria e o paganismo. Uma das grandes características do Ocidente continental medieval foi a instituição da Igreja Católica, que dominou as populações de forma confessional. A condenação para os comportamentos sexuais e a contenção da libido foi constante. A vigilância sobre a vida privada dos fiéis se manteve inclusive relacionando proibições de práticas sexuais ao calendário litúrgico; além da obrigatoriedade da abstinência monástica.

16 Santo Antônio, *Sermões*, trad. de frei Ary Pintarelli (Petrópolis: Vozes, 2013), 455.

17 Luciano Pereira, “Os Bestiários Franceses do Século XII, Revelações do Inefável” (Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1991), 83.

18 Joaquim Luís Costa, “Luxúria e iconografia na escultura românica portuguesa”, *Medievalista* 17 (jul 2015): 1-35. http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-1646-740X2015000100005. Acedido a 13 de novembro de 2019.

19 Lúcia Rosas, “A análise crítica”, in *Igreja de S. Pedro de Abragão: redescobrir um templo românico*, coord. Maria José Ferreira dos Santos (Penafiel: Museu Municipal de Penafiel, 2008), 24.

Se fazia necessário dominar e esconder as vontades físicas e manifestações de desejo que libertavam a natureza animal do ser humano e pudessem, de alguma forma, dar margem à desordem social. Sendo assim, simultaneamente ao uso da arte como forma de educar os cristãos para a obediência, a Igreja sabia que usar o mesmo artifício para representar a luxúria e outros pecados seria uma forma de controlar as mentalidades. Ao serviço da religião, a arte românica fez da Igreja um meio de instrução da fé e do temor a Deus.

Nesse contexto, a escultura educadora no combate aos vícios e às tentações mostra mulheres e homens erotizados, assim como animais presentes nos bestiários e, principalmente, sereias. Seguindo tal motivação, os escultores fizeram representações repletas de dualidades entre paraíso e inferno, bem e mal, pecado e virtude. O grande analfabetismo das populações fez da iconografia românica uma escola de imagens. Sendo a guerra e a fome duas circunstâncias permanentes, o erotismo pretendia fomentar a procriação humana; porém, a luxúria sendo um pecado, os fiéis tementes a Deus sentiam-se na obrigação de pagar tributos como forma de expiação. Sendo assim, quanto maior o crescimento da população, mais católicos poderiam ser coagidos pela Igreja.

Joaquim Luís Costa, no estudo publicado em 2015²⁰, lista dezoito igrejas no norte de Portugal com esculturas de sereias, em sua maioria em áreas periféricas como portas e naves laterais. Jorge Rodrigues²¹ considera que tais temas luxuriosos poderiam ser executados por livre iniciativa dos artesãos, haja vista que os flancos e as partes superiores da construção seriam onde eles teriam maior liberdade de expressão e também seriam lugares nos quais o clero não dirigiria atenção mais rigorosa.

Muito frequente em colunas e capitéis, as sereias remetem diretamente ao imaginário antigo, visto que os artistas e literatos medievais apoiavam-se nas obras romanas e nos relatos bíblicos. De acordo com o pensamento de Wittkower²², se, na arquitetura romana, os capitéis eram os elementos que atestavam a tipologia arquitetônica à qual pertencia o conjunto da constru-

20 Joaquim Luís Costa, “Luxúria e iconografia na escultura românica portuguesa”, *Medievalista* 17 (jun 2015): 1-35.

21 Jorge Rodrigues, ed., *A escultura românica* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2006), 302.

22 Wittkower, *Marvels of the East*, 159-97.

ção (tipos dórico, coríntio e jônico), na era românica serão um dos fatores de inovação da arte cristã. Nos capitéis transferem-se as figuras das iluminuras, tais como animais presentes nos bestiários e elementos da arte helenística.

Louis Réau²³ aponta que elas podem apresentar-se com cauda simples ou dupla, sendo que o uso da cauda dupla pode levar a duas interpretações, uma metafórica e outra arquitetônica: pretende simbolizar as pernas abertas, num sentido claro de oferta sexual ou estará relacionado com questões de simetria do capitel românico permitindo uma imagem completa de cada lado. São estes alguns exemplos remanescentes da arte decorativa romana em prédios públicos, como termas e casas de banho.

Em Portugal medieval, a sereia com cauda de peixe integra-se num bestiário popular e muito divulgado entre as bacias do Douro e do Cávado, sendo os dois principais focos dessa irradiação, as igrejas de Travanca (Amarante) e Rates (Póvoa de Varzim). Há várias representações delas nos capitéis do portal lateral norte, da capela-mor e das naves (fotografia 01). Costa²⁴ mostra os dois capitéis com sereias representadas no portal lateral norte, que são de cauda única, segurando um peixe com a mão esquerda. Por sua vez, as que se encontram no interior da igreja, nos dois capitéis da nave norte, já se apresentam com cauda dupla e feições masculinas. Na nave sul, em outro capitel, há uma sereia cuja cauda está a ser mordida por um animal, possivelmente um leão, que Costa interpreta como um castigo pelo ato de seduzir.

O autor ainda aponta que na freguesia de Rio Mau, a igreja de São Cristóvão apresenta no tímpano axial, lado direito, uma sereia de dupla cauda que sustenta a lua e uma outra que, ao lado de um Tritão, em capitel no portal norte, se oferece sexualmente a outra figura. Já em Rosém, ele aponta um capitel com a representação de sereias com olhos, nariz, boca, rosto, cabelo de tranças seriadas e entrelaçadas no princípio da cauda, que é segurada pela mão da sereia oposta. Ele lembra o comentário de Réau sobre o uso frequente de representações

23 Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano: introducción general*, v. 3 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008), 148.

24 Costa, “Luxúria e iconografia na escultura românica portuguesa”, 20.

animalescas na arte medieval como protótipos de mensagens sobre moralidade, principalmente nos bestiários, observando que os animais serviam como metáforas para comportamentos e modos de ser.

A pesquisa de Marisa Costa Marques²⁵, sobre o fantástico na arte medieval portuguesa, aponta que esculturas bastante expressivas de sereias se encontram na Igreja do Mosteiro dos Lóios de Vilar de Frades e na Igreja de Nossa Senhora da Assunção (figura 02). Ao observar a figuração das sereias no âmbito religioso, fica constatado que elas oscilam entre a dicotomia benéfica e maléfica, pois não é possível afirmar se a oralidade as transformou em sedutora e perigosa ou se o ascetismo e a rigidez moral a tornou objeto de repulsa.

A sereia é também uma figura do bestiário medieval que representa as forças maléficas, pois a sua cauda escamosa aproxima-a dos répteis. São comuns, na iconografia medieval, imagens do paraíso em que a serpente surge com rosto de mulher e cauda de réptil, parecida com a cauda da sereia. Assim, esta criatura mítica encontra-se associada à mulher, enquanto figura tentadora, mas também ao Diabo enquanto fonte de pecado; como relaciona Nona Flores²⁶:

Em algumas representações, o rabo de peixe escamoso parece suspeito como o conto de uma serpente escamosa [...], e até mesmo as sereias-pássaros românicas (geralmente identificadas como harpias) geralmente apresentam a cauda de uma serpente. Esta é uma adição significativa à anatomia iconográfica [...], já que a cauda de uma serpente associa uma criatura não apenas à serpente, mas também a Satanás e todas as suas conotações: mal, morte e pecado. Os escultores aumentariam ainda mais as associações satânicas

²⁵ Marisa Costa Marques, “O mundo do fantástico na arte românica e gótica em Portugal: o género diplomático ‘notícia’ na documentação medieval portuguesa (séculos X-XIII)” (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2007).

²⁶ Nona Flores, ed., *Effigies Amicitiae... Veritas Inimicitiae: Antifeminism in the Iconography of the Woman-Headed Serpent in Medieval and Renaissance Art and Literature* (Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1996), 173.

da sereia com cauda de serpente, colocando-a na companhia de uma serpente ou dragão.²⁷



Sereia da fonte na praça D. Pedro IV. Fotografia da autora, 2019. Arquivo pessoal da pesquisadora.

As sereias continuaram presentes na arquitetura manuelina, principalmente nas pinturas com extraordinários registros de representações animais. Desta vez elas foram relacionadas com a expansão marítima e os descobrimentos, aparecendo também na arte cartográfica. Os *mappae mundi* medievais tradicionalmente representam o mundo humano e seu vínculo com o divino. Georges Duby²⁸ considera que a história cultural se propõe a observar os mecanismos de produção de objetos, tendo em conta os fatores de produção e os fatores ideológicos. A cartografia

27 Tradução livre. Original: “On some representations, the scaly fishtail looks suspiciously like a scaly serpent’s tale [...], and even Romanesque bird sirens (generally identified as harpies) often bore a serpent’s tail. This is a significant addition to their iconographic anatomy [...] since a serpent’s tail associates a creature with not only the serpent but also Satan and all his connotations: evil, death, and sin. Sculptors would further compound the serpent-tailed siren’s satanic associations by placing it in the company of a serpent or a dragon.”

28 Georges Duby, ed., *Problemas e métodos em História Cultural* (São Paulo: Brasiliense, 1989), 125-30.

antiga dos séculos XVI e XVII, que já representava o Brasil, mostrou a importância da criatividade, do militarismo, da fauna, da flora. Os mapas apresentavam iluminuras contendo animais, monstros marinhos – incluindo o deus Netuno e as sereias – cenas da vida indígena, combates, derrubadas de árvores, demonstrando uma grande riqueza artística.

No entanto, para além das características físicas das entidades femininas aquáticas – entre elas as sereias –, o mais interessante é a constância da crença na sua existência por homens do mar, cartógrafos e religiosos e artistas. O próprio Camões, ao iniciar o poema épico *Os Lusíadas*, pede inspiração às Tágides, ninfas aquáticas do rio Tejo²⁹. Inclusive, elas estão atualmente representadas nas fontes gêmeas e monumentais da praça Dom Pedro IV, a apenas alguns metros de distância do rio (Figura 04). Ele roga-lhes, na qualidade de musas, que lhe deem inspiração para cantar os feitos do povo português.

Sereias tropicais

No final do mesmo século XVI, no Brasil colonial, o poeta Bento Teixeira escreve o também épico poema *Prosopopeia* – o poema foi escrito anos antes, mas é publicado apenas em 1601. Neste, os elementos do maravilhoso se unem a uma paisagem tropical, tendo um narrador que apresenta o cortejo de Poseidon chegando à uma praia de Olinda, região nordeste brasileira³⁰:

[...]
 Quando ao longo da praia, cuja area
 É de Marinhas aves estampada,
 E de encrespadas Conchas mil se arrea,
 Assim de cor azul, como rosada,
 Do mar cortando a prateada vea,
 Vinha Tritão em cola duplicada,
 Não lhe vi na cabeça casca posta

29 Luis de Camões, *Os Lusíadas*, 4ª ed. (Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros/Instituto Camões, 2000), 2, Canto I.

30 Bento Teixeira, *Prosopopeia* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972), 25-29.

(Como Camões descreve) de Lagosta
 Mas ua Concha lisa e bem lavrada
 De rica Madrepérola trazia,
 e fino Coral crespo marchetada,
 Cujos lavor o natural vencia.
 Estava nela ao vivo debuxada
 A cruel e espantosa bataria,
 Que deu a temerária e cega gente
 Aos Deoses do Ceo puro e reluzente.

[...]

O qual vindo da vã concavidade,
 Em Carro Triunfal, com seu tridente,
 Traz tão soberba pompa e majestade,
 Quanta convém a Rei tão excelente.
 Vem Oceano, pai de mor idade,
 Com barba branca, com cerviz tremente:
 Vem Glauco, vem Nereu, Deoses Marinhos,
 Correm ligeros Focas e Golfinhos.

[...]

Tétis, que em ser fermosa se recrea,
 Traz das Ninfas o coro brando e doce:
 Clímene, Efire, Ópis, Panopea,
 Com Béroe, Talia, Cimodoce;
 Drimo, Xanto, Licórias, Deiopea,
 Aretusa, Cidipe, Filodoce,
 Com Eristea, Espio, Semideas,
 Após as quais, cantando, vem Sereas.

Esta é considerada uma das obras inaugurais da literatura brasileira e, logo após tal descrição do cortejo marinho atravessando o Atlântico e chegando ao Brasil, Teixeira apresenta Recife e Pernam-

bucu, momento em que descreve, talvez pioneiramente, a geografia da paisagem local com a singularidade de rochas, rios e suas nomenclaturas indígenas.

André de Sena, em seu texto sobre a literatura fantástica de Pernambuco³¹, comenta como o tritão de Teixeira é menos grotesco que o de Camões³² e o percebe como “uma depuração que adquire toda uma carga simbólica a ressaltar a costumeira aversão ao horrível que pode ser detectada tanto na literatura quanto na crítica literária brasileiras”. Ademais, os versos apresentam Tétis, acompanhada de dezessete ninfas seguidas de sereias. Teixeira parece querer nos instruir do fato de que à realeza marinha apeteceu a descoberta portuguesa das terras brasileiras. Sendo que, ao chegarem à nova terra, receberam adjetivos mais benevolentes.

As sereias e as mouras também fizeram morada no Brasil. Sua trajetória no devir histórico. Passando pela antiguidade, pelo medievo, pelo renascimento pagão de prestígio a Vênus e pelo romantismo oitocentista, chegaram à contemporaneidade com identidade cosmopolita e sentido de ser mais misterioso que antes. Aparecem em contos, lendas, poesia e quaisquer outras manifestações da arte, do folclore e das religiões no Brasil. Muitas são suas aparições com forte influência portuguesa e, a seguir, serão apontadas algumas.

A Igreja de São Francisco, na cidade de João Pessoa, apresenta sereias que ornamentam as bases das colunas da capela do Santíssimo Sacramento e o altar-mor como motivos decorativos. Também há sereias na portada da Igreja de São Pedro, na cidade do Recife. Câmara Cascudo³³ interpreta que as sereias não estão na Igreja de João Pessoa por motivos eróticos, tentadores ou diabólicos, mas sim como elementos funerários. Ele defende que elas estão ali como facilitadoras para a chegada ao mundo espiritual, lembrando o costume grego antigo de

31 André de Sena, ed., *Literatura fantástica em Pernambuco: alguns recortes* (Recife: Editora UFPE, 2015), 22.

32 Camões, *Os Lusíadas*, 262, Canto VI.

33 Luís da Câmara Cascudo, “As sereias na casa de Deus: símbolos funerários e não égides sedutoras”, *O Cruzeiro* 14, n.º 6 (mar 1952): 52.

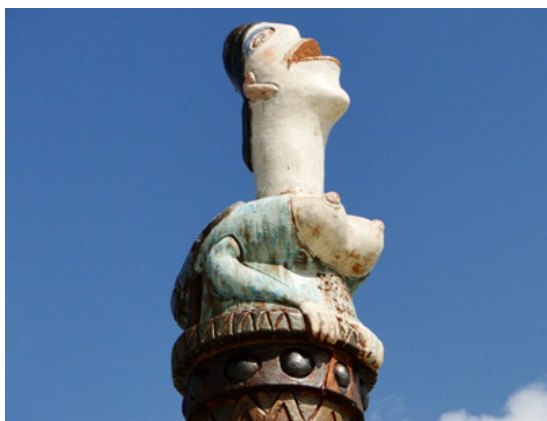
ornamentar túmulos e lápides com esculturas de sereias.

Para Câmara Cascudo, as sereias funéreas da antiguidade, guardiãs dos mortos, em posição de lamentação sobre os túmulos, são a explicação clássica para a presença das sereias na Igreja de João Pessoa. Para ilustrar sua opinião, Câmara Cascudo cita epitáfios e epigramas funerários, tanto na literatura quanto na historiografia³⁴:

Eurípedes em HELEN, 412 antes de Cristo, faz sua heroína prisioneira do Egito (a Helena de Eurípedes jamais esteve em Tróia) exclamar, patética: - “Virgens aladas! Filhas da Terra, oh! Sereias! Socorrei-me acompanhando meus gemidos com a flauta libiana ou a sirinx, a fim de que vossas lágrimas respondam aos meus males, vossos sofrimentos se unam às minhas dores, vossas lamentações às minhas lamentações! E que os vossos cantos fúnebres reunidos desçam até Proserpina na sua morada tenebrosa, como uma oferenda àqueles que não vivem mais!” [...] Um epigrama fúnebre de Mnasalco de Sicione, três séculos antes de Cristo, dedicado ao túmulo de uma virgem, é delicadamente expressivo: - “Ah! Ah! Graciosa Cléo, pensamos em tua consternada juventude cujo ramo brilhante se rompeu. Dilacerando nossas faces, choramos sobre teu túmulo onde se erguem, sobre a pedra, nossas estátuas de Sereias” [...] Érina, que opunham em graça e beleza poética à onipotência de Sato, escreveu um pequenino epigrama sobre o monumento funerário de uma sua amiga e compatriota. “Estelas e vós, minhas Sereias, e tu, urna funerária que conténs as leves cinzas do Hades, dizei um cordial adeus àqueles que passam perto do meu sepulcro, sejam meus compatriotas ou pertençam às outras cidades; dizei também que este túmulo guarda uma jovem esposa, e que meu pai me chamava Baucis. Que eles saibam que eu era de Tenos e que Érina, minha patrícia, gravou esta inscrição sobre meu túmulo!”

34 Câmara Cascudo, “As sereias na casa de Deus”, 54.

Apoiando-se no estudo sobre a literatura e o modo de vida gregos, a interpretação de Câmara Cascudo se afasta do conceito medieval que enxerga o natural feminino como diabólico. Se as concepções cristãs medievais viam a sereia como continuação da serpente sedutora e de sensações primitivas, no século XX Câmara Cascudo as devolveu ao seu significado escatológico anterior. Mas não mais tendo asas, e sim cauda de peixe, não deixam de representar o limiar entre vida e morte.



Fotografia 03: Uma das sereias de Brenand, localizada no Parque das Esculturas, Marco Zero do Recife. Fotografia de Leonardo Barreto, 2010. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/fotosaoleo/4392357139/>. Acessado em 24/10/2019.

Para melhor compreensão a respeito da transição de tal feminino sagrado desde Portugal até às terras brasileiras, torna-se fundamental a leitura de outra narrativa que, além de não-ficcional – pois trata-se de um relato de viagem – também se tornou importante fonte para sistematizadores do folclore brasileiro, como Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Trata-se de uma lenda contida na obra *Sob o céu dos trópicos*, publicada em 1938, escrita por Olavo Dantas, um verdadeiro homem do mar que serviu a marinha brasileira na II Guerra Mundial. Médico e também poeta, Dantas relata suas aventuras pelo nordeste brasileiro a bordo do navio Calheiros da Graça. Ele narra lendas e fatos históricos do arquipélago Fernando de Noronha, do Recife, de São Luís do Maranhão e de Fortaleza. Quando conta sua aventura nesta última cidade, ele discorre sobre a lenda da cidade encantada, localizada por

ele nas águas da praia de Jericoacoara – nome que na língua indígena significa buraco de tartaruga. Segundo Dantas³⁵, “as dunas ali são em forma de meia-lua, pois o vento cava, na parte voltada para o mar, grandes concavidades”. Aproximando-se assim da referência cósmica e imaginativa lunar, ele precede esta lenda:

Dizem alguns habitantes de Jericoacoara que sob o serrote do pharol jaz uma cidade encantada, onde habita uma linda princeza. Perto da praia, quando a maré está baixa, há uma furna onde só se pode entrar de gatinhas. Essa furna de facto existe. Só se pode entrar na bocca da caverna, mas não se pode percorrel-a, porque, dizem, ella é fechada por enorme portão de ferro. A princeza está encantada no meio da cidade que existe além do portão. A maravilhosa princeza está transformada numa serpente de escamas de ouro, só tendo a cabeça e os pés de mulher. Diz a lenda que ella só pode ser desencantada com sangue humano. No dia em que se immolar alguém perto do portão, abrir-se-á a entrada do reino maravilhoso. Com sangue será feita uma cruz no dorso da serpente e então surgirá a princeza com sua belleza olympica no seio dos tesouros e maravilhas da cidade. E então, em vez daquela ponta escavada e agreste, surgirão as cúpulas dos palácios e as torres dos castelos, maravilhando toda a gente. Na povoação há um feiticeiro, o velho Queiroz, que narra, com a fé dos profetas e videntes, os prodígios da cidade encantada. Na palma de sua mão aberta aparece a princeza, tal como era antes do encantamento. Aparecem tambem as vistas magnificas da cidade escondida. Certo dia o Queiroz, acompanhado de muita gente da povoação, penetrou na gruta. O feiticeiro ia desencantar a cidade. Estavam em frente ao portão, que toda a gente diz ter visto. Eis que surge a princeza á

35 Olavo Dantas, *Sob o céu dos trópicos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1938), 186.

espera do desencanto. Dizem que ouviram cantos de galos, trinados de passarinhos, balidos de carneiros e gemidos estranhos originados da cidade sepultada. O velho magico, entretanto, nada pôde fazer, porque no momento ninguém quis se prestar ao sacrifício. Todos queriam sobreviver, naturalmente para se casar com a princesa... O certo é que o feiticeiro pagou caro a tentativa. Foi parar na cadeia, onde permanece até hoje. O Ismael diz que seu cunhado acompanhou o velho feiticeiro á gruta e o dito cunhado afirma que tudo correu como acabamos de narrar. A cidade e a princesa ainda esperam o heroe que se decida a remil-as com seu sangue. Esta ainda continua na gruta, metade mulher, metade serpente, como Melusina, e também como a maioria das mulheres...³⁶

Veem-se repetidos nesta narrativa os temas recorrentes às mou-ras portuguesas, como o ambiente aquático, a serpente, o tesouro e a recompensa pelo ato de coragem. De acordo com Câmara Cascudo, essas princesas serpentinas são muito comuns no folclore do nordeste brasileiro, devido à ocupação ibérica na região³⁷. Não se deve ignorar a ancestralidade de mitos semelhantes em Portugal, com os mesmos processos de ação e de presença. Mário Melo, historiador recifense, escreveu na revista *Lendas Pernambucanas* a seguinte história que escutou de um amigo:

De uma feita, explicou-me, passarinhava nas imediações com um companheiro e teve o desejo de desvendar o mistério. Entrou, com aquele, esgueirando-se. Um pouco adiante, viu uma jibóia (cobra de veado). Levantou a espingarda em atitude de pontaria e ia desfechar o tiro quando o companheiro lhe bateu ao ombro advertindo que não ati-

36 Dantas, *Sob o céu dos trópicos*, 194-96.

37 Luís da Câmara Cascudo, *Lendas brasileiras* (Rio de Janeiro: Ediouro, 2000), 37.

rasse, porque a cobra era a princesa encantada que ali habitava e, com o derramamento de sangue, se desencantaria e estariam perdidos. Recuou, recuaram e não entraria mais na furna³⁸.

Esse é apenas mais um exemplo das muitas histórias sobre sereias ou mulheres-serpente que existem nas tradições orais nordestinas do Brasil. Ainda, como confirma Câmara Cascudo, as princesas tornadas serpentes são vestígios do ciclo das mouras encantadas da Península Ibérica e, nas noites de São João ou de Natal – noites de solstício tidas como momentos sobrenaturais mesmo antes da chegada do cristianismo na Europa –, voltam à forma humana como mulheres lindas: “Junto, imóvel, a pele da serpente espera a volta do corpo para a continuação do fado. O ferimento, mesmo diminuto, bastando merejar sangue, é o regresso à humanidade, a volta ao mundo, como diziam os cabalistas”³⁹. Dando balizamento às palavras de Câmara Cascudo, Miguel Boim, historiador e coletor de contos lisboeta, fala na atualidade sobre a existência passada de tritões e sereias em Sintra⁴⁰. Para recontar as histórias sobre aparições do povo marinho em terras portuguesas, Boim utiliza relatos e testemunhos como os do pintor Stanley Inchbold e do escritor romano Caio Plínio, a partir do historiador português Damião de Góis. Todas essas exposições mostram que o fantástico e o maravilhoso não só vivem na imaginação humana como também fazem parte da sua história, mesmo que se esconda nos mais recônditos lugares.

Na cidade do Recife, o escultor Francisco Brennand tem esculturas de sereias postas no local que é o Marco Zero, o ponto de entrada na cidade através do mar. Elas estão lá como alegorias para novas possibilidades de significação da história do local. Elas apresentam a face direcionada para a cidade, não para o mar. O olhar se dirige ao horizonte pernambucano, para além do litoral, para um futuro (Fotografia

38 Mário Melo, “Lendas Pernambucanas”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano* XXIX (1930): 34.

39 Cascudo, *Lendas brasileiras*, 341.

40 Miguel Boim, *Sintra Lendária: Histórias e lendas do monte da lua* (Sintra: Zéfiro, 2014), 158-65.

03). Ligia Bremer⁴¹, que pesquisou as obras de Brennard, chegou à seguinte conclusão sobre as sereias do Marco Zero: “As sereias mesclam o fascínio com a cidade com a maldição que a arrebatou ou a arrebatará. Sua imagem representa o luto e a saudade. O luto pelo que se tornou a cidade após cinco séculos de intervenções e a saudade daquilo que um dia foi.”

É certo que a imagem está ligada ao tempo e se reflete no espelho da atualidade quando é observada. Diferentes tempos podem percorrer uma imagem, possibilitando diversos sentidos e interpretações. No Brasil, a imagem da sereia remete não apenas a tempos que se sucedem e se entrecruzam, mas também a várias interpretações culturais. Pois são incontáveis as criaturas imaginárias que habitam as águas brasileiras – Cobra-grande, Iara, boto, Mães d’água, sereias – e que indicam um imaginário fértil e cheio de símbolos que permeiam as populações com a mescla entre real e maravilhoso, bem como as fronteiras entre a escrita e a oralidade, o erudito e o popular. Sendo assim, as intersecções geradas pelo contato das narrativas folclóricas do Brasil com as europeias, impressas ou não, confluem e confundem-se entre si. Como aprecia Socorro Simões acerca das histórias de mulheres aquáticas no Estado do Pará, norte do Brasil⁴²:

A observação das narrativas recolhidas na Amazônia paraense apontou para a presença do que poderia facilmente identificar com a literatura escrita de outros tempos e continentes, confirmando os teóricos do conto popular que enfatizam uma constante replasmação de categorias e motivos, em círculos intermináveis, acerca dos quais não se pode afirmar quando e onde tudo começou, nem onde terminará.

41 Ligia Maria Bremer, “As sereias com Kafka, Brennard e Blanchot” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015), 80.

42 Maria do Socorro Simões, “Memória lusitana e narrativas amazônicas”, *Moara* 5 (abr-set 1996): 30.

Diante de tal pensamento, é possível remeter ao que Câmara Cascudo⁴³ diz sobre a estreita relação entre a sereia europeia em suas variadas formas com o mito brasileiro da Mãe d'Água. Contudo, ele adverte que existe a distinção entre a teogonia indígena marcada pela figura de Ce, divindade materna e origem de toda a natureza, e a europeia. Ele destaca que, até meados dos séculos XVI e XVII era desconhecida a forma atual como a Mãe d'Água é representada (a sua conotação de sedução, perigo e mistério apenas era personificada em outros personagens como A Cobra Grande ou o Boiúna). Os cronistas coloniais no Brasil não identificavam a Mãe d'Água como os europeus descreviam suas sereias, mas o contágio fica registrado, sobretudo, a partir dos séculos XVIII e XIX. Como testemunha a “Lenda da Iara”, coletada por Câmara Cascudo⁴⁴, com base nas anotações de João Barbosa Rodrigues.

Conclusão

A imagem da sereia apresenta uma complexidade de sentidos. Este ser mitológico e híbrido é metamorfoseado em metade mulher/metade ave, peixe, serpente. Possibilita cruzar temporalidades e analisar o sentido das sereias em períodos distintos das nossas artes. Proporciona fazer diferentes abordagens sobre as muitas facetas do devir histórico e suas consequências. Simples narrativas sobre sereias e mulheres encantadas podem trazer à tona toda uma formação cultural, toda uma transformação religiosa, toda uma transfiguração política.

O mito da mulher aquática no Brasil não descende apenas de suas antecessoras lusitanas e europeias. O vasto território conquistado por portugueses também foi ocupado por franceses, italianos e holandeses no período da colonização. Há, sobretudo, a grande influência cultural e religiosa dos indígenas nativos e da diáspora africana. Muito posteriormente, a partir do século XVIII, a população alemã intensificou as tradições das ondinas e das valquírias, que já haviam sido introduzidas

43 Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, 5.^a ed. (Belo Horizonte: Itatiaia, 1984), 16.

44 Cascudo, *Lendas brasileiras*, 24.

no território brasileiro pelos holandeses. Tal miscelânea de influências contribuiu para a elaboração de um rico folclore que tem na imagem da sereia um dos seus principais catalisadores.

A presença das sereias torna a água preciosa, especial. E se assim for, a água também se torna seminal, fonte de riquezas para a vida, de tesouros que precisam de bravura e honestidade para serem alcançados. A estética da água, da mulher e da morte não se dispersam. A esperança de prosperidade que permeia a vida e a sedução que leva à morte se encontram em um único ser que ultrapassa gerações e ajuda a preservar a história dos povos navegadores.

BIBLIOGRAFIA

- Antônio, Santo. *Sermões*. Traduzido por frei Ary Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Avienus, Rufus. *Ora Maritima: or description of the seacost (from Brittany round to Massilia)*. Traduzido por John P. Murphy. Chicago: Ares, 1977.
- Boim, Miguel. *Sintra Lendária: Histórias e lendas do monte da lua*. Sintra: Zéfiro, 2014.
- Bremer, Ligia Maria. “As sereias com Kafka, Brennd e Blanchot”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- Camões, Luís de. *Os Lusíadas*. 4.^a ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros/Instituto Camões, 2000.
- Cascudo, Luís da Câmara. “As sereias na casa de Deus: símbolos funerários e não égides sedutoras”. *O Cruzeiro* 14, n.º 6 (mar 1952): 52-54.
- Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5.^a ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- Cascudo, Luís da Câmara. *Lendas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- Costa, Joaquim Luís. “Luxúria e iconografia na escultura românica portuguesa”. *Medievalista* 17 (jun 2015): 1-35. http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1646-740X2015000100005. Acedido a 13 de novembro de 2019.
- Cunliffe, Barry. *On the Ocean: The Mediterranean and the Atlantic from Prehistory to AD 1500*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Dantas, Olavo. *Sob o céu dos trópicos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- Duby, Georges. “Problemas e métodos em História Cultural”. In *Idade Média, Idade dos Homens*, editado por Georges Duby, 125-30. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48.^a ed. rev. São Paulo: Global, 2003.
- Flores, Nona. “Effigies Amicitiae... Veritas Inimicitiae: Antifeminism in the Iconography of the Woman-Headed Serpent in Medieval and Renaissance Art and Literature”, 144-220. In *Animals in the Middle Ages: Book of Essays*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing, 1996.
- Harvilahti, Lauri. *The Holy Mountain: Studies on Upper Altary Oral Poetry*. Indiana: Suomalainen Tiedeakatemia, 2003.
- Hesíodo. *Teogonia: A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- Homero. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- Lermant-Parés, Annie. “As sereias na antiguidade.” In *Dicionário de mitos literários*, organizado por Peter Brunel, 829-31. 4.^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- Mattoso, José. *Narrativas dos livros de linhagens*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1983.
- Marques, Marisa Costa. “O mundo do fantástico na arte românica e gótica em Portugal: o género diplomático ‘notícia’ na documentação medieval portuguesa (séculos X-XIII)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2007.
- Melo, Mário. “Lendas Pernambucanas”. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano* XXIX (1930): 34.
- Nunes, Irene Freire. “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português: a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha”. *Medievalista* 8 (jul 2010): 1-20.
- Parafita, Alexandre. *O Maravilhoso Popular: Lendas Contos Mitos*. Lisboa: Plátano Editora, 2000.
- Pereira, Luciano. “Os Bestiários Franceses do século XII, Revelações do inefável”. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1991.

- Pires, Hélio. *Os Vikings em Portugal e na Galiza*. Sintra: Zéfiro, 2017.
- Réau, Louis. *Iconografía del arte cristiano: introducción general*. Vol. 3. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.
- Rosas, Lúcia. “A análise crítica”. In *Igreja de S. Pedro de Abragão: redescobrir um templo românico*, coordenado por Maria José Ferreira dos Santos, 19-31. Penafiel: Museu Municipal de Penafiel, 2008.
- Rodrigues, Jorge. “A escultura românica”. In *História da arte portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. 1, 297-317. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.
- Sena, André de. “Literatura fantástica em Pernambuco: alguns recortes.” In *Literatura fantástica em Pernambuco e histórias de fantasmas*, organizado por André de Sena, 13-52. Recife: Editora UFPE, 2015.
- Simões, Maria do Socorro. “Memória lusitana e narrativas amazônicas”. *Moara* 5 (abr-set 1996): 127-40.
- Teixeira, Bento. *Prosopopeia*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- Vasconcellos, José Leite de. *Religiões da Lusitania: na parte que principalmente se refere a Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.
- Wittikower, Rudolf. “Marvels of the East: A Study in the History of Monsters”. In *Allegory and the migration of Symbols*, 159-97. Londres: Thames and Hudson, 1987.

Referência para citação:

Caselli, Andréa. “As sereias que singraram o Atlântico.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 219-248.

Do ultramar ao pós-colonial. Reflexões de um historiador sobre Moçambique contemporâneo nos arquivos de Portugal e Moçambique

Michel Cahen*

Este artigo terá duas partes bem diferentes. A *primeira* será concreta, na qual busco traçar um panorama a partir da minha experiência pessoal, principalmente no que toca aos fundos relativos a Moçambique – tanto em Portugal quanto em Moçambique – durante o período colonial (século XX) e também o primeiro período pós-colonial, de 1975 até 1995, respetivamente a independência de Moçambique e a saída da Onumoz¹ deste país depois da robusta intervenção para organizar as primeiras eleições livres ao sair da guerra civil. Com efeito, do meu ponto de vista, a guerra civil moçambicana (1976-1992) também pode ser analisada como uma guerra dentro do processo de descolonização, que não acaba a 25 de junho de 1975, data da independência formal. A *segunda* parte será uma reflexão sobre alguns aspetos da minha prática nos arquivos coloniais e pós-coloniais. Cabe ressaltar que esta segunda parte vai ser complementar a uma intervenção que já tinha apresentado no IV Seminário Internacional de Arquivos de Tradição Ibérica, organizado pela Dra. Maria de Lurdes Henriques, do Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, que sediou este evento da Associação Latino-Americana de Arquivos (24-28 de outubro de 2005). A minha

* Michel Cahen (m.cahen@sciencespo Bordeaux.fr). Centre national de la recherche scientifique/Sciences-Po Bordeaux, Centro de pesquisa « Les Afriques dans le monde », Institut d'études politiques de Bordeaux, 11 allée Ausone, Domaine universitaire 33607 Pessac Cedex, França.

1 Onumoz: Operação das Nações Unidas em Moçambique (1992-1995).

comunicação fora sobre o tema “Arquivos coloniais, arquivos colonialistas? Riqueza e crítica das fontes. O caso dos arquivos da PIDE/DGS e dos SCCIM”².

1. Prática nos arquivos coloniais e pós-coloniais sobre Moçambique, em Portugal e em Moçambique

1.1. Moçambique

Em Moçambique, o principal arquivo é o Arquivo Histórico de Moçambique, que já existia antes da independência (foi criado em 1934) e passou por uma grande expansão depois da independência, mercê de uma política voluntarista do novo governo e da sua primeira diretora, Inês Nogueira da Costa. Um grande esforço foi feito em busca dos acervos das administrações coloniais provinciais e distritais, com vista a concentrá-los em Maputo. Quase todo o país, se é possível colocar nestes termos, foi encaminhado para Maputo, com exceção da Ilha do Ibo e de parte da Ilha de Moçambique. Também foi redescoberto o fundo da Companhia de Moçambique, sobre o qual a própria Inês Nogueira da Costa fez o seu doutoramento³. O problema é que, depois, a capacidade de tratamento foi insuficiente e a situação agravou-se ao longo dos anos. Atualmente, restam quase 7 quilómetros de documentos da administração colonial que ainda não foram tratados⁴. Assim, o século XIX encontra-se bem classificado e disponível, mas só uma parte do século XX o está. Por exemplo, o fundo do governo do distrito da Beira está disponível, mas não o do distrito de Inhambane, etc. Em contrapartida, alguns fundos pós-coloniais estão disponíveis porque chegaram ao AHM já bem organizados, como é o caso do fundo da Comissão Nacional das Aldeias Comunais, que depositou o seu acervo aquando de sua dissolu-

2 As atas desse congresso foram publicadas em CD-Rom pelo IANTT em 2005 e estão em linha no sítio da Torre do Tombo. A minha comunicação está também no sítio Academia.edu: <https://www.academia.edu/19092545/>.

3 Maria Inês Nogueira da Costa, “Inventário do Fundo ‘Companhia de Moçambique’, 1892-1942: uma abordagem funcional da descrição dos arquivos permanentes” (Tese de doutoramento, Universidade Eduardo Mondlane, 1993).

4 Correspondência particular com o atual diretor do AHM, Dr. Joel Neves Tembe, 24 de novembro de 2019.

ção. Como já disse, a parte *moçambicana* do acervo da Companhia de Moçambique está bem organizada, mas, ainda assim, temos aqui só um quarto do arquivo da dita companhia, pois uma parte está na Torre do Tombo (em particular os fundos fotográficos), mercê de uma dádiva da Entrepósito⁵, e ainda há outra parte no Arquivo Histórico Ultramarino (arquivo do Comité de Lisboa da Companhia). E não sei onde estão os acervos dos comités de Londres e de Paris.

O fundo dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique (SCCIM) – um serviço de inteligência civil – está principalmente na Torre do Tombo, mas há alguns documentos na Secção Especial do AHM. Quanto à Polícia de Intervenção e Defesa do Estado (PIDE) – Delegação de Moçambique, não há um fundo com este nome, ao que saiba, no AHM, o que coincide com a informação de que o fundo foi queimado pelo Alto-Comissário português do governo de transição, Vítor Crespo, possivelmente a pedido do próprio Samora Machel. Do que é que tinham medo?

Mas globalmente, com toda a evidência, o AHM sofre de anos de falta de meios financeiros e humanos, o que provocou também, a meu ver, uma certa desmobilização do pessoal. A revista *Arquivo*, por exemplo, de excelente teor, há anos que não é publicada.

Mas nem sempre o advento da independência é relevante do ponto de vista arquivístico. Assim, os arquivos do partido Frelimo estão também no AHM, desde 1962 até 1974, mas é de esperar que os anos posteriores estejam também. Este espólio não é aberto, mas há fundos de departamentos da Frelimo, como os de Educação e Saúde, que podem ser consultados, bem como eventualmente os fundos de Relações Exteriores e de Informação e Propaganda. Ou ainda, por parceria, se o investigador ou investigadora participar pessoalmente na organização do acervo⁶.

Na ausência de um arquivo especializado na recolha da documentação pós-independência, é de ressaltar a integração de outro fundo

5 A Companhia de Moçambique deixou de ser uma companhia majestática em 1942, e seu braço comercial transformou-se na Entrepósito Comercial de Moçambique em 1961.

6 Correspondências particulares com o diretor do AHM, Dr. Joel Neves Tembe, 4 e 5 de dezembro de 2019.

pós-colonial no AHM: trata-se do acervo da Onumoz (que organizou/observou as primeiras eleições pluralistas, em 1994), dado ao AHM aquando da sua saída do país em 1995. Está disponível.

Outros fundos que são do período colonial, mas não colonialistas, incluem, por exemplo, o acervo (ou os acervos) de Eduardo Mondlane, que estão em posse da família. Houve um escândalo com o fundo de Marcelino dos Santos, um dos fundadores da Frelimo, fundo este que atravessa os períodos colonial e pós-colonial. A família deitou fora o fundo, colocando-o no meio da rua para que fosse levado para o lixo, em frente da casa do velho dirigente, mas isso foi fotografado, gerou escândalo e parece que uma parte foi recuperada...

Queria chamar a atenção também para outros arquivos, ao mesmo tempo coloniais e pós-coloniais, que são os arquivos religiosos. O arquivo da Igreja Presbiteriana Suíça foi transferido há alguns anos do Departamento Missionário da Suíça Romanda para o Arquivo Cantonal de Lausana e já está aberto para consulta. Vários acervos de congregações católicas estão em Itália, e também em França, mas seria muito útil ter uma lista dessas localizações. Mas ainda há muitos arquivos católicos coloniais e pós-coloniais em Moçambique, nomeadamente os das dioceses, que têm graus muito variáveis de organização, desde aqueles organizados de maneira profissional até aqueles em situação de grande risco. O arquivo de Nampula é muito rico – tendo em conta a personalidade do bispo da arquidiocese por muitos anos, coloniais e pós-coloniais, Dom Manuel Vieira Pinto (1967-2000) –, mas um projeto de uma historiadora brasileira para o organizar não avançou e as últimas informações são que, com o novo bispo, os arquivos já não podem ser consultados por investigadores. Eric Morier-Genoud organizou parcialmente o arquivo da Beira, por ocasião do seu trabalho de escrita do livro sobre a Igreja Católica em Moçambique⁷. Este fundo é riquíssimo pela mesma razão do de Nampula, dado o papel determinante do famoso bispo Dom Sebastião Soares de Resende (1943-1967).

⁷ Eric Morier-Genoud, *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique 1940-1986* (Rochester: University of Rochester Press, 2019).

O padre Diamantino Guapo Antunes, antigo superior da Congregação da Consolata em Moçambique, organizou profissionalmente os arquivos da diocese de Inhambane. Visto que ele passou a ser bispo de Tete em 2019, tenho esperança de que fará a mesma coisa nesta diocese. Mas não há nenhum programa organizado da Igreja para tratar do assunto.

Também há o grande problema dos arquivos pós-coloniais das administrações locais. Dois doutorandos meus descobriram, nos sótãos dos palácios dos governos provinciais de Zambézia (Quelimane) e Nam-pula, dezenas e dezenas de caixas de “papéis”, isto é, os arquivos pós-coloniais desses governos provinciais, com tesouros de documentação sobre a guerra civil vista do lado da Frelimo. A pesquisa deles teve de ser feita às escondidas, sem autorização formalizada. Pode-se imaginar que também existam centenas de “caixas” nas outras províncias. Esses arquivos correm grande risco porque basta que um governador, com o intuito de recuperar estantes ou disponibilizar salas, decida deitá-los no lixo para que sejam destruídos. Ao que sei, o AHM não tem nenhum programa para os ir buscar e proteger, tampouco para os analisar e catalogar a curto prazo.

Por fim, há o “buraco negro” dos arquivos da rebelião da Renamo durante a guerra civil (1976-92) e nos anos posteriores. A rebelião nunca teve um sistema de arquivo organizado, como o da Frelimo, obviamente. Mas imensos “papéis” foram produzidos. Quando as tropas moçambicanas e zimbabueanas assaltavam quartéis-generais da rebelião, apreendiam sempre “papéis” e “cadernos”⁸. O caso mais conhecido é o dos *Documentos de Gorongosa*, apanhados aquando do assalto à Casa Banana, em agosto de 1985. Ficou conhecido porque o serviço secreto moçambicano, o Serviço Nacional de Segurança Popular (Senasp), publicou muito rapidamente excertos destes documentos, mas só os excertos nos quais aparecia referência à ajuda da África do Sul do *apartheid* à Renamo, apesar dos acordos de Nkomati, assinados a 16 de

8 Aquando da tomada da base central de Garagua, a 4 de dezembro de 1981, foram apreendidos documentos e foram subsequentemente divulgados pelo governo, ficando conhecidos como *Documentos de Garagua* [cf. Anders Nilson, *Paz na Nossa Época. Para Uma Compreensão Holística de Conflitos na Sociedade Mundial* (Maputo/Gotemburgo: Instituto Superior de Relações Internacionais/Padrigu, 2001), 59.

março de 1984, entre o governo moçambicano e o governo sul-africano. Segundo esses acordos, Moçambique cessaria de apoiar o ANC e, por sua vez, a África do Sul cessaria de apoiar a Renamo. Moçambique parou de apoiar o ANC e expulsou os seus dirigentes de Maputo, mas os serviços secretos sul-africanos continuaram a dar um certo apoio à Renamo. No entanto, o acervo de dezenas de *Cadernos de Gorongosa* nunca foi localizado. Pessoalmente, por razões não convencionais, pude trabalhar com alguns desses cadernos, contendo milhares de mensagens rádio, mensagens trocadas entre o QG e os grupos locais sobre os mais variados aspetos da vida diária desta guerrilha de direita. Este trabalho deu origem ao meu recente livro sobre a Renamo entre 1983 e 1985, mas não tenho ideia do rácio entre os documentos a que tive acesso e o total que foi apanhado em agosto de 1985⁹. Os cadernos a que pude ter acesso estão doravante depositados no Arquivo de História Social do Instituto de Ciências Sociais, em Lisboa.

Sei que, durante anos, muitos vídeos da Renamo do tempo da guerra civil foram armazenados na casa de Afonso Dhlakama em Maputo, posteriormente casa da sua ex-mulher, Dona Rosária. Sei quem foi o autor desses vídeos, que ainda hoje é membro da Renamo. Tentei convencê-lo a digitalizar esses vídeos, afinal correm grande risco de perder o magnetismo, mas nunca obtive sucesso.

E a situação é muito mais grave. Como sabem, o presidente da Renamo, Afonso Dhlakama, morreu de diabetes a 3 de maio de 2018 na sua base da serra de Gorongosa, onde ficava escondido para escapar das várias tentativas de assassinato ordenadas pelos presidentes Guebuza e depois Nyusi. Em fins de novembro de 2019, soube de fonte que considero segura que o novo presidente da Renamo, Ossufo Momade,

9 Michel Cahen, “Não somos bandidos”. *A vida diária de uma guerrilha de direita: a Renamo na época do Acordo de Incomati (1983-1985)* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2019). Outras publicações minhas com base nos mesmos documentos de arquivo: “The war as seen by Renamo. Guerrilla politics and the ‘move to the North’ at the time of the Nkomati Accord (1983-1985),” in *The War Within. New Perspectives on the Civil War in Mozambique, 1976-1992*, eds. Eric Morier-Genoud, Michel Cahen e Domingos do Rosário (Martlesham: James Currey/Boydell and Brewer, 2018), 100-46; “Les ‘Bandits armés’ du Mozambique. De la légitimité dans une guérilla de droite” *20 & 21. Revue d’histoire* I, n.º 1 (2019): 128-141 (dossier “Combattants irréguliers”, eds. Raphaëlle Branche e Julie Le Gac).

mandou queimar o acervo do primeiro presidente, de valor incalculável. Desconheço os detalhes: talvez temesse que a atual ofensiva das Forças Armadas de Moçambique contra as forças residuais da Renamo pudessem levar este acervo a cair nas mãos do poder. Mas uma boa parte devia já estar em Maputo, onde podia estar bem escondida. Se se confirmar, é um atentado contra a história.

1.2. Em Portugal

Há vários arquivos com dados sobre Moçambique do século XX. Não serei exaustivo, até porque falarei unicamente da minha experiência pessoal.

O primeiro é a Torre do Tombo. Como já expliquei, o fundo da PIDE/DGS de Moçambique não entrou porque foi destruído. Mas, felizmente, como a PIDE tinha um serviço muito burocrático, muitíssimas cópias de documentos da Delegação de Moçambique eram enviadas para os serviços centrais em Lisboa. No entanto, não se encontram os autos de interrogatórios.

O fundo dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique (SCCIM) está bem organizado e catalogado. O fundo da Companhia de Moçambique, já citado, em particular a fototeca, foi oferecido pela companhia Entrepoto.

Outro arquivo é, obviamente, o Arquivo Histórico Ultramarino. Este arquivo é um tesouro, mas também um pesadelo, em particular para quem trabalha sobre o século XX. Não estou de modo algum a criticar a direção e a equipa do AHU que, segundo a minha experiência pessoal, posso confirmar que foram sempre muito empenhados em ajudar, em fazer o possível. *Todavia, estou a criticar uma situação*: com toda a evidência, tal como o AHM de Maputo, o AHU sofre com décadas de suborçamentação. Em particular, a documentação que transitou do antigo Ministério do Ultramar aquando da descolonização parece que, por vezes, permaneceu encaixotada tal qual aquando da mudança de instalações, apesar de, outras vezes, ter havido progressos reais. Ainda recentemente, durante três meses de pesquisa, sofri muito

com a insuficiência da catalogação: títulos de caixas demasiado vagos para identificar o conteúdo real, ou títulos errados. Vou dar simplesmente um exemplo: procurava documentação sobre a manifestação de africanos na Beira (Moçambique), em 1932, contra o aumento do imposto indígena que fora decretado pela Companhia de Moçambique para compensar a queda dos seus lucros por causa da crise económica mundial espoletada em 1929. Não encontrei o fundo da intendência do governo português junto da Companhia de Moçambique – embora tivesse encontrado documentos desta intendência em caixas de outros fundos, em particular os da Inspeção dos Negócios Indígenas –, mas um dia identifiquei uma caixa cujo título era “Beira 1932”. Cheio de esperança, pedi a tal caixa. Eram aproximadamente 500 folhas avulsas. A primeira era de 1932 e as outras 499 eram de 1905. Assinalei o erro.

O Arquivo Histórico-Diplomático é muito útil também porque tem os acervos dos postos diplomáticos portugueses em África. No que toca a Moçambique, assinalo em particular os acervos dos consulados ou vice-consulados de Dar-es-Salaam, Zanzibar, Tanga, Nairobi, Mombasa, Salisbury, etc. O AHD é hoje, também, o guardião único do fundo do Gabinete de Negócios Políticos do Ultramar, que em tempos esteve repartido com o AHU.

O Arquivo Histórico Militar é enigmático: tem muita documentação sobre a Primeira Guerra Mundial em Moçambique e até ao final da revolta de Báruê (1921), mas não tem absolutamente nada sobre o período subsequente, até 1961. Não há nada sobre a revolta dos Naharras de 1939 em Mossuril, contra a qual foi enviada uma companhia a partir de Nampula. A partir de 1961, volta a ter documentos, nomeadamente os “jornais de marcha e operações” das unidades militares portuguesas. Parece que o AHM não recebeu muita documentação que devia transitar do Arquivo Geral do Exército¹⁰.

Uma fundação que prestou um grande serviço à história do tar-do-colonialismo foi a Fundação Mário Soares, cujo serviço de acesso

¹⁰ Informação prestada por Maria de Lurdes Rosa, correspondência particular, 4 de dezembro de 2019.

gratuito em linha CasaComum é uma pérola. Por isso, é com muita apreensão que soubemos que a crise financeira desta casa está a agravar-se dia após dia. Muitos acervos pessoais que foram ali depositados dificilmente poderão ser transferidos. Por exemplo, a família de Amílcar Cabral provavelmente nunca aceitará que o fundo deste seja transferido para a Torre do Tombo, arquivo público, isto é arquivo do antigo Estado colonial¹¹. Oxalá o arquivo da Fundação Mário Soares possa continuar a existir, mesmo que com atividade reduzida.

Muitos acervos pessoais estão, por isso mesmo, em perigo: muitas vezes, os filhos, ou ainda mais os netos, não percebem o valor desses “velhos papéis” que ocupam espaços dos quais querem dispor. Outros fundos, penso que vão ser preservados, mas enquanto não forem transferidos para uma instituição pública não ficarei tranquilo. Não há nada mais sólido, apesar de todos os problemas, do que uma instituição pública. Penso nos arquivos de Jorge Jardim ou de Baltasar Rebelo de Sousa (colonial e pós-colonial) e outros mais, bem protegidos e mantidos pelas famílias, mas até quando?

Há o caso triste do arquivo da Companhia da Zambézia em Lisboa. Quando a Frelimo nacionalizou esta companhia em Moçambique, vendeu o seu prédio em Lisboa. E o comprador, que fez obras no edifício, lançou as caixas de “papéis” pelas janelas, que por sua vez caíram no contentor de um camião, rumo ao lixo. O malgrado António Rita-Ferreira chegou só a tempo de ver o camião a ir-se embora... Felizmente, com apoio financeiro da Suécia, ele tinha microfilmado o fundo, ou parte do fundo, para dar os microfilmes ao AHM, o que foi feito. Só que o AHM não tem as máquinas para visualizar esses microfilmes e há aproximadamente 35 anos que os microfilmes estão em Maputo sem ninguém os ter consultado. Não sei em que estado estão.

Queria insistir sobre o que já disse, isto é, que de um ponto de vista arquivístico e até histórico a rutura da independência nem sempre é relevante. Algumas estruturas concernem os dois períodos e o esforço insuficiente das instituições enfraquece tanto a salvaguarda dos fundos coloniais como pós-coloniais.

11 Outra fonte afirma o contrário, que haverá possibilidade de o transferir para a Torre do Tombo.

2. Algumas reflexões sobre o uso dos arquivos

Em primeiro lugar, gostava de fazer uma observação geral sobre os arquivos do período colonial.

2.1. *Por uma prática decolonial da pesquisa arquivística*

Os arquivos do colonizador, do dominante, são sempre muito mais importantes, em quantidade e qualidade, do que os arquivos dos colonizados e dos dominados. No caso de Moçambique, durante o período da guerra colonial, os arquivos da administração colonial, da PIDE/DGS, dos SCCIM, etc. são muito mais importantes do que os dos movimentos anticoloniais – e o que sabemos sobre os pequenos grupos anticoloniais além da Frelimo é quase sempre por intermédio dos arquivos coloniais. Isto cria um problema já levantado em 2005¹², mas que é real: *mesmo de maneira inconsciente* e desprovida de simpatia para com o colonizador e ainda menos pela PIDE, existe a tendência de trabalhar mais tempo e com mais atenção nesses arquivos do que com os do outro lado porque os do outro lado devem em primeiro lugar ser descobertos, localizados e tornados acessíveis (arquivos de tal ou tal antigo dirigente, etc.). A possibilidade de trabalhar meses a fio nas caixas da PIDE ou dos SCCIM na Torre do Tombo, por exemplo, pode, na prática, relativizar a atenção para com os arquivos do “outro lado” e levar a erros importantes de análise. Quer dizer, temos de lutar por um uso decolonial dos arquivos coloniais: isso não se resume a criticar o conteúdo colonialista destes, mas identificar as ausências nestes – e, por isso, nada é mais eficaz do que poder cruzar, quando possível, com fundos da origem contrária, do “outro lado”.

Outro ponto, em particular sobre a PIDE: a PIDE era potente, temida, infiltrava-se nos movimentos anticoloniais. Isto significa que a PIDE sabia de tudo e, sobretudo, que percebia tudo? A PIDE sabia muito, mas tinha limitações também, incluindo financeiras. Ela só conseguiu infiltrar um agente no comité central da Frelimo em 1974,

¹² Ver nota 2.

que até foi membro do CC depois da descolonização... Costa Gomes e Kaúlza de Arriaga confirmaram-me que a parte mais importante das informações que a DGS conseguia sobre a Frelimo não vinha das infiltrações ou dos interrogatórios de presos, mas dos SHERET, isto é, dos serviços de escutas. Além disso, mesmo com informações, a PIDE não percebia tudo; por exemplo, perdeu bastante tempo a procurar saber quem fazia parte da “ala pró-chinesa” ou “pró-soviética” dentro da Frelimo, quando isso era completamente secundário para entender a crise interna da Frelimo em 1968-70. Sim, havia declarações num ou noutro sentido de alguns dirigentes, mas não eram mais do que a expressão externa de tensões internas, que não tinham absolutamente nada que ver com o cisma sino-soviético.

Um método de base do historiador é cruzar as fontes: é preciso também cruzar os arquivos, mas isso nem sempre é fácil. Isso leva-me a falar de outro problema, isto é, a relação entre fontes arquivísticas e fontes orais. Falei disso num pequeno texto – “16 de junho de 1960. Massacre de Mueda, Moçambique” – publicado em 2018 no livro editado por Miguel Cardina e Bruno Sena Martins¹³. Relatei em particular, neste texto, algumas dificuldades de interpretação do “motim” de Mueda de 16 de junho de 1960, no planalto maconde, no extremo norte de Moçambique, então fronteiro com o Tanganhica.

2.2. Pode existir um arquivo oral?

A 16 de junho de 1960, cerca de 5000 Macondes, povo do extremo norte de Moçambique, reuniram-se frente à sede da Administração, a pedido do governador de Cabo Delgado. Com efeito, ele vinha oficialmente responder aos pedidos feitos dias antes por uma delegação de Macondes que tinham emigrado para Tanganhica. Não era a primeira vez que delegações de emigrados macondes iam a Mueda, visto que a situação social na colónia inglesa, bem como em Zanzibar e no Quênia, estava a agravar-se no fim dos anos 1950. Mas qual era a natureza desses pedidos dos emigrados?

¹³ *As voltas do passado: a guerra colonial e as lutas de Libertação* (Lisboa, Tinta-da-china, 2018), 40-47.

Para o governador, tudo estava claro: recebeu a delegação, mas logo considerou os seus membros como agitadores manipulados por comunistas do Tanganhica, etc. Mandou prendê-los, mesmo em frente da multidão que tinha ido ouvir as suas respostas. O povo agrupado quis, então, libertar os presos e foram disparados tiros pelos sipaios para os dispersar. Pessoas morreram também no pânico, ou por terem caído da falésia do planalto. A administração colonial nunca recuperou a sua autoridade junto dos Macondes que, daí para a frente, ficaram prontos para a revolta.

A Frelimo, criada dois anos mais tarde, fez desta tragédia não o ponto de partida da luta armada, que oficialmente começa a 25 de setembro de 1964, mas pelo menos o ponto de partida da luta pela independência de Moçambique, embora este episódio demonstrasse, segundo a Frelimo, a falta de maturidade política dos Macondes antes da criação da Frelimo: ir pedir a independência em Mueda era ingénuo, em nome de uma associação tribal, a MANU, isto é a *Mozambique African National Union*, que alguns meses antes ainda era a *Makonde African National Union*. Fora rebatizada a pedido da TANU (*Tanganyika African National Union*), mas sem que isso mudasse a sua natureza. E falou-se em 600 mortos por balas, esmagamento ou queda da falésia. Finalmente, segundo a versão oficial, a MANU tribalista e duas outras organizações regionais, a Udenamo (União democrática nacional de Moçambique) e a UNAMI (União nacional africana de Moçambique independente), uniram-se, permitindo o nascimento de uma organização *nacional*, a Frelimo.

Ora, as minhas pesquisas nos arquivos coloniais, junto de antigos membros da administração colonial, e também com um curto trabalho de terreno em Mueda no ano 2000 (para os 40 anos do massacre), levaram-me a discordar completamente dessa leitura da história. Como já referi, a situação social dos Macondes (e outros moçambicanos) na África oriental inglesa estava a piorar no final dos anos 1950, nas plantações de sisal ou de cravos, onde muitos trabalhavam. A aproximação das independências do Tanganhica e do Quênia era fonte de angústia para esses emigrados posto que, aquando do recenseamento de 1959, já

lhes haviam dito que preparassem o seu regresso a Moçambique; além disso, essas independências também eram interpretadas como a tomada do poder pelos Suaílis que, um século antes, ainda escravizavam os Macondes. Daí, nasceu o desejo de voltar a Moçambique, mesmo se uma parte desses Macondes fosse de segunda geração. Só que no Moçambique de 1958, 1959 ou 1960 ainda havia o indigenato¹⁴; ainda havia o trabalho forçado para os indígenas, seis meses por ano; ainda era impossível obter a carta de condução a quem não tivesse a 4.^a classe, que quase nenhum Maconde tinha e de que não precisavam para ser comerciantes no Tanganhica; havia a cultura forçada do algodão (não no planalto, mas nas partes baixas), etc. Isto é, os Macondes queriam voltar para a sua terra em Moçambique, *mas obtendo da administração colonial portuguesa as mesmas condições vigentes nas colónias inglesas, mais avançadas*: ou seja, voltar sem trabalho forçado, sem cultura forçada, com a liberdade de serem comerciantes. E queriam voltar de maneira coletiva, organizada pela sua associação principal, que não era a MANU, mas a *Mozambique African Association*, rival da MANU. Tinham boas relações com os consulados portugueses da África oriental inglesa porque pensavam poder obter a ajuda deles para voltar. Queriam voltar livres para a sua terra, queriam liberdade para essa terra.

A administração colonial não percebeu nada disso e escolheu a repressão. Será que foi a primeira manifestação pela independência de Moçambique? Afirmo que não. Foi uma manifestação anticolonial, com certeza, porque os Macondes em questão e sua associação punham em causa o funcionamento de aspetos essenciais do sistema tardo-colonial português. Também foi uma manifestação pela liberdade – a palavra era “Uhulo” (*Uhuru* em kisuaíli, que quer dizer “liberdade” e não obrigatoriamente “independência”). Mas se os delegados pediam autorização para instalarem doravante a sede da sua associação em Mueda, ao invés de Dar-es-Salaam ou Tanga, não significava que pediam a saída da administração portuguesa, tampouco a independência da terra deles. Com certeza, já tinham ouvido falar de “independência” no Tanganhi-

14 Um novo “Estatuto indígena” tinha sido adotado em 1954, ainda mais repressivo do que o de 1926.

ca, mas com muita desconfiança, para além de a MAA não ter nenhum apreço pela MANU. A MAA queria a ajuda dos portugueses para que os Macondes retornassem a Moçambique e considerava a MANU, apoiada por Nyerere, como perigosa para este projeto. Queriam a liberdade para a sua terra, ainda não formalizada como independência. Quanto à “independência de Moçambique”, é preciso lembrar que, neste período histórico, o espaço Moçambique não fazia sentido algum para eles. Quatro anos depois, tudo começou a mudar, com certeza, mas não se pode analisar o massacre de Mueda de 1960 com base no que aconteceu a partir de 1964. E quanto ao número de mortos, cheguei à conclusão que este deveria ser entre 9 e 31 pessoas, em vez das 600 reivindicadas pela Frelimo¹⁵.

O meu caro colega Paolo Israël, antropólogo italiano radicado no Cabo Ocidental, África do Sul, discorda da minha análise. Ele é mesmo especialista do povo Maconde¹⁶, fala ximaconde, eu não; ele fez trabalho de campo durante anos no planalto, ao passo que eu fiz muito pouco; ele estudou as canções populares e outras fontes orais, enquanto eu trabalhei em fontes arquivísticas coloniais e fontes orais principalmente portuguesas, etc. E ele considera, com base nessas fontes macondes, que: 1.º) sim, houve aproximadamente 600 mortos e que foi uma ação deliberada do exército colonial; 2.º) a delegação pediu a independência; e que 3.º) essa independência era mesmo a independência de Moçambique e não só da terra dos Macondes.

E ele fez-me uma pergunta frontal: com base em que critério teriam as minhas fontes arquivísticas e coloniais orais mais valor do que as suas fontes africanas orais? Obviamente que não têm mais valor e lembro aqui o que foi dito *supra* sobre a necessidade de um uso decolonial dos arquivos coloniais... Mas a pergunta, a meu ver, não contempla a integralidade

15 Michel Cahen, “The Mueda Case and Maconde Political Ethnicity. Some notes on a work in progress”, *Africana Studia* 2 (Novembro de 1999): 29-46, http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS02_029.pdf.

16 Paolo Israel, “The Formulaic Revolution. Song and the ‘Popular Memory’ of the Mozambican Liberation Struggle”, *Cahiers d'études africaines* 197 (2010): 181-216; Paolo Israel, *In Step with the Times: Mapiko Masquerades of Mozambique* (Athens: Ohio University Press, 2014); Paolo Israel, “Mueda Massacre: the Musical Archive”, *Journal of Southern African Studies* 43, n.º 6 (2017): 1157-79.

da questão: não são fontes da mesma natureza e não se trata de medir os seus valores respetivos. Mas as ciências sociais ensinaram-nos que: 1.º) a memória é uma construção permanente¹⁷; e 2.º) não tem lugar na ausência de quadros sociais¹⁸. As testemunhas macondes interrogadas por Paolo Israel conheceram, *depois*, toda uma luta armada anticolonial dirigida pela Frelimo e mais de cinquenta anos de poder da Frelimo e de imposição da narrativa desta¹⁹. Associam naturalmente a tragédia de 1960 a tudo o que se sucedeu, *com toda a sinceridade*. Sim, pediam Uhulu; sim, isso era a independência; sim, essa independência era já a de Moçambique, etc.

Os arquivos coloniais veiculam a narrativa do colonizador²⁰. Mas têm uma vantagem: não mudam, são fósseis. Além disso, os atores coloniais que entrevistei nos anos 1980, um após o outro, nunca tinham voltado a viver em Mueda, não se tendo nunca mais encontrado para falar entre eles do assunto – alguns, nem todos, continuaram em Moçambique por algum tempo depois do massacre, mas noutras regiões. Isto é, encontrei obviamente várias contradições nas narrativas mas, precisamente, pude confrontá-las. E também utilizei fontes orais africanas, tanto recolhidas por mim como pelas brigadas do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane²¹.

17 Para um caso comparável – a polémica sobre a data de formação do MPLA (1956 ou 1960?) angolano e sobre o 4 de Fevereiro de 1961 (feito por membros do MPLA ou simpatizantes da FNLA?), baseado no facto de que todas as testemunhas confirmam a versão oficial quando as fontes escritas dizem o contrário – ver o estudo de Christine Messiant: “Em Angola, até o passado é imprevisível: A experiência de uma investigação sobre o nacionalismo angolano e, em particular, o MPLA: fontes, críticas, necessidades actuais de investigação”, in “Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação”, ed. Jill Dias, Rosa Cruz e Ana Oliveira Silva *et al.* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000), 803-59.

18 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1952 [1925]).

19 Esta narrativa também se impôs internacionalmente. O filme de Ruy Guerra (*Mueda, Memória e Massacre*, de 1982) contribuiu bastante para isso e assegurou a continuação de publicações “fiéis”, até hoje. Por exemplo, Raquel Schefer, “Between the Visible and the Invisible: *Mueda, Memória e Massacre* (1982) by Ruy Guerra and the Cultural Forms of the Makonde Plateau”, in *(Re)imagining African Independence: Film, Visual Arts and the Fall of the Portuguese Empire*, ed. Maria do Carmo Piçarra e Teresa Castro (Oxford: Peter Lang, 2017), 47-64.

20 Michel Cahen, “Arquivos coloniais, arquivos colonialistas?”.

21 Investigadores moçambicanos também utilizaram as fontes coloniais ao lado de fontes africanas. Ver, por exemplo, os artigos publicados em *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 14 (Outubro de 1993), dossiê sobre Cabo Delgado: o enorme artigo de Yussuf

De qualquer maneira, não é questão de saber “quem tem razão”. Este debate é muitíssimo interessante e deverá ser aprofundado, porque trata-se precisamente das condições de produção da memória e da história²².

Mas pode-se dizer que há arquivos escritos e arquivos orais, bem como há literatura escrita e literatura oral? Penso que não e, ao dizê-lo, não estou a menosprezar as fontes orais. A expressão “arquivo oral” deve ficar estritamente reservada para as gravações (ou até transcrições) de testemunhas orais. *A memória não é um arquivo nem uma biblioteca* porque, como já disse, é um processo de produção permanente, sobretudo quando as gerações passam²³. A bela expressão “Um velho que morre é uma biblioteca que arde” é bem expressiva, mas não é rigorosa.

Condensarei essas linhas, a propósito da polémica sobre o número de mortes. Mesmo com a minha estimativa “baixa” (entre 9 e 31 vítimas), ainda é o incidente mais violento em Moçambique depois do fim da revolta de Barué (1921) e antes do início da luta armada de libertação (1964). Quando estava em Mueda, no ano 2000, interroguei uma

Adam, “Mueda 1917-1990 : resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento”: 9-102, não sobre o massacre propriamente dito, mas sobre a história social do planalto; e os artigos de Yussuf Adam e Hilário Alumasse Dyuti, “O massacre de Mueda: falamos testemunhas”: 117-28; e o “Documento: o Estado colonial e o massacre de Mueda: processo de Quibirite Divane e Faustino Vanombe”, editado por João Paulo Borges Coelho, 129-55. Teresa Cruz e Silva e Alexandrino José já tinham reparado que “Sobre o massacre de Mueda [...] não nos parece [...] que se tenha feito um esforço para tentar comparar os diversos testemunhos existentes, do lado dos Portugueses e do lado dos Moçambicanos, reinterpretando os acontecimentos em função dos interesses de ambos os lados” (“História e a problemática dos factos”, in *Moçambique – 16 anos de historiografia*, ed. Alexandrino José e Paula Maria G. Meneses (Maputo: [Painel Moçambicano], 1991), 17-27 (sobre Mueda, ver 19-22)). Sinto-me corresponsável por esta situação, com o enorme atraso em publicar o resultado das minhas pesquisas...

22 As notas inseridas neste artigo não constituem em nada uma bibliografia da história do planalto de Mueda, nem da tragédia do 16 de junho de 1960. No entanto, deve-se citar também Harry G. West, *Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009 [ed. Inglesa: 2005]); Maria Paula Meneses, “The Silenced: Women and Their Levels of Experience against Mass Violence in Mozambique during the Late Colonial Period” (Coimbra: Centro de Estudos Sociais, estudo não publicado no quadro do programa PTDC/CVI-ANT/6100/2014 - POCI-01-0145-FEDER-016859 da FCT e do FEDER) (sobre a tragédia do 16 de junho de 1960, ver 10-16).

23 É o que, em Portugal, Margarida Calafate Ribeiro e António Pinto Ribeiro denominam “pós-memória”, mas isso é outra conversa... (https://memoirs.ces.uc.pt/index.php?id=22153&id_lingua=1&pag=22154).

testemunha do massacre, posteriormente militante histórico da Frelimo no planalto. Perguntei-lhe:

“– *Houve muitos mortos?*

– *Sim, muitos! Foram dezasseis!*

– *Ah! Pensava que eram seiscentos...*

– *... sim, depois recebemos a orientação que eram seiscentos*²⁴.

24 O valor “seiscentos” nem sempre foi reivindicado na narrativa da Frelimo. Tornou-se oficial quando Eduardo Mondlane, primeiro presidente da Frelimo – assassinado pela PIDE em 1969 –, utilizou o testemunho de Joaquim Chipande – o alegado homem do “primeiro tiro” da luta armada de libertação, a 25 de setembro de 1964 –, que estava em Mueda no dia do massacre, mas não no seu exato lugar. Eduardo Mondlane, *Struggle for Mozambique* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969); *Lutar por Moçambique* (Maputo: Nosso Chão, 1995), 98. Mas – falta de coordenação na produção da narrativa? – para o décimo ano do massacre, o valor afirmado é cento e cinquenta: “The massacre of Mueda, 16 June 1960-1970”, *Mozambique Revolution* 43 (Abril-Junho de 1970): 12-14.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Correspondência particular com o atual diretor do AHM, Dr. Joel Neves Tembe, 24 de Novembro e 4 e 5 de dezembro de 2019.

Correspondência particular com Dra. Maria de Lurdes Rosa, 4 de Dezembro de 2019.

Adam, Yussuf. “Mueda 1917-1990: resistência, colonialismo, libertação e desenvolvimento”. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 14 (Outubro de 1993): 9-102.

Adam, Yussuf, e Hilário Alumasse Dyuti. “O massacre de Mueda: falam testemunhas”. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 14 (Outubro de 1993): 117-28.

Anónimo. “The massacre of Mueda, 16 June 1960-1970”. *Mozambique Revolution* 43 (Abril-Junho de 1970): 12-14.

Associação Latino-Americana de Arquivos. *IV Seminário Internacional de Arquivos de Tradição Ibérica*, organizado por Maria de Lurdes Henriques. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, 2005.

Cahen, Michel. “The Mueda Case and Maconde Political Ethnicity. Some notes on a work in progress”. *Africana Studia* 2 (Novembro de 1999): 29-46, http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS02_029.pdf.

Cahen, Michel. “Arquivos coloniais, arquivos colonialistas? Riqueza e crítica das fontes. O caso dos arquivos da PIDE/DGS e dos SCCIM”. In *IV° Seminário Internacional de Arquivos de Tradição Ibérica*, organizado por Maria de Lurdes Henriques. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, 2005. <<https://www.academia.edu/19092545/>>.

Cahen, Michel. “The war as seen by Renamo. Guerrilla politics and the ‘move to the North’ at the time of the Nkomati Accord (1983-1985)”. In *The War Within. New Perspectives on the Civil War in Mozambique, 1976-1992*, editado por Eric Morier-Genoud, Michel Cahen e Domingos do Rosário, 100-46. Martlesham: James Currey/Boydell and Brewer, 2018.

Cahen, Michel. “16 de Junho de 1960. Massacre de Mueda, Moçambique”. In *As voltas do passado*, editado por Miguel Cardina, e Bruno Sena Martins, 40-47. Lisboa: Tinta-da-china, 2018

Cahen, Michel. “Les ‘Bandits armés’ du Mozambique. De la légitimité dans une guérilla de droite”. *20 & 21. Revue d’histoire* I, n.º 1 (2019): 128-41 (dossier “Combattants irréguliers”, ed. Raphaëlle Branche, e Julie Le Gac).

Cahen, Michel. “Não somos bandidos”. *A vida diária de uma guerrilha de direita: a Renamo na época do Acordo de Incomati (1983-1985)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2019.

Cardina, Miguel, e Bruno Sena Martins. *As voltas do passado: a guerra colonial e as lutas de Libertação*. Lisboa: Tinta-da-china, 2018.

Coelho, João Paulo Borges. “Documento: o Estado colonial e o massacre de Mueda: processo de Quibirite Divane e Faustino Vanombe”. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* 14 (Outubro de 1993): 129-55.

Costa, Maria Inês Nogueira da. “Inventário do Fundo ‘Companhia de Moçambique’, 1892-1942: uma abordagem funcional da descrição dos arquivos permanentes”. Tese de doutoramento, Universidade Eduardo Mondlane, 1993.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1952 [1925]).

Israel, Paolo. “The Formulaic Revolution. Song and the ‘Popular Memory’ of the Mozambican Liberation Struggle”. *Cahiers d’études africaines* 197 (2010): 181-216.

Israel, Paolo. “Mueda Massacre: the Musical Archive”. *Journal of Southern African Studies* 43, n.º 6 (2017): 1157-79.

Israel, Paolo. *In Step with the Times: Mapiko Masquerades of Mozambique* (Athens: Ohio University Press, 2014).

Meneses, Maria Paula. “The Silenced: Women and Their Levels of Experience against Mass Violence in Mozambique during the Late Colonial Period”. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, estudo não publicado).

Messiant, Christine. “Em Angola, até o passado é imprevisível: A experiência de uma investigação sobre o nacionalismo angolano e, em particular, o MPLA: fontes, críticas, necessidades actuais de investigação”. In *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*, editado por Jill Dias, Rosa Cruz e Silva, Ana Oliveira et al, 803-59. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Mondlane, Eduardo. *Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969. (Edição moçambicana: *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão, 1995).

Morier-Genoud, Eric. *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique 1940-1986*. Rochester: University of Rochester Press, 2019.

Nilson, Anders. *Paz na Nossa Época. Para Uma Compreensão Holística de Conflitos na Sociedade Mundial*. Maputo/Gotemburgo: Instituto Superior de Relações Internacionais/Padrigu, 2001.

Schefer, Raquel. “Between the Visible and the Invisible: *Mueda, Memória e Massacre* (1982) by Ruy Guerra and the Cultural Forms of the Makonde Plateau”. In *(Re)imagining African Independence: Film, Visual Arts and the Fall of the Portuguese Empire*, editado por Maria do Carmo Piçarra, e Teresa Castro, 47-64. Oxford: Peter Lang, 2017.

Silva, Teresa Cruz e, Alexandrino José. “História e a problemática dos factos”. In *Moçambique – 16 anos de historiografia*, editado por Alexandrino José, e Paula Maria G. Meneses, 17-27. Maputo: Painel Moçambicano, 1991.

West, Harry G. *Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009 [ed. Inglesa: 2005]).

Referência para citação:

Cahen, Michel. “Do ultramar ao pós-colonial. Reflexões de um historiador sobre Moçambique contemporâneo nos arquivos de Portugal e Moçambique.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 249-267.

History, Activism and the Environment

An interview with Vinita Damodaran by
Bárbara Direito* and José Miguel Ferreira**

February 2020

With an academic career spanning over two decades, most of which spent at the University of Sussex, Vinita Damodaran is a historian of modern India and a leading name in the field of Environmental History. Among her publications are *Broken Promises, Indian Nationalism and the Congress Party in Bihar* (1992), *Nature and the Orient – Essays on the Environmental History of South and South-East Asia* (1998, with Richard Grove and Satpal Sangwan), *British Empire and the Natural World: Environmental Encounters in South Asia*, (2010, with Deepak Kumar and Rohan D’Souza), *East India Company and the Natural world* (2014, with Anna Winterbottom and Alan Lester) and, more recently, *Climate Change and the Humanities* (2017, with Alex Elliott and James Cullis). Since 2003 she has been the director of the Centre for World Environmental History, at the University of Sussex, a research centre focusing on an interdisciplinary perspective on issues ranging from Historical Climatology to Sacred Landscapes. In October 2019, Damodaran was the keynote speaker at a workshop on Poverty and Hunger in Colonial Contexts, organised at the Portuguese National Library, where she delivered a lecture on “Climate signals, famine and livelihoods in India in the eighteenth and nineteenth centuries”. During

* Bárbara Direito (b.direito@fct.unl.pt). Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa, Campus de Caparica, Edif. VII, Piso 2, 2829-516, Caparica, Portugal.

** José Miguel Ferreira (jose.mouraferrera1988@gmail.com). Instituto de Ciências Sociais, Av. Professor Aníbal de Bettencourt 9, 1600-189, Lisboa, Portugal.

her stay in Lisbon, Vinita Damodaran kindly and enthusiastically accepted to be interviewed for *Práticas da História*. In this interview, we discussed her career, the development of Environmental History as a discipline, the challenges it faces today and the relationship between academic work and environmental activism.

Bárbara Direito and José Miguel Ferreira (BD and JMF):

Dear Professor Vinita Damodaran, thank you so much for being with us. We would like to start this interview with a biographical question. You began your career as a researcher by working on rural unrest and on the emergence of Indian nationalism in Bihar, in eastern India. Can you give us a brief walkthrough of your path from Social History to Environmental History? How did you become interested in environmental issues? And how did your work on local communities in Bihar translate into your later work on Environmental History?

Vinita Damodaran (VD): You are right. I was a social and political historian of Bihar, Bihar being a very large state in eastern India. I worked on issues of nationalism and independence in the state of Bihar, particularly about the rule of the Congress Party. But what I left out when I was doing that exploratory work was the Chotanagpur plateau, which at that time I felt had a very different history, trajectory, and geography because it was a highland plateau and it was populated by thirty-three different groups, known as the Munda, the Ho, the Birhor etc. They are usually portrayed as the tribes of India, although they prefer to use the word *Adivasi* instead. I thought this was a region and a project that I could not go into when I was doing my PhD. My own fieldwork was also related to the social and political history of Bihar so, when I became interested in Environmental History, I decided to locate my Environmental History research in this highland plateau of Bihar, which is the Chotanagpur plateau. And that was where my research took me. So it was an obvious new development, but also something that came out of my older work.

BD and JMF: *After you earned your PhD from Cambridge University, in 1991, you started working on Environmental History and became a lecturer at Sussex University. Nowadays there are several Environmental History courses being offered across Britain, many research centres have been running for years and the field has attracted increasing funding. But in the early 1990s this wasn't the case. What were the challenges faced by researchers pursuing topics on Environmental History at that time in the UK? And, drawing on your own experience, what difficulties were there in terms of the development of an environmental approach within history departments, in terms of the availability of sources, the understanding and usage of complex sources from the natural sciences, etc.?*

VD: When I started my pursuit of Environmental History I was influenced by Richard Grove, who I had met in Cambridge and who had, by that time, had made a name for himself as a pioneering environmental historian. In 1987, he had edited *Conservation in Africa*¹. But he was also an historian of the British Empire², and, when I started my work on the Chotanagpur plateau, in India as part of my post-doctoral research, I was deeply influenced by his work and his writings. Richard, at that time, was trying to start an Environmental History centre in Cambridge. There was very little appetite for that, he was quite a young man himself and that experiment sort of floundered. At the same time, in Bristol, you had William Beinart who was a good friend of Richard's and an environmental historian in his own right. And Richard and Beinart had a lot of common feelings about how the discipline should develop. Beinart later on moved to Oxford and Richard whose networks included Oxford helped to develop the Indian school of Environmental History, along with Mahesh Rangarajan, who became an environmental historian of India specialising on wildlife, and Ravi

1 David Anderson and Richard Grove, *Conservation in Africa. Peoples, Policies and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

2 Richard Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Rajan, who later wrote *Modernizing Nature*, a very important book on the history of the Oxford Forestry Institute.³ A third name I wanted to mention was Richard Drayton. They formed the sort of core group of Oxford-based environmental historians working on the British Empire and on India. Richard was a sort of mentor to this younger group. In the 1990s, Richard and I proceeded to organize a series of meetings. In 1992, we organized an Environmental History meeting at the National Institute of Science, in Delhi, along with Satpal Sangwan. It was very successful and became the start of building an Indian Environmental History programme. Richard had a strong sense that Environmental History, as it was developing, had a very strong Eurocentric turn and an Anglo-American... not even Anglo, an American sort of focus to it... and that it needed a much more global, southern focus. He was trying to build momentum for an Indian Environmental History, and I became part of that movement. It was, as I said, very difficult. But it was a very important path. At the same time, Richard also started the journal *Environment and History*, with White Horse Press. This was a journal that, in some sense, he completely, conceived of, developed, imagined and created the whole editorial board. So, the journal in essence was the vision that he had about the Environmental History of the Global South. And it was a vision that was realized, because *Environment and History* went on to become quite a successful journal. If you look at the history of the journal, the first twenty issues have an editorial by Richard which gives one a sense of the history of the discipline certainly for the global south. The journal and the networks around it in these early years formed the foundation of the discipline for the global south by publishing researchers from India and Africa on topics relating to environmental history in these regions. I myself published an article in one of the early issues of the journal, "Famine in a Forest Tract", which became quite significant in terms of my own work.⁴

³ Ravi Rajan, *Modernizing Nature: Forestry and Imperial Eco-Development 1800-1950* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

⁴ Vinita Damodaran, "Famine in a Forest Tract. Ecological Change and the Causes of the 1897 Famine in Chotanagpur, Northern India", *Environment and History* 1, n^o 2 (1995): 129-58.

BD and JMF: *That conference that you organized in Delhi, with Richard Grove and Satpal Sangwan, led to an edited volume called Nature and the Orient. Published in 1998, that volume is widely seen as a landmark in the Environmental History of South and Southeast Asia. Many of the authors that collaborated in it, some of whom were then at the beginning of their careers, went on to make important contributions to the field. How have you seen its development in the past three decades?*

VD: There was a realization, quite earlier on, that you could not do the Agrarian History of India without doing the Environmental History of India. So, the relation between the arable and the non-arable world was quite important, and this was a recognition that both Richard and I had. And we also began to see that India had played quite a significant role in the Global History of the Environment. And Richard Tucker and John F. Richards, who were global historians at that time, also came to a sort of similar realization about how India fitted into the Global Environmental History narrative. So, the way in which Environmental History developed in India was both regional, local, and had global ramifications. Because, as I said, you could not see South Asian Environmental History in isolation, without looking at the global aspects of commodity transfers including the timber trade of Malabar for example. So, while you had very good local and regional histories developing, we also managed to keep a global perspective in much of our work. That is why *Nature and the Orient* became a landmark text. Because not only did we map the Environmental History of South and South East Asia for the first time, it was spatially and temporarily innovative. We went back to ancient India through the work of archaeologists such as Bridget and Raymond Allchin, but we also have very detailed local studies on human-nature interactions in several different parts of South and Southeast Asia. So, it is not surprising that the book became a classic. In fact, my own article in *Environment and History* was republished in *Nature and the Orient*.

BD and JMF: *From the 1990s onwards, forests have been at the forefront of many of the liveliest debates in the Environmental History of India. Recently, as you just said, there have been increasing calls to articulate debates on forest reserves and colonial forestry with perspectives on Agrarian History, to overcome colonial classifications of what is “cultivated” and “wild” land. Drawing on your own work on famine, what can you tell us about the challenges and the potential of connecting the study of different physical and human environments?*

VD: In my own work, I was very interested in looking at the used environment. How nature is not “out there”, but it is a sort of lived relationship for the people of Chotanagpur. So, in some senses, I was looking at the whole history of livelihoods, nature, culture, food and famine. A cultural Environmental History, alongside with a material Environmental History. And I managed to do this very successfully for my work on eastern India. As I said that there were thirty-three different groups at that time, we are talking about 5 million people (1911 Census) who actively engaged with the landscape in a variety of ways, but who were also severely marginalized by the sort of sustained environmental attacks they faced from the colonial state, from development organizations, and so on. So, what you get over the long-twentieth century, and indeed from about 1800, and which I mapped quite carefully, is the Environmental History of Globalization. And I was able to map three stages for this region: from 1800 to about 1945; from 1945, which marks the onset of independence, in 1947, to about 1991; and from 1991, after Structural Adjustment, until now. So, these are the three phases of environmental change that I mapped onto this region. And it worked very effectively because I was able to look at long-term environmental change, responses of communities and human-nature interactions over a *longue durée*. I was very interested in the results of that research, which I went on to publish in several different articles.

BD and JMF: *You studied for your MA and MPhil at JNU [Jawaharlal Nehru University], in Delhi, and over the years you have collaborated with several Indian academic and non-academic institutions on environmental issues. What can you tell us about the relations between academic research and advocacy in a country like India, considered to be one of the most dangerous for environmental activists? And what do you think should be the role of the environmental historian in a political climate where history and the work of historians have become increasingly polarized?*

VD: Environmental History as a discipline is, as you know, very multi-disciplinary. There are whole generations of scholars from different fields: scientists, biologists, climatologists, straight-down environmental historians, historians, anthropologists. So, it's a very alive and exciting field, with lots of very creative synergies. But one group we were particularly attracted to, and they were interested in our research, is a group of activists, environmental activists, and we developed a very natural synergy with them. Richard himself, in 2006, made that shift in his own work, when he went to Kalinganagar in Odisha, which was then a site of massive tribal unrest over the usurpation of lands by Tata, where thirteen people had been killed, including a woman, Deogi Teria, who was shot at a distance of five feet. And she entered the realm of environmental martyrdom alongside Ken Saro-Wiwa and other environmental activists. So, we became very interested in that aspect of environmental politics, environmental activism, and environmental justice. Later on, after Richard's accident, I realized that environmental activism had to be an integral part of our Environmental History research. The Centre for World Environmental History, which is a centre of excellence at the University of Sussex, which I run and which Richard started in 2002, now has a very active Environmental Activism Network. We run an "Activists and Academia Forum", which had the first meetings in the early-2010. Joan Martinez Alier, whose work on environmental justice you are probably very familiar with, was one of the keynote speakers. And he became a leading voice for

that particular network. We have had an Early Careers Network meeting as well in 2014 and since then we have had regular meetings. The core members of this network include Felix Padel, Zuky Serper and Samarendra Das. We regularly bring together environmental activists from three or four different Regions. Carlos Zorrilla and Carlos Larrea, from Ecuador, who are fighting for the cloud forest and fighting for the Yasuni people in Ecuador. We have limestone mining activists from Ghana and anti mining activists in Zambia. In India we are particularly focused around Eastern India and Saranda, along with Gladson Dungdung. We also got some very interesting focus with the work of Rohan D'Souza around water in Eastern India. So, forests, water, mining. These are the three areas that we are interested in. And the forest history, you asked me a little bit about the forest history of India. The forests are coming increasingly back into the agenda because of the recent report that we needed to plant a trillion trees in order to improve our carbon stock, which is very much in line with the old-fashioned thinking about replanting that we encountered in the context of British colonial forest policy. And we are publishing a compendium of nineteen articles with the publisher Primus on Commonwealth Forestry and Environmental History, which is a product of three different conferences we had, between 2003 and 2006, on these issues.

BD and JMF: *The field of Environmental History has welcomed a great deal of cross-fertilization and interdisciplinarity. Particularly in the case of South Asia, the link between Environmental History and Imperial History has been at the centre stage of a great deal of historical research, including your own work and that of many of your close associates. In your opinion, what can Environmental History bring to the understanding of colonialism and vice-versa? And what are the main tensions and lacunae within this sub-field?*

VD: It is again a very interesting question. When we were taught Imperial History, what was very obvious to us, or became obvious to us, was

the absence of nature or the “unnatural” history of empire in a lot of the work that we did. So, the intention was to bring nature back in and to understand that resource use was critical to imperial history. That it was all about resources. That link between resource extraction and capitalism was brought on brilliantly by Donald Worster, who talked about capitalism being the single most important intervention which transforms the World in terms of a single integrated economy, culture and society. So, while one might talk about different variations in different regions, I think that that insight is very important. But Worster also talked about the ecological history of culture being as important as the cultural history of ecology. So, to understand the relationship between ecology and culture becomes quite important to him. In many ways what I have sought to do is, as I have said, to understand this resource extraction by colonizing empires. John F. Richards has a book, titled *The Unending Frontier*, which I think is very interesting and important in this context. To look for frontiers in our research was important, and Eastern India became for me a sort of frontier in terms of colonial extraction. The impact of that work resulted in new work on the Environmental History of Globalization, which is closely linked to colonialism in the Eastern Indian context. This sort of research feeds into current Anthropocene thinking which is again about the *longue durée* and which again maps into these different phases in terms of the various datings of the Anthropocene as around 1610, which is true if you look at the Amazon, and the global cooling as a result of the Amazon returning to forest due to the dying out of native Americans. There is a new article in *Nature* about it, about the returning of the Amazon to forest causing a new phase of anthropogenic change. For India you could again argue that post-1500 was a period of quite dramatic change in terms of environmental resources and the use of these resources a turning point in the environmental history of India. And then, if you again, as I said, if you map the environmental history of globalization you get the “Great Acceleration” after 1945, with fossil fuel use and the push of the development state in India, and then more recently post 1991. So, I think the Environmental History of Globalization that has been mapped, maps closely the history of the Anthropocene.

And for me it is not surprising that Environmental History feeds into the reasons for why historians are important to understand climate change and debates on the Anthropocene. The areas of lacunae for South Asian environmental history that still remain include, climate history, urban environmental history and the history of the seas, the Arabian sea in particular, comparative regional environmental histories of South Asia and the history of extractive industries.

BD and JMF: *You have favoured more material and political perspectives over cultural ones in your own work. How do you feel those broad perspectives have been evolving and competing between each other in the historiography in the past few years?*

VD: I think I mentioned ecological history of culture being as important as the cultural history of ecology. And I have tried to do both. So, I do look at the material changes in the land and in the environment. Environmental changes in Eastern India, for example, over the *longue durée*. But I also try to look at the prism of how local people have interacted with the environment. Both as a human species and in interspecies relationships. The cultural valuing of the environment in terms of cosmology, in terms of local communities and their poetry, and the ideas and rituals of the sacred groves is also important. So, the cultural history of ecology is also quite important to my work. The way in which the field has evolved, I think now there is a greater interest in the material Environmental History. That is coming back, and I think that the interdisciplinarity that we have talked about is part of the tradition of environmental history. For example, we should be careful not to let the scientists take over the field of climate and environmental change studies. As historians we need to keep a perspective on nature and culture, and their co-production, in mind when discussing human nature interactions over time. And theorize a little more about it. The argument is that Environmental History is a bit weak on theory, but I don't think that is really the case. I think if you look at the ways in which the practice of

Environmental History has occurred over the years, it is very insightful. And if you look at the scholars that work in the field, John McNeill, Richard Grove, Donald Worster, of course Alfred Crosby, all the greats, there is a sense in which there is a global vision that is articulated, but also what John McNeill calls as “ground truthing”, the locality comes into perspective. So, this global vision should not foreclose the locality. And I think that we must keep both those in mind. There is also the question of interdisciplinarity, as in the case of the *Integrated History of People and Future on Earth* project that started in 2006, the book edited by Will Steffen, Robert Constanzas and Lisa Graumlich, recognised and incorporated the work of environmental historians such as Richard Grove as part of an understanding of Earth and its processes. *The Integrated History of People on Earth* (IHOPE) became quite an important project for bringing an interdisciplinary group to work for both the past and the future of our species and planet Earth.

BD and JMF: *One of your most recent projects is trying to map the colonial botanical collections that exist in British institutions, such as Kew Gardens, to further the understanding of the environmental and climate history of the Indian Ocean. Can you tell us a bit about that project? And how does this work with colonial collections relate to current debates about the decolonization of knowledge and the repatriation of objects and specimens?*

VD: This project was funded by the Arts and Humanities Research Council of England, and it started because the University of Sussex had an MoU [Memorandum of Understanding] with Kew Gardens. It was mainly a science MoU, between the scientists and the botanists at the University of Sussex and Kew. And there was a realization that we actually needed to bring the Arts and the Humanities into this MoU. And a realization, once again, that Richard and I both had at that time was that the papers of Indian botanists and naturalists of the British Empire, which were held in Kew collections, could be digitized as a very important source for the environmental history of India. And one of the people we

identified then was Joseph Hooker, who was one of the directors of Kew in the nineteenth century. He travelled in India in the 1840s, brought back the rhododendron and drew the first sketch of Mount Everest. His plant collecting and his travels of India, in the 1840s and 1850s, are a very rich resource for the flora of India. In 1872, he also produced the first volumes on the flora of British India. There has been no new flora of India since. Which is what propelled me to take this project forward, through a large collaborating network we set-up on the botanical and meteorological history of India. This has involved several Indian and British scientific institutions, archives and holding institutions. They included the Botanical Survey of India, Kolkata, the National Museum of Natural History and the National Archives in India, Delhi, and regional museums of natural history in Mysore. At the British end, we had Kew Gardens, the Natural History Museum, Edinburgh Botanic Garden, and the British Library. And we also had academic institutions, for example the University of Calcutta, Jawaharlal Nehru University, Jadavpur University, and the French Institute in Pondicherry. So, this became quite a network, with about ninety-three members. And we had quite a number of significant meetings, particularly one in 2012 minutes of which are found in the centre's website, in which we talked about endangered archives, hidden archival collections on natural history, in different empires. We did not focus just on the British Empire. We also brought in Portuguese academics, we brought in French and Dutch academics, and they talked about French archives, Portuguese archives, Dutch archives, and British archives. It was a very interesting and important meeting. A group from Friburg also talked about Arab sources to understand Botany and Meteorology. Since then, it is an ongoing project, where we are trying to recover, digitize, and integrate collections, with a view to understanding global environmental history, especially in the Global South. This is a project that now has had two or three different offshoots. One, of course, is the digitization project. We have successfully digitized about 300,000 specimens from the Natural History Museum for the Botanical Survey of India. We also have an offshoot, which is an environmental education project, where, for India at least, Indian scientists who hitherto have kept their collections

for themselves are opening them up to schoolchildren and to interested researchers. Kew Gardens or the Natural History Museum of Britain have a strong sense of public engagement of their collections to create a sense of environmental heritage. And I think we have been quite successful in pushing this idea in Kolkata, in the Botanical Survey of India with the Botanical Survey of India scientists. And the third thing we are trying to do is to restore William Roxburgh's house and herbarium, which had fallen into disrepair, in the Kolkata Botanical Garden. We now have a project with the Asia Scotland Trust to restore that building and to create a centre for climate change in Kolkata.

BD and JMF: *What about the repatriation of objects?*

VD: The repatriation is mainly of the herbarium specimens. So, as I said, 300,000 herbarium specimens have been digitally repatriated. There are millions of Indian specimens, and this is an ongoing project which requires more money. We have found some bits of money and this is an ongoing, continuous project. But this is quite an arduous task. In fact, I have written a recent paper on it, on decolonizing the Natural History collections of India. One thing we also did was to have a natural history exhibition, in Kolkata, which has moved around India to Delhi and Mysore, on the environmental history heritage of India. The exhibition, for example, involves not just western botanists, from Roxburgh to Hooker and various other British naturalists, but also Indian scientists. One of the women I discovered in my research is E. K. Janaki Ammal, who was a very eminent Indian woman botanist, from a lower caste, who came to England in 1938. She was one of the first women Botany PhDs in the World, she did a PhD in Michigan, and she came and worked with C. D. Darlington. She became a brilliant cytologist and an early plant geneticist. She wrote the *Chromosome Atlas of Cultivated Plants* (1945) and she went on to direct the Botanical Survey of India. She was the first female employee of the Royal Horticultural Society (RHS), in England, and she is a completely neglected scientist, both in

the West and in India. The Smithsonian magazine has just published an article about her.⁵ So, we have recognised her neglected contribution in the history of science and have placed her at the start of this exhibition, where visitors move from her feminist decolonising nonalthe imperial naturalist to the exhibition of diawork to that of the imperial naturalist Joseph Hooker. This exhibition has had an enormous public engagement impact in terms of understanding the role of women in science, the neglected histories of women in science, and, for me, it was also important because Ammal was also destabilizing the Kew paradigm. She was very much trying to look for local plants and she was against the lumping of plants that you get in the plant classifications that Kew was pushing for. So, there was an element of decolonizing the Kew paradigm within her own work that I tried to bring that out as well.

BD and JMF: *You have been the director of the Centre for World Environmental History (CWEH), at the University of Sussex, since 2003. The university has a firm tradition of research and teaching in the areas of development, sustainability, and natural sciences, but also in the social sciences and humanities. What is the current environment for researchers with an interest in developing interdisciplinary approaches? We are particularly interested in the dialogues between the natural sciences and history, and more broadly, the humanities, about which you have recently published an edited volume along with Alexander Elliott and James Cullis.*⁶

VD: The interdisciplinary aspects of Environmental History are very interesting to me. And while I myself am primarily an historian, increasingly I have felt very comfortable working with biologists, climatologists and paleoecologists. And they, I find, are very respectful of history as

5 <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/pioneering-female-botanist-who-sweetened-nation-and-saved-valley-180972765/>. Based on Vinita Damodaran, *Gender, Race and Science in Twentieth-Century India: E. K. Janaki Ammal and the History of Science*, *History of Science* 51, n^o 3 (2013): 283–307. <https://doi.org/10.1177/007327531305100302>

6 Vinita Damodaran, Alexander Elliott, and James Cullis eds., *Climate change and the humanities* (London: Palgrave, 2017).

well, and of the historical insights that we bring. So, while I might have been concerned at the beginning about how our collaborative networks would work, I find that interdisciplinarity has been extremely creative and refreshing for my own work. I have also collaborated very successfully across the humanities and social science with philosophers, art historians and anthropologists. Recently, in the publications that I have written with Rob Allan, a Met Office meteorologist⁷, and in the project that we have collaborated with the University of McGill on *Human environment interactions in the Indian Ocean World*, we tried to bring in climate data and climate information to feed into our own historical research and into how we can see the links between famine, disease, climate and environmental issues over the *longue durée*. So, that work has been particularly fruitful, and we have ongoing projects trying to improve the climate data for the pre-instrumental period. As I said, we are working quite closely with the Met Office to identify qualitative sources and, if possible, quantitative daily and sub-daily temperature and other sort data, from ship's logs and so on, for the ACRE project, which is an atmospheric reconciliation analysis run by Rob Allan. With biologists, people like Mika Peck who is working in Ecuador at the moment, we have this project on sustainable development goals (SDGs) in terms of SDGs in Latin America and India. So, we are of course talking about the Indian environment, about how you have to set off one SDG against the other. Preserving the forest is, in some ways, going against the livelihoods of local communities. As such, the project is very much organized on conservation and its contradictions in India and Latin America. That is a successful ongoing project along with biologists. In this case, Mick Peck is very involved in saving the spider monkey in Ecuador and our own research is about elephants in Saranda. So, you can see how those synergies develop, and we can speak to conservationists and biologists, bringing also history and anthropology into the perspective about the ways in which human nature interaction develops over time. Elephants

⁷ Rob Allan, Georgina Endfield, Vinita Damodaran, et al., "Toward integrated historical climate research: the example of Atmospheric Circulation Reconstructions over the Earth", *Wires Climate change* 7, n^o 4 (March-April 2016): 164-173 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/wcc.379>

are not ambushing peasants in Eastern India because they are bored, but because the elephant corridors have been messed about with due to railways and mining in forests. So, what we really need to do is to bring some semblance of the elephant corridors back, which requires us lobbying the Indian government. The really important question now for wildlife preservation in India is how the core area for preservation has been whittled down from 5% to 3%. Along with other wildlife experts, such as Mahesh Rangarajan, there is a very strong lobby, which is pushing for the return of these habitats to some form where these elephants, for example, can have access and can regain their terrain. The biggest threat to elephants in Eastern India today is mining. And those are issues that are, again, at the forefront of our work. The activists Samarendra Das, along with Felix Padel and Gladson Dungdung are very actively putting together a dossier for what is happening in India right now in the context of mining. And this group is also very active in Zambia, against Bauxite mining by one particular company called Vedanta.

BD and JMF: *We have one final question. A big part of your work, as we have just talked about, deals with sustainable development. As a result, you have engaged with several policy debates. One of the networks at the CWEH, as you said, deals precisely with these kinds of connections between academia and activism. At a time when the climate emergency is mobilizing thousands of people around the World, do you believe this may attract more attention to Environmental History?*

VD: You know, as I said, this is a moment when we cannot be sitting on the fence. Our research has to translate into something very practical on the ground. I see myself as very strongly feeding into environmental activism, being an activist myself, if I can, standing at the barricades, protesting, if possible, along with my activist friends. So, the issue is that we cannot put activists in silos and academics in silos. There is a co-production going on here, where academics are feeding into activism through knowledge networks and activists are telling us about strategies for action and pathways

to protest. The first question that Samarendra Das asked me was: Zambia has had so many important anthropologists who documented the mining industry, how is that nobody has actually taken up the cudgels to protest against this particularly polluting company, Vedanta, whose history of human rights violations is horrific? This is an Indian company, registered in the London Stock Exchange and the activist group, called Foil Vedanta, have single-handedly managed to file a legal suit for compensation, in London, for Zambian peasants whose lands have been polluted by Vedanta which has got assent from the courts. This action has been enormously instructive for me, as an academic, to see how my research into mining or elephant damage in Eastern India can feed into real activist networks and can result in change on the ground. This is a synergy, I think, which we need to develop much more if we want a future for our disappearing World. I see Environmental History as becoming ever more important to understand our relationship with nature over this *longue durée*. I think anyone innocent of History, of Environmental History, or continuing to preach the “unnatural history” of History, is in danger of ignoring the elephant in the room. Which is climate change, right? So, we really need to embrace Environmental History as part of our curriculum, to teach an Environmental History that is revelatory to school children, to engage with Environmental History in all its interdisciplinary ramifications including its activism, so that we can be citizens of a World which is much more attuned to biodiversity, to inter-species coexistence, to recognizing that humans and nature need to coexist, not within a capitalist framework alone, but to understand that there are multiple ways of living and being on this planet.

BD and JMF: *Thank you very much for your time, Professor Vinita Damodaran.*

Referência para citação:

Damodaran, Vinita. “History, Activism and the Environment.” An interview by Bárbara Direito and José Miguel Ferreira. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 269-285.

Tommaso di Carpegna Falconieri
The Militant Middle Ages.
Contemporary Politics between New
Barbarians and Modern Crusaders
Amsterdam: Brill, 2019, 282 pp.

Pedro Martins*

In recent years, the phenomenon that several scholars have defined as “medievalism”¹ has received considerable academic attention. Studies focusing on its conceptualization, on the epistemological issues raised by the sometimes termed “medievalism studies” and on the “uses of the medieval past” in various spheres, namely the political one², have demonstrated the importance of this phenomenon in current times.

* Pedro Martins (pedromartins@fcsh.unl.pt). Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa.

1 On the various definitions of medievalism, see Leslie J. Workman, preface to *Studies in Medievalism* 1, n.º 1 (1979): 1; Leslie J. Workman, “Medievalism”, in *The Arthurian Encyclopedia*, edited by Norris J. Lacy (New York and London: Garland Publishing, 1986), 378; *Studies in Medievalism* 17: *Defining Medievalism* (2009); and Ulrich Müller, “Medievalism”, in *Handbook of Medieval Studies: Terms, Methods, Trends, Volume 1*, ed. Albrecht Classen (Berlin: De Gruyter, 2010), 850-65.

2 To mention only a few: Patrick Geary and Gábor Klaniczay, eds., *Manufacturing Middle Ages. Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe* (Leiden and Boston: Brill, 2013); Elizabeth Emery and Richard Utz, eds., *Medievalism: Key Critical Terms* (Cambridge: D. S. Brewer, 2014); David Matthews, *Medievalism: A Critical History* (Cambridge: D. S. Brewer, 2015); Louise D’Arcens, ed., *The Cambridge Companion to Medievalism* (Cambridge: University Press, 2016); Andrew B. R. Elliott, *Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century* (Cambridge: D. S. Brewer, 2017) (reviewed by Riccardo Facchini in *Práticas da História: Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 4 (2017): 245-250. http://www.praticasdahistoria.pt/issues/2017/4/10_PDH_04Facchini.pdf [accessed 28 May 2020]); K. Patrick Fazioli, *The Mirror of the Medieval: An Anthropology of the Western Historical Imagination* (New York: Berghahn Books, 2017); Richard Utz, *Medievalism: A Manifesto* (Kalamazoo: ARC Humanities Press, 2017); Daniel Wollenberg, *Medieval Imagery in Today’s Politics* (Leeds: Arc Humanities, 2018).

Tommaso di Carpegna Falconieri's book, originally published in Italian in 2011³ and later translated to Spanish in 2015⁴, is part of this trend. This English translation, published by Brill, offers a wider audience the opportunity to reflect on the author's thoughts on this phenomenon, here examined primarily through the lens of contemporary politics.

One of the greatest merits of Carpegna Falconieri's book is precisely to demonstrate, if there were still doubts in the scholarly milieu, that medievalism is a complex phenomenon with serious political implications. As he states in the introduction, "Medievalism is not just an innocuous *divertissement*, a more or less fleeting fashion, like the superficial symptom of an escape fantasy, or magic or fairy tales. On the contrary, it establishes solid ties to public action". The book delves into the possibility of the Middle Ages becoming a "key to reading contemporary society and the direction in which it is headed"⁵. Though it might be said that the author offers a mere glimpse of this ambitious prospect, his work never ceases to prove that medievalist imagery and allusions did not "die" with the end of the Second World War – as authors such as Stefan Goebel have proposed⁶ – but remain a recurring force in contemporary politics. The book's epilogue reinforces this assumption, with references to political developments that had still not taken place at the time of the Italian and Spanish editions, such as the proclamation of the caliphate by the Islamic State of Iraq and the Levant in 2014, the Brexit referendum and Donald Trump's election in 2016, the Catalan independence referendum in 2017 and the presence of the *Lega* (formerly known as *Lega Nord*) in the Italian government from 2018 to 2019.

Carpegna Falconieri's work is divided into twelve chapters. Though only chapters 6 and 7 specifically address left- and right-wing interpre-

3 Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante. La política di oggi alle prese con barbari e crociati* (Turin: Giulio Einaudi, 2011).

4 Tommaso di Carpegna Falconieri, *El presente medieval. Bárbaros y cruzados en la política actual* (Barcelona: Icaria, 2015).

5 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 1-2.

6 Stefan Goebel, *The Great War and Medieval Memory. War, Remembrance and Medievalism in Britain and Germany, 1914-1940* (New York: Cambridge University Press, 2007), 13.

tations, this division permeates the whole book, reminding us of the multiplicity of ideological interpretations of the Middle Ages. The first three chapters are more introductory in nature, addressing the history of medievalism, its current relevance and the use of medieval tropes in contemporary politics.

Chapters 1 and 2 essentially examine the use of medieval tropes in a “negative” way, or what David Matthews has appropriately called the “*gothic*” or “*grotesque* Middle Ages”⁷. In chapter 1, for instance, the author makes an insightful critique of the so-called political theory of “neo-medievalism”, through which the contemporary world is interpreted in terms analogous to those commonly used for the medieval period. Picking up on the several “crises” of the idea of progress, namely the one that followed the 1970s economic crisis, Carpegna Falconieri argues that the Middle Ages once again became an important interpretative category in the post-modern age. The examples range from late-20th century millenarist movements –which the author considers to be more pervasive than the fears of the year 1000– and the terrorist attacks of 9/11 – often described in apocalyptic terms – to the “clash of civilizations” theory – whose similarity with the context of the crusades is stressed – and the so-called “neo-medieval” federalism promoted by parties such as the *Lega Nord*. However, Carpegna Falconieri alerts to the theoretical problems of “neo-medievalism”, namely the rigid framework through which it examines the Middle Ages and its overlooking of the continuities between this epoch and the early modern period. Chapter 2 addresses the use of medieval themes in recent world politics. Special attention is paid to the use of orientalist stereotypes to characterize the relations between the so-called Western world and the Arab world since the attacks of 9/11. However, as the author stresses, this orientalizing/medievalizing of the enemy is not one-sided but mutual, as the rhetoric employed by Islamic fundamentalists equates their Western foes with medieval “crusaders”.

In chapter 3, Carpegna Falconieri presents a brief but perceptive history of the “positive” – or, in Matthews’s term, the “*romantic*” – uses

⁷ Matthews, *Medievalism*, 15.

of the Middle Ages since the eighteenth century. Though the author's claim that "medievalism as a cultural movement was born in England around 1760"⁸ might be too bold for some scholars, there is today no doubt that pre-Romantic and Romantic authors played a key role in the reassessment and popularization of the medieval. Carpegna Falconieri goes on to affirm that "someone with no philological training still has trouble today distinguishing [...] between the Middle Ages invented in the nineteenth century and the 'real', historically verifiable era"⁹. After explaining why the medieval period can be more appealing to politicians than Antiquity, the chapter concludes with a problematization of the relationship between medieval studies and (popular) medievalism – a subject that other scholars such as David Matthews have raised in the past few years.

The following chapters thematically continue the reflection on the positive uses of the Middle Ages. Chapter 4 picks up where the previous one left off, in stricter chronological order, examining the evolution of medievalism from the end of the nineteenth century to current times. Carpegna Falconieri seems to agree with Leslie J. Workman's claim that, with a few exceptions, the political usage of the Middle Ages declined from the end of the First World War to the 1970s¹⁰. This also echoes David Matthews's assumption that only at a certain point of the nineteenth century did medievalism achieve "something approaching cultural dominance in several European cultures at once", after which it became a "residual form"¹¹. While Richard Utz has criticised this hypothesis¹², it would have been interesting to see Carpegna Falconieri engage in this debate.

8 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 52.

9 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 57.

10 Leslie J. Workman, "Medievalism and Romanticism", *Poetica. An International Journal of Linguistic-Literary Studies* 39-40 (1994): 22.

11 Matthews, *Medievalism*, xi, 32.

12 Richard Utz, "Medievalism: A Critical History: A Response", *Práticas da História* 3 (2016): 155-161. http://www.praticasdahistoria.pt/wp-content/uploads/2017/07/09_PDH_03-ReviewUtz.pdf [accessed 4 June 2020]. See also David Matthews, "Putting on the Armour: A Response to Richard Utz", *Práticas da História* 4 (2017): 237-243. http://www.praticasdahistoria.pt/issues/2017/4/09_PDH_04Matthews.pdf [accessed 4 June 2020].

The author considers Germany to be one of the few exceptions to this decline of the political usage of the Middle Ages from the First World War to the 1970s. According to him, this a country in which “the Middle Ages continued to be presented as the nation’s primary distinctive and identifying element from the nineteenth century until the end of the Second World”¹³. Though this is undoubtedly true, the exceptionalism that he attributes to the German case is somewhat akin to the *Sonderweg* theory, criticized by historians such as David Blackbourn, Geoff Eley and Detlev Peukert¹⁴. In addition, as Carpegna Falconieri affirms in chapter 5, interwar authoritarian regimes such as Fascist Italy, despite their preference for other eras such as Classical Antiquity, not only did not ignore the Middle Ages but promoted the “recovery” or “reinvention” of civic traditions in medieval garments¹⁵. The book could have delved into this comparative perspective, as there are other interesting cases such as Francoist Spain or the Portuguese *Estado Novo*¹⁶.

One of the best interpretative qualities of Carpegna Falconieri’s work lies precisely in how he frames this medievalization of civic traditions as one of the elements in which medievalism is most present in today’s public sphere. Making an insightful use of Eric Hobsbawm and Terence Ranger’s concept of “invented tradition”, the author explains the reasons of this phenomenon, commonly found in medieval, or – as they are called in the US – Renaissance fairs and festivals. Regarding this type of events, the author calls attention to the persistence of Romantic medievalism, “which established a perfect equivalence between

13 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 110.

14 David Blackbourn and Geoff Eley, *The Peculiarities of German History: bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Detlev Peukert, *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity* (New York: Hill and Wang, 1992).

15 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 81.

16 Pedro Ruiz Torres, “Les usages politiques de l’histoire en Espagne. Formes, limites et contradictions”, in *Les usages politiques du passé*, edited by François Hartog and Jacques Revel (Paris : Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001), 140-41; Sérgio Campos Matos and David Mota Álvarez, “Portuguese and Spanish Historiographies: Distance and Proximity”, in *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, edited by Stefan Berger and Chris Lorenz (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 344-46, 357-359; Pedro Alexandre Guerreiro Martins, “History, Nation and Politics: The Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (PhD dissertation, Universidade Nova de Lisboa, 2016).

the Middle Ages and affiliation with a specific community”¹⁷. Though the book mostly addresses the Italian case, a similar theoretical framework could be used in other national contexts in which this form of medievalism has become prevalent.

Chapters 6 and 7 specifically address left and right-wing uses of the medieval period. While Carpegna Falconieri explains clearly why appropriations of the Middle Ages on the right side of the political spectrum have been more widespread, he does not diminish the importance of medieval tropes on the Left. Building on the insights of previous scholars such as Leslie J. Workman or Umberto Eco, he describes the revival of medieval traditions since the 1960s by left-wing intellectuals and artists whose works left a profound impression on popular culture. However, the author also stresses that “social” or “progressive medievalism” has its roots in nineteenth-century British culture thanks to figures such as Augustus Pugin, Benjamin Disraeli, John Ruskin or William Morris. On both sides of the political spectrum, Carpegna Falconieri delineates the powerful depiction of the medieval period as a “place of antithesis” towards modernity¹⁸. Of particular interest is his interpretation of the Middle Ages as a form of post-modern myth that confers sense to a society that has largely lost its faith in the idea of progress or in the ability of science to explain everything. This idea of the medieval as a positive myth is developed in chapters 8 and 9. Here, *The Militant Middle Ages* covers two significant “medieval” revivals that have persisted until the present day and have had a profound impact on the political landscape of several countries: the “Nordic” and the “Celtic” ones. As in the previous two chapters, the author makes clear that, although often associated with far-right groups, these are in fact cultural movements rooted in age-old ideas which do not necessarily coincide with this part of the political sphere.

In Chapter 10, the book addresses the uses of the Middle Ages in Christian circles, more specifically in the Catholic world. The section

17 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 83.

18 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 105.

provides a comprehensive account of this subject, particularly focusing on how these uses echoed the everlasting debates on tradition and modernity. Carpegna Falconieri devotes some attention to the papacy of Benedict XVI, a pontiff commonly perceived as a supporter of Catholic traditionalism, and to the political implications of recent canonization processes of medieval figures.

The last two chapters cover the nationalist and Europeanist appropriations of the medieval past. In the first case, the author begins with the Yugoslavian politics of the late 1980s and 1990s and goes on to recent European separatist and nationalist movements whose legitimacy and goals point to medieval tropes. Carpegna Falconieri speaks of a “medievalizing neo-Romanticism”¹⁹, particularly in the cases of Serbia and the *Lega Nord*, and brings to light the substantial research that, over the last decades, historians have been conducting to dismantle these appropriations and prove the modern (as opposed to the medieval) origins of European national identities. In the final chapter, the book makes an interesting summary of the multiple ways the Middle Ages have been used to create a sense of European identity. The examples go from analogies with the Carolingian Empire to modern concerns with the heritagization of medieval “roads” (routes).

Given its comprehensive nature and ability to summarise a wide range of topics and chronologies, Tommaso Di Carpegna Falconieri’s *The Militant Middle Ages* proves to be one of the most important current works on the history of the modern and contemporary uses of the medieval period. Though the author’s final remark on the silence of recent separatist claims – namely those of the Brexiters, the Catalanian independentists and the Italian *Lega* – regarding the Middle Ages might be a little too premature, his book never ceases to demonstrate how this historical period is far from being a relic from the past. Because, in the words of Benedetto Croce, “every true history is contemporary history”²⁰.

19 Carpegna Falconieri, *The Militant Middle Ages*, 190.

20 Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1921), 12.

BIBLIOGRAPHY

Blackbourn, David and Geoff Eley. *The Peculiarities of German History: bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Carpegna Falconieri, Tommaso di. *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*. Turin: Giulio Einaudi, 2011.

Carpegna Falconieri, Tommaso di. *El presente medieval. Bárbaros y cruzados en la política actual*. Barcelona: Icaria, 2015.

Carpegna Falconieri, Tommaso di. *The Militant Middle Ages. Contemporary Politics between New Barbarians and Modern Crusaders*. Amsterdam: Brill, 2019.

Croce, Benedetto. *History: Its Theory and Practice*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921.

D'Arcens, Louise, ed. *The Cambridge Companion to Medievalism*. Cambridge: University Press, 2016.

Elliott, Andrew B. R. *Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century*. Cambridge: D. S. Brewer, 2017.

Emery, Elizabeth and Richard Utz, eds. *Medievalism: Key Critical Terms*. Cambridge: D. S. Brewer, 2014.

Facchini, Riccardo. "Recensão a *Medievalism, Politics and Mass Media. Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century*, de Andrew B.R. Elliott". *Práticas da História: Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 4 (2017): 245-250. http://www.praticasdahistoria.pt/issues/2017/4/10_PDH_04Facchini.pdf [accessed 28 May 2020]

Fazioli, K. Patrick. *The Mirror of the Medieval: An Anthropology of the Western Historical Imagination*. New York: Berghahn Books, 2017.

Geary, Patrick and Gábor Klaniczay, eds. *Manufacturing Middle Ages. Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe*. Leiden and Boston: Brill, 2013.

Goebel, Stefan. *The Great War and Medieval Memory. War, Remembrance and Medievalism in Britain and Germany, 1914-1940*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Martins, Pedro Alexandre Guerreiro. "History, Nation and Politics: The Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)". PhD dissertation, Universidade Nova de Lisboa, 2016.

Matos, Sérgio Campos and David Mota Álvarez. "Portuguese and Spanish Historiographies: Distance and Proximity". In *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, edited by Stefan Berger and Chris Lorenz, 339-66. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

Matthews, David. *Medievalism: A Critical History*. Cambridge: D. S. Brewer, 2015.

Matthews, David. "Putting on the Armour: A Response to Richard Utz", *Práticas da História* 4 (2017): 237-243. http://www.praticasdahistoria.pt/issues/2017/4/09_PDH_04Matthews.pdf [accessed 4 June 2020].

Müller, Ulrich. "Medievalism", in *Handbook of Medieval Studies: Terms, Methods, Trends, Volume 1*, edited by Albrecht Classen, 850-65. Berlin, De Gruyter, 2010.

Peukert, Detlev. *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*. New York: Hill and Wang, 1992.

Ruiz Torres, Pedro. "Les usages politiques de l'histoire en Espagne. Formes, limites et contradictions". In *Les usages politiques du passé*, edited by François Hartog and Jacques Revel, 129-56. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001.

Studies in Medievalism 17: *Defining Medievalism* (2009).

Utz, Richard. "Medievalism: A Critical History: A Response". *Práticas da História* 3 (2016): 155-161. http://www.praticasdahistoria.pt/wp-content/uploads/2017/07/09_PDH_03-ReviewUtz.pdf [accessed 4 June 2020].

Utz, Richard. *Medievalism: A Manifesto*. Kalamazoo: ARC Humanities Press, 2017.

Wollenberg, Daniel. *Medieval Imagery in Today's Politics*. Leeds: Arc Humanities, 2018.

Workman, Leslie J. Preface to *Studies in Medievalism* 1, n.º 1 (1979): 1.

Workman, Leslie J. "Medievalism". In *The Arthurian Encyclopedia*, edited by Norris J. Lacy, 378-81. New York and London: Garland Publishing, 1986.

Workman, Leslie J. "Medievalism and Romanticism". *Poetica. An International Journal of Linguistic-Literary Studies* 39-40 (1994): 1-44.

Referência para citação:

Martins, Pedro. "Recensão a *The Militant Middle Ages. Contemporary Politics between New Barbarians and Modern Crusaders* de Tommaso di Carpegna Falconieri." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020); 287-295.

