



Pintava realidades paradoxais com o sangue e com o fluxo poderoso e pudoroso do tabu. Seu expressionismo<sup>3</sup> era, simultaneamente, espontâneo e deliberado, até o ponto de lograr “fazer das palavras algo assim como carne, como se realmente o verbo se fizesse carne”<sup>4</sup>. Talvez por lembrança do seu tempo de analfabetismo místico-pictórico, sempre gostou da espontaneidade do analfabeto<sup>5</sup>, com quem confraternizava franciscanamente<sup>6</sup>. Em palavras de Julián Marías, Freyre era “o homem em quem acontece a expressão da realidade”<sup>7</sup>. “El amor a la realidad entera era un rasgo constitutivo. De ahí su ingenuidad, el temple más creador conozco, el único verdaderamente creador”<sup>8</sup>. Uma realidade, por vezes silenciada, por vezes reprimida, por vezes negada nas suas predominâncias, nas suas misturas e nas suas pluralidades. O tabu, não só moral, mas também político, conspirava contra a realidade do trópico ibérico. O maior antídoto ao tabu era o paradoxo. A verdade que contém o paradoxo quebra o tabu. A maioria das descobertas científicas são contraintuitivas em relação às ideias dominantes tradicionais ou contemporâneas, o que inclui na pós-modernidade aquilo que se conhece como *moral e politicamente correto*. O paradoxo está presente na filosofia desde os tempos dos gregos, na física, na

---

<sup>3</sup> Foi influenciado pelo expressionismo alemão, que dominava todas as artes em 1922, como reconhece em *Tempo morto e outros tempos*, Global Editora, 2012. Também em *De menino a homem*, Global 2010: “Pareceu-me lição germânica para o modo de apresentar, em livro que desde Stanford eu começara a escrever, intimidades de vivências brasileiras. Que os pudicos se escandalizassem. Meu compromisso era com aquele “mais real que o real” de que me advertia Cocteau. Isto mesmo: um pouco de Expressionismo não faria mal a um livro com pretensões de revelador de cotidianos íntimos e significativos”.

<sup>4</sup> MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). *Entrevista a Gilberto Freyre*. Frente de Afirmación Hispanista. México, 1975.

<sup>5</sup> BRUNO, Maurilio. *Um brasileiro e dois espanhóis*. 22/02/1946. Nordeste, Recife. Maurilio Bruno afirma que Freyre teria “um traço de sinceridade, de simplicidade, de antidogmatismo comum”. “Se no Brasil Gilberto Freyre penetrou nessa zona de influência de povo, na Espanha o andaluz García Lorca percorreu um caminho igual, dedicando o seu gênio poético à arte popular com a sinceridade de um “lugareño”. Também na entrevista de Playboy (março, 1980) defendendo analfabetos: “Creio que o Brasil, tendo ainda analfabetos, encontra-se numa situação culturalmente mais vantajosa do que, por exemplo, um país como a Suécia, onde não há analfabetos. Porque o analfabeto é um espontâneo, um intuitivo, quase instintivo, um homem telúrico, por excelência. A chamada literatura de cordel e a cerâmica popular são outros exemplos disso. Ora, tais expressões de criatividade seriam impossíveis na Suécia, se mediocrizou do ponto de vista da criatividade artística, literária”.

MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). *Entrevista a Gilberto Freyre*. Frente de Afirmación Hispanista. México, 1975: “Trabajo más cuando me llega la voluntad de hacerlo, que por seguir una disciplina regular, diaria. Diré que a veces amanezco sintiéndome completamente incapaz de escribir. ¿Qué hago entonces? Paseo distraído por la finca de la casa donde vivo, que es una casa con su tierra, como las de antiguamente... Ando por la finca tocando las plantas viejas y nuevas, mirando los árboles, amigos míos, y a veces hablando con los nietos cuando me vienen a ver, hablando con niños, analfabetos y viejos. Me gusta mucho hablar con estos tres tipos de personas: niños, analfabetos y viejos, y cuando hablo de viejos me refiero a los mayores que yo”.

<sup>6</sup> Freyre quis ser missionário batista na sua adolescência, contou Edson Nery da Fonseca. Depois tornou-se admirador do franciscanismo. Freyre atribui ao franciscanismo uma atitude de “confraternização inter-relacionista”.

<sup>7</sup> MARÍAS, Julián. *El Tiempo y lo Hispánico en Freyre*. Número 2. Cuenta y Razón. 1981. Madrid. [Discurso em Brasília, homenagem a Freyre].

<sup>8</sup> MARÍAS, Julián. *Gilberto Freyre*. Jornal ABC. 6/04/2000. P.3.

matemática e recentemente, de maneira mais acentuada, nas ciências sociais, como economia e sociologia<sup>9</sup>. Freyre achou um paradoxo na dialética dos predominadas e predominantes num quadro de miscigenação. Uma dialética que nos antecede culturalmente. Seria absurdo que a predominância virasse tabu, quando a singularidade é precisamente a forte presença cultural do predominado no dominante que, obviamente, merece o máximo reconhecimento. Freyre afirmaria:

“não posso é satisfazer aos meus críticos, deixando de reconhecer a importância da casa-grande, para dizer demagogicamente “Que pena a senzala não ter sido maior do que a casa-grande”. Não podia ter sido. A civilização que o Brasil desenvolveu é predominantemente europeia, embora felizmente não o seja de forma exclusiva. A grande glória do Brasil é ter dado ao negro vindo da senzala a possibilidade de se exprimir<sup>10</sup> como se exprime, por vezes aristocraticamente e africanizando a cultura brasileira nas suas formas básicas”<sup>11</sup>

Quando Freyre escreveu *Casa-Grande&Senzala*, existiam fortes tabus tanto em relação aos negros quanto em relação aos colonizadores portugueses. Darcy Ribeiro<sup>12</sup> referiu-se ao Brasil como uma “nova Roma”<sup>13</sup>. Neto de Roma sim, mas filho da Ibéria

---

<sup>9</sup> *Introducción a la sociología: la paradoja en la ciencia social*. UOC – Universitat Oberta de Catalunya. Youtube.

<sup>10</sup> Manifestar-se. Advertência para leitores de língua espanhola.

<sup>11</sup> Entrevista a Freyre. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em *A História Vivida*. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”. Pg. 134. “Uma das críticas que lhe é feita é a de que viu muito mais o Brasil da Casa-grande do que o da senzala”. “Acho que a crítica é injusta, porque creio que ninguém deu tanta importância ao negro da senzala como eu comecei a dar em “Casa-Grande&Senzala”. Não separo a senzala da casa-grande. Dou muita importância à influência do negro da senzala sobre a casa-grande. Considero a mucama, por exemplo, o primeiro grande tipo de mulher produzida pela civilização brasileira; ao lado da sinhazinha. Disse isso há pouco, num ensaio a propósito de Sônia Braga, de quem me tenho ocupado com bastante atenção... sociológica. Houve uma interpenetração daqueles dois tipos de mulher brasileira para formar um terceiro. A mucama era um tipo de mulher brasileira bonita e sobrecarregada de joias, porque era por meio dela que o senhor da casa-grande ostentava a sua riqueza. A mucama era mais fácil de ser exposta do que a sinhazinha, que era mais resguardada. Ora, esse tipo de mulher adornada, que era uma africana ou semiafricana, é um produto da senzala aristocratizado pela casa-grande. De modo que essas duas influências estiveram sempre presentes. São modelos, para o Brasil, clássicos, de dois tipos de beleza de mulher a se completarem”.

<sup>12</sup> Fernando Henrique Cardoso qualifica Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro de “renascentistas caboclos”. Prefácio 48ª edição de *Casa-Grande&Senzala*.

<sup>13</sup> Darcy Ribeiro afirmou: “É isso a aventura brasileira e que eu resumo dizendo que o que nós somos, mesmo, é uma nova Roma. E argumento: há dois mil anos atrás os soldados romanos saíram lá da Itália, da Enestrúlia, conquistaram, não se sabe muito bem como, a península ibérica, ficaram lá. Conseguiram latinizar a península ibérica e resistiram às invasões escandinavas, depois de 700 anos de dominação árabe, mantendo a língua e mantendo a “romanidade”. Mil e quinhentos anos depois saltaram ao mar e vieram aqui e aqui é que deu certo. Você veja, a França não se expandiu. A Itália não se expandiu, ficaram lá comendo a sua comidinha, [...]. O que expandiu foi a Ibéria. E a Ibéria veio e construiu esta coisa, equivalente ao mundo neobritânico, o mundo neolatino – do qual nós somos a unidade principal. É a nossa nação neolatina que é a mais rica, a mais futura. Então nós somos a nova Roma. A nova Roma é o Brasil. Uma Roma lavada em sangue índio, lavada em sangue negro, melhor, tropical, e que está chamada a representar um importante papel no mundo” Roda Viva. Abril de 1995, quando Darcy Ribeiro lançava dois novos livros: *O povo brasileiro* e *O Brasil como problema*.

renascentista. O catolicismo seria um longo elo intergeracional que uniria os extremos. A romanização da Ibéria ajuda a desdramatizar as violências que a Ibero-américa pariu. A romanização brasileira foi a hispanização, no sentido de iberização, que foi feita através da lusitanização de Pindorama. Um imaginário Freyre romanizado poderia falar: “quando em 218 a. C se organizou econômica e civilmente a sociedade hispano-romana, já foi depois de um século inteiro de contato dos romanos com o mediterrâneo, depois de demonstrada na Sardenha e na Córsega sua aptidão para a vida mediterrânica”. Um também imaginário Eduardo Galeano, romanizado, sensível à realidade dos indígenas celtibéricos, diria: “em 218 a. C, os nativos descobriram que eram celtiberos, descobriram que viviam na Ibéria, descobriram que estavam nus, descobriram que existia o pecado, descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que esse deus havia inventado a culpa e as vestes e ordenara que fosse queimado vivo quem adorasse o Sol e a Lua e a terra e a chuva que a molha”<sup>14</sup>.

Não é possível compreender a obra de Gilberto Freyre sem um olhar sobre a história da dominação, sobre a história da prática da escravidão, sobre as relações criadas entre os dominantes e os dominados e, conseqüentemente, entre os predominantes e os predominados.

Na romanizada Ibéria, a Hispânia, que viraria dois países soberanos com várias línguas filhas do latim, passados 23 séculos, ninguém reclama dos estupros que levariam à miscigenação do romano com a indígena. Embora existam bons mitos de resistência, como o de Viriato e Numancia, (compartilhado por portugueses e espanhóis) ou o dos vascones<sup>15</sup>, ninguém recusa a contribuição romana à nossa civilização. Não é mesmo necessário rivalizar em uma contenda sobre a melhor paternidade ou maternidade da nossa civilização. Ninguém precisa escolher um dos lados para fazer um exercício de maniqueísmo, como se fosse um jogo de futebol para torcer apaixonadamente por um dos times, sem quaisquer conseqüências na vida real. Não há limites autoimpostos para valorizar a contribuição do paganismo e da cultura celtibera ou para pesquisar sobre essas questões.

As vinte e três minas romanas de ouro na região que hoje é Espanha e as onze de Portugal somavam um número superior ao de qualquer outra província romana. Entre

---

<sup>14</sup> Ironia sobre as palavras do grande poeta uruguaio Eduardo Galeano, *Los hijos de los días*. Siglo XXI Editores. 2011.

<sup>15</sup> O nacionalismo basco teve a tentação de negar a romanização apesar de ter como referência cultural o romanizado Reino de Navarra.

minas de ouro, prata e cobre, a “Espanha” contou com 83 áreas de exploração mineira romana<sup>16</sup>. *Las Médulas*, no Bierzo (León; Espanha), foi a maior mina a céu aberto do Império Romano. Hoje, a paisagem mostra uma terra ruiva, esgotada, em um desolador espetáculo visual.

Uma parte dos trabalhadores, naquele tempo, eram livres. Outros eram escravos, comprados ou reduzidos a essa condição por terem resistido à *pax romana*. Ainda não havia divisão racial no trabalho escravo e encontravam-se pessoas de toda cor com cadeias e argolas<sup>17</sup> nas minas.

A partir do século II, o Império Romano desenvolveu uma regulação para que os escravos tivessem direitos, entre eles, o de casamento e manumissão (alforria), o que equivale hoje às leis trabalhistas em nosso sistema de classes. Instituições parecidas com a escravidão para os derrotados de uma guerra existiram em todas, ou quase todas, as culturas de todos os continentes. A instituição jurídica da escravidão foi desenvolvida em Roma e, nos documentos de *Las Partidas* de Alfonso X do século XIII, estabeleciam-se os direitos e deveres das partes. O comércio de escravos foi especialmente desenvolvido pelos árabes, para os quais qualquer ser humano, sem distinção de raça, poderia ser comprado ou vendido.

Freyre foi um dos primeiros autores a relacionar a experiência moura com a conquista da América. De fato, Colombo chegou à América nove meses depois da queda de Granada<sup>18</sup>. Após vinte e nove anos, aconteceu a tomada de Tenochtitlan<sup>19</sup> no México. O universo cultural árabe-berbere não era novo e fez parte do centrifugador de ideias do mediterrâneo. Sua peninsularização criou mestiçamente a identidade andaluza. O grupo estável hispano-romano já havia recebido influências gregas, mas estas se haviam perdido na noite dos tempos. A filosofia grega voltou através de Al-Ándalus. Seus exotismos,

---

<sup>16</sup> CERVERA, César. *Así saqueó el Imperio romano el oro y la plata de Hispania, el mayor tesoro secreto de la Antigüedad*. Reportagem do jornal ABC. 28/06/2017. [https://www.abc.es/historia/abci-saqueo-roma-minerales-201706231859\\_noticia.html](https://www.abc.es/historia/abci-saqueo-roma-minerales-201706231859_noticia.html)

<sup>17</sup> National Geographic. *El duro trabajo de los mineros en Hispania*. 9/08/2013. [http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/el-duro-trabajo-de-los-mineros-en-hispania\\_7466/3](http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/el-duro-trabajo-de-los-mineros-en-hispania_7466/3)

<sup>18</sup> A incorporação simbólica de Granada e o paradigma *incorporativo* das Espanhas estão presentes no escudo espanhol. Granada em português significa Romã, fruta do mediterrâneo oriental. O Islã o considera fruto de uma das árvores do Paraíso. O escudo da cidade de Tacna no Peru e o da Colômbia têm também uma Romã. No escudo espanhol, também aparece o mito de Hércules, com as duas colunas que simbolizam os limites do mundo no estreito de Gibraltar, e junto a ele, o limite do oceano atlântico. O renascimento simbolizou a superação desses limites. As torres de Hércules também estão presentes no escudo de Andaluzia, San Diego, Potosí, Trujillo (Peru), Tabasco, Veracruz (México), Cádiz, San Fernando, Extremadura, Melilla e em uma moeda Real de circulação na América espanhola.

<sup>19</sup> Queda de Tenochtitlan: 13 de agosto de 1521. Queda de Granada: 2 de janeiro de 1492.

seus segredos de palácio, suas lendas, sua ciência e sua matemática criaram uma civilização envolvida em mistério<sup>20</sup>. A impressão que tiveram os cristãos ao entrar na Alhambra pode ter sido similar à entrada em Tenochtitlan e em outras cidades espaçosas, com seus imponentes templos-pirâmides, suas calçadas, seus diques, com as formas geométricas representadas por Diego Rivera no quadro *Mercado*<sup>21</sup> de Tlatelolco, con vista a Tenochtitlan. Uma Veneza que, naquele momento, era um literal Novo Mundo extraterrestre. Como também eram extraterrestes, para os ameríndios, os conquistadores.

A América, até 1492, era um continente isolado do mundo. O descobrimento das terras americanas pelos asiáticos, através do estreito de Bering, três mil anos a. C. não mudaria esse isolamento. Aqueles asiáticos se instalaram no novo continente<sup>22</sup>, porém perderam a memória dos ancestrais e viraram ameríndios que se desenvolveram de diferentes formas. As civilizações maia, asteca e inca, por exemplo, promoveram a instalação de grandes concentrações urbanas, com divisão de classes sociais e grandes construções. Outras tribos seminômades, semissedentárias, instalaram-se, sobretudo no litoral do Atlântico, criando territórios que, mais tarde, formariam as Treze Colônias Britânicas, a Flórida espanhola e a América portuguesa, de importante população indígena, mas manifestamente inferior, em quantidade e em desenvolvimento, aos povos mesoamericanos e andinos do litoral Pacífico.

---

<sup>20</sup> Gilberto Freyre escreveu uma poesia sobre os *Árabes* no livro *Seleção para Jovens (Antología na edição espanhola)*: “Judeus, Matemáticos, Astrólogos, Geógrafos, olhando o mar com olhos de feiticeiros, ouvindo os ventos com ouvidos de tísicos ou de médicos, estudando os céus, emendando mapas, adivinhando terras, profetizando Índias, Áfricas e Brasis”. Em outra poesia sobre *Nomes Algarvios*, falará das mouras-encantadas do oriente, que esperam “os homens desencantados do ocidente”.

<sup>21</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. Edaf, 2018. P.48. “Los expedicionarios de Cortés, al penetrar en el mágico recinto de Tenochtitlan, cuyo mercado bullía de gentes y mercancías, se quedaron atónitos ante el de tomates que allí había, según relata Bernardino de Sahagún: “los marchantes vendían tomates grandes, pequeños, verdes, delgados, dulces, grandes tipo de serpientes, tomates que se cultivaban en la arena. Y los que eran amarillos, muy amarillos, bastante amarillos, rojos, muy rojos, bastante rojos, rosados... el malo vendedor era el que vendía los tomates deshechos, mal tratados y los que causaban diarreas”.

<sup>22</sup> Os ameríndios, que encontraram os ibéricos, não tinham consciência da dimensão territorial da “América”, nem obviamente de que era um continente (portanto, que podiam existir outros continentes). Não havia um conhecimento cartográfico integral nem rotas de navio nem infraestruturas no interior que conectassem integralmente o Norte com o Sul, o Leste com o Oeste. Existiam caminhos pelos Andes, ou o caminho do Peabiru até o Atlântico, mas não se supunha uma conexão “interamericana” integral, nem havia um mercado interamericano. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. Edaf, 2018. P.44. “Además de difundir los cultivos europeos, España realizó una labor de expansión por todo el orbe americano de las propias plantas del Nuevo Mundo, ya que no todas ellas gozaban de una expansión generalizada. Así, del Perú llevó la patata a México, donde era desconocida; el cacao fue trasladado de Nueva Granada a Venezuela, y el algodón desde el Perú a la cuenca del Plata”.

A exceção<sup>23</sup> civilizatória<sup>24</sup> ameríndia do litoral Pacífico estava na atual Califórnia, onde havia tribos semissedentárias/seminômades, que foram evangelizadas, numa perspectiva educacional e de capacitação integral para sua autossuficiência, tornando-se sedentárias, graças a mais de meia centena de missões dos franciscanos espanhóis, entre os anos 1683 e 1834, ao longo do *Camino Real* da Baixa e Alta Califórnia. Também houve missões, com modelos adaptados às circunstâncias ecológicas e culturais das tribos, no Novo México, na Flórida e no resto do território espanhol norte-americano, fundamentalmente no sudoeste e sudeste dos atuais Estados Unidos. O filósofo catalão Xavier Rubert de Ventos afirma que “las tribus nómadas son consideradas por los ameríndios sedentarios como bárbaras (chichemecas)”<sup>25</sup>. Na centro-américa e na América do Sul espanhola, houve diferentes modelos de convívio cultural, como as Repúblicas de Índios e de Espanhóis, as Missões Jesuíticas Guaranis<sup>26</sup>, mas o que prevaleceu foi o desenvolvimento dos núcleos urbanos pré-colombianos e a criação de novas cidades com espaços públicos e privados de comunicação sociológica interétnica direta, sem a intermediação dos frades.

A Ibéria sofreu incontáveis mortes por causa das dominações romana, visigoda e árabe. Resistências, estupros, abusos, mas também colaboração e alianças. Não faltou a chegada por barco de uma epidemia do oriente que provocou milhões de mortes. A peste negra dizimou quarenta por cento da população na península ibérica. Um genocídio pouco conhecido. Mesma coisa, inclusive mais grave, aconteceria na América, quando os europeus, acostumados ao estreito contato com animais domesticados,

---

<sup>23</sup> Há uma outra exceção nos Estados Unidos, mas desta vez de civilização ameríndia desenvolvida. Alfred W. Crosby afirmou: P. 218-223: “Os habitantes nativos eram os ameríndios que conhecemos dos livros didáticos de história dos Estados Unidos: os cheroqui, os creek, os shawnee, os choctaw e outros. Esses e todos os demais, com apenas uma ou duas exceções, eram povos sem qualquer estratificação social pronunciada, sem as artes e ofícios avançados que as aristocracias e os claros costumam produzir e sem grandes obras públicas comparáveis aos templos e pirâmides da Mesoamérica”. [Entre as exceções estão] “Os Construtores de Túmulos (nome geral de uma centena de povos de uma dúzia de culturas)”, encontrados pelo conquistador espanhol Hernando de Soto. “A causa desse declínio e desaparecimento foi provavelmente alguma doença epidêmica”. O mais representativo está em Cahokia na atual St. Louis (Missouri). CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011).

<sup>24</sup> O uso do termo “civilizatória” refere-se ao desenvolvimento técnico e sedentário desses grupos humanos. As tribos, mesmo as nômades, no quadro freyriano, baseado numa interpretação moderada do relativismo cultural de Franz Boas, têm capacidade civilizatória no sentido de poder ensinar ao colonizador técnicas úteis de sobrevivência nos trópicos.

<sup>25</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la Hispanidad*. Anagrama. 1987. P. 55.

<sup>26</sup> O modelo social foi adaptativo à realidade civilizatória dos diferentes povos ameríndios e aos projetos utópicos dos frades.

inconscientemente<sup>27</sup>, geraram uma catástrofe<sup>28</sup> humana no contato com a população ameríndia, transmitindo-lhe varíola, gripe e sarampo<sup>29</sup>. O rompimento da Pangeia criou as condições para o sucesso dessas epidemias. A sutura<sup>30</sup>, efetivada pelos europeus em

---

<sup>27</sup> Alfred W. Crosby demonstrou a impossibilidade de uma guerra bacteriológica deliberada nessa época: P. 351. Nota. 38: “Esse é um lugar tão bom quanto qualquer outro para abordar a velha lenda da guerra bacteriológica intencional por parte dos europeus. Os colonizadores certamente teriam gostado de empreender tal guerra, e chegaram a mencionar a ideia de presentear os indígenas com cobertores infectados e coisas semelhantes – o que talvez tenham mesmo chegado a fazer algumas vezes. Porém, de um modo geral, a lenda é apenas isso: uma lenda. Antes do desenvolvimento da bacteriologia moderna, no final do século XIX, as doenças não vinham em ampolas, nem havia geladeiras nas quais guardar as ampolas. Em termos bem práticos, doenças eram transmitidas por pessoas doentes – uma arma bastante canhestra para se apontar para alguém. Quanto aos cobertores infectados, poderiam ou não funcionar. Além disso, e o mais importante de tudo, a doença intencionalmente transmitida poderia dar a volta e atacar a população branca. À medida que os brancos iam vivendo cada vez mais nas colônias, um número crescente deles nascia lá e não chegava mais a contrair todas as doenças de infância do Velho Mundo. Essas pessoas tinham o maior interesse em conter a varíola, não em disseminá-la”.

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011).

<sup>28</sup> ‘Guns, Germs and Steel’ (6/07/2005): Entrevista ao cientista Jared Diamond para National Geographic: “In the battle of Cajamarca [in 1532, in what is now Peru], 169 Spaniards faced an army of 80,000 Inca soldiers. In the first ten minutes, there were 7,000 Incas dead. When the dust settled, not a single Spaniard was dead. [Spanish conquistador] Francisco Pizarro got a slight wound. That's because the Spaniards have the steel sword and the Incas have wooden clubs. It really showed the power of military technology. It is estimated that 95 percent of Native American casualties throughout North and South America were due to disease rather than military conquest. Smallpox killed about 50 percent of the Incas in the first epidemic. It turns out that most of the nasty, infectious diseases of human history came to us from domestic animals. Thirteen of the fourteen herd domestic animals were Eurasian species. The only herd domestic animal of the New World was the llama, but the llama didn't live in really big herds. So we didn't get diseases from llamas, but we did get diseases from pigs and sheep. And Eurasian people in general got exposed to these diseases at childhood and therefore developed an immune system. In the New World, smallpox arrives and nobody is exposed to it, so it's hitting everybody, including adults”.

<https://www.nationalgeographic.com/science/2005/07/news-guns-germs-steel-jared-diamond-interview/?user.testname=none>

<sup>29</sup> Diferentemente dos ingleses, os espanhóis e portugueses estavam interessados nos ameríndios e ameríndias tanto como mão de obra quanto como novos cristãos e parceiros na formação de famílias, além de sentirem interesse carnal pelas nativas, portanto não tinham motivos para um suposto genocídio deliberado, e muito menos planejado. Não há prova alguma dessa prática no *Archivo General de Indias*. A letalidade dos patógenos foi demonstrada com o nível de mortandade dos ameríndios e aborígenes que foram levados para a Europa. Alfred W. Crosby, afirmou em *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011):

P.207-208: “Colombo certamente não queria matar os seus intérpretes, e senhores e traficantes de escravos não têm o menor interesse no massacre declarado da sua propriedade”. P.209: “A varíola (...) desempenhou um papel tão essencial quanto a pólvora no avanço do imperialismo branco do ultramar – um papel talvez até mais importante, pois os indígenas acabaram voltando o mosquete, e depois o rifle, contra os invasores, mas a varíola pouquíssimas vezes lutou do lado dos primeiros habitantes”. P. 224: “Drake atacou a colônia espanhola em St. Augustine, na Flórida, infectando a população local com a epidemia de Cabo Verde. Os ameríndios, “à chegada de nossos homens morreram rapidamente, e diziam entre si que foi o deus inglês que os fizera morrer assim tão depressa”. P.240: “Os maoris, assim como os guanches, os ameríndios e os aborígenes, não tinham indivíduos com sangue do tipo B, um indício de prolongado isolamento e, portanto, de in experiência epidemiológica”. Inclusive a “vulnerabilidade dos neozelandeses era também cultural” (...). “Eles costumavam mergulhar os doentes em água fria para purificá-los, o que certamente deve ter favorecido muitas infecções secundárias de pneumonia”.

<sup>30</sup> CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011). P. 282.



1492, teve um preço muito alto. Como diria o professor Alfred Crosby<sup>31</sup>: “when the isolation of the New World was broken ... the American Indian met for the first time his most hideous enemy: not the white man nor his black servant, but the invisible killers which those men brought in their blood and breath”<sup>32</sup>. Gotículas de saliva expelidas involuntariamente na comunicação oral ou o contato com feridas de guerra criaram um cenário apocalíptico de grandes epidemias mortais de que o continente Americano não se livraria até meados do século XX. As embarcações de escravos também trouxeram mais epidemias. O fenômeno da colonização biológica, que o professor Crosby fixou no termo “intercâmbio colombino” (Colombian Exchange), é pura tropicologia freyriana sobre intercâmbios biológicos e culturais.

O isolamento da América enfraqueceu suas populações, que não tinham anticorpos para as doenças que os estrangeiros traziam. As vacinas só seriam criadas no século XVIII, o que nos situa nos termos exatos da tragédia que, mesmo involuntária<sup>33</sup>, não ficou impune. Os ibéricos e os europeus, na Europa, receberam o troco, primeiro da sífilis, vinda da América, produto das primeiras relações sexuais com índias, algumas consentidas, outras por estupro. A sífilis, que quase não afetava os índios, causou, na Europa e na Ibéria, milhares de mortes. Posteriormente, como consequência do intercâmbio e da interpenetração de culturas, os ameríndios conseguiram descontar mais um pouco. O tabaco dos índios<sup>34</sup> espalhou o câncer de pulmão, que provocou a morte de

---

<sup>31</sup> Devo agradecer ao livro de Enriqueta Vila Vilar, que me forneceu bibliografia sobre o intercâmbio colombiano. *Hispanismo e hispanización: El Atlántico como nuevo Mare Nostrum: Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Discursos)*. Real Academia de la Historia, Madrid. 2012.

<sup>32</sup> CROSBY, Alfred W. *The Colombian Exchange*. Westport: Praeger Publishers, 2003. Pg. 31. Praeger. 1972.

<sup>33</sup> Advertência ao leitor de língua espanhola: “mesmo que” significa “aunque”.

<sup>34</sup> Fernando Ortiz foi quem melhor descreveu o processo de transculturação do tabaco, em *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940): “La historia del tabaco ofrece uno de los más extraordinarios procesos de transculturación. Por la rapidez y extensión con que se propagaron los usos de aquella planta apenas fue conocida por los descubridores de América, por las grandes oposiciones que se presentaron y vencieron, y por el radicalísimo cambio que el tabaco experimentó en toda su significación social al pasar de las culturas del Nuevo Mundo a las del Mundo Viejo. Eso contribuyó a que se dijera repetidamente que en la naturaleza, vida y milagros del tabaco había mucho de diabólico. (...) El tabaco era también sacramental de comunión que ligaba con vínculos de paz y solidaridad a los seres humanos entre sí y con los númenes, como el juramento con cambio de sangres y la bebida de vino en un mismo vaso. Acaso fuera ésta la más pura expresión de religiosidad en el sentido social del tabaco. Y también la más extendida, pues pudo ser observada entre los indios en relación con todos los usos del tabaco. Se cree que los indígenas de Guanahaní entregaron hojas de tabaco, simbólicas de amistad, a Cristóbal Colón en el primer acto de relación de América con Europa, el mismo día del descubrimiento. Ciertos indios de Suramérica se ofrecen benévola y recíprocamente los jugos de tabaco, que llevan consigo en sendas jicaras. Otros se cambian mascaradas de tabaco. Los chotoregas que citaba Oviedo, y probablemente los tainos en signo de buena voluntad obsequiaban a sus huéspedes con cigarros tabacos puros. Los indios de Norteamérica solemnizaban sus tratados y alianzas fumando en una misma pipa, en el “calumet de paz”. (...) Fueron los negros, antes que los blancos, quienes adoptaron el uso del tabaco que vieron en los indios. Aquellos convivían más con éstos, hasta el punto de que en ocasiones formaron causa común contra los blancos y se

milhões de europeus durante vários séculos. A coca dos índios também virou epidemia narcótica nas mãos de europeus, que até hoje morrem em decorrência de seu consumo. O açúcar, aprendido dos mouros e produzido por escravos negros, “adoçou a boca do europeu”, mas causou milhões de mortes na Europa durante vários séculos. Descontadas as queixas e desdramatizando o que foi um drama, é importante que essa realidade paradoxal não vire um tabu, que não impeça a pesquisa e o debate.

Nem ameríndios, nem ibéricos, nem negros viviam um etnocentrismo exacerbado e excludente. Por isso, foi possível a interpenetração de culturas, ainda que não isenta de conflitos. O recorrente patamar moral extemporâneo do “regime nazi” só tem efeitos perturbadores em termos de guerra psicológica. Não faz qualquer sentido considerar a colonização ibérica um genocídio, assim como não faz sentido querer contrapor-se aos argumentos *genocidas*, reduzindo a contribuição indígena à antropofagia<sup>35</sup> ou aos sacrifícios humanos, que existiram, mas não anulam as muitas contribuições positivas, das quais devemos sentir orgulho.

Como demonstrou o sociólogo Zigmunt Bauman<sup>36</sup>, um “holocausto indígena”, de tipo consciente e planejado como os promovidos pelos nazistas, só seria possível como produto de soluções tecnológicas do capitalismo industrial, em um contexto de alta

---

huyeron juntos a los montes para vivir en libertad. (...) Monardes dice haber visto a los negros esclavos de Sevilla intoxicados por el tabaco y con los sentidos perdidos, tal como a los indios les ocurría. En España, dice Pérez Vidal (p. 59): “Al revés que en los demás países europeos, la propagación del uso del tabaco en la sociedad española se produjo de abajo a arriba”. El tabaco tuvo su primera acogida entre los esclavos y hombres de mar, como lo precisó fray Tomás Ramón (p. 258): “Los etíopes que han ido de estas partes a las Indias han tomado el mismo uso del tabaco, y los moros y esclavos que vienen acá en los baxeles lo usan mucho, porque les parece que con éste descansan y duermen, y reparan las fuerzas decaídas, y ya lo tienen por deleite”. (...) Esto concuerda con la rapidez con que toda el África recibió el tabaco de los indios de América. Por el norte del África lo introdujeron desde Portugal en la primera mitad del siglo XVI; y los mercaderes judíos, extendidos por todo el Mediterráneo y particularmente por su ribera meridional, lo fueron propagando hasta los pueblos del Lejano Levante. Cuando R. Harcourt escribe su libro *A Relation of a Voyage to Gviana* (Londres, 1613), dice que el tabaco es objeto de gran consumo, “más que en parte alguna entre los turcos y en Berbería”. Más extraordinaria fue la difusión del tabaco por el África etiópica. El tabaco penetró en el continente negro y allí se extendió velozmente, no tan sólo por las costas donde estaban las factorías de los mercaderes blancos sino hasta por todo su interior, pasando las semillas de la planta, al par que las del vicio, de tribu en tribu y de hechicero a hechicero, aún antes de que apareciera el mercader difundiendo el gustoso hábito para crear entre los negros la nueva necesidad de la cosa ajena y hacer de ésta una base del medro propio. Tan rápida fue la adopción del tabaco entre los negros de África que por los europeos de comienzos del siglo décimo séptimo aquella yerba se tuvo a veces como propia de los africanos, así de los moros, o sean las atezadas gentes de la Morería, como de los black-amoores, los moros-negros del Africa subsahariana”. O termo transculturação de Fernando Ortiz é assimilável ao de “interpenetração de culturas” de Freyre. Ambos aludem a um efeito recíproco, bidirecional, não necessariamente equilibrado: “un toma y daca”.

<sup>35</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.59.

“Precisamente a esta carencia cárnica atribuyen algunos autores la razón última de la antropofagia ameríndia, que tanto espanto causó a los conquistadores”.

<sup>36</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur (2017). 1989

disciplina burocrática em um Estado burguês moderno, sustentado por uma grande mobilização comunicativa de massas que o apoiasse ou ficasse no silêncio da omissão.

Por outro lado, há quem combata a lenda que denigre os conquistadores espanhóis e que, em boa parte, foi interiorizada pelo povo espanhol. A professora María Elvira Roca Barea, por exemplo, fez uma grande tarefa de desconstrução da lenda negra dos protestantes contra os espanhóis, usando o seguinte argumento: “la cultura azteca era un totalitarismo sangriento fundado en los sacrificios humanos”<sup>37</sup>. Mencionando uma historiadora australiana, a professora Maria Elvira comentava que lamentar o desaparecimento do Império Asteca era mais ou menos como sentir pesar pela derrota dos nazistas na Segunda Guerra, estabelecendo um paralelismo de sistemas de extermínio.

Se nos colocamos no campo da ironia, então deveríamos dizer que se, em vez de encontrar Montezuma, tivéssemos encontrado Hitler, a conquista teria sido derrota. Em segundo lugar, o holocausto do ameríndio pelo ameríndio está confirmado pelas últimas pesquisas arquitetônicas do *Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*<sup>38</sup>, porém não se pode reduzir toda uma cultura ao sacrifício, nem aplicar conceitos próprios de organizações sociais do capitalismo industrial a civilizações pré-modernas. Aliás, O próprio processo de interpenetração de culturas gera em si mesmo uma economia de escala de cultura, de extraordinária fecundidade e criatividade, de idas e voltas transoceânicas. A cultura americana foi definitivamente incorporada ao Império espanhol.

Em termos de alimentação, por exemplo, não se pode entender o que conhecemos como cozinha tradicional sem o intercâmbio com a América, apesar da falsa sensação de que ela é originariamente ibérica.

Se hoje consumimos, cotidianamente, feijão<sup>39</sup> com nossa *fabada asturiana* ou feijoada, tomate em nossas saladas, chocolate<sup>40</sup> nos sorvetes, pimenta chili em molhos picantes e uma quantidade imensa de frutas e frutos como abacaxis, graviolas, abacates, tomates (em náhuatl: *xītomatl*), pimentões, abóboras, batatas doces e outras raízes e

---

<sup>37</sup> ROCA BAREA, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra*. Siruela. 2016.

<sup>38</sup> *Aztecas: el imperio del sacrificio*. 22 junho 2018. Juan Miguel Hernández Bonilla. / Alec Forssmann. 4 de julho de 2017. “Hallan calaveras de mujeres y de niños en el Gran Tzompantli de la antigua Tenochtitlán”. National Geographic.

<sup>39</sup> O feijão consumido na Espanha e em Portugal hoje em dia é de origem americana. Antes de 1492, havia um tipo de feijão pequeno com uma mancha, que hoje quase não é consumido. De fato, a palavra *alubia* vem do árabe, hispano *allúbya*, este do árabe clássico *lúbiyā*, e este do persa *lubeyā*.

<sup>40</sup> Em náhuatl: *xocolātl*

tubérculos, é porque recebemos esses produtos da América. E hoje, com a chegada de migrantes a Madrid, os mercados cada vez mais comercializam produtos tropicais como aipim, manga, mamão... Os espanhóis adoram o amendoim (cacahuètes) e o milho torrado (*kikos*), produtos que também vieram da América. A batata americana salvou muito mais vidas de europeus do que as que se perderam com os sacrifícios. Sem ela não haveria *tortilla española*. O milho alimentou fundamentalmente gado e galinhas e teve múltiplos usos alimentares humanos. Graças a ele, escutamos aquele barulho familiar nos cinemas, provocado pela mastigação de (“palomitas” em espanhol). Sobre a importância do milho, Alfred Crosby afirmou:

“Los indios americanos merecerían todo el agradecimiento del mundo, aun si solamente hubieran brindado a la humanidad el maíz, pues esta gramínea ha llegado a ser uno de los más importantes alimentos, tanto humano como animal. Mazorcas del antiguo maíz silvestre, recientemente descubiertas en México, nos permiten medir la proeza del agricultor indígena: el fruto completo del maíz silvestre no era más grueso que un lápiz y tenía una pulgada de largo. El valor alimenticio de la mazorca completa era probablemente menor que el de un solo grano de maíz del siglo veinte”<sup>41</sup>

Recebemos também plantas para bálsamos ou produtos aromáticos<sup>42</sup> e inestimáveis contribuições medicinais<sup>43</sup>. Segundo González Tascón: “La mayor aportación medicinal de América a la farmacopea mundial fue sin embargo la “quina”,

---

<sup>41</sup> CROSBY, Alfred W. *Intercambio transoceánico*. UNAM. 1991. P. 172.

<sup>42</sup> CABRERO, Leoncio. *Las aportaciones de los pueblos prehispánicos americanos a la cultura universal*. Catedrático de Historia de América. Universidad Complutense de Madrid. Em *Huella de América en España*. Generalitat Valenciana. 1993. Na ilustração houve expedições científicas espanholas e britânicas para pesquisar sobre biologia.

<sup>43</sup> ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel. *Medicina y Farmacia en la época colonial*. Em *Huella de América en España*. Generalitat Valenciana. 1993. “En el caso de la medicina y la farmacia lo que tuvo más impacto en Europa fue la aparición de gran cantidad de plantas, hierbas y otros productos medicinales, materia médica que era utilizada por la medicina indígena, y que los españoles aprendieron a utilizar y a conocer a través de los indígenas”. Às vezes por necessidade, outras vezes por experimentos, imitando os indígenas. Muitos destes produtos se comercializariam. Foram escritos dezenas de tratados sobre doenças da época, como o de Díaz de Isla em *Tratado sobre el mal serpentine que vulgarmente en España es llamado de bubas*. (Sevilla, 1539). Gaspar Torrella (1497), o *Tractatum cum cosilis contra pudedagram seu morbum gallicum*. Fernando de Oviedo sobre plantas medicinais no *Sumario de la natural y General Historia de las Indias* (1526). O médico Gerónimo Fracastoro sobre *Syphilis sive morbus gallicus* (1530). Também *Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* de Nicolás Monardes; e Bernardino de Sahagún em *Historia General de las cosas de Nueva España*. Igualmente, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, pelo Martín de la Cruz. Francisco Ximénez (1615) *Quatro libros de la naturaleza, y virtudes de las plantas y animals que estan recebidos en el uso de la medicina en la Nueva España...* Todos esses estudos faziam parte do trabalho de campo, mas também provocavam discussão e verificação entre os melhores mestres de medicina na Península e na Europa.

único remedio eficaz durante siglos contra el paludismo”<sup>44</sup>. Em contrapartida, os europeus levaram laranjas, limões, peras, maçãs, arroz e trigo para a América.

O processo civilizatório de domesticação das plantas, durante milhares de anos, vai além dos alimentos. Perde-se a traçabilidade no imaginário coletivo. Por exemplo, o famoso *cajón*, instrumento contemporâneo do flamenco, é de origem afroperuana. Foi levado para a Espanha por Paco de Lucía. Provavelmente não existe algo aparentemente mais espanhol que a tradicional toalha de *mesa camilla*, com *brasero* no interior, nas aldeias de Castela, normalmente decorado com um mapa peninsular. Na verdade, essa toalha é feita de encerado (*hule* em espanhol), um tipo de caucho usado pelas civilizações mesoamericanas. A civilização ameríndia entrou também nas casas das aldeias de Castela.

Os pneus dos carros também vêm da América por causa do caucho. Talvez algo tenha a ver com a quantidade imensa de borracharias que se encontram no Brasil, o que surpreende os estrangeiros, e ainda mais os hispânicos, pelo falso cognato (“*bebadaria*”). Também muita madeira serviu a mobiliar as casas da Europa e das elites americanas. Outras matérias primas serviram para colorantes, tintas, sabonetes, sabões etc. Muitas músicas também receberam influências transoceânicas de ida e volta<sup>45</sup>. O pesquisador espanhol Borja Cardelús identificou a raiz do romanceiro espanhol nas músicas hispano-americanas<sup>46</sup>. Os vilhancicos de natal, muito conhecidos na Península, têm influências africanas.

---

<sup>44</sup> GONZÁLEZ TASCÓN, IGNACIO. *La influencia de la tecnología de Ultramar en el viejo mundo*. Em *Huella de América en España*. Generalitat Valenciana. 1993.

<sup>45</sup> O fandango é um exemplo, entre muitos, de músicas de ida e volta. Freyre menciona em *Sobrados e Mucambos*, 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P. 356: “Se nas numerosas estancioles era curta a distância social entre senhores e peões, ou entre brancos e servos de cor, nas grandes a distância se fazia notar, como nas fazendas e engenhos, por diferenças de traje, de alimentação, de comportamento, de danças. Os fandangos, por exemplo, foram a princípio danças “dos salões das altas classes [estancieiros]”, só na segunda metade do século XIX, “descendo até as senzalas dos peões” e sendo substituídas por danças, não só senhoris como estritamente europeias: “gavota”, “montenegro”, “valsa”, “polca”, entre outras. O que agiu mais constantemente na área gaúcha do que nas demais áreas brasileiras, no sentido de diminuir distâncias entre classes e raças, para criar principalmente a aristocracia da bravura, independente de cor ou de situação social, foi o frequente estado de guerra – inclusive guerra civil – em que viveu durante longos anos a população”.

<sup>46</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.152: “El romance fue la música por excelencia de los siglos XIV y XV en España. En toda fiesta popular no faltaba un personaje que narraba en forma musical los sucesos de una España que estaba rematando la Reconquista. Era el trovador o juglar, que llevaba consigo aquellas piezas poético-musicales que cantaban las gestas, los hechos trascendentes o los episodios satíricos. Se trataba, en definitiva, del Romancero, el antecedente directo del periódico moderno, ya que a través de los romances, las gentes, antes tan aisladas unas de otras, conocían lo que ocurría más allá de sus pueblos y sus valles” P. 155. “Cieza de León, cronista directo de las cosas de América, contó que las coplas de los amantes tenían parecido con los romances castellanos y se trasladaban de padres e hijos, conservándose de esa forma la memoria de la nación inca”. P.158. “los instrumentos de cuerda y de viento venidos de España sacudieron la escenografía musical de América. Al

A perspectiva biológica da colonização de Alfred Crosby supõe um desenvolvimento da hispanotropologia freyriana. Os trópicos receberam um exército de seres vivos (biota portátil), alguns microscópicos outros domesticados, como os porcos, que os conquistadores às vezes colocavam em ilhas para que se reproduzissem, garantindo um “armazém” de alimento. O sucesso ecologicamente imperialista “da biota portátil e do seu membro dominante, o ser humano europeu, foi um trabalho em equipe de organismos que vinham se desenvolvendo em conflito e cooperação há muito tempo”. As vítimas foram as biotas nativas, não só os indígenas, mas também as plantas e os animais cuja “plasticidade” seria atropelada pela biota “alienígena”.

Em outros momentos da história, o conquistador foi vítima dos patógenos das biotas conquistadas, “como nas cruzadas”. Segundo a lei de McNeill, os povos com tecnologias mais avançadas ganharam dos mais adiantados antes por causa das “epidemias em solo virgem”, que eles traziam, do que por causa da *pólvora* ou equivalentes<sup>47</sup>. “A rápida proliferação de patógenos entre pessoas que nunca haviam sido infectadas anteriormente”<sup>48</sup> constituíam autênticas “catástrofes epidemiológicas”, só equiparáveis – em parte – ao HIV nos anos oitenta do século XX ou ao novo coronavírus no século XXI. Também pode acontecer, segundo a hipótese do professor Kyle Harper

---

igual que había ocurrido en España, pronto se crearon las llamadas bandas de pueblos, que combinan sobre todo la música de viento y de percusión. Estas bandas nunca faltan en las fiestas de los pueblos, y en zonas como Cuzco son tan populares que a diario recorren las calles”. P. 163. “Donde el romance castellano enraizó de modo más profundo fue en México. El corrido mexicano no es otra cosa que la adaptación local de aquel, ya que contiene idéntica estructura rítmico, musical y poética. Si en un principio los argumentos narrados fueron los traídos de la Península, como La esposa infiel o El conejo, pronto el México independiente incorporó los suyos propios, derivados de sucesos tan ricos como los suministrados por la Revolución mexicana”. P. 162. “los nativos se revelaron como maestros de la música”. P.165. “El corrido, llamado así porque al igual que el romance se canta seguido, de corrido, encontró en México una enorme variedad de temas y argumentos sobre los que componer las piezas. Las catástrofes ferroviarias, los hechos luctuosos, la Revolución de Villa y Zapata suministraron materiales más que suficientes para los compositores de corridos. También los hallaron en el campo, en particular en la vida del charro, caballero elegantemente ataviado con la indumentaria que procede de los campos de Salamanca, los charros salmantinos”. P.167. “Cuando el romance español pasó por México, la vihuela cedió el sitio a la guitarra y se le adicionaron otros instrumentos como el arpa, la bandurria y la trompeta, adquiriendo la fuerza que hoy presenta el mariachi. Este nombre proviene del esperpento protagonizado por el emperador francés Maximiliano, que reinó México un tiempo hasta que fue fusilado. Se puso de moda entonces, según costumbre francesa, invitar a las bodas (mariage, en francés, de donde procede mariachi) a un conjunto de corridistas”. P. 171. “Cuba es la “tierra caliente”, la gran plataforma española para las expediciones a Tierra Firme en la época de las conquistas. Los nativos cubanos bailaban el areíto, una música cadenciosa que podía prolongarse durante horas. No es extraño, pues, que el romance, también rítmico y acompasado, calara bien en la isla antillana. Su fruto pervive aún en coplas famosas como el Son de la Ma Teodora, de origen extremeño, y Guantanamera, en las cuales adivínase el rastro del romance”.

<sup>47</sup> Segundo Lévi-Strauss, a falta de escritura, além dos hieróglifos maias, nessas civilizações constituía uma vulnerabilidade. P. 363: “Si la escritura no bastó para consolidar los conocimientos, era quizás indispensable para fortalecer las dominaciones”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Paidós, Austral. Barcelona, 2017 (1955)

<sup>48</sup> P. 175-177, 248, 45, 64, 206, 304, 280, 308. CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011).

no livro *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire* (2017), que povos menos adiantados tecnologicamente, como os chamados “bárbaros”, derrotem impérios como o Romano, porque os “gérmenes são muito mais letais que os germanos”. Voltando à colonização americana, Crosby afirma:

“Los animales que trajeron a América Colón y sus seguidores fueron más importantes que las plantas. Los españoles fueron tan activos trayendo animales que, para 1500, ya habían arribado todas las especies domesticadas más importantes. Lo que les aconteció – en especial a los caballos<sup>49</sup> y a las vacas – es una historia de éxito biológico realmente espectacular. (...) El ganado llegó a ser una fuente de alimentación sumamente importante en las inmensas estepas y sábanas demasiado áridas, demasiado cálidas o demasiado húmedas para el cultivo de cereales”<sup>50</sup>.

É provável que o primeiro animal<sup>51</sup> levado para a América pelos ibéricos tenha sido a galinha. Alguém imagina uma América sem ovos fritos, sem frango com o quiabo

---

<sup>49</sup> Cavalos e cachorros foram usados pelos conquistadores também como elemento intimidatório porque eram desconhecidos pelos ameríndios. Posteriormente foram domesticados pelas comunidades ameríndias. O pesquisador Borja Cardelús afirma que a civilização espanhola e, por extensão, a ibérica têm raízes em uma colonização baseada no cavalo, diferentemente da anglo-saxônica, que no início se locomoveu a pé e, só posteriormente, copiou o modelo humano do cowboy de origem andaluza. P. 67. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. Edaf, 2018. P. 65. “Un azar de la historia quiso que fueran caballos de las Marismas, y no de otras razas, las que viajaran a América en el segundo viaje colombino, un suceso que tuvo transcendentales consecuencias sobre la cabaña caballar de la América rural. El almirante eligió en el alarde previo varios ejemplares soberbios de caballos hispano-árabes, pero enfermó el día del embarque, y los tratantes los sustituyeron por caballos marismeños, que fueron los que extendieron por la América hispana”. P.66. “En Perú, por ejemplo, los criadores rechazaron la incorporación de cualquier sangre ajena a la que aportaban los caballos españoles (que llevaban en la suya genes biológicos de los primitivos caballos españoles, de los africanos y de los asiáticos, traídos a la Península por los árabes)”. P.68. “La cultura ecuestre y ganadera de las Marismas del Guadalquivir se extendió desde Colorado hasta el extremo de América del Sur, ya que las planicies se prestan insuperablemente al manejo del caballo. En México la protagonizó el charro, cuyo atuendo y costumbres hay que buscarlos en el charro salmantino, de las zonas ganaderas de Alba, Vitigudino y contornos, donde aún se luce el peculiar atuendo charro en las jornadas festivas”. P.69. “El gaucho, el jinete de la Pampa infinita, un criollo curtido en los campos pamperos, que en los tiempos heroicos de las planicies del Plata no conoce las limitaciones, “sin dios, ni ley, ni rey”, dueño absoluto de las más extensas llanuras del planeta. (...) El gaucho vino a desaparecer cuando, tras la salida de España del continente americano, los pobladores ingleses cercaron las grandes fincas con alambre de espino”. P. 71. “Estos caballos y estos jinetes cristalizaron más tarde en el vaquero del Oeste y en el cowboy americano. Ambos copiaron o adaptaron toda la cultura ecuestre y ganadera de Andalucía, pero más precisamente de las Marismas del Guadalquivir, región que desempeñó una importancia de primer orden en la colonización rural de las Américas”.

<sup>50</sup> CROSBY, Alfred W. *Intercambio transoceánico*. UNAM. 1991.

<sup>51</sup> También chegarían as vacas e as ovelhas. Segundo Borja Cardelús, analisando a colonização espanhola na América em *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*, Edaf, 2018, afirma: P.83. “En 1531 se fundó en México la Mesta, heredera de su homónima peninsular, la poderosísima organización ganadera a cuyo amparo se movían anualmente más de tres millones de ovejas de España”. P.311. “La trashumancia posee un inequívoco origen español, cuando esta actividad era la principal actividad económica medieval. La práctica se trasladó al Nuevo Mundo, y donde más arraigó no fue en áreas propicias para ello como las andinas, sino en el territorio de los actuales Estados Unidos. En Nuevo México hubo trashumancia de vacas entre los pastos de verano y los invierno, pero la introducción masiva de ovejas churras determinó que fueran estas el motivo principal de la trashumancia. Y fueron pastores vascos, tradicionalmente ajenos a la trashumancia, los que desarrollaron esta labor en California”.

vindo da África ou sem a canja indiana? Alguém imagina uma América sem o *asado argentino* ou sem o churrasco brasileiro? E sem leite de vaca, sem cafezinho<sup>52</sup>, ou sem a guarnição de arroz<sup>53</sup>? E sem a banana (de origem asiática)? Ou alguém imagina a comida italiana sem molho de tomate? Algum europeu, estando de dieta, se imagina sem peru<sup>54</sup>? Ou um adolescente espanhol sem chiclete?<sup>55</sup> Ou sem um *bocadillo de chorizo*<sup>56</sup>? Os alimentos e sementes americanas entraram pelos portos ibéricos e se espalharam por toda a Europa, a Ásia e a África, através da economia-mundo, que foi inaugurada pelos ibéricos. Inclusive povos não-ibéricos abraçaram com mais intensidade o cultivo de muitos desses produtos, como aconteceu na Europa do Leste.

Esse intercâmbio de culturas teve um desdobramento econômico e exerceu papel fundamental na ascensão da burguesia europeia ao poder, criando as condições para a industrialização, por causa da revolução demográfica e da revolução dos preços graças à circulação de ouro e prata<sup>57</sup>. O contrabando de metais preciosos foi provavelmente o responsável pelo excesso de moeda na Europa. O “Quinto Real”, apropriado pela Coroa como imposto, representava 20%, do ouro e da prata achados na América. Por outro lado, os territórios colonizados precisavam receber investimentos e isso implicava despesas. O que restava, descontados os impostos e os contrabandos, era usado para pagar aos financiadores das viagens dos navios e, especialmente, para importar produtos europeus consumidos pela nova elite local americana.

---

<sup>52</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 39. “El café, originario de Abisinia (Etiopía, África), se aclimató perfectamente en las zonas calientes de América, como el Caribe, extendiéndose más tarde a otras regiones cálidas, como Colombia. Hoy, el café es uno de los más representativos de Iberoamérica”.

<sup>53</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.34. “El arroz prosperó pronto y bien en el espacio antillano. Era un producto originario del Oriente, traído a la Península por los árabes, y fue Fernando el Católico quien dispuso su envío a la isla Española, de donde saltó a tierra firme”.

<sup>54</sup> Pavo em espanhol.

<sup>55</sup> Em náhuatl: tztictli. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 54. “La planta chicozapote produce una resina gomosa llamada chicle, que desde que fue traída por los españoles sigue gozando de gran popularidad en el mundo occidental”. También o anticonceptivo provém da América: P. 55. “El anticonceptivo conocido como la píldora e extrajo del barbasco, que germina en las costas mexicanas”.

<sup>56</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 50. “Otra novedad alimentaria muy popular en España fue el pimiento. Seco y molido, transformó la chacinería ibérica, ya que hasta entonces los embutidos se salaban o ahumaban. El pimiento y su derivado, el pimentón, sirvieron a su conservación y a su mejor sabor. Los frailes jerónimos del monasterio de Yuste, en la comarca de la Vera, en la comarca de la Vera, fueron los primeros en introducirlo, aunque no se generalizó en España hasta el siglo XIX, y aún hoy el pimentón de la Vera es el que goza de mayor nombradía”.

<sup>57</sup> Este processo foi explicado primeiro por Martín de Azpilcueta da Escola de Salamanca, que também foi professor em Coimbra. Mais amplamente por Karl Marx em *O Capital* e Earl J. Hamilton em *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Barcelona: Ariel (1983).



A combinação de boi e arado permitiu cultivar áreas extensas e muitos indígenas e caboclos passaram a ser agricultores sedentários. O crescimento do gado nos primeiros anos foi explosivo na natureza virgem que encontraram: era um paraíso para os animais.

Do ponto de vista ecológico, a ação do homem foi agressiva<sup>58</sup> ao meio ambiente e muito ruim para a biodiversidade geral, mas o intercâmbio colômbino aumentou a biodiversidade de opções para o índio, o africano e o ibérico. Trata-se do velho dilema entre a diversidade do isolamento e a unidade homogênea da globalização. Extremos não fazem sentido. A diversidade tem diferentes formas de expressão social e de novas expressões de diversidade como consequência das trocas globais. Para entender como foi biologicamente revolucionário o intercâmbio colômbino, Alfred Crosby nos explica que:

“Si se tienen en cuenta todas las formas de vida, sin limitarnos a la propia, debe sentirse interés por el fondo genético común, el potencial total de todos los seres vivos para dar a luz descendientes de diversas formas, medidas, colores, estructuras internas, defensas contra los enemigos de toda clase, multicelulares o unicelulares, fertilidad máxima y, para hablar en términos generales, máxima habilidad para generar una descendencia con óptimas posibilidades de adaptación. Generalmente, cuando se reúnen regiones que han estado separadas, el fondo genético común se expande. En tanto y en cuanto los vegetales y animales se trasladan a territorios vírgenes, la adaptación de los que sobreviven al nuevo entorno y a una mayor competencia produce nuevos tipos, e incluso muchas especies nuevas. Los paleontólogos y zoólogos comparativos denominan a este fenómeno “evolución explosiva”, significando con ello que a menudo es rápida: unos cuantos millones de años. Esto es lo que había sucedido, y estaría sucediendo a partir de la reunión del Viejo Mundo con el Nuevo en 1492, en condiciones normales, es decir, si no hubiera existido la acción del hombre”<sup>59</sup>.

Todas as pesquisas sobre o intercâmbio colômbino fundamentam-se em teses da interpenetração de culturas e especialmente observam a propensão à aprendizagem do colonizador ibérico<sup>60</sup>, hipótese freyriana da hispanotropologia, isto é, à capacidade de ser moldado (plasticidade ibérica) e à vontade de aprender e de se adaptar

---

<sup>58</sup> Entre as trocas, houve colonizações de animais e plantas hostis à natureza nativa, o que continua acontecendo, na América e na Europa, provocando o desaparecimento de numerosas espécies entre as milhões existentes. Com os conquistadores, chegariam também os ratos de navio e suas pragas. Hernán Cortes afirma em suas Cartas de Relación ao Imperador: “todas las plantas de España se dan muy bien en esta tierra, y así suplico a V.M mande a la casa de Contratación de Sevilla que no se haga a la vela ningún barco para este país sin que traiga planta y semillas”. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*, Edaf, 2018. P. 41.

<sup>59</sup> CROSBY, Alfred W. *Intercambio transoceánico*. UNAM. 1991

<sup>60</sup> Alfred W. Crosby concorda com essa visão. p. 182: “os ameríndios possuíam algumas plantas produtivas e nutritivas cujo valor os invasores logo reconheceram, passando eles próprios a cultivá-las. A mandioca é uma das culturas fundamentais dos euro-americanos nos trópicos”. CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011).

(contemporização ibérica). Trata-se de um jogo de não-exclusão. Um jogo que não tem só um sujeito sempre ativo e outro sempre passivo. Apesar dos desequilíbrios de poder, ambos os sujeitos são ativos e passivos ao mesmo tempo.

A gastronomia é provavelmente a expressão mais nítida dessa interpenetração de culturas. A *chanfaina salmantina*, de raiz árabe, teve uma adaptação afro-americana no Peru (*chanfainita*). Os *frijoles charros* mexicanos provavelmente foram para a América, misturaram-se, voltaram e se adaptaram asturianamente como *fabada*. Os *tamales* ameríndios (pamonha) chegaram às Ilhas Filipinas e fazem parte da sua gastronomia. Isso evidencia um intercâmbio cultural com a Nova Espanha (México) através da rota comercial entre os portos de Acapulco e Manila. Este *galeón* trouxe uma orientalização da Nova Espanha e da própria Espanha, com móveis, objetos artísticos e roupas, como o *mantón de Manila* (na realidade de China).

Tanto Gilberto Freyre quanto o mexicano José Vasconcelos pretendem maximizar os pontos positivos e minimizar os negativos de ambas as partes: a colonizadora e a colonizada. A atitude de desdramatizar e estudar materialmente as sociedades não deve partir de ideias preconcebidas nem extremamente racionalistas. Os nazistas demonstraram como o hiper-racionalismo da modernidade burguesa, positivista e cientificista<sup>61</sup> pode ser depredadora e excludente. O irônico é que boa parte do conhecimento científico que o nazismo gerou por meio de experimentos cruéis foi aproveitado pelas grandes potências e indústrias. A única dignidade que fica nessa tragédia no mundo ibérico é que *Casa-Grande&Senzala* (1933) representou uma bomba intelectual contra o nazismo e seus antecedentes eugenistas, racistas e mixófobos.

Freyre explica como a Senzala invade a predominante Casa-grande. Há um processo de cafreização. A Casa-grande é permeável, é porosa, não está isolada. No Sudeste dos Estados Unidos, em áreas previamente hispanizadas ou próximas destas, os ingleses copiam a escravidão romana, que já havia sido implementada na América pelos ibéricos, estimulados pela concorrência econômica com os espanhóis na produção de tabaco<sup>62</sup>. Digo “romana” porque não era uma tradição jurídica inglesa e não estavam

---

<sup>61</sup> A crítica ao cientificismo não é uma crítica geral à ciência, mas a certo integrismo religioso. Há crítica merecida ao cientificismo precisamente para afastar a religiosidade da ciência, para preservar o prestígio e o fundamento da ciência como instrumento da humanidade, ao serviço desta.

<sup>62</sup> P.57: “Las condiciones empeoraron cuando el mercado de tabaco fue devorado por la competencia española y los virginianos solicitaron airados que se hiciera algo con ‘esas pequeñas plantaciones inglesas de las islas salvajes de las Antillas’ a través de las cuales llegaban a Inglaterra grandes cantidades de tabaco español (*Calendar of the State Papers, Colonial Series, vol I, p.79. Gobernador Sir Francis Wyatt y el municipio de Virginia, 6 de abril de 1626*). Con todo, aunque los precios continuaron bajando, las exportaciones de Virginia y Maryland aumentaron más de seis veces entre 1663 y 1699. La explicación

acostumados a lidar com a regulamentação da instituição. Neste sentido, pesquisaremos sobre tudo isso e sobre as miragens e argumentações de Gilberto Freyre a favor da benignidade do modelo ibérico.

Muitas das críticas sobre a preeminência da Casa-grande sobre a Senzala são construídas sobre uma incoerência moral, porque os críticos não estariam dispostos a mudar o imaginário a respeito do tipo de civilização luso-tropical herdada com seus pesos culturais. O que Freyre faz é dar visibilidade a um fato cultural: a enorme contribuição do negro e do mestiço à cultura brasileira, antes e hoje, silenciada e não reconhecida. Ninguém está livre de pecado. Os próprios escravos libertos norte-americanos que voltaram à África para fundar a Libéria, no seu ansioso retorno, tiveram muitos conflitos com nativos. Foram acusados de colonialistas e 39% deles morreram entre 1820 e 1843 por causa dos patógenos africanos<sup>63</sup>. No Quilombo dos Palmares, também houve provavelmente cativos e escravos, o que não é estranho, porque a prática estava de acordo com a cultura da época. Freyre falou com palavras elogiosas<sup>64</sup> da solidariedade de raça e

---

está en dos palabras: esclavos negros; los costes de producción bajaron. Los esclavos negros, que constituían un vigésimo de la población en 1670, eran un cuarto en 1730. La esclavitud, de ser un factor insignificante en la vida económica de la colonia [inglesa], se había convertido en la verdadera base sobre la que se estableció”. WILLIAMS, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Historia 12. 1944 (2011), Madrid

<sup>63</sup> CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011). P. 150.

<sup>64</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. Pg. 107: “Tanto que, excetuada a confraria católica, foi no escravo negro que mais ostensivamente desabrochou no Brasil o sentido de solidariedade mais largo que o de família sob a forma de sentimento de raça e, ao mesmo tempo, de classe: a capacidade de associação sobre base francamente cooperativista e com um sentido fraternalmente étnico e militantemente defensivo dos direitos do trabalhador. Para não falar na forma quase socialista de vida e de trabalho que tomou a organização dos negros concentrados nos mucambos de Palmares. Mais do que simples revolta de escravos fugidos, essa república de mucambos ou palhoças parece ter sido verdadeiro esforço de independência baseado no prolongamento de um tipo parassocialista de cultura, inclusive de economia, em oposição ao sistema patriarcal e de monocultura latifundiária, então dominante. Os negros reunidos nos Palmares sob uma ditadura parassocialista, que, segundo os cronistas, fazia recolher ao celeiro comum as colheitas, o produto do trabalho nas roças, nos currais, nos moinhos, para realizar-se então, em plena rua, na praça, a distribuição de víveres entre os vários moradores dos mucambos, puderam resistir durante meio século aos ataques do patriarcalismo dos senhores de engenhos, aliados aos capitães-mores. O sistema socialista de vida, organizado pelos ex-escravos em Palmares, pôde resistir à economia patriarcal e escravocrata, então em toda a sua glória. Viu-se uma cidade de mucambos de palha erguer-se sozinha, do meio do mato, contra as casas-grandes e os sobrados de pedra e cal de todo o norte do Brasil. E só dificilmente as casas-grandes, os sobrados e o governo colonial conseguiram esmagar a cidade de mucambos. Foi a primeira cidade a levantar-se contra o engenho – essa cidade parassocialista de negros; do mesmo modo que foi em sua técnica de exploração da terra um esboço de policultura em contraste com a monocultura predominante nos latifúndios dos senhores brancos. Por conseguinte, a primeira reação de pluralidade ou diversidade de produção contra o regime mórbido de sacrificar-se a cultura de víveres à produção de um só produto, e este de exportação; de sacrificar-se a concentração das populações a sua disseminação por latifúndios improdutivos de outro artigo se não o destinado a mercados estrangeiros ou remotos. Outro exemplo de sentido cooperativista deram os negros em Ouro Preto, organizando-se sistematicamente para fins de alforria e de vida independente. Um historiador mineiro enxerga no fato a antecipação de socialismo cristão entre nós. Chefiados pelo preto de nome Francisco, grande número de escravos das minas de Ouro Preto foram se alforriando, pelo trabalho, primeiro do velho, que forrou o filho, depois do pai e filho reunidos, que forraram um estranho, seguindo-se, por esse processo,

do caráter quase-socialista da República de Palmares. Seria bem interessante uma narrativa da vida íntima do Quilombo.

Freyre nutriu um amor especial pela Espanha, ou melhor, pelas Espanhas<sup>65</sup>, o que inclui Portugal. Sempre se sentiu, diferentemente dos oliventinos, filho de Portugal e neto da Espanha. Por isso, colocava o ípsilon no Freyre: fazia questão da sua espanholidade. Acreditava que descendia dos Freyres galegos de algum lugar perto de Santiago de Compostela e foi até lá para pesquisar suas origens. Freire, em galego, significa frade, o que para Freyre não seria senão um elogio se adicionássemos “franciscano”. Admirava-os por serem precursores da hispanotropicalologia nas pesquisas a respeito dos trópicos e dos intercâmbios étnico-culturais. Quando ele desenvolve o próprio conceito de hispanotropicalologia, não deixa de mencionar os padres franciscanos castelhanos<sup>66</sup>. Defendeu uma solidariedade pan-ibérica e uma aproximação cultural e geopolítica, em grande parte, ibero-tropical<sup>67</sup>.

Sempre insistiu na ideia de que o Brasil é duplamente hispânico, por ter tido os reis Filipe II, III e IV de Espanha (I, II, III de Portugal) durante 60 anos de reconhecimento português, com uma série de influências jurídicas, geopolíticas e religiosas, com especial atenção às Ordenações Filipinas, vigentes no Brasil até 1916. A chamada União Ibérica e suas circunstâncias, sob a Monarquia Hispânica, pariu a continentalidade do Brasil. A Espanha reconheceu a independência de Portugal em 1668 e o Brasil, junto com o resto dos territórios lusófonos, ficou do lado português, à exceção de Ceuta, hoje espanhola, com bandeira de cores lisboetas. Segundo o professor de História da Universidade de Salamanca e pesquisador principal do grupo BRASILHIS, José Manuel Santos: “São

---

a libertação de dezenas de negros. E os negros forros, operários da indústria do ouro, terminaram donos da mina da Encardideira ou Palácio Velho”.

<sup>65</sup> O rei Carlos I foi chamado de “rey Católico de las Españas” (*Hispaniarum Rex Catholicus*) pelo papa León X na bula *Pacificus et aeternum* do 1 de abril de 1517. Felipe II é chamado de *Hispaniarum et Indiarum Rex* ou nas moedas (incluindo o brasão de Portugal): *Hispan Regnorvm Rex*. Também nas constituições espanholas de 1812, 1837 e 1845, está presente o conceito de domínio das “Espanhas” peninsulares e transoceânicas. Igualmente a revista vinculada à *Unión Ibero-americana* (primeira associação iberoamericanista) chamou-se “Revista de Las Españas” (1926-1936). Dessa revista participaram autores como Ernesto Giménez Caballero, Niceto Alcalá Zamora, Dámaso Alonso, Rafael Altamira, Américo Castro, Ramón Gómez de la Serna ou Ramiro de Maeztu. Também a Constituição de Cádiz refere-se ao domínio das “Espanhas” transoceânicas.

<sup>66</sup> O mosteiro franciscano de La Rábida (gótico-mudéjar), em Palos de la Frontera (Huelva; Espanha), foi decisivo no apoio intelectual, político e religioso ao projeto de Cristóvão Colombo, assim como na hospedagem dele e de outros conquistadores. Mais informação sobre o papel dos franciscanos na expansão ultramarina em: PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel (dirección y edición): *El Franciscanismo hacia América y Oriente. Libro Homenaje al P. Hermenegildo Zamora Jambrina*, OFM, AHEF – UNIA, Córdoba 2018.

<sup>67</sup> FREYRE, Gilberto. *Meu caro Salcedo-Bastardo*. Diário de Pernambuco. 4 oct. 1981.

Paulo, en 1640, era un territorio sin ley donde las lenguas más habladas eran tupí y español”<sup>68</sup>.

Em 1750, com o processo de interiorização iniciado pelos bandeirantes<sup>69</sup>, incursão para o interior tipicamente castelhana, o Reino de Espanha, com o término do Tratado de Madrid, reconheceu praticamente as atuais fronteiras continentais brasileiras. A União Ibérica, sob a Monarquia Hispânica, permitiu transgredir o Tratado de Tordesilhas, que limitava as fronteiras luso-americanas ao litoral<sup>70</sup>. Nessa época, os assentamentos coloniais no Brasil só tinham 3.440 vizinhos<sup>71</sup>. Nesse período ibérico<sup>72</sup>, entre 1580 e 1640, a população se multiplicou rapidamente graças à vinda de escravos e peninsulares, à integração de ameríndios e à reprodução mixófila.

Filipe II de Espanha (I de Portugal) prometeu o título de Marquês de Minas a quem encontrasse ouro no Brasil. As minas de ouro tinham origem ameríndia<sup>73</sup> e eram bem conhecidas na América espanhola, mas, no Brasil, eram desconhecidas.

No século XVIII, nasceu, após o período filipino, Vila Rica, uma pérola da civilização ibérica e portuguesa, que criaria um dos artistas barrocos ibéricos mais férteis:

---

<sup>68</sup> Entrevista de Pablo González Velasco a José Manuel Santos, 11 de maio de 2019. Blog Estado Ibérico: <https://estadoiberico.wordpress.com/2019/05/11/entrevista-al-profesor-jose-manuel-santos-en-1640-sao-paulo-era-un-territorio-sin-ley-donde-las-lenguas-mas-habladas-eran-tupi-y-espanol/>

<sup>69</sup> Muitos dos bandeirantes eram caboclos, chamados de “mamelucos”, nome que vem do Egito e que designa o escravo-soldado do sultão.

<sup>70</sup> DE SEIXAS CORRÊA, Luiz Felipe. *O governo dos reis espanhóis em Portugal (1580-1640): um período singular na formação do Brasil em A importância da Espanha para o Brasil*. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília, 2017. Brasil “- ampliou-se a ocupação portuguesa do litoral brasileiro numa faixa que passou a se estender desde a baía de Paranaguá (hoje no Estado do Paraná) até o rio Oiapoque (hoje no Amapá); – povoou-se o litoral sul desde Paranaguá até Laguna, assegurando-se a incorporação definitiva da costa de Santa Catarina, sobre a qual anteriormente os castelhanos haviam manifestado pretensões; – consolidou-se a ocupação do interior do Sul do Brasil, assim como os limites internos do Centro-Oeste, mediante a destruição das povoações e reduções jesuíticas espanholas; – conquistaram-se o Nordeste e o Norte do Brasil, de onde foram expulsos os franceses que haviam fundado São Luís, no atual estado do Maranhão. A fundação de Filipeia, origem da atual João Pessoa, capital da Paraíba, revela a presença espanhola no Nordeste brasileiro; e – desbravaram-se os atuais estados do Pará e do Amazonas. Em sua famosa expedição de 1637 a 1640, no final, portanto, do período, o capitão Pedro Teixeira alcançou o rio Napo, onde, em terras pertencentes ao atual Equador, tomou posse da região para Portugal”.

<sup>71</sup> ALVES CARRARA, Angelo. *A população do Brasil, 1570–1700: uma revisão historiográfica*. Angelo Alves Carrara. Revista Tempo. 2014.

<sup>72</sup> DE SEIXAS CORRÊA, Luiz Felipe. *O governo dos reis espanhóis em Portugal (1580-1640): um período singular na formação do Brasil em A importância da Espanha para o Brasil*. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília, 2017. “No que se refere ao Brasil, a pesquisa tenderia a indicar que nada do ocorrido durante o período terá sido obra do acaso. Nem a construção de postos avançados de defesa com a presença de oficiais e guarnições castelhanas; nem a fixação de colonos espanhóis em S. Vicente; nem a aliança entre a gente espanhola e a gente da terra; nem a missão de Diego Flores de Valdez entre 1582 e 1583, nem a atuação do padre Anchieta”.

SANTAELLA, Roselli. *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Filipes: 1580-1640*, tese de doutoramento apresentada na Universidade de São Paulo em 1993 (inédita).

<sup>73</sup> Peças de arte, feitas em ouro, das civilizações ameríndias foram saqueadas e fundidas pelos conquistadores espanhóis.

o Aleijadinho, escultor, entalhador e arquiteto mulato, grande representante daquela arte mestiça. Ao caracterizar o barroco como “nostalgia do Paraíso Perdido”<sup>74</sup>, Freyre citará o escritor espanhol Eugenio d’Ors.

Filipe III de Espanha (II de Portugal) controlou a super-exploração do Pau-Brasil, estabelecendo no dia 12 de outubro de 1605 o *Regimento sobre o Pau-Brasil*, que “previa a pena de morte para aquele que cortasse o pau-brasil sem expressa licença real ou do provedor-mor”<sup>75</sup>. José Antonio Hoyuela Jayo, em entrevista com o autor deste ensaio, aponta sete grandes heranças da monarquia hispânica no Brasil:

“Primero, la extensión del territorio. En la peor de las hipótesis del Tratado de Tordesillas el 73% del actual territorio brasileño estaba al oeste de la línea, por tanto, en territorios de Castilla. Explicar este cambio exige entender la construcción de la frontera de Brasil. El segundo, las ciudades, que no sólo se fundan seis nuevas, sino también numerosas villas y poblaciones, misiones en las bahías, y al sur (las llamadas guaraníes), y sobre todo, un nuevo estado. El urbanismo regular de estas nuevas fundaciones trae reminiscencias del urbanismo español, a través de las leyes y de la incorporación de piezas fundamentales al trazado urbano, como los conventos o la defensa. En tercer lugar, hablamos de religión. Al inicio de la unión ibérica sólo había jesuitas. Con Felipe II van a entrar franciscanos, carmelitas y benedictinos. Esto tendrá un impacto enorme, tanto en la religión, como en la sociedad, como en los trazados urbanos. Además devociones como Montserrat, el Pilar, Candelaria, o Santa Barbara, se incorporarán al imaginario brasileño. También llegarán los primeros tribunales inquisitoriales, se perseguirá a los judíos y árabes y se fomentará la religión en familia (capillas privadas). Las leyes y la administración son otro de los temas. Las ordenaciones filipinas regularán el derecho penal, civil y administrativo brasileños hasta prácticamente 1917, y son la base de dichos códigos legales. Se emiten leyes de libertad indígena, de protección del pau Brasil, o de ordenación de la minería desde Valladolid, El Escorial o Madrid, que van a ser muy trascendentes. También surgen los primeros tribunales, se ordenan las cámaras municipales, etc... Respecto a la defensa serán construidas más de 100 fortificaciones, de las que más de 15 serán en la capital, Salvador de Bahia, pero también en Rio, en Santos, en João Pessoa, en São Luis, en Belém, etc... La fortificación abaluartada, sistémica y dentro de un plan de fortificación atlántica, tomará forma, y todas estas obras pasaban por la pluma del rey (aprobación). Por otro lado hay una clara evolución artística y tecnológica incorporándose cartografía completa de los dos estados, Brasil y Maranhão Grão Pará, botánica, la primera gramática tupi-guaraní, levantamientos de imágenes de villas (incluyendo las holandesas), tallas, imágenes... podemos hablar del comienzo de un periodo artístico muy expresivo donde se va a consolidar el estilo llamado “chão”, herreriano o manierista, en la arquitectura. Esta, la

---

<sup>74</sup> P. 14. FRERYE, Gilberto. *Sociologia. Introdução ao Estudo dos seus Princípios*. Tomo 1º. Olympio, 1962.

<sup>75</sup> P. 35. MARCONDES, Sandra. *Brasil, amor à primeira vista!: viagem ambiental no Brasil do século XVI ao XXI*. Editora Petrópolis, 2005.

arquitectura, desarrolla nuevos modelos como las **armações**, los ingenios de azúcar, las casas de moneda, las cámaras municipales, las misiones... que tienen un gran interés para la consolidación de lo que llamo la primera revolución industrial rural, que gira entorno del azúcar, si, pero también del tráfico de esclavos o de la caza de la ballena. En definitiva, como dice Seixas Correia, el periodo va a devolver un Brasil totalmente diferente, estructurado, con fuerte sentido de nacionalidad (que nace de las guerras contra los holandeses sobre todo), con ciudades repartidas por todo el litoral, con una hacienda organizada, muy religioso y defendido contra sus enemigos”<sup>76</sup>.

O conceito de “tempo tríbico”, formulado por Freyre contra o convencionalismo ocidental de separar radicalmente o passado, o presente e o futuro, tem uma enorme complexidade<sup>77</sup>, porém é muito útil para analisar o seu pensamento. Se substituímos “homem” por Freyre, podemos intuir sua atitude perante a vida:

“O homem nunca está apenas<sup>78</sup> no presente. Se apenas se liga ao passado, torna-se arcaico. Se apenas procura viver no futuro, torna-se utópico. A solução para as relações do Homem com o tempo parece estar no reconhecimento do tempo como uma realidade trípica; e como o homem vive imerso no tempo, ele próprio é um ser – um estar sendo, diria talvez Gasset – trípico”<sup>79</sup>.

Podemos dizer que passado e futuro estão representados no viver do homem freyriano em heranças e utopias, respectivamente. A atitude do homem ideal, em relação ao passado, seria aquela atitude que aceita sua herança, inclusive criticamente, sem chegar ao exagero da hipercrítica. O que predomina em Gilberto é gratidão por todas as heranças culturais pré-burguesas e multiétnicas. Uma atitude de paz com os fatos do passado. Só eram alvo do ajuste de contas aquelas interpretações modernas do passado que invisibilizavam partes decisivas e singulares do passado luso-tropical. Gilberto cumpria, em termos de herança cultural, o quarto mandamento: “honrarás teu pai e tua mãe”. Exercia a história com o viés natural do próprio mecanismo biológico do esquecimento do cérebro, que valoriza mais as experiências positivas que as negativas. Procurava permanentemente virtudes culturais de todos os grupos étnicos da sociedade brasileira.

---

<sup>76</sup> Entrevista de Pablo González Velasco a José Antonio Hoyuela Jayo, doutor arquiteto. 5/01/2019. Blog Estado Ibérico. <https://estadoiberico.wordpress.com/2019/01/05/entrevista-a-jose-antonio-hoyuela-jayo-autor-del-proyecto-brasil-hispanico/>

<sup>77</sup> Um recente artigo sobre a questão é: TAVOLARO, Sergio B. F. *Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: uma crítica ao cronótopo da modernidade*. Soc. estado. vol.32 no.2 Brasília Maio/Agosto. 2017.

<sup>78</sup> Advertência ao leitor de língua espanhola. A palavra portuguesa “apenas” significa “solamente”. A palavra espanhola “apenas” significa “quase não”.

<sup>79</sup> FREYRE, Gilberto. *Antecipações*. Edupe. 2001. P. 171.

Para Freyre, “o passado nunca foi, o passado continua”<sup>80</sup>. Aqui apareceria sua parte conservadora<sup>81</sup>, que também incluía um ecologismo tropicalista estético e ético.

A atitude do homem ideal, em relação ao futuro, seria moderadamente utópica<sup>82</sup> e incluiria seu papel revolucionário, de antecipador, de uma sociedade que privilegia o ócio e não o trabalho, de ousadia contra a moral do presente. No meio das heranças e das utopias, que moderadamente sempre são terapêuticas, o homem está vivendo, está criando trajetórias vitais que, para Freyre, são extremamente importantes. O escravo, apesar de ser reduzido a uma condição quase animal, tem uma vida que contar e tem uma contribuição a ser valorada pelas gerações seguintes. A escrava estuprada não merece ser coisificada duas vezes, uma primeira pelos senhores, e uma segunda pelos historiadores. Não é um dado, é uma vida, é um sujeito. Ela também constrói história, com seus sonhos, sua cultura, suas lutas de classe e suas estratégias de defesa e de ascensão social. A vida de uma escrava pode ser tão rica em experiências humanas quanto a de qualquer outra, apesar da injustiça e das restrições.

Todo ser humano ao nascer encontra-se com um passado intergeracional, herança familiar e nacional, que não teve o direito de escolher. Nesse encontro, pode haver diferentes atitudes de rejeição, mais ou menos cínicas<sup>83</sup>, mais ou menos sofridas, ou atitudes de aceitação e inclusive de glorificação arcaica. Gilberto Freyre, no prólogo à segunda edição argentina, afirma:

“A fin de que los hombres y los pueblos pueden situarse en actitud – y no meramente pasiva y mística – ante las fuerzas que tienden a establecer una tiranía, no siempre suave, sobre ellos, como la de esos padres que ejercen una autoridad demasiado absorbente sobre sus hijos – tiranía que el psicoanálisis trata de explicar – se impone el estudio lo más científico posible, inteligentemente crítico y objetivo de las tierras

---

<sup>80</sup> Plenário da Assembleia constituinte, 1946. Em *Casa-Grande & Senzala* (P.38; 2003), Freyre falaria como os mortos vigiavam os vivos: “O costume de se enterrarem os mortos dentro de casa – na capela, que era uma puxada da casa – é bem característico do espírito patriarcal de coesão de família. Os mortos continuavam sob o mesmo teto que os vivos”. Continuando essa tradição, Gilberto está presente no sítio ecológico da Casa de Apipucos.

<sup>81</sup> “O arquiteto comunista Oscar Niemeyer, amigo de Freyre, chegou à conclusão de que o seu revolucionarismo puro tinha de ser temperado com uma contemporização com certas tradições: portanto com um elemento conservador”. Referia-se a algumas inspirações ecológicas brasileiras em sua arquitetura e em sua própria casa em Brasília. *Entrevista a Gilberto Freyre*. Estado de São Paulo, 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em *A história Viva*. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

<sup>82</sup> Nesse sentido, é natural a associação da juventude com a atitude revolucionária, porque tem mais futuro pela frente do que passado para trás. Ao contrário do velho, associado à atitude conservadora, que tem menos futuro pela frente do que passado para trás. O que for uma atitude revolucionária ou conservadora pode ser muito subjetiva. Para Freyre ambas as atitudes não são excludentes.

<sup>83</sup> É possível entender a crítica da colonialidade do poder especialmente nos casos de perpetuação de elites improdutivas e racistas, mas a crítica radical da colonialidade cultural só é possível com a renúncia, em muitos casos impossível, à cultura e à língua colonialmente herdada.



y de las aguas maternas, del pasado paternal, de los ancestrales valores. De un estudio así puede resultar la discriminación, la selección y la armonización de las necesidades actuales – o de las de cada generación con los valores realmente fundamentales y permanentes de la tierra de la región y del pasado. Sin ese estudio, el pasado o la tierra tienden a trocarse en una mística, simplemente en una mística. O también, a ser olvidados por las ventajas de la estricta mecanización de la vida, adaptadas o aceptadas sin consideración alguna hacia las peculiaridades regionales de tradición o de naturaleza. Me parece que son preferibles a cualquiera de estos excesos los que pueden resultar de un análisis o de una crítica, aunque esta sea cruda, del pasado y de la naturaleza regional, procurando que la sinceridad en el reconocimiento de los pecados no implique ausencia de amor hacia los pecados y tratando, asimismo, que el coraje para reconocer las “desventajas” y “males” en las acciones físicas de las tierras que poblaron y colonizaron, no nos transforme en creadores de leyendas negras sobre nuestros propios pueblos, sobre su historia, su carácter y la naturaleza de sus regiones. Esta ha sido la tendencia de algunos de los mejores historiadores y sociólogos peninsulares e hispanoamericanos. Oliveira Martins constituye un ejemplo típico, entre los peninsulares, de esta hipercrítica tan deformadora de la realidad en aras del complaciente narcisismo nacional o regional de los patriotas convencionales; y dentro de los sociólogos dolorosamente pesimistas de la América Hispánica, será suficiente con recordar al mexicano Francisco Bulnes”<sup>84</sup>.

Gilberto de Mello Kujawski<sup>85</sup> considera que “a lição definitiva de Gilberto Freyre é a do humanismo hispânico: a nada renunciar. Assumir de uma vez por todas nossas heranças lusotropicalis nela desentranhando nossa plenitude; sublimando um complexo de cultura, até hoje subestimado, no perfil de um novo império humanístico para a soberania de um tipo antropológico multidimensional”<sup>86</sup>. Em 1962, Freyre alertou a respeito de um “novo surto de anti-lusismo e anti-iberismo deformadores da realidade. (...) Uma revivescência da chamada “lenda negra” contra espanhóis e contra portugueses”<sup>87</sup>.

Se Freyre propõe uma reabilitação do injuriado colonizador no Brasil, esse papel será assumido pelo escritor e diplomata Alfonso Reyes no México a partir da publicação<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> FREYRE, Gilberto. Prólogo Ed. Argentina de *Casa-Grande&Senzala*. Segunda edição em EMECÉ. 1943.

<sup>85</sup> MARÍAS, Julián. *Una vida presente: Memorias*. Páginas de Espuma. 2008. Pg. 382 “También hice duradera amistad con Gilberto de Mello Kujawski, de formación y profesión jurídica, pero de viva vocación filosófica, buen escritor y representante de Brasil, probablemente más que cualquier país americano de lengua española, de la tradición de nuestro pensamiento contemporáneo”.

<sup>86</sup> DE MELLO KUJAWSKI, Gilberto. *Gilberto Freyre e o Humanismo hispânico*. 6 Conferências em Busca de um Leitor. SP. 1965.

<sup>87</sup> FREYRE, Gilberto. Sociologia da História. 2/09/1962. Diário de Pernambuco.

<sup>88</sup> Vasconcelos previamente havia criado o mito do mestiço, estabelecendo virtudes também no colonizador. Reyes aprofundou-se na cultura do colonizador e no encontro comunicativo. Zavala pesquisa sobre a filosofia da conquista e sobre as leis das índias, que para Borja Cardelús são uma clara antecipação da Doutrina Social da Igreja católica. Fernanda Arêas Peixoto e José Tavares Correia de Lira afirmam em *Estudio introductorio: una fisonomía urbana del Brasil en el siglo XIX: compases entre modernidad y decadencia. Sobrados y Mucambos*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial. Bernal, 2018. P. 11:

de *Letras de la Nueva España*. Julián Marías ficava impressionado com a facilidade que tinham os espanhóis e ameríndios de se comunicar. Ele pensava que devia ser como quando se juntam crianças de diferentes idiomas maternos que acabam se entendendo. Porém é necessário nos referirmos ao convívio popular multilinguístico da fronteira cristã-mulçumana e à cultura da Escola de Tradutores de Toledo. No entanto, o que nos interessa neste ponto é a comunicação sociológica com fim de evangelização, que incluía trocas culturais e técnicas. A “maldade” da evangelização fica menos moralista quando se fala em “alfabetização”. Segundo Alfonso Reyes:

“El injerto de la cultura española en cepa mexicana supone un incidente previo: la comunicación de la lengua, mutuo aprendizaje entre las dos personas del diálogo, cuyo símbolo sería la Malinche, traductora de Hernán Cortés. Tal paso era primero en tiempo, si no en derecho. Tenía que preceder a la misma cristianización, con ser ésta la meta ideal de aquella Cruzada y, desde luego, el objeto por excelencia de la instrucción que recibieron los indios al día siguiente de la conquista. Los ministros de la religión – frailes y misioneros –, más bravos que la gente de letras y más obligados al sacrificio, alzaron tienda entre los escombros y dieron comienzo a la tarea. Estos improvisados maestros, en su patética premura, pretendieron alguna vez comunicar al discípulo en un solo acto la nueva lengua y la nueva fe, siquiera valiéndose de la mímica. Y una misteriosa confianza, algo supersticiosa, en las virtudes de la lengua eclesiástica y en los poderes de la oración, quiso enseñar a los mexicanos, aun antes de que poseyeran ninguna lengua europea, el Padre Nuestro, el Avemaría, el Credo y la Salve nada menos que en latín, exorcismo preparatorio a las aguas sacramentales. Sin texto el maestro, sin letras los discípulos, el trabajo era verbal y se valía de mil subterfugios. Para ir adquiriendo su léxico, los frailes tenían que “volverse niños con los niños” y acompañarlos en sus juegos. ¿Qué averiguaban de algún chico español criado ya en el ambiente del habla náhuatl? ¡Pues a traerlo de intérprete e instructor para indios y para misioneros! Tal fue el futuro filólogo fray Alonso de Molina. Años después, todavía el francés fray Jacobo de Testera – cuyo método no parece extraño a la pedagogía de Luis Vives, que confiaba en la absorción inconsciente de los resúmenes de gramática colgados en el aula –, mientras adquiría la lengua de los naturales o comunicaba a éstos la española, mandó pintarlos misterios de la fe en unos lienzos, utilizando el hábito de los jeroglíficos, para que un discípulo aventajado fuera descifrando los símbolos y enseñando a los demás los dogmas rudimentales. A fines del siglo XVI, el obispo Moya de Contreras hacía representar con figuras las bulas que aún no circulaban en su feligresía. Y fray Juan Bautista las hacía grabar para los indios. Todo lo cual resultó en una mixtura de jeroglífico y alfabeto, de que Icazbalceta conservaba curiosas muestras. La lengua iba entrando sin sangre. Es de

---

“Rafael Altamira, ya sea para hacer hincapié en el carácter de transición de la península hispánica, como plantea en *Interpretación del Brasil*, publicado en 1945, en México, con una elogiosa presentación de Alfonso Reyes. Cf. *Gilberto Freyre, Una cultura amenazada, Buenos Aires, 1943; Interpretación del Brasil, traducción de Teodoro Ortiz, solapas de Alfonso Reyes, México, Fondo de Cultura Económica, 1945*”. No livro de Freyre *Sociologia. Introdução ao estudo dos seus princípios* aparece na solapa o seguinte comentário de Alfonso Reyes: “Grande dominador da língua portuguesa”.

creer que se usaban ya algunos apuntes manuscritos. Naturalmente, se acabaron, como bien fungible, en manos de los niños. Lo mismo aconteció para las cartillas con que se inició nuestra imprenta. En la bibliografía de todo el primer siglo nada queda que se parezca a un texto impreso para la enseñanza del castellano. Sin duda se usaban al efecto las muchas doctrinas bilingües que entonces se imprimieron, y que precisamente podían servir para simultanear el doble aprendizaje de habla y creencia. En todo caso, si en 1523, a la llegada de los primeros misioneros, ni un solo indio conocía las letras, ya en 1544 Zumárraga habla de los muchos indios que saben leer. El indio D. Antonio Valeriano sorprenderá a sus propios maestros por su excelente oratoria ciceroniana. Los primeros trances de la cultura fueron confiados en administración exclusiva a las órdenes religiosas. El mérito de aquellos piadosos varones parece mayor si se considera que alternaban la función pedagógica con el desempeño eclesiástico: "...Extirpar la idolatría, decir misa, rezar el oficio divino, predicar, catequizar, bautizar inmenso número de niños y adultos, confesar, casar, asistir a los enfermos, enterrar a los difuntos; y para todo, recorrer a pie largas distancias". Y sobre eso, luchar con la oposición de la casta conquistadora, que no deseaba muy instruidos a quienes sólo quería esclavos. Por su orden, de 1523 en adelante, arribaron a México franciscanos, dominicos, agustinos jesuitas. Primeros en la hazaña, los franciscanos venían en grupo de doce, al mando de fray Martín de Valencia. Se encontraron con que los habían precedido tres religiosos flamencos: fray Juan de Tecto –Universidad de París –, fray Juan de Ayora – lo dan por pariente del rey de Escocia – y el célebre fray Pedro de Gante, por cuyas venas aseguran que corría sangre de emperadores. Cuando, hacia 1524, fray Martín, a su llegada, pregunta a los flamencos cómo no habían sido capaces de desterrar la idolatría y aun los sacrificios humanos, en casi un año de labor apostólica que ya llevaban por delante, Tecto, como el más autorizado, le contesta: "Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín". Es decir, las indispensables lenguas indígenas. Agrúpase primero la enseñanza en torno al Colegio-Templo de San Francisco, fundado por Gante y regentado por él durante medio siglo – donde se enseñaba a los naturales lo que les convenía, prescindiendo de aquello "que no tienen necesidad de saber" –; y luego se extiende".

Alfonso Reyes lamentaría a perda da poesia indígena apesar dos esforços dos frades que romancearam algumas delas. Em *Forjando Patria* (1916), o antropólogo mexicano Manuel Gamio, um indiófilo que não questionava a miscigenação, defendeu os colonizadores, contestando a hispanofobia do momento com um exercício intelectual interessante sobre a impossibilidade histórica do isolamento das Américas e sobre as outras possibilidades de colonização<sup>89</sup> "mais benignas" de outras nacionalidades, algo que também aconteceu no Brasil com a possibilidade holandesa. Manuel Gamio afirma:

---

<sup>89</sup> CASTRO, Américo. *Iberoamérica: su historia y su cultura*. Hold, Rinehart and Winston, INC. 1954. Nueva edición ampliada 1962. P. 9: "Lo único que atenúa semejantes daños es la certeza de que la población indígena de Hispanoamérica lo habría pasado aun mucho peor si algún otro pueblo europeo hubiese conquistado Méjico y el Perú en el siglo XVI; y nade se ocuparía hoy del asunto".

“no padezco de hispanofilismo” Pero [salgo] en su defensa como nacionalidad, no como individuo. Debemos investigar si hay que renegar o no de nuestro parentesco español. Algunos piensan que seríamos ahora como Japón.

Es infantil, habían salido otros colonos. Todas esas bellezas no serían suficientes para defenderla. Estaríamos ahora peor. Podían haber sido Francia, Inglaterra o Portugal. “Como colonia francesa, no habríamos perdurado, pues desde hace más de un siglo estaríamos vendidos, como la Lousiana, a los Estados Unidos o éstos nos habrían tomado y ya se sabe que el sistema colonizador de los “pioneers”, era un tanto más radical que el de los conquistadores, pues consistía en perseguir al índio hasta extinguirlo, de manera que para esta fecha, seríamos yankees hasta los tuétanos, cosa que de solo pensada enloquece a los mexicanos, incluyendo a los señores hispanóforos. En caso de haber hincado sus garras en tierra mexicana el león inglés, ocurren dos hipótesis; o bien nos hubiéramos independido durante el siglo XVIII como parte integrante de los Estados Unidos o quizá continuaríamos bajo el dominio inglés que indudablemente respetaría costumbres, religión, etc., pero no la soberanía, es decir, viviríamos como los de Belize, étnica y nacionalmente híbridos ¿No es mejor ser libre con los vicios de España que esclavo de las virtudes inglesas?

Nos queda Portugal: Respeto y admiración abrigamos por los compatriotas de Camoens y su brillante historia nacional, pero, francamente, creemos – y podríamos demostrar la verdad de esa creencia – que a través de los siglos España ha sido superior a Portugal, en Arte, Ciencia, Industria, Riqueza, ¡En todo! Y claro que, colonizados por él, seríamos hoy menos de lo que somos, aunque quizá más arrogantes. Si pues, esas tres naciones no podían habernos hecho más felices o menos desgraciados de lo que nos hizo España, sólo quedan por considerar los marcianos y los superhombres de Nietzsche, pero desgraciadamente, todavía no se les hacía nacer... Absuélvase ya a España del pecado original de la Conquista. Las lamentaciones retrospectivas sobre cuadrar comentando la biblia, en caso de Jerusalén y de su artista Jeremías. Cuando se mira hacia atrás, debe mirarse bien”.

O poeta chileno comunista Pablo Neruda expressou assim sua atitude perante a herança hispânica:

“Que buen idioma el mío, que buena lengua heredamos de los conquistadores torvos... Éstos andaban a zancadas por las tremendas cordilleras, por las Américas encrespadas, buscando patatas, butifarras, frijolitos, tabaco negro, oro, maíz, huevos fritos, con aquel apetito voraz que nunca más se ha visto en el mundo... Todo se lo tragaban, con religiones, pirámides, tribus, idolatrías iguales a las que ellos traían en sus grandes bolsas... Por donde pasaban quedaba arrasada la tierra... Pero a los bárbaros se les caían de las botas, de las barbas, de los yelmos, de las herraduras, como piedrecitas, las palabras luminosas que se quedaron aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras”<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> NERUDA, Pablo. *Confieso que he vivido*. Seix Barral. 1974.

O conjunto da obra freyriana é tão personalíssimo que é difícil separá-lo do Freyre político. A obra só pode ser entendida entendendo-se Freyre, mas a obra, pela sua qualidade, está além das filiações e fobias do autor. As controversas posições políticas assumidas pelo antropólogo não deveriam impedir que pessoas de esquerda se aprofundem em suas ideias e valorizem o seu pensamento. De fato, veremos como o uso e a instrumentalização de Freyre não foi patrimônio só da direita. É importante frisar que Freyre ia além do convencionalismo da divisão da modernidade burguesa em esquerdas e direitas. Paradoxalmente, Freyre se considera revolucionário e conservador, num equilíbrio de contrários, entre utopia e herança, entre futuro e passado. Não acredita no meio-termo. Ele não é reformista, e argumenta:

“Evito a palavra reformista, porque é preciso dar valor à palavra revolucionário, como uma palavra suscetível de ser misturada ao sentido renovado das palavras tradição e região. Como veem, estou tentando fazer uma espécie de teoria dessa conciliação de aparentes contrários como modernidade, região, tradição. Se me considerasse reformista, desapareceria o sentido de convergência que estou procurando dar àquelas palavras”<sup>91</sup>.

Aprendeu a “ler e escrever, paradoxalmente para uma criança da América do Sul, em língua inglesa”<sup>92</sup>. Ele é um individualista solidário, mas antes solitário que solidário. “O solitário mais visitado do Brasil”, alguém disse no jornal Correio Paulistano. Exercia um “narcisismo generoso”, segundo Eduardo Portella. Pretendia conciliar paradoxalmente um anarquismo criativo e construtivo com um conservadorismo social. Tentava conciliar o tradicional e o moderno, o rural e o urbano (rurbanização). Era um indivíduo que queria se identificar com uma cultura e uma sociedade nacional sem que supusesse subordinação a Estado-nação, em termos de estado máximo e nação mínima. Freyre se considera:

“una mezcla de lo que pueda llamarse popular y de lo que se considere aristocrático. Creo que esa mezcla está en mi comportamiento, en mi vida, en mi convivencia y también en mi obra literaria y antropológica. (...) “Ser aristócrata” no es ser alguien que insiste en ser sobreviviente de una época deshecha. La aristocracia no es un fenómeno cronológico. El aristócrata no lo es como resultado de

---

<sup>91</sup> *Entrevista a Freyre*. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em *A História Viva*. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”. História viva (I). Lourenço Dantas Mota (coordenador). O Estado de S. Paulo. Data da entrevista: 5 de novembro de 1978.

<sup>92</sup> Audio de coletiva de imprensa (23/09/1976):

<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=6034>

A coletiva foi publicada em forma de entrevista na revista *Mundo Hispánico*, Madrid (344): 59-61, nov. 1976.

una formación cronológicamente sociológica: lo es por imposición de su personalidad. Así, el decir de un aristócrata que es “retardatario” por el hecho de que su personalidad contraste con la de un gran número de sus contemporáneos o coterráneos, es un error psicológico. El aristócrata es aristócrata porque lo es. Porque no puede dejar de serlo. He convivido en España, en aldeas, con españoles rústicos, analfabetos, mal vestidos, apreciadores de comidas abundantes aunque sin sazón y de bebidas fuertes, en los cuales es inconfundible el hecho de que son aristócratas auténticos. Junto a ellos, los rotarios del tipo más común se revelarían como burgueses completos, por muy bien vestidos, amanerados y refinados que se presentaran. Es preciso que tengamos cuidado al usar ciertos calificativos. El adjuntar a un aristócrata de hoy en día el término retardatario, como han apuntado algunos en mi dirección, es, lo repito, un error psicológico, con una simple apariencia de verdad, menos sociológica que cronológica”<sup>93</sup>.

O peculiar conservadorismo revolucionário de Freyre não lhe poupou que fosse acusado de comunista<sup>94</sup> em várias ocasiões. Achei um telegrama inédito do presidente do Paraguai, um país que Freyre adorava e sobre o qual tinha interesse de realizar uma pesquisa aprofundada. O presidente Natalicio González escreveu: “Deploro que un americano ilustre como usted se deje impresionar por la campaña difamatoria que el comunismo<sup>95</sup> contra el Paraguay y pide garantías para delincuentes comunes al mandatario de un país cuyos habitantes gozan de la plenitud de sus derechos”<sup>96</sup>. Os desencontros de Freyre com a esquerda brasileira não deveriam contaminar uma obra, cujas perspectivas ficam independentes do autor, ao serviço de quem a considere útil. Mas nem tudo foram desencontros. Há um poema chamado *Esse Brasil que vem por aí* (1926) de Gilberto Freyre, no qual ele fala que “qualquer brasileiro poderá governar esse Brasil”, superando preconceitos de raça, título ou classe, que terá um protagonismo inesperado na campanha eleitoral de 2000. O jornalista e escritor Fernando Morais conta:

---

<sup>93</sup> MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). Entrevista a Gilberto Freyre. Frente de Afirmación Hispanista. México. 1975.

<sup>94</sup> MESQUITA, Gustavo. *Gilberto Freyre e o Estado Novo*. Global, 2018. Freyre afirmará: P.227 “Explica-se assim porque intelectualmente não posso ser comunista. O comunismo, leninista ou trotskista, simplifica problemas e uniformiza situações que só acho jeito de considerar complexas. Moralmente, não me sinto mal no comunismo. Mas naquele comunismo que não desprezasse valores éticos para ser tão maquiavélico quanto o fascismo ou tão sem escrúpulos quanto o jesuitismo político em sua técnica de combate aos regimes dominantes e em sua técnica de domínio sobre homens domésticos para Jesus ou para Marx: sobre os grupos vencidos mais do que convencidos pelos donos exclusivos da verdade”. FREYRE, Gilberto. Meu rótulo de comunista. Diário de Pernambuco, Recife, 19 ago. 1945. Pp. 1-2. FBn.

<sup>95</sup> “Não temo o comunismo em si, mesmo que ele chegasse ao Brasil, pois acho que seríamos capazes de abraçá-lo e de torná-lo inteiramente adaptado ao nosso país. É uma possibilidade: creio muito no poder abraçá-lo e torná-lo inteiramente adaptado ao Brasil”. Entrevista a Freyre. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A história Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

<sup>96</sup> Fundação Gilberto Freyre

“... entrei na campanha do PT e passadas algumas semanas fui convidado a participar de um ato de artistas e intelectuais em apoio a Lula no Rio de Janeiro. Ao chegar ao salão apinhado de gente (acho que era na churrascaria Porcão), fui informado de que eu falaria “em nome dos escritores”. Apanhado de surpresa, eu não sabia direito o que dizer. Foi então que me lembrei que trazia na mochila uma preciosidade: um poema escrito em 1926 por Gilberto Freyre que me fora mandado dias antes por e-mail por uma amiga de Jaboatão dos Guararapes, em Pernambuco. Na verdade, eu ignorava que o autor de “Casa-Grande e Senzala” era dado à poesia. Mas não tinha dúvidas de que aqueles versos septuagenários de pouco mais de trezentas palavras caíam como uma luva para o momento vivido pelo Brasil, na iminência de eleger pela primeira vez um operário para a Presidência da República. O poema parecia atual também pela circunstância de que dias antes a atriz Regina Duarte aparecera no programa de TV de José Serra afirmando “ter medo” – medo, claro, de que Lula ganhasse a eleição. Enquanto Regina falava em medo, Gilberto Freyre semeava esperança. Quando chamaram meu nome, subi ao palco e anunciei que, em vez de fazer um discurso, eu lia uma ode à esperança, o poema de Freyre. À saída Lula me pediu uma cópia do poema, que passou a ler no encerramento de todos os comícios dali em diante. Na primeira entrevista depois de eleito, ele declarou aos jornalistas: “O mais importante é que a esperança venceu o medo” – expressão que o ágil marqueteiro Duda Mendonça havia transformado em bordão de campanha”<sup>97</sup>.

Freyre pode sim virar uma figura de reconciliação entre brasileiros de diferentes ideologias. Em uma entrevista durante a ditadura, ele criticou a falta de militância institucional contra o racismo a propósito dos estereótipos de “algumas de esas novelas (de televisión), las situaciones cómicas en las que se sitúa a personas de color negro, por influências, evidentemente, de los antiguos vodeviles estadounidenses en los que siempre aparecía un negro ridiculizado. ¿Dónde se deja ver la censura a televisión en Brasil, que no se da cuenta de esos antibrasileñismos, quizás intencionales o calculados?”. Rejeitava uma visão dual de raças, importada do mundo anglo-saxão, e acreditava que “crece la tendencia al desarrollo de una democracia racial. Ya ésta existe, pero con deficiencias; creo que tiene a volverse más amplia y eficiente”. Sobre a reforma agrária, afirmou: “Estoy a favor de una reforma agraria brasileña. Sin embargo, no diría reforma agraria brasileña, en singular, y sí reformas agrarias brasileñas, en plural”<sup>98</sup>. Entre as cartas em espanhol, encontrei uma de uns anarquistas mexicanos que pediam colaboração a Freyre: “pensamos que obrará en su poder algunos números de nuestra publicación y que, por

---

<sup>97</sup> Fernando Morais: *O outro Brasil, de Lula e Dilma*. 23 de fevereiro de 2013. Brasil 247.

<sup>98</sup> MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). Entrevista a Gilberto Freyre. Frente de Afirmación Hispanista. México. 1975.

ellos, se habrá compenetrado con nuestro afán de esparcir y prestigiar las ideas anarquistas”<sup>99</sup>.

A proposta de “socialismo moreno”, de Leonel Brizola e Darcy Ribeiro, articulou-se a partir das ideias do antropólogo mineiro, com forte inspiração freyriana. Darcy reconheceu que escreveu *O Povo Brasileiro*, entre outros motivos, porque “a esquerda não gosta de *Casa-Grande&Senzala*, mas é o livro mais importante do Brasil”<sup>100</sup>. Hoje o sociólogo Jessé Souza, de esquerda, considera válida e correta a perspectiva de Freyre sobre o sadismo classista, herança direta do sistema escravocrata, e não de uma suposta herança maldita ibérica por não trazer a modernidade burguesa<sup>101</sup> ao Brasil. Jessé, em *Elite do Atraso* (2017), considera útil para a esquerda uma parte da obra de Freyre que, para ele, é recuperável como ferramenta teórica na crítica política, independentemente das críticas ao Freyre político ou das insuficiências na crítica ao racismo intrínseco. Uma das citações de Gilberto que ele recupera é a seguinte:

“A verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas, o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações de sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um Deus todo-poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio. Imagine-se um país com os meninos armados de faca de ponta! Pois foi assim o Brasil do tempo da escravidão”<sup>102</sup>.

Em 1943, nesse mesmo sentido sobre a “patologia social brasileira”, o escritor Ricardo Sáenz Hayes, no prólogo à edição argentina de *Casa-Grande&Senzala*, afirmará:

“La democracia social brasileña, igualitaria, amistosa, fraternal, no excluye el principio de la preponderancia política del conquistador sobre el conquistado. Freyre esboza esta doctrina, extraña en los países de civilización política, pero muy explicable en una nación que enraíza en el señor de ingenio, amo absoluto cuyo sadismo de mando corresponde al masoquismo del esclavo. Los términos de psicofisiología patológica aplicados a la sociología política ofrecen un aspecto de cosa nueva, una tentativa de aplicar a los hechos históricos

---

<sup>99</sup> Carta de um grupo anarquista mexicano a Gilberto Freyre. 20/07/1963. B. Cano Ruiz. Ediciones Tierra y Libertad México. Fundação Gilberto Freyre.

<sup>100</sup> Entrevista a Darcy Ribeiro no programa de tevê: Jô Onze e Meia (1995): [https://youtu.be/EojkNXI6\\_zI](https://youtu.be/EojkNXI6_zI)

<sup>101</sup> Conceitualmente o marxismo teve dificuldades para caracterizar a formação socioeconômica da ibero-américa. Que existam grandes extensões de terreno de fazendeiro não significa que seja um sistema feudal ou semifeudal, porém a existência de um capitalismo mercantil no sistema colonial não exclui a ausência de uma modernidade burguesa do tipo europeu no século XIX e XX.

<sup>102</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, 1957. p. 361.



la interpretación de las relaciones sexuales de los pueblos. Mas para que entrambos (sic) estados existan, la fruición del mando en el señor, amor o caudillo, y la voluptuosidad de obediencia en la masa anónima que tolera placenteramente, requiérese, además de la esclavitud prolongada, el carácter servil de las razas sometidas”.

Considero que seria um reducionismo essa explicação do caráter servil. Acredito que o colonizador, para ascender socialmente, procurava se aculturar nos valores do sistema. Valores que muitos rejeitavam ou que o sistema excluía seja no trabalho informal seja no oferecimento de um ensino público de baixa qualidade. Cabe ainda uma ulterior interpretação: eles próprios preferiam e preferem os prazeres do comunitarismo da cultura popular brasileira, em especial, a favelada. Essa falta de assimilação no sistema capitalista, e não só pela cor da pele, fez que as novas levas de migrantes, como os italianos<sup>103</sup>, facilitassem aos negros a ascensão social. Nos Estados Unidos, onde o antagonismo é puro e mais explícito, Obama chegou aonde chegou porque individualmente se educou como um branco, embora ninguém possa tirar o mérito de que sua competência sistêmica lhe permitiu vencer outros filhos da elite norte-americana e os preconceitos.

Freyre aceitava o marxismo como um método “socioeconômico” mais no seu pluralismo metodológico, excluindo o caráter sectário e mantendo assim umas “reservas antifacciosas”<sup>104</sup>. O tropicalista, sui generis, de esquerda, Caetano Veloso, afirmou: “Freyre sempre me agradou em cheio. Nunca achei que ele negligenciasse os aspectos horrendos da nossa formação”<sup>105</sup>. Mário Soares afirmará sobre o ideário freyriano: “essa teoria foi mal aproveitada no tempo do antigo regime, mas, justamente, eu quis demonstrar que a obra de Gilberto Freyre era admirada em Portugal, não só por aqueles que eram partidários do colonialismo, como pelo Portugal livre, democrático e moderno que eu represento”<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Há um depoimento interessante no inquérito de FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Editora Global. São Paulo, 2004. p. 612. “O mesmo parece pensar João d’Albuquerque Maranhão, nascido em engenho do Rio Grande do Norte em 1883; e para quem “a pobre gente mestiça” no Brasil – principalmente no Norte – se apresenta desde a Abolição, “desnutrida, doente, preguiçosa e estúpida”, ao contrário dos teuto e dos ítalo-brasileiros que vêm se desenvolvendo “de um modo superior, sabendo ler, sabendo comer, sabendo morar e sobretudo possuindo educação econômica”.

Grande parte da Itália (Reino de Nápoles e Sicília; herança do reino de Aragão) já compartilhou reis espanhóis com os luso-brasileiros durante o período filipino.

<sup>104</sup> FREYRE, Gilberto. *Na UNB*. Editora Universidade de Brasília. 1981. P. 135.

<sup>105</sup> VELOSO, Caetano. *Democracia racial rima com homem cordial*. Folha de S. Paulo 10/06/2006.

<sup>106</sup> SOARES, MÁRIO. Discurso em Recife, 29 de março de 1987, citado em Vamireh Chacon, Gilberto Freyre: uma biografia intelectual, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1993, p. 303.

O ator, escritor e político Abdias do Nascimento escreveu, em 1978, *O Genocídio do negro Brasileiro*, denunciando o processo de um racismo mascarado, apoiando a argumentação de Florestan Fernandes contra Freyre no sentido de que as supostas influências mútuas não fizeram mudar o processo social. Afirmou, inclusive, que ditas influências mútuas destruíram as culturas africanas. Muitos dos que assumem posições pan-africanistas não aceitam uma predominância que não seja plenamente africana. Esta é uma questão oportuna e lógica, que necessita de debate interno no Brasil.

O mito da democracia racial<sup>107</sup> nem sempre é bom, nem sempre é ruim. Possui toda sua força diferenciadora e verdadeira contra os modelos estrangeiros do racismo científico ou da segregação sociológica. Mas internamente o mito da democracia racial poderia ter uma interpretação negativa e ser instrumentalizado pelas elites brancas para negar o racismo interno, o que finalmente aconteceu, num encerramento falso e autocomplacente de um processo problemático permanente. Freyre, mesmo dando ênfase à imperfeição da democracia racial, submetida a um processo de desigualdade social e à reprodução de ideologias denegridoras do negro, manteve-se em equilíbrio entre o mito externo e interno. Em um contexto pós-moderno, pós-segunda Guerra, o elemento interno deveria ter prevalecido no sentido de desenvolver uma concepção de democracia racial, diferenciando elites, autoconsciência do *povão* e racial-classismo interno. No entanto, a crítica pan-africanista confronta-se com uma história herdada e com um ecossistema cultural dado. O movimento negro fica em uma situação muito complicada, porque seus participantes teriam que decidir se querem se *desbrasileirar*, *deslusificar* ou constituir uma nação negro-mulata radicalmente segregada em paralelo, porque a africanização do Brasil seria perfeitamente compatível com o quadro teórico de Freyre, que evidentemente era impugnado como um racismo mascarado e colocado no mesmo lado que o resto das teorias “racistas”.

Caberia uma possibilidade: a tentativa de ser africanamente predominante (afrocentrismo). Seria totalmente justo em termos de participação nas instituições, mas

---

<sup>107</sup> Florestan Fernandes afirmará, no programa de televisão Vox Populi, em 1984, que o mito da democracia racial “é um mito velho. Ele não foi criado pelo Gilberto Freyre. Seria uma injustiça dizer que ele criou esse mito. Ele não exerceu papel nenhum na criação desse mito. O que se pode dizer é que ele não contribuiu suficientemente para esclarecer objetivamente as desigualdades que são comuns. Ele não estudou só a sociedade escravista, estudou também o Brasil moderno. Como emerge esse Brasil moderno. Ele poderia ter desmascarado a nossa realidade de uma maneira mais ampla”. <https://youtu.be/x-MSLXgrBdo> Segundo a professora Lilia Schwarcz, “Esse conceito não foi totalmente inventado por Gilberto Freyre, nos anos 30, mas ele ajudou a divulgá-lo. Quem cunhou o termo democracia racial foi Arthur Ramos e quem divulgou foi Gilberto Freyre. Agora, por que essa divulgação do Gilberto Freyre deu tão certo? Os mitos não são mentiras. Os mitos são, na verdade, resultados de grandes contradições insolúveis que vão trabalhando em espiral”. Entrevista. 10/01/2019. Época Globo.

muito difícil culturalmente pela complexidade em termos de nacionalização histórica da identidade e de interpenetração cultural realmente existente. As reivindicações afrocentradas<sup>108</sup> terminam ficando fracas em relação aos princípios revolucionários do movimento negro. Por outro lado, a impugnação reformista do modelo fica desequilibrada com a negação radical da identidade mestiça do Brasil, quando o lógico seria realizar uma antropofagia intelectual do sistema freyriano precisamente para submetê-lo à crítica, antes de importar o rígido esquema ideológico do movimento negro anglo-saxônico coerente com suas bases exclusivistas e segregadoras. O fracasso do Haiti ou da Libéria não ajuda na construção de modelos alternativos e o risco da falta de alternativa pode levar o movimento negro a ficar preso em um estéril e apreensivo ciclo de vitimismo e racismo.

No Brasil, o discurso afro-centrado não é minoritário, porque o movimento negro está se reconstruindo após ter sido eclipsado pela esquerda e pelo desafio de importar o modelo teórico negro anglo-saxão para aplicá-lo numa sociedade ibero-americana. O modelo socialista cubano, que atacava as bases do racial-classismo, demonstra que o racismo sobrevive como ideologia pigmentocrática<sup>109</sup>. Há também um elemento defensivo de autoexclusão das instituições de tipo ocidental, sejam capitalistas ou socialistas, porque o socialismo também é um pensamento ocidentalista. O patrimonialismo racialista e patriarcal das instituições do Estado do Brasil pode chegar a ser obscuro. A Assembleia Legislativa da Bahia, órgão que representa uma população de 80% de negros e pardos, teve que esperar até 2018 para ter sua primeira deputada negra, Olívia Santana, que afirma: "a população foi historicamente formada para pensar espaços de poder como espaços dos homens". (...) "Nos espaços de poder, homens tomam decisões sobre a vida pública. Caberia, portanto, à mulher reinar no lar, embelezar o lar, cuidar do lar. Mas são os movimentos feministas e negros que estão enfrentando esses estereótipos". (...). E acrescenta que o sistema eleitoral precisa ser revisto "de uma forma democrática para aumentar os espaços de representatividade de mulheres e negros"<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Cabe destacar as lutas de rua de Hamilton Borges (Movimento *Reaja ou Será Morto*), as reflexões e denúncias em Twitter de Ale Santos e as palestras da filósofa Djamila Ribeiro ou do jornalista Carlos Medeiros.

<sup>109</sup> O termo e o conceito de pigmentocracia foram criados pelo chileno Alejandro Lipschutz.

<sup>110</sup> Notícia Extra-Globo. *Professora é a primeira mulher negra eleita para a Assembleia Legislativa da Bahia*. Rayanderson Guerra. 09/10/18.

A institucionalidade negra se expressa através da cultura popular como no Brasil<sup>111</sup>. É aí onde poderia se estabelecer um modelo original de africanização institucional, obviamente com uma lógica democrática interna. Cabe dizer que em Cuba não há genocídio negro em guerras de marginalidade. O fato de a maioria de presidiários ser desse fenótipo evidencia um problema, mas não de perda de vidas.

A política racista de branqueamento, no final do século XIX e início do XX, é considerada pelo pan-africanismo como uma estratégia de genocídio, mesmo que fosse um racismo pacífico, cujos aliados eram europeus pobres. Abdias afirmou:

“Situado no meio do caminho entre a casa-grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante: durante a escravidão ele foi capitão-do-mato, feitor, e usado em outras tarefas de confiança dos senhores, e, mais recentemente o erigiram como um símbolo da nossa “democracia racial”<sup>112</sup>. “O processo de mulatização, apoiado na exploração sexual da negra, retrata um fenômeno de puro e simples genocídio. Com o crescimento da população mulata a raça negra está desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país”. Arthur Neiva louva a orientação imigratória: “Daqui a um século a nação será branca”. Enquanto João Batista de Lacerda, único delegado latino-americano no Primeiro Congresso Universal de Raças, em Londres, 1911, predisse que no ano 2012 a raça negra teria desaparecido do Brasil”<sup>113</sup>.

Abdias pensava, de forma inversa, dentro do padrão das elites, no mesmo esquema de branqueamento, mantendo a unidade pura de raça e cultura e exercendo a grosseira afro-conveniência de considerar o mulato como lacaios do branco, quando cooperava com ele, mas músicas como o samba, fruto da interpenetração de culturas, eram apropriadas como totalmente exclusivas da raça negra. A chegada dos instrumentos de orquestra, a guitarra dos ibéricos, junto com a criatividade musical do ameríndio e do negro, e alguns instrumentos desses grupos étnicos propiciaram excelentes ritmos musicais na América, como a salsa, a cumbia, o son, o samba, o jazz, o rock ou o soul, entre outros<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Na Bahia se dá também esse fenômeno de grandes estrelas de fenótipos brancos, mas cultural e baianamente africanizados. Aí estou me referindo à vivência popular da cultura do povo.

<sup>112</sup> DO NASCIMENTO, ABDIAS. *O Genocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra. 1978. P. 69.

<sup>113</sup> DO NASCIMENTO, ABDIAS. *O Genocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra. 1978. P. 72.

<sup>114</sup> Entre a música cubana e a brasileira há um certo paralelismo. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 172. “Cuba, por sus aportes humanos tan diversos, en los que confluieron tres continentes, creó otras formas musicales. Los negros, depositarios a su vez de su propio bagaje cultural, introdujeron ritmos que se fusionaron con los hispánicos, surgiendo así la alegre y sensual música caribeña: la del son, un género distinto al son mexicano, basado en la sonoridad de la cuerda de guitarra pulsada; la rumba (aún se cantan en Cuba las más antiguas, las llamadas rumbas de tiempo España”); la habanera, que surge en el siglo XIX y guarda fuertes parecidos con el tango argentino;

Freyre participou da política com seus ideais e suas ambições. Seus posicionamentos de 1964 e 1968, de transcendência histórica, podem ser criticados, mas se são usados como argumento *ad hominem* para silenciar a obra de um gênio, estaremos prestando um desserviço à nação e à sabedoria da humanidade. Disto sabem os pesquisadores, que paradoxalmente costumam ser de esquerda<sup>115</sup>, encarando o desafio de entender a obra do mestre de Apipucos. E por mais conclusões positivas que acharmos, ninguém vai redimir o Freyre político de 1964 e 1968, mesmo levando em conta seus posicionamentos contra as práticas repressivas do Estado ao longo da sua vida. Conservadores e socialistas, desde que sejam antiburgueses, têm mais facilidade de encontrar pontos de união com o ideário freyriano. Ele soube sintetizar o que há de mágico e feliz na vida social brasileira, algo que se encontra acima de traumas e tabus históricos. Trata-se de um valor inquestionável. E nada há mais eficaz contra o tabu que o paradoxo freyriano<sup>116</sup>.

Freyre também terá conexões com a esquerda através do franciscanismo e do cristocentrismo. Alguém pode imaginar qualquer pensamento ocidental sem ter uma influência do cristianismo? A aspiração a um paraíso terrenal<sup>117</sup> comunista, por muito

---

el bolero, narración musical larga y con un ritmo característico. El resultado es ese extraordinario sincretismo musical de Cuba, el país donde las músicas forman parte de su propia esencia”.

<sup>115</sup> Há uma notável exceção no caso do jovem pesquisador e conservador Thomas Giulliano Ferreira dos Santos.

<sup>116</sup> As críticas a Gilberto Freyre também são paradoxais porque é acusado de uma coisa e também é acusado do contrário dessa coisa. Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013, P.73, afirma: “A verdade é que, sem pretendermos ser indivíduo inteiramente livre de preconceitos, cremos ter o direito de sorrir quase toda vez que nos acusam de sistemática “negrofilia” ou “lusofilia”, de “antijesuitismo” ou “antibacharelismo” sistemático, de “antimarxismo” ou de “anticatolicismo”, de “judaísmo” ou de “antijudaísmo”, de “burguesismo” ou de “proletarismo” sectário. Pois seria, talvez, impossível um indivíduo reunir sistematicamente tantos preconceitos em conflito uns com os outros”.

<sup>117</sup> FREYRE, Gilberto. *A propósito de lo hispano y de su cultura*. Conferência proferida no Rio de Janeiro, 21/05/1968 e publicada em *Cuadernos del Ateneo de la República* em Buenos Aires e em *O Brasileiro entre os outros hispanos* (1975). Freyre afirma: “siendo un complejo en desarrollo, el tiempo, en que se halla inmerso no es el meramente histórico. Lo que en él es historia o tradición. Es historia o tradición proyectada en un presente que a cada instante se proyecta en el futuro; tal es la vitalidad del todo: un todo desobediente a rígidos controles cronológicos. Puede decirse recíprocamente del pasado ibérico o hispánico y del presente en que él se proyecta, que son pasado o presente que casi nunca ha existido o existe en rebeldía del futuro. El futuro los tiene condicionados bajo místicas mesiánicas, esperanzas míticas, sueños de recuperación de paraísos perdidos o de conquista de paraísos terrenales. Incluso los mesianismos anarquista y socialista-marxista son místicas, ya teológicas, ya materialistas, tan características del ethos hispánico como la nostalgia de lo que fue, la saudade, el gusto por la recordación de la vida que, ya vivida, tiene especial sabor al ser revivida”.

Américo Castro afirmaría: “la Guerra Civil (1936-1939) ha sido la lucha entre la vieja religiosidad hispánica, petrificada por los siglos, y un ensayo de nueva religiosidad, de creación de otra órbita transcendente, vaga y nubosa, en la cual se combinara el “me da la gana” español, con un proyecto utópico de felicidad universal” (...) “Sospecho que tal modo de enfrentarse con la vida se incubó y desarrolló en convivencia con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia que a su vez suscitaba otras”. CASTRO, Américo. *España en su historia; cristianos, moros y judíos*. 1948. Buenos Aires, Editorial Losada. P. 104

material que seja, tem um antecedente principalmente cristão. De um ponto de vista materialista, não é possível um adanismo perfeito. Tudo tem antecedentes. O internacionalismo proletário não deixa de ser uma nova forma de ideia de humanidade que já foi divulgada pelo islamismo e pelo cristianismo renascentista. O franciscanismo representaria um tipo de esquerda hippie que reivindica a austeridade moral nos seus modos de consumo, na sua virtude na pobreza, no seu respeito à ecologia. Além disso, há movimentos sociais que reivindicam um mundo “mais lento”, em várias áreas. O ex presidente do Uruguai, José Mujica, citando Sêneca, afirma “Pobre no es el que tiene poco, sino el que mucho desea”. O que ele advoga é a leveza da bagagem na vida para que sobre tempo para si próprio e para as coisas simples de que cada um gosta. E acredita: “aparte de la razón el ser humano necesita tener fe. Vivir con causa”<sup>118</sup>. O líder histórico *cordobés* da esquerda espanhola, Julio Anguita, chamado de “Califa rojo”, defende a austeridade como valor da esquerda: “La austeridad es una manifestación de la racionalidad en cuanto al uso de los recursos, la aplicación de los mismos a las necesidades inherentes al desarrollo personal y colectivo y su reposición en aras del equilibrio ecológico”<sup>119</sup>. Um jornalista espanhol, Enric Juliana, mais de uma vez fez esse paralelismo com um grupo revolucionário da esquerda independentista catalã, chamado CUP. Inclusive eles mesmos reconheceram essa semelhança quando foram entrevistados pela revista *Catalunya Franciscana*. O outro Freyre, também pernambucano, este com i, Paulo Freire, não deixa de ter afinidade com os missionários franciscanos, mesmo com objetivos ideológicos e sujeitos sociais diferentes. De fato, Leonardo Boff foi sacerdote franciscano<sup>120</sup>. A afinidade acontece mais no *sentido moral da simplicidade* que nos métodos de aculturação, mais unilaterais no caso desse tipo de teólogos marxistas, tendentes a uma concepção mais jesuítica no sentido elitista-vanguardista, segundo intuimos de Freyre<sup>121</sup>. Em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto afirmará:

---

<sup>118</sup> MUJICA, José. *Discurso en Comisiones Obreras*. Madrid. 24/08/2018.

<sup>119</sup> ANGUITA, Julio. *La austeridad como respuesta*. 21/06/2010. El Economista.

<sup>120</sup> Na atualidade existe um canal de Youtube franciscano (de esquerda), chamado *Paz e Bem*, gerenciado pelo jornalista Mauro Lopes.

<sup>121</sup> Freyre se referiu deste modo a Paulo Freire: “La concepción antropológica de la educación, por ejemplo, considera la “vida en su totalidad” y no aquella parte de la vida del hombre no-occidental o no civilizado o no alfabetizado, suceptible de ser alterada por la alfabetización, a despecho de problemas harto más profundos que ese: los de ajustamientos institucionales y personales, que acompañan las transiciones y mudanzas con exigencia de aculturaciones más amplias que las casi mecánicas de la alfabetización. Desde ese punto de vista es desde el que los métodos que van más allá de la alfabetización como el del profesor Paulo Freire en el Brasil, se distinguen de los comunes; porque se implica en ellos la aculturación, allende una alfabetización mecánica.”. P.60. De lo Regional a lo Universal en la Interpretación de los Complejos Socioculturales. Historia y Universalidad. Revista de la Universidad de Madrid. Madrid, 1963. Volumen XII. Núm: 45.

“... o missionário ideal para um povo comunista nas tendências e rebelde ao ensino intelectual como o indígena da América teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a Natureza, com a vida animal e vegetal”<sup>122</sup>.

Sabemos que, apesar de denunciar o dirigismo e o *produtivismo* soviético, Freyre simpatizou com as políticas de hibridação em todo aquele vasto e multirracial território. E inclusive foi convidado para a União Soviética, tendo como intermediário seu amigo e admirador Jorge Amado<sup>123</sup>.

Nas suas “sugestões em torno de possíveis futuros do homem” em *Além do apenas moderno*, também pode ser conectado com as reflexões heterodoxas do genro de Marx, Paul Lafargue, nas suas ideias contra a cultura do trabalho, colocando a base tecnológica da sociedade ao serviço do lazer do povo, frisando que o hispânico tinha mais capacidade de transitar do pré-moderno ao pós-moderno, do pré-burguês ao pós-burguês, da cultura do trabalho à cultura do lazer. O imperador romano Júlio César dizia dos hispanos, que majoritariamente sempre pronunciaram igual “b” e “v”: “Beati hispani quibus vivere est bibere” (“Felizes os hispanos para quem viver é beber”).

Na futurologia freyriana, havia – imitando Unamuno – um “intra-futuro”, íntimo, interior. Nesse sentido, existem analogias com António Gramsci<sup>124</sup>, que considerava a Rússia assim como a Espanha, países semiorientais, onde os bolcheviques se revelaram contra o determinismo positivista histórico do livro *O Capital*, de Marx. Freyre também considerava que havia esperança de encontrar um caminho diferente de desenvolvimento,

---

<sup>122</sup> NERY DA FONSECA, Edson. *Gilberto Freyre de A a Z*. Zé Mario Editor, 2002. Pg. 73.

<sup>123</sup> AMADO, Jorge em *Gilberto Freyre: Sua Ciência, Sua Filosofia, Sua Arte*. 1962. José Olympio. “CG&S foi uma revolução. Em nossa literatura, em nossa vida cultural, em nosso crescimento nacional. (...) E deime conta de como foi importante para mim ter assistido e participado ao nascer desse livro. Como se CG&S não fosse só de Gilberto Freyre. Fosse de nós todos, seus companheiros de revolução cultural, soltados do mesmo Brasil, para cujo povo temos escrito e trabalhado”.

<sup>124</sup> GRAMSCI, António. *La Revolución contra el Capital* (1917): “si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de El Capital, no reniegan el pensamiento inmanente, vivificador. No son marxistas, eso es todo; no han compilado en las obras del Maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, lo que no muere nunca, la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, contaminado en Marx de incrustaciones positivistas y naturalistas. Y este pensamiento sitúa siempre como máximo factor de historia no los hechos económicos, en bruto, sino el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se acercan unos a otros, que se entienden entre sí, que desarrollan a través de estos contactos (civilidad) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan y los condicionan a su voluntad, hasta que esta deviene el motor de la economía, plasmadora de la realidad objetiva, que vive, se mueve y adquiere carácter de material telúrico en ebullición, canalizable allí donde a la voluntad place, como a ella place. (...) Los revolucionarios crearán ellos mismos las condiciones necesarias para la realización completa y plena de su ideal. Las crearán en menos tiempo del que habría empleado el capitalismo”.

além da modernidade burguesa, inclusive para uma pós-modernidade adaptada a suas condições e tradições, como também propunha Mariátegui<sup>125</sup> para o Peru: “ni calco ni copia, sino creación heroica”. O filósofo catalão Xavier Rubert de Ventós se perguntaria: “¿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?”<sup>126</sup>.

Freyre não conseguiu ver a queda do regime do Apartheid, que caiu um lustro depois da sua morte. Ele havia lutado intelectualmente contra esse regime de segregação sociológica de raças, com dois trabalhos de impacto internacional. Em 1954, apresentou à Assembleia Geral da ONU um ensaio intitulado *Elimination des conflits et tensions entre races* e, em 1966, insiste com *Race mixture and cultural interpenetration*.

O pensamento e a vida de Freyre são paradoxais. Como um funambulista, mantém-se em equilíbrio. Um equilíbrio paradoxal, pleno de antagonismos. Para poder fazer uma correta interpretação do paradoxo, temos de entender ambos os extremos do paradoxo, evitando leituras parciais ou preconceitos que revelam falta de coragem para superar tabus e desconfortos morais. Freyre afirmava ser, antes de um homem dos matizes, um homem dos paradoxos:

“Creio que sou chocante sobretudo pelos paradoxos. Acredito muito na verdade que os paradoxos apresentam. Acho que quase todas as verdades estão em paradoxos. Sou francamente paradoxal e, com isso, tenho tendência a escandalizar os bem-pensantes. Os paradoxos chocam os bem-pensantes, e chocam também os matemáticos”.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Florestán Fernandes foi um admirador e divulgador da obra de Mariátegui.

<sup>126</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama. 1987. P. 59. Na nota 111, p. 241, Xavier afirma: “Antonio Regalado ha desarrollado ya esta dimensión del barroco español: “La sociedad española del barroco – escribe – no es fundamentalmente cerrada ya que contiene subsistemas donde se revela una sociedad abierta, con una gran libertad artística que analiza implacablemente las relaciones entre individuo y sociedad (...). Hoy que la modernidad está en crisis y que el propio Marx ha sido revisitado, podemos encontrar en el barroco español un modelo alternativo de razón en oposición a la racionalización como represión. Está claro, por ejemplo, que ni el teatro francés ni la literatura europea de la época se cuestionan la autoridad del padre o del rey, mientras que en el barroco español esta autoridad es implacablemente analizada y discutida”.

<sup>127</sup> A História vivida (I). Lourenço Dantas Mota (coordenador). O Estado de S. Paulo. Data da entrevista a Gilberto Freyre: 5 de novembro de 1978. Edson Nery da Fonseca falou do paradoxo da “incompletude e exaustividade” na obra de Gilberto Freyre. “Gilberto Freyre amava os paradoxos, hoje admitidos até na lógica chamada “para-consistente”. Como lembrou recentemente o matemático e filósofo Newton C. A. da Costa, professor do departamento de filosofia da USP, “existe uma lógica da contradição, das inconsistências, daquilo que é e não é. Ela é muito mais forte do que a lógica usual e trata logicamente das situações paradoxais. Chama-se lógica para-consistente”. NERY DA FONSECA, Edson. *Em Torno de Gilberto Freyre*. Ensaios e conferências. Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2007. P. 22



O paradoxo do Gilberto Freyre é o paradoxo do Brasil, onde o assimilador foi assimilado parcialmente pelo assimilado, e onde houve espaços de extrema confraternização entre colonizador e colonizado e, ao mesmo tempo, de extrema violência. Ambos os extremos do paradoxo estão muito presentes em *Casa-Grande & Senzala*. E ambos são muito reais com sequelas culturais que são reproduzidas, por muitos críticos de Freyre, sem que tenham consciência disso. O Mestre de Apipucos afirmará:

“Lo que parece haber de contradictorio en mí, al ser ya apolíneo, ya dionisiaco, ya lírico, ya dramático, ya aristócrata, ya plebeyo – creo que nunca convencionalmente burgués –, considero que es una de las características de mis modos de ser, de vivir, de convivir, de escribir, de investigar, de pensar, de pintar, de ser alegre, de ser triste, de ser solo, de ser gregario, de ser europeo, de ser extraeuropeo, de lo que me liga a las raíces ibérico o hispánicas (de lo que cual no me desprendo) y de lo que me aleja de ellas”<sup>128</sup>.

Edson Nery da Fonseca sempre citava estas palavras de Álvaro Lins sobre os paradoxos de um Freyre que, segundo o momento, gostava da aventura e gostava da rotina:

“O gentleman de salão ou o companheiro dos cafés parecendo o mais sociável, o mais expansivo, o mais extrovertido, e o trapista, o solitário que se fecha com os seus livros, tornando-se invisível durante muitos dias, o místico que se sustenta de uma fé ainda não definida e o cético que parece tudo decompor com uma análise desdobrada em dúvidas e hesitações; o poeta que se permite os mais amplos devaneios e o cientista preciso e exato em lógica e documentação; o regionalista que fez da cidade do Recife uma condição de sua vida pessoal e do Brasil uma condição da sua vida intelectual, e o universalista que ama as viagens e as nações estrangeiras, que compreende e sente os autores e os artistas de todas as pátrias; o objetivo e o introspectivo; o lírico e o ascético; o tradicionalista e o revolucionário”<sup>129</sup>.

Os paradoxos não são entendidos pelo bom senso. Porém, o bom senso frequentemente é uma miragem da realidade; e o paradoxo frequentemente é uma realidade contraditória<sup>130</sup> ainda não aceita. Entre os paradoxos confessos de Freyre, estão:

---

<sup>128</sup> MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). *Entrevista a Gilberto Freyre*. Frente de Afirmación Hispanista. México. 1975.

<sup>129</sup> NERY DA FONSECA, Edson. *Em torno de Gilberto Freyre: ensaios e conferências*. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2007. P.13.

<sup>130</sup> O professor Anísio Teixeira diria: “Nada é em Gilberto Freyre linear ou esquemático; o seu pensamento se desdobra rico, múltiplo e maduro, antes psicológico do que lógico, preferindo a aparência de contradição à simplificação empobrecedora e primária, contanto que nenhum aspecto da realidade lhe escape e a possa apresentar em toda a sua extrema, delicada e múltipla complexidade, naquele “animadíssimo tapiz” a que se refere o Professor Ayala”. P.6. Prefácio de Anísio Teixeira do livro *Sociologia. Introdução ao Estudo dos seus Princípios. Tomo 1º*. Olympio, 1962.

“Juntar palabras plebeyas y eruditas, africanismos y helenismos; ser experimental y revolucionario en tentativas de creación de nuevas formas de escribir, y también en métodos de pensar – pensar sintiendo – y de juntar, con los abordajes al comportamiento humano, la ciencia, el arte, el análisis, la intuición, el sentido crítico y lo poético. Revolucionario por inconformista”<sup>131</sup>.

O estilo da escrita, expondo os razoamentos num sistema imperfeito de equilíbrios, se por um lado descoloca as conclusões precipitadas do leitor, por outro o ajuda a conhecer os vários ângulos da problemática. Em *Guerra e Paz*, Ricardo Benzaquen de Araújo consegue decifrar esse procedimento freyriano:

“Contudo, acredito que seja necessário ressaltar que a opção de Gilberto vai lhe permitir transferir para o interior de seu texto, para sua própria forma de escrever, parte da ambiguidade, do excesso e da instabilidade que, segundo ele próprio, caracterizavam a sociabilidade da casa-grande. Assim, a oralidade termina realmente por desempenhar um papel de destaque no bloqueio daquela *chance* de estilização e na conseqüente preservação da vitalidade da reflexão do nosso autor. O tom de conversa, de bate-papo que ela propicia, parece facilitar sobremaneira que ele arme um raciocínio francamente paradoxal, fazendo com que a cada avaliação positiva possa se suceder uma crítica e *vice-versa*, em um *zigzague* que acaba por dar um caráter antinômico à sua argumentação. Antinomia, ou seja, a defesa simultânea de argumentos que se opõem, consegue, portanto, radicalizar o inacabamento do ensaísmo de Gilberto, *devolvendo-lhe*, até certo ponto, aquela distância mínima em relação ao seu objeto que o abuso da autenticidade, em termos apenas virtuais, é claro, ameaçava retirar-lhe”<sup>132</sup>.

O grande achado de Gilberto Freyre, em palavras de Elide Rugai Bastos, é que mesmo:

“vencido no processo de distribuição do poder” (...) “o escravo africano exerce papel civilizador, através da absorção, no seio da casa-grande, de seus usos e costumes pelos brancos, que reconhecem a melhor adaptabilidade dos mesmos à realidade tropical. Instaura-se, desse modo, ancorada tanto na miscigenação quanto na interpenetração cultural, uma zona de confraternização social, fundamento do equilíbrio das relações sociais no Brasil”<sup>133</sup>.

A preservação parcial da cultura subalternizada é primeiramente uma vitória da luta<sup>134</sup>, por dentro do sistema, dos escravos negros, que não excluía outras formas de

---

<sup>131</sup> MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). Entrevista a Gilberto Freyre. Frente de Afirmación Hispanista. México. 1975.

<sup>132</sup> BERZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Editora 34. Rio de Janeiro. P. 207.

<sup>133</sup> RUGAI BASTOS, Elide. Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. EDUSC, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003. P. 76 e 95.

<sup>134</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P. 459: “São Jorge reuniu, assim, no Brasil, dois cultos contraditórios: o do grupo dominante – de brancos e de quase

resistência como o quilombo. Mas também era uma vitória do colonizador e de seus descendentes na adaptação ao trópico, fruto da experiência do *outro* na Península. Há, portanto, uma conquista e uma contraconquista cultural<sup>135</sup> dos subjugados, que tinha como antecedente a contrarreconquista cultural mudéjar. É uma supervivência cultural adaptativa.

O colonizador estava aplicando um interculturalismo pragmático, o interculturalismo ético era uma questão de frades. As duas perspectivas serão incorporadas por Freyre na sua hispanotropicalologia. Gilberto, desde uma perspectiva pós-moderna e comparativa, reconhece “a superioridade não só ética como sociológica dos métodos”<sup>136</sup> ibéricos.

O reconhecimento da capacidade civilizatória de agência do índio e do negro, nas sociedades ibero-americanas, não é realmente o fundo do achado de Freyre. Uma doação de cultura requer uma atitude de recepção, em termos de inter-relação pacífica. A hipótese da depredação violenta não invalida o fato de que o colonizador valorava positivamente a cultura local, que não tinha e queria possuir. Portanto, temos, antes da capacidade civilizatória do subalternizado, a valorização pragmática dessa cultura por parte do colonizador (atitude temporizadora). Porém, ainda não chegamos ao fundo da questão.

A questão é: como foi possível a transmissão mútua e desequilibrada de conhecimentos sob condições classistas e coloniais? E a resposta é que necessariamente tinham que existir canais de comunicação sociológica. Isto é: dispositivos sociais de intercomunicação entre os grupos humanos. De forma mais ou menos violenta, havia colaboração entre as partes. Freyre afirmará:

“En Brasil, el misionero se sirvió principalmente del *culumim*, para recoger de su boca el material con el que se gestó la lengua tupí-guaraní; el instrumento más poderoso de comunicación entre las dos culturas: la del invasor y la de la raza conquistada. No solamente de comunicación

---

brancos – e o daquele grupo dominado, de homens de cor que se não conformavam, senão aparentemente, com a dominação exercida sobre eles por brancos às vezes seus inferiores em instrução, em inteligência, em perícia técnica, em vigor físico e em beleza de corpo. Que reagiam contra essa dominação através do que um marxista chamaria “luta de classes” e que a outros tem se afigurado “luta de raças” ou de “culturas” quando na realidade, em tal conflito, parece ter se exprimido a interpenetração de vários antagonismos e nunca um só”.

<sup>135</sup> O filósofo catalão Xavier Rubert de Ventós afirmará que os homens de Cortés teriam sido “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”. P. 142. RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama. 1987

<sup>136</sup> FREYRE, Gilberto. *Brasil, nação hispânica*. Universidade da Bahia 1966. P.17.

moral como comercial y material. Lengua que seria, con toda su artificialidad, una de las bases más sólidas de la unidad del Brasil”<sup>137</sup>

Evangelização, vida íntima e rua formam espaços de socialização mútua, de comunicação sociológica, em que, de forma desequilibrada, sob predomínio do branco, as culturas subalternizadas tiveram a chance de perdurar através do sincretismo e das lutas culturais cripto africanas. A conclusão de Freyre é clara: a colonização ibérica é “sociologicamente antes cristocêntrica que etnocêntrica”; e “como colonização cristocêntrica”<sup>138</sup> constitui uma antecipação pragmático-popular e ético-franciscana dos métodos sociológicos pós-modernos de comunicação intercultural. Para o mestre de Apipucos:

“São áreas – admita-se – as tropicais, marcadas pela presença hispânica, nas quais a integração ou a simbiose eurotropical vem-se realizando sem a eficiência de técnica norte-europeia característica de outros desenvolvimentos europeus em espaços tropicais. Mas desde que tal espécie de eficiência quase sempre vem significando repúdio a quanto seja sabedoria folclórica de nativos com relação a terras, vegetais, animais e lavouras – sabedoria que por vezes vem sendo vantajosamente aproveitada por brasileiros, em particular, e lusotropicals, em geral, em suas instalações ou estabelecimentos definitivos nos trópicos – não se deve considerar essa fraqueza de técnica europeia pura desvantagem. É o sentido simbiótico de relações do adventício menos europeu que cristão – sociologicamente cristão – com as populações, terras e culturas ou civilizações tropicais que tem tornado possível a integração hispânica, em geral, e portuguesa, em particular, nos trópicos, da qual a civilização brasileira é exemplo”<sup>139</sup>.

O mestre de Apipucos falará explicitamente, em *Casa-Grande&Senzala*, da predisposição ibérica do português à “intercomunicação” inter-racial. Para isso era preciso a ausência de exclusivismos<sup>140</sup> sociologicamente segregadores:

“Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil” (...). “Sem que no Brasil se verifique perfeita intercomunicação entre seus extremos de cultura – ainda antagônicos e por vezes até explosivos, chocando-se em conflitos intensamente dramáticos como o de Canudos – ainda assim podemos nos felicitar de um ajustamento de tradições e de tendências raro entre povos formados nas mesmas circunstâncias imperialistas de colonização moderna dos trópicos”.<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Edição espanhola. P. 178.

<sup>138</sup> FREYRE, Gilberto. *Brasil, nação hispânica*. Universidade da Bahia, 1966.

<sup>139</sup> FREYRE, Gilberto. *Brasil, nação hispânica*. Cruzeiro. 8/07/1961.

<sup>140</sup> Freyre acrescentava que não se referia a exclusivismos formais ou superficiais que não tinham uma tradução sociológica na vida orgânica da sociedade e que de fato existiam nas sociedades ibéricas da época.

<sup>141</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Ed. Crítica. Allca XX,2002. P.76 e 179.

Freyre, em 1939, falará de “free intercommunication of culture and a thoroughgoing mixture of races within an essentially Brazilian framework” no artigo *The Negro in Brazilian Culture and Society*<sup>142</sup>. Anos depois, em *Sobrados e Mucambos* (Global; 2016; p. 808), também voltará ao assunto:

“Mesmo, porém, a essa fase de maior diferenciação social entre sobrados e mucambos, correspondente à maior desintegração do sistema patriarcal entre nós, não têm faltado elementos ou meios de intercomunicação entre os extremos sociais ou de cultura. De modo que os antagonismos que não foram nunca absolutos, não se tornaram absolutos depois daquela desintegração. É um dos elementos mais poderosos de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura, tem sido, nessa fase difícil, o mulato”.

Gilberto Freyre está incluso dentro do programa da disciplina “Comunicación Intercultural”<sup>143</sup>, da faculdade de Jornalismo, da Universitat Autònoma de Barcelona, no capítulo dos “estudios coloniales y encuentros culturales”. É citado o hibridismo dos “lugares de frontera” do argentino Néstor García Canclini e os “espacios fluidos” de Gilberto Freyre. Para, a partir daí, desenvolver a “comunicación intercultural en la cultura erudita, la cultura popular, las subculturas y las contraculturas” e “la cultura como bricolaje”. Alguns dos discípulos da escola pós-moderna da semiótica, de Umberto Eco, desenvolveram novas perspectivas da comunicação intercultural, como é a proposta do conceito de “fronteira interior”, sabendo que:

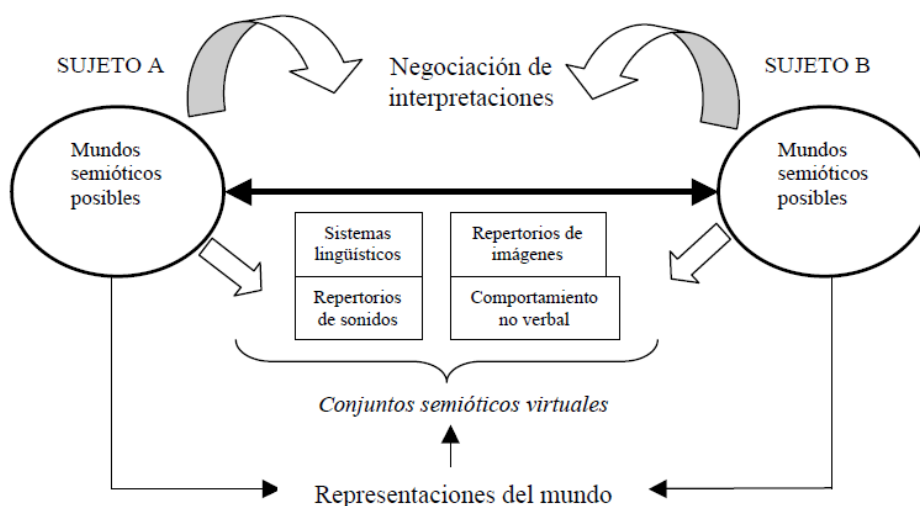
“la pretendida reciprocidad entre los sujetos que participan de una situación de comunicación intercultural plantea un problema irresoluble hasta el momento. Se trata de poner sobre la mesa el problema del poder y de las hegemonías, el de las contaminaciones y/o resistencias, el de las diferencias culturales, y el de frontera. La frontera es una zona difusa de constantes interpenetraciones, una instancia real o simbólica que a veces articula y otras veces separa, pero que casi siempre queda confinada a un perímetro que divide, segmenta, distingue y separa identidades, grupos, representaciones, significados y, al fin y al cabo, culturas. (...) un proceso conflictivo en el que se impone la necesidad – como ya hemos anunciado – de ajuste, de acomodación, de negociación de los significados implicados para poder vencer los obstáculos de la ineficiencia comunicativa. El concepto de frontera se propone como punto de partida para indagar tanto en los ámbitos como en los elementos que pueden constituir el núcleo de conflictividad y/o integración en la comunicación intercultural. Para ello, tomamos en cuenta dos categorías conceptuales de la frontera: la

---

<sup>142</sup> Quarterly Journal of Inter-American Relations, vol. 1, nº1 (Cambridge, 1939). P. 73.

<sup>143</sup> Programa asignatura 2013-2014. O professor da matéria José Maria Perceval Verde afirma: “mi lectura es relativamente conflictiva en algunos aspectos, o diríamos mejor, en algunas conclusiones que extrajo en su momento. Sin restarle mérito a su importante contribución superadora de esquemas dogmáticos anteriores. (...) cuando discuto aspectos del mestizaje o la mixidad o el crisol cultural que me gustan más como términos, hablo de él – Gilberto Freyre – a mis alumnos”. E-mail 9/10/2018.  
[https://www.uab.cat/Document/767/115/Comunicacion Intercultural,1.pdf](https://www.uab.cat/Document/767/115/Comunicacion%20Intercultural,1.pdf)

primera, aquella que define a la frontera como límite o demarcación que obstaculiza la comunicación en tanto constituye la zona de resistencia donde lo irrenunciable se defiende; y la segunda, que entiende a la frontera como zona de ruptura, rendición y negociación de las identidades sociales y culturales, es decir, como espacio físico y mental contaminado, híbrido, permeable y “dispuesto” a la integración. La frontera, entonces, cuando se manifiesta en el ámbito de la identidad, puede dar paso a otro concepto: el de “identidades fronterizas” (...) lo irrenunciable puede sufrir alteraciones durante el curso de la interacción, e incluso – diríamos – puede ser disminuido y/o reducido en aras de estabilizar la interacción, de hacerla menos conflictiva; sin embargo, consideramos que justamente por su cualidad óptica, por su existencia *per se*, lo irrenunciable sólo puede ser eliminado o reconvertido si existe un proceso de reflexión suficientemente consciente como para poder cuestionarlo y transformarlo, dicho sea de paso en otra irrenunciabilidad”<sup>144</sup>.



*Conceitos básicos da comunicação intercultural. Infografia elaborada por RIZO, Marta & ROMEU, Vivian*<sup>145</sup>.

Um dos ideólogos do indigenismo na Bolívia, Álvaro Garcia Linera, afirma que “todos somos biológica e culturalmente mestizos”. Portanto, as comunidades indígenas bolivianas, inclusive as mais isoladas nas serras, assumiram, algumas vezes de forma violenta, outras de forma voluntária, culturas e costumes do colonizador.

Essa interculturalidade pragmática e mística ibérica (atitude contemporizadora) é perfeitamente compatível com um sistema extremamente classista entre conquistadores e

<sup>144</sup> RIZO, Marta & ROMEU, Vivian. *Cultura y comunicación intercultural. Aproximaciones conceptuales*. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação [www.compos.com.br/e-compos](http://www.compos.com.br/e-compos) agosto de 2006 – 2/19.

<sup>145</sup> RIZO, Marta & ROMEU, Vivian. *Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica*. DeSignis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS), ISSN 1578-4223, Nº. 13, 2009 (Ejemplar dedicado a: Fronteras), págs. 47-54.

conquistados, entre escravocratas e escravizados, que finalmente criou a base material da ideologia racista do etnocentrismo pigmentocrático, típica das sociedades mixófilas ibero-americanas. Se o racismo ibérico se funda primeiro na sequência causal sistema-preconceito-ideologia, no sistema anglo-saxão do racismo científico com algum antecedente no puritanismo, a sequência está invertida: ideologia-preconceito-sistema. A diferença entre ambos é que no sistema anglo-saxão não houve canais de comunicação sociológica permanente entre raças<sup>146</sup> (intercomunicação). No caso ibérico, não foi, obviamente, uma aprendizagem dialógica perfeita, mas também não foi um monólogo anglo-americano<sup>147</sup>. Mesmo desequilibrada, houve sim uma comunidade de aprendizagem na América espanhola e portuguesa. Não havia unilateralidade exclusiva. Havia receptividade e esforço comunicativo de ambas as partes. Emissores receptores e receptores emissores transmitiam e decodificavam mutuamente mensagens visuais e auditivas, aprendendo a língua do outro ou pelos gestos ou pelo contexto/situação funcional do convívio. É assim que o interacionismo e o situacionismo fazem parte da civilização cristocêntrica ibero-americana e da sociologia freyriana.

Os canais sociológicos de comunicação são espaços de convívio público e privado, nos quais se realizam atos comunicativos entre diferentes classes e raças. No contexto de uma sociedade sem tecnologia analógica nem digital de comunicação social a distância, com exceção das cartas enviadas por correio, os canais precisam necessariamente de um contato físico real (uma interação na rua, no trabalho e na casa), que não seja impedido por barreiras jurídicas segregadoras. A intimidade da casa implica comunicação sociológica, tanto porque a esfera doméstico-familiar faz parte orgânica da articulação de uma sociedade, quanto porque representa o nível inter-racial de proximidade máximo em termos de abuso, negociação e confraternização (atrações e rejeições sentimentais mútuas).

A sabedoria do colonialista ibérico pode ter sido respeitar a sabedoria popular: “toda pessoa que conheças tem algo que te ensinar” ou seguir a orientação do escritor romano Aurélio Ambrogio: “si fueris Romae, Romano vivito more; si fueris alibi, vivito sicut ibi”, que seria traduzido literalmente como: “quando for a Roma, viva como em Roma; aí aonde for, faça o que vir”. Em espanhol, se diz: “Allá donde fueres, haz como

---

<sup>146</sup> Entendo que raça não existe no plano biológico, mas pode existir ideológica e sociologicamente como consequência da racialização dos fenótipos humanos. Isto é, de um marcador externo de identidade.

<sup>147</sup> O modelo anglo-americano está baseado no impedimento da possibilidade de integração socioeuropeia do ameríndio e na segregação pública do negro.

vieres”. Para Freyre: “Seria um erro procurar-se reabilitar a figura do hispano, em geral, do português, em particular, como colonizador de terras tropicais, exaltando-a, idealizando-a, quase santificando-a. Reabilitação não significa, de modo algum, tentativa de canonização sociológica”<sup>148</sup>. O racismo não veio nos barcos dos conquistadores como parte da sua ideologia. Nem sequer foi nos barcos dos primeiros puritanos, com atitudes altamente etnocêntricas. O racismo veio da modernidade burguesa, com uma ideologia cientificista e um programa político de exclusão. O protorracialismo ibérico foi gerado pelas relações sociais de produção, como um epifenômeno que também esteve presente em todo o sistema escravagista; ora dualizado, como nos Estados Unidos, ora pigmentocratzado, como na Ibero-américa. Tanto pela base econômica quanto pela mixofilia sexual<sup>149</sup>, criou-se um sistema racial-classista, cujo resultado foi um etnocentrismo pigmentocrático<sup>150</sup>. O sistema racial-classista em forma dual também atuou nos Estados Unidos, reforçado e submetido a aprofundamento da racialização dual do racismo científico. Se o racialismo racial-classista foi produto de um epifenômeno das relações sociais de produção, o racismo científico veio como uma matriz ideológica primária deliberada. Porém o racismo puro é totalmente independente do classismo. O racismo, como racialização deliberada com fins de inferiorização e exclusão chegou à Ibero-américa através dos livros da Ilustração e do racismo científico da modernidade burguesa na Europa e nos Estados Unidos. Racismo científico que estava na sociologia e na eugenia biológica.

Há uma confusão em torno da modernidade. A modernidade a que neste ensaio aludimos é a modernidade burguesa norte-europeia do século XIX até a Segunda Guerra. Sabemos que os ibéricos levaram para a América uma *sui generis* e precoce modernidade, mas esta incluiremos na revolução cultural do Renascimento.

---

<sup>148</sup> FREYRE, Gilberto. *Brasil, nação hispânica*. Universidade da Bahia, 1966.

<sup>149</sup> É importante lembrar que a miscigenação inter-racial não aconteceu só entre colonizador e colonizado e escravizado. Foi também uma miscigenação interétnica intrabranca, intranegra e intraameríndia. Igualmente entre escravizado e conquistado, entre negro/a e índio/a.

<sup>150</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.354. “Las castas, el grupo que acabó siendo el más numeroso, no eran rígidas al estilo hindú, sino algo mucho más flexible y permeable, pues en la adscripción influía no solo el color de la piel, sino otras consideraciones, como las económicas y las culturales. Y el sistema adquirió tal complejidad, que bien puede hablarse de una pigmentocracia a la hora de clasificar a unos y otros en la escala social” P. 360. “Así pues, de acuerdo con Rosenblat, el enrevesado mosaico etnológico indiano nos ofrece cuatro grupos principales: blancos o españoles, negros, indios y personas de raza mixta. La escala jerárquica sería la siguiente: en primer lugar, hijos de blancos e indios; a continuación, los criollos; tercero, los mestizos, hijos de blancos e indias; cuarto, los mulatos, de blancos y negras; quintos los zambos, de negros e indias; sexto, indios o raza cobriza de los indígenas; y séptimo, los negros africanos”.



Nos Estados Unidos, o filho mestiço é sempre da cor do inferiorizado. Está valendo a regra de “uma gota” (*One-drop rule*). Eles não têm o fenômeno da conveniência racial brasileira, mesmo que extremamente imperfeita. No Brasil, não há regra clara de pertença a grupo racial. Entre os brasileiros, há muitos racistas, mas também há muitos – sempre *comparativamente* com outros países – que passaram por muitas provas de convivência antirracista, diferentemente de certas elites cosmopolitas para as quais o antirracismo é só retórica. Quem diz que não é racista deve ser posto sob suspeição. Além dos cínicos, muitos reproduzem, consciente ou inconscientemente, valores e hierarquias pigmentocráticas. São racistas com uma parte da população, mas não com outra, e ambas podem ser consideradas negras nos Estados Unidos. São racistas e não racistas ao mesmo tempo. É um racismo autorreferencial. A regra é não poder ser racista com a tonalidade da própria pele ou com outras mais claras. Nesta lógica, os mais negros (menos brancos) são *mais democratas raciais*, oprimem menos pessoas, oprimem uma minoria, no entanto, sofrem uma *ditadura institucional racial*. Os menos negros (mais brancos) são *menos democratas raciais*, porque oprimem uma maior população, mas vivem, para eles, numa *democracia institucional racial* e, de fato, numa situação de privilégio relativo em relação aos mais negros. Se diferenciamos *democracia institucional racial* da *democracia racial popular*, encontraremos na primeira mais brancos e na segunda, mais negros. A existência de menos opressores potenciais é compensada pela existência de mais oprimidos potenciais. A pigmentocracia<sup>151</sup> dissolve dualidades e cria um *colorismo* que

---

<sup>151</sup> Sobre a pigmentocracia brasileira, encontramos vários depoimentos no inquérito de FREYRE, Gilberto. Ordem e Progresso. Editora Global. São Paulo, 2004. ADOLFO FAUSTINO PORTO. P. 593. “Quando ao brasileiro de Pernambuco, Adolfo Faustino Porto, nascido em Olinda, em 1887, depois de se dizer livre de preconceitos de raça, reage de modo diferente à pergunta específica ou concreta sobre o assunto: “Poderia parecer uma chocante contradição com o que atrás deixei consignado, acerca de minha atitude para com os negros, em resposta ao quesito 16 do inquérito, a ressalva que faço, ao responder ao quesito 16-a. Devo estabelecer uma gradação, ao justificar meu ponto de vista pessoal sobre coloração pigmentária, o qual me parece fundado, ao mesmo tempo, em motivos estéticos e fisiológicos. O branco, nessa gradação, vem em primeiro lugar, seguindo-se-lhe o índio, o mulato e, por fim, o negro. A cor preta nunca me agradou. Ela não é uma síntese, como a branca. É a própria ausência de cor, na série prismática. Luto, trevas, fumo se associaram na formação de um complexo que remonta, talvez, à minha meninice e a que também não é estranha a influência de ‘histórias de Trancoso’, com personagens que eram ‘negros velhos’, perversos e de hórrido aspecto. De sorte que, para ser rigorosamente verdadeiro, devo afirmar que não receberia bem o casamento de filho ou filha, irmão ou irmã, com pessoa de cor preta”. P. 596. GUARACY SILVEIRA, “paulista nascido em 1893 e que, no seu depoimento se diz descendente do “bandeirante Carlos Pedro da Silveira, descobridor das minas de Cataguases”. É esta sua confissão: “Penso que se eu fosse preto, procuraria casar-me com moça de cor, mas um pouco mais branca, para ir melhorando as condições, de modo que meus filhos tivessem uma condição melhor. Como branco, entretanto, embora não tenha repugnância por moças com algum sangue negro, não acharia hoje razoável casar-me com uma delas, pois creio que meus filhos não me perdoariam lançá-los ao mundo para sofrerem as humilhações da cor”. E acrescenta: “Neste sentido receberia com tristeza o casamento de um filho, ou filha, com uma pessoa de cor, já pelo ridículo que sofreriam, já pela responsabilidade quanto aos filhos que iriam ter, já pelo perigo da inadaptação e arrependimento. Refiro-me, todavia, à diferença muito pronunciada de cor. Quanto à

vai da opressão ao privilégio. Simplificando, quanto mais negro, menos racista; não pelo fato de sê-lo, mas porque há menos segmento populacional a discriminar. Seguindo esta lógica média, e de possibilidade de ser racista, independente dos casos individuais, o mulato intermediário será racista com 50% da população<sup>152</sup>. E o mais branco tem o privilégio a sua disposição de ser racista com toda a população. Mas aqui aparece a exceção do branco de tipo ibérico. A autoconsciência de um branco no Brasil não é semelhante à de um branco do norte da Europa. O racismo cotidiano não tem a ver com os genes, mas com a expressão fenotípica. A aleatoriedade da miscigenação genética faz que haja apropriações de beleza mestiças e negras em fenótipos brancos pelo marcador racial da cor. Talvez isso seja o que mais surpreende<sup>153</sup> o turista europeu diante da beleza brasileira. Ele fica felizmente atordoado, pela orgia de serotonina e endorfina autoconsumida, ao ver nas emissoras de televisão, nas escolas de samba e nas praias brasileiras uma epidemia de generosas bundas e musculosas<sup>154</sup> coxas, entre pessoas de diferente cor de fenótipo, empinadas com simples chinelos sem precisar de saltos altos. Mesma coisa acontece com as mulheres europeias ao visitarem o Brasil. De fato, o modelo de beleza interno no Brasil, mesmo não sendo puramente europeu como foi

---

diferença pouco pronunciada, não tenho restrições, porque não afeta aos filhos, num país onde as famílias mais ilustres, não poucas vezes, descendem de senzalas”. P. 613. ROGÉRIO GORDILHO DE FARIA, “nascido em Sergipe em 1889, mas crescido e educado na Bahia, depois de reconhecer que “o pigmento não deveria constituir barreira para os acessos”, “a raça”, entre nós, devendo ser “depurada no sentido mais psicológico que pigmentar”, confessa: “Se sob o ponto de vista mental penso assim, o casamento de filho, filha ou irmã, brancos, com um preto, ainda me choca o instinto, pela sedimentação do costume”.

<sup>152</sup> O antropólogo Juan Comas cita Eric William, historiador negro e ex-primeiro ministro de Trinidad e Tobago: P. 151: “La piel blanca es una indicación de alto status social y el mejor apoyo a la influencia política (...). Este alto valor que dan a la piel blanca (...) es la causa de las distinciones de “color” que tan notorias son en las islas (...). Esta fuerte conciencia de “color” sirve no sólo para aislar los blancos de los negros, sino que forma también una barrera entre el negro y el mulato, y aun dentro de los mestizos evita el desarrollo de cualquier intento de cohesión o lealtad de grupo” COMAS, Juan. *Antropología de los pueblos iberoamericanos*. Biblioteca Universitaria Labor. Barcelona, 1974. Eric William, citado por BERRY, Brewton, 1951: *Race Relations. The interaction of Ethnic and social Groups*, Houghton Mifflin Company, Cambridge, 322-323

<sup>153</sup> Não é só corpo e fios-dentais o que surpreende, também a doce cultura de agradar ao conhecido e ao desconhecido, os olhares nos olhos de desconhecidos e a cultura do dengo e, entre o negativo: a falta de consideração – talvez sádica – em algumas situações problemáticas a meio ou longo prazo. A generosidade brasileira é um paradoxo. Parece mais com uma doação gratuita que com uma retribuição. Em termos de tempo, é como se o brasileiro estivesse muito focado no viver o presente mais imediato e menos o futuro. Nem arcaico, nem utópico, extremista do presente, do cotidiano. O que não é estranho pela mentalidade de sonho e curtidão que levou o ibérico, ou pela cultura africana, na qual em muitos casos não existe o conceito de futuro, como em Moçambique, ou pela cultura do ameríndio, que procura sumir quando aparece um problema.

<sup>154</sup> Os músculos são associados a homens na Europa. Fora do contexto brasileiro, a beleza baseada nos grandes tamanhos, mas bem definidos, é vista com frequência como uma beleza de tipo masculino por europeus. É um esquematismo eurocentrista.

décadas atrás<sup>155</sup>, tem esse cínico paradoxo: gostam das curvas geneticamente africanas, mas em fenótipos de cor branca. E isso é o que predomina na televisão.

Desculpem a caricatura, mas vou tentar explicar o que observei, entrando em alguns apartamentos e condomínios. Nem a esposa nem o marido das classes média e alta, num país de herança escravocrata, precisam lavar sua própria roupa, cuidar de sua criança ou cozinhar. Para isso eles contam com uma empregada doméstica, que se acomoda em seu quartinho e usa elevador de serviço. A esposa – mais branca – precisa só ser bela, recatada, do lar e trabalhar o corpo todos os dias na academia. A bunda é um extra para as garotas de Ipanema. Há também interesses sociais e econômicos em comum, como acontece no mundo inteiro. Um antecedente paradigmático do tipo de beleza para a esposa é a beleza das “baronesas do Império”. Uma deliciosa anedota conta Freyre: “Em almoço elegante no Largo do Boticário, a que fui convocado – eu jovem e ainda solteiro – a principal figura foi a Baronesa de Estrela. Sua melhor atenção foi para mim”. A certa altura, o escritor de *Casa-Grande&Senzala* foi desafiado em um apartamento de Copacabana, mais como antropólogo do que como protagonista de uma aventura amorosa, para apalpar os orgulhosos e bem conservados peitos de uma autêntica “baronesa histórica” para que “visse como eram duros, eretos e jovens. Eram incisivamente provocantes. Sua feminidade a afirmar-se de modo o mais decisivo”<sup>156</sup>.

Nesse equilíbrio de antagonismos brasileiros, entre a profusão de igrejas e motéis, existe um segundo tipo de beleza, mais morena para as concubinas, que pode coincidir com o gosto do turista europeu. Este, quando se encontra fora do seu entorno, pode transgredir mais facilmente seus esquemas nativos, nos quais o espírito dos “garanhões desbragados” procura uma beleza hipersexualizada, mitologicamente centáurica, das “cavalas” ou “potrancas” – como fica retratado nas músicas do *funk carioca* ou em toda essa cultura pós-moderna da miss bumbum e da mulata *globeleza* – ou *tropicalizada* na exuberância, como se pode constatar quando se observam as denominações da “mulher-fruta” com apelidos como melão, melancia ou moranguinho, entre outros.

No caso dos cantores negros de sucesso, não é raro que eles estejam com exóticas brancas. Talvez seja esse o mais transgressor adjuvante ao interesse econômico. Essa predileção de homens negros por mulheres brancas – chamada de *palmitagem* – é criticada por alguns setores do feminismo pan-africanista por causa da solidão da mulher

---

<sup>155</sup> Apenas duas negras foram misses Brasil.

<sup>156</sup> 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. Global. 2010.

negra, que passa a nutrir instáveis expectativas em relação ao seu parceiro. Um fenômeno diferente do que algum *futurólogo* previu para os Estados Unidos, em termos do chamado “racismo sexual”, em que os gostos sexuais confundem-se com aspirações econômicas: serão os homens negros que ficarão na solidão, porque os matrimônios mistos tenderão a acontecer entre mulheres negras pobres e homens brancos de classe média.

A tendência antinegra é compensada pelos próprios (mais) negros, com o resultado de que o mulato é quase livre de racismo e tem uma capacidade de comunicação sociológica privilegiada com a elite e o povão, uma espécie de classe média em uma democracia racial imperfeita. Também existe o fenômeno do “endorracismo”<sup>157</sup>, uma interiorização sutil do racismo que se expressa em um sentimento de vergonha pelo estigma social, criando-se comportamentos sociais autodiscriminatórios para evitar situações constrangedoras. A autoestima do povo negro (intraculturalidade), no sentido de um etnocentrismo moderado, é importante para quebrar essas dinâmicas sociais, baseadas em um “complexo de inferioridade” socialmente aprendido.

A ex-consulesa da França em São Paulo, Alexandra Loras, mulata, confundida nas lojas e nas festas de elite com “empregada doméstica”, afirmou que “O Brasil é o país mais racista do mundo”<sup>158</sup> e achou um “absurdo” que um país onde a maioria da população é negra mantenha tantas discriminações. Alexandra Loras tem razão em relação à representatividade das instituições brasileiras, não já de minorias, mas de majorias, como são as mulheres e os negros. Porém essa afirmação generalizada referente ao conjunto da sociedade viva brasileira é injusta<sup>159</sup> e exagerada, comparativamente falando, em relação ao mundo. A pergunta que eu faria à senhora Loras é se ela se sentiu discriminada entre o “povão”, nessa maioria de negros. Talvez ela estivesse “presa” em

---

<sup>157</sup> Artigo de Esther Pineda G. *El endorracismo en la sociedad venezolana*. Contrapunto.com. 7/12/2016.

<sup>158</sup> Notícia, Folha de São Paulo, de Guilherme Magalhães. 29/07/2018. “Brasil é o país mais racista do mundo, diz ex-consulesa francesa na Flip”.

<sup>159</sup> Há alguns depoimentos antirracistas interessantes no inquérito de FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Editora Global. São Paulo, 2004. P. 613. “José Maria Moreira Guimarães, nascido em Sergipe, em 1864, mas educado para a vida militar na Escola da Praia Vermelha, onde “teve a ventura” de ter entre seus professores Benjamim Constant, confessa haver sido, na mocidade, abolicionista, desejando também, “do ponto de vista político”, a República. Ao que acrescenta no seu depoimento: “Logicamente receberia o casamento de filho ou filha, irmão ou irmã, com pessoa de cor, sem nenhuma ideia preconcebida. Isto é, bem, se a pessoa de cor fosse boa pessoa”. P. 587. “Tomás Pompeu de Sousa Brasil Sobrinho, nascido no Ceará em 1880, depõe: “Sempre tive horror à escravidão e achava que o elemento que saiu da escravidão foi abandonado criminosamente, pois o seu racional aproveitamento, na ordem social, teria sido de grande importância para a nacionalidade”. Pensando “que a educação dos mulatos constitui problema muito delicado”, confessa ter tido sempre desde muito moço, “uma natural simpatia pela raça ameríndia, estupidamente mal aproveitada”. Quanto a casamento de filho ou filha, irmão ou irmã, com pessoa de cor – pergunta evitada por Abreu e por Modesto – informa: “Conforme. Tudo depende de uma combinação de ordem educativa e qualidades pessoais de caráter psíquico”.

um mundo institucional. Em um Brasil limitado. Ou talvez devêssemos lhe perguntar se ela não se sentiu ofendida por ter sido confundida com uma classe social de menor poder aquisitivo.

Acredito que falar só de classismo só ajuda a ocultar o problema. Visibilizar o racial-classismo, a pigmentocracia, também chamada de *colorismo*, é o mais apropriado. Trata-se de um etnocentrismo pigmentocrático, traço predominante na Ibero-américa, mas também peculiar, porque nasceu de uma sociedade de traço cristocentrista-renascentista, nunca completamente eliminado, ao qual foram acrescentados o racismo científico da modernidade burguesa e o racismo cultural da pós-modernidade<sup>160</sup>.

No Brasil, um cidadão pode ser racista e não-racista entre os *anglosaxonicamente* negros. O status seria um marcador de branquitude econômica. E é perfeitamente compatível com um ânimo confraternizador inter-racial e interclassista, cujo cinismo vai-se ampliando na medida em que o dito cidadão ascende na pirâmide social<sup>161</sup>. Perante a fraqueza do estado de direito e do estado de bem-estar no Brasil, a confraternização pode ser vista como um amortecedor do extremo classismo (hiperexploração), herança de um paternalismo patriarcal que não compensou o desamparo social em que se acharam os escravos libertos. Freyre afirmou:

“Faltou ao abolicionismo brasileiro um transabolicionismo que preparasse o ex-escravo para o status de homem livre. Essa foi a grande falha da República, que sucedeu quase imediatamente à abolição. Sustentei, na minha tese de mestrado na Universidade de Colúmbia, que a situação do escravo negro no Brasil agropatriarcal foi superior à do seu sucessor proletário livre, na República de 89. Porque dentro da família patriarcal o escravo era sempre amparado: numas famílias mais, noutras menos, mas sempre amparado, no próprio interesse econômico dos senhores. E, quando a criança negra se revelava superdotada, era educada pelos mesmos mestres dos filhos do senhor, em geral o capelão do engenho. Aspecto nada insignificante da relação casa-

---

<sup>160</sup> Considero o racismo cultural como uma versão pós-moderna do eurocentrismo, que despreza as contribuições culturais à Humanidade das populações dos outros continentes, especialmente aqueles do Sul e não-ocidentais. O elemento cultural sempre foi parte do discurso racista do colonialismo norte-europeu no sentido de que não havia contribuição alguma desses povos à humanidade e, portanto, havia que os aculturar.

<sup>161</sup> Nesse sentido contraditório, entre os 183 depoimentos, destaca Elisa Vilhena Ferreira no inquérito de FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Editora Global. São Paulo, 2004. VII. A República de 89 e o Progresso da Miscigenação no Brasil. p. 596. Elisa Vilhena Ferreira. Nascida no sul da Província de Minas Gerais, 1864. Curso primário. Estudos secundários. Estudou piano. Doméstica. Formação católica. Elisa afirma: “nascida em Minas Gerais em 1864, é o depoimento: “Os escravos eram tratados na fazenda de meus pais como entes humanos. Não havia castigos físicos, tanto que, após a Abolição da Escravatura, eles continuaram na fazenda mesmo e muitos ficaram conosco até morrer, em companhia do sinhô, da sinhá e das sinhazinhas, com os quais rezavam o terço em conjunto à noite”. Quanto ao aspecto concreto da questão: “Francamente, não receberia com agrado um casamento desigual em minha família. Essa é uma opinião toda pessoal. Antigamente a sociedade era mais exigente e os pais mais severos. Os casamentos desiguais eram evitados, os malcasados, ou casados só no civil, não eram bem recebidos”.

grande/senzala no Brasil. Daí por que, no Império, houve um número considerável de brasileiros, de origem escrava que se tornaram homens eminentes em vários setores. Homens como Rebouças e Teodoro Sampaio, por exemplo. O mesmo sucedeu com Cruz e Souza, José do Patrocínio, Luís de Gama, Juliano Moreira – que se tornou um dos mais eminentes cientistas brasileiros, como psiquiatra – e muitos outros. Por que essa tradição não continuou depois da abolição? Um motivo: as famílias patriarcais terem ficado econômica e financeiramente impedidas de continuar a dar essa assistência a trabalhadores agora livres. Os novos empresários e o governo não se mostraram à altura dessa responsabilidade. Tampouco por parte da Igreja houve qualquer movimento a favor do escravo tornado livre. Abandonado, esse ex-escravo se tornou um marginal nas cidades. (...)

Os empresários industriais, que constituíram a nova elite econômica do Brasil, não tinham o senso de responsabilidade que é característico das boas elites como foi, de certo modo, a elite agrária-patriarcal no nosso país. A empresarial era uma elite de novos ricos ou de recém-chegados ao poder econômico. Não prepararam os escravos para os trabalhos nas novas indústrias, quase todas urbanas. Aí é que vemos a grande clarividência de Joaquim Nabuco – que continuou fiel à monarquia – de continuar a sua obra de político, com uma visão de questão social à qual foram alheios liberais como Ruy Barbosa e os positivistas, que, no entanto, falavam tanto na necessidade de incorporar o proletariado à sociedade burguesa. Falavam retoricamente. Quanto ao clero, ainda não encontro uma explicação para o fato de não ter surgido um só bispo, um só sacerdote e que só Carlos de Laet se tornasse um paladino dessa valorização do negro livre, dessa educação do negro superdotado, como tinha havido no período escravocrata. (...)

Nos Estados Unidos existe uma classe média negra. Esse problema está ligado ao da educação. Se tivéssemos preparado o nosso afro-negro pela educação para uma nova condição, ele teria formado a sua classe média. Quantos superdotados se perderam por causa desse alheamento! Assim educados, os ex-escravos poderiam ter-se tornado, no Brasil já republicano, os fundadores de uma classe média de descendentes de afro-negros libertados. (...)

Sou otimista na evolução do preconceito racial no Brasil. Basta, por exemplo, que haja uma grande campanha entre nós para se dar bolsas de estudo a filhos dos chamados negros puros. Não apenas aos superdotados, mas aos de inteligência comum”<sup>162</sup>.

O mito da democracia racial deveria servir como ferramenta de luta contra o racismo, mas é usado para ocultar as desigualdades raciais. A aspiração da democracia racial poderia ser recuperável se estivesse de mãos dadas com outro conceito freyriano, o “melanismo”, com o objetivo de atacar a tendência antinegra da pigmentocracia, contrapondo uma tendência pró-negra.

Racismo é um conceito moderno e ideológico de alto etnocentrismo. Exige previamente uma racialização ideológica, no sentido de criar uma classificação e uma

---

<sup>162</sup> Entrevista a Freyre. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

hierarquia racial. O etnocentrismo contém elementos de autodefesa, mas também de heterofobia, medo do diferente, aversão ao outro. O racialismo ibero-americano de hoje herda intergeracionalmente um sistema de discriminação colonial, com preconceitos racial-classistas<sup>163</sup> contra negros escravizados e índios conquistados no caso dos hispanos, e de uma ideologia importada<sup>164</sup>, posterior, que primeiro racializa e depois inferioriza em um sistema filosófico pseudocientífico, científico na época, situado no norte da Europa, na modernidade burguesa.

O racismo da modernidade burguesa se sustenta em uma ideologia de inferiorização vinculada a um programa político de eliminação planificada, como são a eugenesia<sup>165</sup> e o holocausto. Este racismo só pode ser mixóforo e nasceu como tal, sendo coetâneo do racial-classismo da escravidão. O mixóforo anglo-saxão pode advogar pela segregação sociológica (forçosa) ou pela eliminação sem possibilidade de salvação. No entanto o mixófilo ibero-americano adaptou o racismo europeu, na política de branqueamento (não forçada) mediante imigração de branco. A aplicação mais fiel do racismo moderno foi o colonialismo europeu na África e seu paroxismo no centro da Europa com os nazistas. O sistema ibérico de discriminação racial-classista na América, durante os séculos XVI, XVII e XVIII é abjeto, mas não foi consequência da aplicação consciente de um programa político racista. No entanto gerou *epifenologicamente* uma racialização classista que potencializa preconceitos e hierarquias raciais e que, mesmo sem perder a comunicação sociológica entre raças, com seus intercâmbios culturais e genéticos, teve como resultado um etnocentrismo pigmentocrático que não é comparável com o racismo de incomunicação sociológica das raças dos anglo-americanos, após a escravidão, muito menos com a eliminação planejada promovida pelos nazistas. A

---

<sup>163</sup> Entrevista. Estado de Sao Paulo. “No Brasil o preconceito de raça ele é muito mesclado com preconceitos de classe, de cultura e de região, que tem existido sempre. A ideia da superioridade cultural ligada à racial do europeu ocorreu indubitavelmente no Brasil, mas não de modo inflexível como nos Estados Unidos”. 5 de novembro de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em *A história Viva*. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

<sup>164</sup> P. 163. Alfred Métraux, em seu artigo intitulado *Problemas raciales en América Latina* (El Correo de la Unesco, número de octubre de 1960, París): “las teorías racistas del siglo XIX no han dejado también de reforzar los viejos prejuicios heredados del periodo colonial”. COMAS, Juan. *Antropología de los pueblos iberoamericanos*. Biblioteca Universitaria Labor. Barcelona, 1974.

<sup>165</sup> “La eugenesia, como “ciencia para la mejora de la raza”, tuvo un amplio Desarrollo a partir de las ideas de Francis Galton (1822-1911), quien aplicó algunas de las hipótesis de su primo Charles Darwin (1802-1882) a las sociedades humanas con intención de acelerar la “selección natural” y convertirla en “artificial”, dirigida evidentemente por los científicos y los políticos para el perfeccionamiento de la raza.” O que incluía craniometria (Caleb William Saleeby) para definir a sanidade racial e as leis para esterilizar e fazer experimentos com doentes mentais, deficientes, presos, populações indígenas, pobres, ... ANTUÑANO, Salvador. Prólogo de *La eugenesia y otras desgracias*. Gilbert K. Chesterton. Espuela de Plata. 2012.

pigmentocracia foi um proto-racismo, e hoje é um racismo. O racismo é produto da modernidade burguesa. Nem toda discriminação é produto do racismo ainda que seja brutal ou injusta. É com o desenvolvimento do capitalismo industrial e com a vanguarda científica que se faz possível o extermínio em massa, com uma burocracia obediente e uma experimentação científica anti-humana. Um hiper-racionalismo nacionalista racializado que, na sua superioridade tecnológica, se desumaniza e desumaniza o resto.

A hipótese do “homem ibérico do renascimento”<sup>166</sup> se encaixa na tese que o sociólogo Zigmunt Bauman, descendente de judeus, defende no seu impactante *Modernidade e Holocausto*, publicado dois anos após a morte de Gilberto Freyre. A ideia central do racismo, para Bauman, é a irrecuperabilidade do grupo humano inferiorizado, isto é, a não-possibilidade de salvação. Não há para os judeus sobrevivência possível, mesmo que ele se converta ao nazismo. A sentença é o aniquilamento sem alternativa. Bauman afirma:

“El holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento culminante de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esta civilización y de esa cultura. (...) El Holocausto fue el resultado del encuentro único de factores que, por sí mismos, eran corrientes y vulgares. Y que dicho encuentro resultó posible en gran medida por la emancipación del Estado político – de su monopolio de la violencia y de sus audaces ambiciones de ingeniería social – del control social, como consecuencia del progresivo desmantelamiento de las fuentes de poder y de las instituciones no políticas de la autorregulación social. (...) La civilización moderna no fue condición suficiente del Holocausto, pero sí fue, con seguridad, condición necesaria. Sin ella, el holocausto sería impensable. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el holocausto pudiera concebirse. “El asesinato en masa de la comunidad judía perpetrado por los nazis no fue solo un logro tecnológico de la sociedad industrial sino también un logro organizativo de la sociedad burocrática” (BROWNING, Christopher R. *The German Bureaucracy and the Holocaust*, en Grobman y Landes, *Genocide*, p. 148). (...) “El racismo, en cuanto cosmovisión y, más aún, en cuanto

---

<sup>166</sup> ESPINA BARRIO, ÁNGEL B. *Culturas Tradicionales de España e Iberoamérica*. Instituto de las Identidades (Diputación de Salamanca). 1ª ed., 1ª imp. (04/2004). O professor Espina Barrio afirma: “la Iberia heterodoxa y liberal tuvo una vía de subsistencia en la América latina”. (...) los iberoamericanos no pueden negar parte de su ser y de su identidad sino es a un costo muy elevado, al costo de someterse a normativas importadas presurosamente de ámbitos extraños (francés, anglosajón, etc.) o a desenterrar mundos ya no existentes” (...), que incluso se nota en la sustitución del término Iberoamérica por Latinoamérica – término que margina injustamente lo mudéjar –, no es positiva para los pueblos hispanoparlantes o lusoparlantes. Negar una parte de sí, como lo sería, por ejemplo, negar en España la formidable herencia árabe en nuestras actividades y costumbres, es perjudicial porque nos condena al desarraigo y a la inferioridad. El vicio de desconsiderar lo hispano (incluso para los mestizos e indígenas) es tan inadecuado como el vicio contrario que relatamos anteriormente de querer hispanizar exhaustivamente lo americano. (...) la nueva alma americana es parte de la tradición de España pero de la España heterodoxa hija del Renacimiento. No se sigue la España cerrada medieval sino una tradición universalista que entraña la unidad de todo Hispanoamérica”.



efectiva prática política, resulta inconcebible sin los adelantos de la ciencia moderna, de la tecnología y de las formas modernas del poder estatal. En este sentido, el racismo es un producto estrictamente moderno: la modernidad hizo posible el racismo y creo su necesidad” (...) “La naturaleza, como la función o la forma de funcionamiento del racismo son absolutamente distintas de las de la heterofobia”. (...) El racismo es distinto de la heterofobia y de la enemistad declarada. La diferencia no reside ni en la intensidad de los sentimientos ni en el tipo de argumento que se emplea para racionalizarla. El racismo se caracteriza por ser un recurso que acaba distinguiéndose de los métodos que usa y que racionaliza: un recurso que combina las estrategias de la arquitectura y de la jardinería con la que la medicina con vistas a construir un orden social artificial eliminando los elementos de la realidad presente que no se ajustan a la soñada realidad perfecta ni pueden modificarse para se ajusten. (...) En el mundo moderno, con su afán de autocontrol y autoadministración, el racismo declara que existe una categoría de personas que se resiste endémica e irremisiblemente al control y es inmune a cualquier esfuerzo por mejorar. Para utilizar una metáfora médica: se puede cuidar y mejorar las partes “sanas” del cuerpo, pero no un tumor canceroso. El tumor solo se “mejora” destruyéndolo. La consecuencia es que el racismo se asocia de forma inevitable con la estrategia de extrañamiento. (...) Con la ilustración ascendió al trono una nueva deidad, la Naturaleza, acompañada de la ciencia, legitimada con su único culto ortodoxo, y de los científicos, sus profetas y sacerdotes. (...) Desde la Ilustración, el mundo se ha señalado por su actitud activista y de ingeniería hacia la naturaleza y hacia sí mismo. La ciencia no avanzaba por su propia inercia, sino que era, fundamentalmente, un instrumento formidablemente poderoso que permitía mejorar la realidad, darle forma según los planes y designios humanos y ayudarle en su camino a la perfección”.<sup>167</sup>

Muitas das ideias de Freyre continuam sendo debatidas e desenvolvidas na antropologia, como a (auto) biografia, a literatura como reflexo cultural, a centralização do eu (egohistória), dar voz aos sem voz<sup>168</sup>, a questão da temporalidade nas culturas e a assunção da ideia de que o antropólogo é também um escritor. Essa vitalidade nos dá uma medida da antecipação do pensamento freyriano e, ao mesmo tempo, da importância que teve Franz Boas<sup>169</sup> e a Universidade de Columbia na sua sólida formação antropológica.

---

<sup>167</sup> BAUMAN, Zigmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. 2017 (1989). P. 14, 18, 34, 86, 88, 89, 90, 93, 95.

<sup>168</sup> Cabe destacar a iniciativa do Ministério de Educação Brasileiro de traduzir para o português a vasta obra publicada pela UNESCO, "História Geral da África". Durante 35 anos, a UNESCO reuniu mais de 350 especialistas em história do continente africano e produziu uma obra monumental, consolidada em oito volumes. O ministro de educação Fernando Haddad também teve a iniciativa de sintetizar “todos os volumes em dois livros, mais acessíveis para toda a comunidade acadêmica”. Posteriormente virou livro didático em São Paulo. A obra completa está em Domínio Público.

<sup>169</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P.160: “Que existem entre os sexos diferenças mentais de capacidade criadora e de predisposição para certas formas de atividade ou de sensibilidade parece tão fora de dúvida quanto existem diferenças semelhantes entre as raças. Não é certo que a escola de Boas pretenda ter demonstrado, como supõem alguns dos seus intérpretes mais apressados, ou dos seus críticos mais ligeiros, a inexistência de diferenças entre as raças, cuja variedade seria só a pitoresca, de cor de pele e de forma do corpo. O que aquela escola acentuou foi o erro

O despovoamento do interior da Espanha está estimulando estudos de repovoamento intercultural. De acordo com as pesquisas que estão sendo feitas e que se destinam a manter vivas a memória e a continuidade histórica das aldeias, a população tem apresentado baixo índice de preconceitos raciais. Isto nos remete ao imaginário autocolonizador de Freyre e à promoção de políticas de migração seletiva, organizada originalmente para a população ibero-americana e para refugiados do mediterrâneo ou da África negra (com ênfase na África iberófono). Um exemplo de pesquisa é o estudo *Despoblación Rural y Acogida de Refugiados e inmigrantes em la Provincia de Valladolid* (2017).

A teorização das políticas externas e culturais de convergência pan-ibérica, com as quais simpatizava Freyre, teve novos desenvolvimentos após a sua morte. A gilbertófila açoriana Natália Correia escreveu um poético e profundo *Somos Todos Hispanos* em 1988. Julián Marías, sem deixar de citar Gilberto, escreveu em 1992 *La corona y la comunidad hispánica de naciones*, sendo que um ano antes haviam-se constituído as Conferências Ibero-americanas de Chefes de Estado. O geopolítico Frigidiano Álvaro Durántez Prados criou o conceito, no século XXI, da Iberofonia, que explicaremos ao longo de um capítulo neste ensaio. Este autor acaba de publicar<sup>170</sup> sua obra magna: *Iberofonía y Paniberismo. Definición y Articulación del Mundo Ibérico* (2018). O escritor Vamireh Chacon publicou em 2005 *A grande Ibéria: convergências e divergências de uma tendência*, do ponto de vista de uma iberidade cultural. Uma grande contribuição para as relações e as narrativas da velha península com o novo mundo, hoje não tão novo. Antônio Simões, embaixador do Brasil na Espanha, apontou a ausência de uma narrativa cultural nas relações Brasil-Espanha, apesar das intensas relações empresariais, a partir dos anos noventa, e das relações históricas. Essa ausência faz desaproveitar oportunidades, porque a narrativa é fundamental para desenvolver relações

---

de interpretação antropológica de se identificarem as diferenças entre as raças com ideias de superioridade e inferioridade; e principalmente, o de se desprezar o critério histórico-cultural na análise das supostas superioridades e inferioridades de raça. O mesmo critério histórico-cultural pode ser aplicado, como pretendem vários estudiosos da sociologia dos sexos – que convém não confundir com a genética! –, ao estudo da pretendida superioridade do homem sobre a mulher. Mas sem que, no afã de se fugir de uma mística, se resvale em outra, escurecendo-se as diferenças entre os sexos, do mesmo modo que alguns pretendem negar as diferenças entre as raças”.

<sup>170</sup> GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. *El desbordamiento iberófono del proceso iberoamericano. A propósito de la presentación del nuevo libro de Frigidiano Álvaro Durántez Prados*. Blog Estado Ibérico, 2018: “Es, por decirlo mal y pronto, la biblia de la convergencia multinacional de los países de lengua portuguesa y española. El autor ha querido agotar el desarrollo de su hipótesis, validándola en la práctica, en primera persona como un agente activo, entre otros, clarificándonos los conceptos y abriendo esa puerta hacia la transición de lo iberoamericano a lo iberófono. Para ello Durántez Prados ha realizado un esfuerzo intelectual verdaderamente extraordinario”.

estratégicas entre diplomacias. Esta ideia foi exposta publicamente em Madrid na mesa redonda *Brasil: Presente y Futuro. Relaciones Hispano-Brasileñas*, do dia 17 de maio de 2017 e no artigo *Brasil e Espanha: narrativa para uma relação de futuro*. Segundo o embaixador brasileiro:

“Brasil e Espanha estão umbilicalmente unidos pela história, pela cultura, pela economia e pelo vigor de suas sociedades. Traduzir esse potencial ainda parcialmente inexplorado em uma agenda robusta e diversificada é um desafio formidável que os dois países têm enfrentado com êxito cada vez maior. Desenvolver e adensar a narrativa para uma relação bilateral com tanto futuro é tarefa fundamental à qual diplomatas, acadêmicos e empresários devem estar sempre dedicados”<sup>171</sup>.

Pessoalmente espero que este ensaio contribua para essa urgente e necessária narrativa. Acredito que essa narrativa está em Gilberto Freyre e no novo conceito de Iberoфония. Depois da morte do mestre de Apipucos, publicaram-se diferentes obras ou desenvolveram-se diferentes iniciativas, que, mesmo sem citá-lo, não deixam de ser um desenvolvimento hispanotropicalista e hispanotropicalógico. Com certeza, ele teria gostado de acorrer à *Academia Brasileira das Letras*, sob a presidência de Nélida Piñon<sup>172</sup> e apresentação de Eduardo Portella, para escutar uma palestra<sup>173</sup>, no dia 30 de julho de 1997, no Rio de Janeiro, do escritor Carlos Fuentes<sup>174</sup> “Machado de La Mancha”, que defendeu: “o grande continuador na Ibero-américa da literatura de Cervantes foi Machado de Assis”<sup>175</sup>. Em 1987, o filósofo catalão Xavier Rubert de Ventos publica *El laberinto de la Hispanidad*, ganhador do *Prêmio Espejo*. Desconhecendo a obra de Gilberto, chega a conclusões similares:

“La superior eficacia española no es sino el producto de la multiplicidad étnica y cultural del crisol europeo (clásico y cristiano, árabe y judío, gótico y celta...) habituado y obligado por su propia historia tanto a la confrontación como a la adaptación y comprensión

---

<sup>171</sup> SIMÕES, Antônio. *Brasil e Espanha: narrativa para uma relação de futuro*. Em *A importância da Espanha para o Brasil*. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília 2017. Brasil.

<sup>172</sup> Nélida Piñon, de ascendência galega, em *La República dos Sonhos*, desenvolve essa ideia do paraíso brasileiro, onde os sonhos viram realidade, que também os emigrantes ibéricos levavam dentro das suas malas.

<sup>173</sup> Palestra publicada no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=g3X3g2U7Pe4>

<sup>174</sup> Carlos Fuentes citou Freyre no discurso de entrega do Prêmio Ortega y Gasset, afirmando que “el pasado fue presentado al pueblo con un valor universal”. 9/05/2003.

<sup>175</sup> O escritor brasileiro Machado de Assis afirmou no artigo *A Semana*: “Um velho autor da nossa língua – creio que João de Barros; não posso ir verificá-lo agora; ponhamos João de Barros. Este velho autor fala de um provérbio que dizia: “os italianos governam-se pelo passado, os espanhóis pelo presente e os franceses pelo que há de vir.” E em seguida dava “uma repreensão de pena à nossa Espanha”, considerando que Espanha é toda a península, e só Castela é Castela. A nossa gente, que dali veio, tem de receber a mesma repreensão de pena: governa-se pelo presente, tem o porvir em pouco, o passado em nada ou quase nada. Eu creio que os ingleses resumem as outras três nações”. 14 de maio de 1893. *Gazeta de Notícias*.

de lo diverso. Esto es lo que permite a Cortés entender el lenguaje, aprender las costumbres y manipular los signos del enemigo explotando sus disensiones internas y sus creencias ancestrales: usar su fe en la Serpiente Emplumada nada menos que para desplumarles. Y es también lo que, con una sorprendente lucidez, le permite intuir esta raíz antropológica de su propio genio al valorar el de sus adversarios: “pues considerando – escribe en sus cartas- que esta gente son bárbaros tan alejados de toda comunicación con otras naciones racionales, es cosa admirable ver cuán lejos han llegado en todas las cosas”<sup>176</sup>.

Hispanotropologia é o que fez, sem ser ciente disso, Alfred W. Crosby, quando estudou o intercâmbio transoceânico em *The Columbian Exchange* (1972) ou *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe* (1986), sobre o qual já falamos, ou o que fez Serge Gruzinski, nos ensaios *El pensamiento mestizo* (2000) e *Las Cuatro Partes del Mundo* (2015), nos quais reflete sobre o valor criativo da mestiçagem, como um jogo que não é de soma zero, constituindo uma antecipação da globalização. O naturalista espanhol Borja Cardelús publicou *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (2018), descrevendo o intercâmbio colombino, a concepção hispânica de existência (tempo-vida) e a influência da Andaluzia<sup>177</sup> (Marismas del Guadalquivir) na formação e comunicação cultural americana. Entre as fontes bibliográficas compartilhadas com Freyre estão Julián Marías e Américo Castro, ambos com uma mesma perspectiva ecológico-cultural.

A cultura ibérica da cadeira na porta da casa transformou a rua num espaço de comunicação sociológica. Esta cultura fez e faz parte da cultura hispano-americana e brasileira. Segundo Borja Cardelús:

“Una de las notas definidoras del carácter hispano es su tendencia a la comunicación entre unos y otros, herencia de Andalucía.

---

<sup>176</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama, 1987. P.25. “Na obra o autor reivindica uma ideia da hispanidade sem tanto “sujeito histórico” e mais habitável por quem foram seu “objeto”. Realiza um estudo comparativo da colonização hispana e anglo-saxônica, com a provocadora conclusão de que cada uma deveria aprender do tradicionalismo da outra. Menciona uma citação de J. L. Coll: “España descubrió América, para que aprendan”. Eu diria para que aprendam todos. O autor considera que: “hemos podido ya elaborar aquel trauma y olvidarnos de “descubrimientos – y de “genocidios” complementarios” – para pasar a comprendernos, unos y otros, como artífices del último y dramático reconocimiento entre culturas que acabó de cerrar nuestro mundo”. (.). “Al formidable poder de fascinación que hoy ejercen los Estados Unidos sólo le falta aún la capacidad de conversión y seducción hispana que nunca confundió la voluntad de distinción teórica con el pathos de la distancia cultural”. P.209.

<sup>177</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. EDAF, 2018. P.364. “Decía Ortega y Gasset que los andaluces llevan 4000 años viviendo como viven, y no les va nada mal. Es una apreciación muy cierta. Y eso, a pesar de que Andalucía ha sido ocupada numerosas veces a lo largo de la historia, y los andaluces han hecho poco para evitar esas invasiones. Porque tienen otra manera de encararlas. Los vikingos, los tartesios o los árabes penetraron un día en Andalucía, y sus habitantes les dejaron hacer. En el primer caso se limitaron a esperar su marcha. En los otros dos, simplemente absorbieron a los invasores, que se lo que siempre hace Andalucía con los forasteros. Al cabo de varios años de ocupación, los árabes se habían vuelto “andaluces”. P. 366. “José María Pemán decía que el andaluz “piensa por los ojos”.

A diferencia de la reserva habitual de las gentes del Norte, los hispanos disfrutaban de la conversación improvisada, de la tertulia, y no tienen inconveniente alguno en pasar las horas hablando, como puede comprobarse en la plaza mayor de cualquiera de las ciudades hispanas, atiborradas de gentes conversando a la caída de la tarde”. (...) [Cada pueblo que pasó por la Península dejó “su impronta” [en una] “una población nada hermética, sino muy receptiva y asimiladora; y variedad, en fin, sociológica y costumbrista, derivada de las anteriores, pues unos u otros escenarios físicos y unas o otras regiones conformaron diferentemente a los varios pueblos españoles”. (...) “Destaquemos el carácter extrovertido de las gentes andaluzas, en particular de la región citada, como habitantes de una tierra soleada y luminosa. Se vive más hacia fuera que hacia dentro, y eso se vierte en aspectos múltiples, como la comunicación entre unos y otros, que es fácil, sencilla e inmediata. Esa extraversion lleva a que gran parte de la vida se haga en la calle, y que lugares como el mercado o la plaza mayor sean los núcleos de la vida ciudadana”. (...) “Suelen distinguirse tres fases en el proceso de comunicación cultural entre el mundo español y el americano. La primera es la del contacto o descubrimiento, la segunda la de confrontación o conquista, y la tercera y definitiva, la de la integración cultural”. (...) “En América todos fueron un día forasteros, y la comunicación con los demás fue una necesidad. (...) La plaza sigue siendo el lugar donde se despejan todas las soledades y donde más precisamente se concreta el carácter hispano, alegre, hablador, bullicioso y comunicativo”. (...) “Al igual que en La Habana en las ciudades hay siempre muchedumbres de transeúntes que revelan la tendencia de las gentes a la comunicación diaria y continua, lo que difiere no poco de las ciudades anglosajonas, sin apenas viandantes en sus calles e incluso estas se hallan diseñadas para no albergarlos”<sup>178</sup>.

A comunicação sociológica foi possível em contextos coloniais e é possível em contextos democráticos pós-modernos. O sociólogo Jessé Souza confirma “a singularidade do tipo de sociedade, de cultura política e de comunicação cultural”<sup>179</sup> que foi processada no Brasil. Juremir Machado da Silva, professor especialista em comunicação, aponta a mesma tese do autor deste ensaio:

“Gilberto Freyre foi o primeiro teórico da comunicação do Brasil. Na sua época, a grande mídia era o corpo social. Ele soube ver e ler a interatividade no vivido entre o profano e o sagrado da invenção cotidiana da história. Viver é comunicar. Mas essa comunicação pode ser maior ou menor de acordo com a historicidade de cada cultura. Freyre compreendeu que o Brasil se fez de mistura. Só que não há mistura sem relação. Quando tudo se mistura e relaciona, a comunicação molda a vida diária e faz explodir os vetores puramente racionais. Acima de tudo, Freyre mostrou que para compreender o Brasil era preciso misturar teorias estrangeiras e brasileiras a fim de

---

<sup>178</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.370, 377, 364, 380, 110, 113.

<sup>179</sup> SOUZA, Jessé. *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira*. Tempo soc. vol.12 no.1 São Paulo, May, 2000.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702000000100005>

produzir um novo olhar. Por incrível que pareça, em pleno século XXI, continua faltando a muitos teóricos da comunicação a maleabilidade proposta e praticada pelo velho conservador de Apipucos<sup>180</sup>.

A aplicação da interculturalidade no sistema educativo e na sociedade tem ecos de hispanotropicalismo e interpenetração de culturas, num contexto democrático pós-moderno. Isto é uma realidade nos sistemas educativos das comunidades indígenas mestiças do Equador, da Bolívia ou do Peru, que conservaram com força uma herança ancestral como comunidade tanto pela resistência dessas civilizações como por um modelo específico de colonização espanhola adequado a essas concentrações populares ameríndias. Mas também na Europa ibérica há um *interculturalismo* crescente no seu sistema educativo. Segundo Cristina Peñarín:

“Al contrario de lo que ocurre en el caso de los colonos, los emigrantes aspiran, no a imponer su cultura, sino a sobrevivir e integrarse de algún modo en la sociedad de acogida. La hibridación de los inmigrantes depende del aprecio y de la disposición a la interacción de la sociedad huésped, así como de la apertura mutua al trato y la interinfluencia. Su transformación es visible, sobre todo a partir de la segunda generación, criada ya en la doble cultura – la de sus padres, generalmente enraizada en su antiguo medio, y la de la calle y la escuela, en el nuevo. Pero en ambos grupos, inmigrantes y sociedad de acogida, pueden darse actitudes que promueven el cierre. El etnocentrismo, la reacción prerreflexiva más común ante lo extraño, puede ser fomentado para producir en la población huésped menosprecio y rechazo, sobre todo hacia quienes están en lo más bajo de la escala social, con lo que las interacciones entre ambos grupos pueden ser muy limitadas y marcadas por el desprestigio o el estigma de los foráneos<sup>181</sup>.”

O professor Manuel García Guerra escreveu *La Razón Mestiza. Agenda intercultural* (2007), que é um trabalho de campo no bairro madrileno de Vallecas, imerso em um processo de intensas trocas culturais. Neste ensaio também se faz uma discussão teórica sobre o “interculturalismo” que:

“Remite éste a un fenómeno (el reconocimiento de las diferencias culturales) y a un proyecto (la comunicación entre culturas y la participación igualitaria de los grupos culturales en el espacio público, a fin de definir criterios, objetivos y valoraciones comunes indispensables para el mantenimiento de la cohesión social y la articulación institucional). Es posible y deseable armonizar la unidad social con la pluralidad cultural bajo el principio práctico del civismo, sin que ello suponga un problema para la democracia. No hay culturas

---

<sup>180</sup> MACHADO DA SILVA, Juremir. *Gilberto Freyre, o clássico injustiçado*. ALCEU - v. 10 - n.20 - p. 70 a 81 - jan./jun. 2010.

<sup>181</sup> PEÑAMARÍN, Cristina. *Fronteras interculturales en la comunicación*. Revista de Occidente, nº 234, sobre "Mestizajes culturales e identidades en conflicto".

metafísicamente superiores, pero esta ausencia de jerarquía no anula la posibilidad de contraste entre ellas y de que puedan reforzar sus lugares comunes, ya porque lo sean de hecho ya por acuerdo. Así pues, al inicial reconocimiento y respeto, se añade ahora la necesaria relación y comunicación intercultural. (...) En el modelo intercultural, la sociedad no es un mero agregado, sino un plural inclusivo basado en el imperativo moral de un espacio para la deliberación. Se parte, por tanto, de un doble supuesto: (i) las culturas no son entidades monádicas e impermeables, sino construcciones abiertas, susceptibles al intercambio<sup>147</sup>, al diálogo (Ting-Toomey, S.: 1999), y (ii) el hecho fundante de la deliberación previamente aceptada es el que permite discutir las normas y posibilita la comunicación entre ellas en condiciones de paridad, dejando abierta la posibilidad de abandonar la cultura inicialmente defendida.

El énfasis se pone ahora en la inclusión y en la comunicación, en lo que une más que en lo que separa. Se reconoce la diversidad tanto en el ámbito de lo privado como de lo público (no lo hacía la asimilación monoculturalista) y se respetan las diferencias sin ser diferencialista (riesgo implícito al multiculturalismo). Estaríamos, en todo caso, ante un multiculturalismo moderado, con un inevitable componente de aculturación libre y recíproca en la que todos ganan nuevos rasgos culturales, y también los pierden. El respeto a la diversidad y el diálogo facilitan un marco de convivencia en el que se descubre la identidad ajena redescubriendo, a la vez, la propia”<sup>182</sup>.

Novas disciplinas como a comunicologia, a sociologia fenomenológica<sup>183</sup>, a comunicação intercultural<sup>184</sup>, o interacionismo simbólico, a ecologia comunicativa<sup>185</sup> ou a semiótica da cultura, desenvolvem pesquisas sobre a interpenetração de culturas e os conceitos fronteirços da intimidade, a cotidianidade e a confraternização. Muitas delas em estreita relação com a disciplina da Ecologia Humana que Freyre considerava uma referência:

“O recente desenvolvimento da Ecologia em Ecologia Humana, isto é, em Ecologia especializada no estudo não só das relações entre o Homem e o Meio como entre grupos humanos organizados em instituições e entre subgrupos e suas atividades funcionais de competição no espaço, veio aproximar geógrafos e sociólogos para o estudo de problemas de interesse comum; e tornar vários problemas

---

<sup>182</sup> GARCÍA GUERRA, Manuel. *La razón mestiza: agenda intercultural*. Colección Estudios Creade. Madrid. P. 258-289.

<sup>183</sup> RIZO GARCÍA, Marta. *Sociología fenomenológica y comunicología: Sociología Fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática*. Vol. 11 N° 1 - janeiro/abril 2009 revista Fronteiras - estudos midiáticos.

<sup>184</sup> Existe uma disciplina chamada “Comunicação Intercultural”, que estuda as trocas e os choques culturais e sociais, especialmente na comunicação não-verbal, em muitos casos visando à negociação, compreensão e sucesso da comunicação corporativa. Os âmbitos da interculturalidade atingem muitas áreas do convívio inter-étnico, da semiótica, das escolas de tradução, da pesquisa antropológica, inclusive, do jornalismo.

<sup>185</sup> ROMEU, Vivian & PIÑON, Maybel. *La ecología comunicativa como germen de la comunicación. Comunicación y Ciudadania*. Número 86. Abril-Junho. 2014.

ecológicos objetos de estudo tanto geográfico como sociológico ou sócio-antropológico”<sup>186</sup>.

Richard Morse, em la *Herencia de América Latina* (1975), afirmaria que “una civilización protestante puede desarrollar infinitamente sus energías en regiones incultas, como lo hizo en los Estados Unidos. Una civilización católica se estanca cuando no está en contacto vital con las tribus y culturas de la humanidad”. Em *Espelho do Próspero* (1988), Morse elogia as possibilidades das sociedades ibéricas de propor à humanidade novas formas mais humanas de relação. Neste sentido, Gilberto Freyre acreditava que:

“El mundo hispánico no tardará mucho en hacer despertar el respeto y el aprecio de los no hispánicos, ya sea por el desarrollo económico o por los perfeccionamientos tecnológicos que llegue a alcanzar en unas cuantas décadas, o por el hecho de que la automatización creciente, que tiene como consecuencia la de dejar cada vez más tiempo libre para el disfrute, convierta a los no hispánico, hoy superdesarrollados económica y tecnológicamente, en una especie de maestros de la pereza y hasta del ocio. Obsérvese que en tanto que en algunos pueblos superdesarrollados de hoy es considerable el número de suicidios, generados por no saber la gente qué hacer con su tiempo libre, lo cual tradicionalmente entre ellos es considerado pecaminoso por la influencia calvinista, los hispanos sabemos llenar nuestras vidas con el solo goce del arte de vivir, no de matar el tiempo, sino de convertirlo en vida, existencia de felicidad, alegría, arte, danza, música, religión, convivencia, solidaridad, mística, todo lo cual es una sabiduría que el mundo va olvidando y que necesitará desesperadamente. Con nuestros reiterados días de fiesta, tan ridiculizados por muchos no hispanos, adeptos al “time is money”; con nuestros “mañana” y hasta “pasado mañana”, con nuestros “tenga paciencia”, con que a veces irritamos a los progresistas absolutos, estamos construyendo, los hispanos, una civilización diferente de las otras, por los que en ella es un sentido del tiempo favorable por su lento fluir a la creatividad”<sup>187</sup>.

Atualmente o professor Charles Stewart, da *University College London*, divulga o termo “creolization”, conceito tomado de Glissant, que o está desenvolvendo antropológicamente, junto a dezenas de outros autores. Em 2016, editou o livro: *Creolization: History, Ethnography, Theory*. A própria *crioulidade*<sup>188</sup> cabo-verdiana não deixa de ser uma interpenetração de culturas, mesmo que Freyre tivesse algum preconceito com a língua crioula de Cabo Verde.

---

<sup>186</sup> FREYRE, Gilberto. *Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical*. El Occidente en esta hora de Iberoamerica. X Reunión Internacional del CEDI. Madrid. 1961.

<sup>187</sup> FREYRE, Gilberto. *Mexicanos, Brasileños y el mundo hispánico*. Norte: Revista Hispano Americana, México (263): 37-40, tercera época.

<sup>188</sup> Crioulo é o mestiço, inclusive de língua. Não confundir com o sentido de descendente de africanos no português brasileiro. Também não confundir no castelhano com os descendentes dos europeus nascidos em território americano.



Se a “transculturación” do cubano Fernando Ortiz se adiantou à “creolization” de Édouard Glissant, Freyre se adiantou a ambos. Os conceitos, tanto do autor de Cuba quanto do de Martinica, tiveram e tem um formidável sucesso acadêmico apesar de serem idênticos ao de “interpenetração de culturas” de Freyre, que teve certa incidência acadêmica. Ainda que não seja citada como freyriana, aparece também como “interpenetração cultural”, “cultural interpenetration”<sup>189</sup> ou “interpenetración cultural”. Haverá quem diga que, mesmo desdobradas em duas palavras, essa nova nomeação não pode competir com a de “transculturación”. Freyre utiliza o caractere “&”, que pode ser interpretado como duas setas em sentidos opostos: uma relação de mão dupla. Esse foi o sentido da interação *bidirecional* da Casa-Grande e a Senzala, daí que apareça no título *Casa-Grande&Senzala*<sup>190</sup>.

Quando Malinowski afirmou que em 1939<sup>191</sup> Ortiz iria propor um conceito de duplo sentido, que superasse o termo totalmente unilateral de “aculturação”, Gilberto Freyre já havia publicado seis anos antes o termo “interpenetração de culturas”. Em *Casa-Grande e Senzala*, ele mencionou:

“A formação social do Brasil, que considerada sob o mais amplo critério de formação social, incluía a econômica, não se limitando, porém, a esse aspecto o desenvolvimento da sociedade que aqui se formou, biologicamente pela miscigenação, economicamente pela técnica escravocrata de produção e sociologicamente pela interpenetração de culturas”<sup>192</sup>.

“(…) um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, da do conquistador com a do conquistador”<sup>193</sup>.

O tempo de “contemporização” é usado por Freyre como sabedoria, talento, protótipo e sistema dúctil, como uma forma de pragmatismo do colonizador para se instalar nos trópicos, acomodando-se às circunstâncias e aprendendo das culturas nativas, sem ideais absolutos ou preconceitos inflexíveis. Portanto, não se trata de uma atitude

---

<sup>189</sup> Este termo encontra-se no título da comunicação *Race mixture and cultural interpenetration* no United Nations Human Rights Seminar on Apartheid, entre 23 de agosto e 5 de dezembro de 1966. Brasília.

<sup>190</sup> Freyre citará em *Casa-Grande&Senzala* as obras: *Los cabildos afrocubanos*, La Habana, 1921; *Hampa Afrocubana: Iso negros brujos*, Madrid, 1917, y especialmente *Los Negros Esclavos*, La Habana, 1916.

<sup>191</sup> GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. *Racismo elegante: de la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Edicions Bellaterra, 2011. Barcelona. P. 256.

<sup>192</sup> Na edição espanhola de *Casa-Grande e Senzala*, está traduzida como “interconexión de culturas”. Acredito que é bem mais expressivo o termo “interpenetración de culturas”, perfeitamente possível em espanhol. P.486.

<sup>193</sup> *Casa-grande&Senzala*. Lisboa, 1957. Edições Livros do Brasil. P. 99.

conscientemente antirracista, num momento em que não existia o racismo científico, mas uma atitude contemporizadora.

Em *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), resumiria sua teoria sociológica aplicada à história da sociedade brasileira em um “triângulo”, sendo este desenhado com palavras na página 145 do citado ensaio e explicado como: “a base, o trópico. Sobre essa base – base como condição geológica – as duas forças dinamicamente étnico-culturais e socioculturais, porventura mais atuantes na formação da sociedade brasileira: a configuração patriarcal da convivência”. Para Freyre, a cultura maometana ibérica inspirou tanto as bases do patriarcado luso-brasileiro (interpenetração sexual inter-étnica), quanto a capacidade do colonizador de aprender do outro (interpenetração de culturas) e assim poder se adaptar com sucesso à exuberância do trópico, num quadro de reciprocidade cultural desequilibrada em termos de poder.



O símbolo “&” vai além da interpenetração de culturas, havendo várias interpretações complementares, como a interpenetração étnica ou a vontade ciente dos contrários de se conciliar ou do autor de conciliá-los. Para o professor Mário Hélio Gomes de Lima, “el significado de “&” en Casa-Grande & Senzala” “representa su intento de "aunar" dos mundos opuestos: de los señores y de los esclavos y, más que eso, las contradicciones brasileñas, que son muchas”<sup>194</sup>. Edson Nery da Fonseca em *Gilberto Freyre: Conciliador de Contrários*, afirma:

---

<sup>194</sup>O professor Gomes de Lima afirma: “Freyre puso como título Casa-Grande & Senzala, y no Casa-Grande e Senzala, por una razón muy sencilla: su opinión de que la relación de los señores (casa-grande) & los esclavos (senzala) era de ligadura, no solamente de oposición”. Em GOMES DE LIMA, Mário Hélio. *Gilberto Freyre: la esclavitud como gozne entre la historia y la socioantropología*. Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (nº28; 2016). Citações em e-mail de Mário Hélio Gomes de Lima a Pablo González. 12/09/2018.

"Esta permanente conciliação de contrários é um dos aspectos mais fascinantes da personalidade e da obra de Gilberto Freyre. Sua cosmovisão ou *weltanschauung*, como dizem os alemães, parece ter como leitmotif o velho ditado lusitano: 'nem tanto ao mar, nem tanto à terra'. Na abrangente perspectiva freyriana não existem posições antitéticas, pois ele procura logo conciliá-las em sínteses dialéticas". (...)

"É, talvez, uma atitude inspirada pelo relacionamento – nem sempre conflituoso, mas, ao contrário, frequentemente amoroso – entre senhores e escravos, dominadores e dominados na formação social do Brasil: relacionamento sociologicamente simbolizado no título *Casa-Grande & Senzala*, onde o conectivo & parece indicar o cruzamento de raças de que resultou a morenidade brasileira. Recorde-se, para concluir, que esse conectivo é uma abreviatura da palavra latina *et*, com a vogal absorvendo a consoante em verdadeiro conúbio alfabético"<sup>195</sup>.

## A MIRAGEM DA BENIGNIDADE DA MIXÓFILA ESCRAVIDÃO

	Spain / Uruguay	Portugal / Brazil	Great Britain	Netherlands	U.S.A.	France	Denmark / Baltic	Totals
1501-1525	6,363	7,000	0	0	0	0	0	13,363
1526-1550	25,375	25,387	0	0	0	0	0	50,762
1551-1575	28,167	31,089	1,685	0	0	66	0	61,007
1576-1600	60,056	90,715	237	1,365	0	0	0	152,373
1601-1625	83,496	267,519	0	1,829	0	0	0	352,844
1626-1650	44,313	201,609	33,695	31,729	824	1,827	1,053	315,050
1651-1675	12,601	244,793	122,367	100,526	0	7,125	653	488,065
1676-1700	5,860	297,272	272,200	85,847	3,327	29,484	25,685	719,675
1701-1725	0	474,447	410,597	73,816	3,277	120,939	5,833	1,088,909
1726-1750	0	536,696	554,042	83,095	34,004	259,095	4,793	1,471,725
1751-1775	4,239	528,693	832,047	132,330	84,580	325,918	17,508	1,925,315
1776-1800	6,415	673,167	748,612	40,773	67,443	433,061	39,199	2,008,670
1801-1825	168,087	1,160,601	283,959	2,669	109,545	135,815	16,316	1,876,992
1826-1850	400,728	1,299,969	0	357	1,850	68,074	0	1,770,978
1851-1875	215,824	9,309	0	0	476	0	0	225,609
Totals	1,061,524	5,848,266	3,259,441	554,336	305,326	1,381,404	111,040	12,521,337

Bandeira dos navios negreiros. Fonte: The Trans-Atlantic Slave Trade Database

Os dados indicam que os primeiros a comercializar escravos transatlanticamente, foram os ibéricos: espanhóis e portugueses, que também foram os primeiros a promover colonização de terras. Dos mais de 12 milhões de escravos africanos levados para a América, 8,47% foram transportados em navios espanhóis, 46,70% em portugueses, 26,03% em ingleses, 4,42% em holandeses, 11,03% em franceses e 0,88% em

<sup>195</sup> NERY DA FONSECA, Edson. Revista *Ciência & Trópico*, volume 15, número 2, jul/dez 1987, número especial dedicado a Gilberto Freyre, pela editora Massangana/Fundação Joaquim Nabuco. Página: 171.

dinamarqueses. Nem sempre a nacionalidade de quem vendia era a mesma de quem comprava. No caso dos espanhóis, vemos que, no início do século XVIII, eles não comercializavam escravos porque os ingleses monopolizaram esse tipo de comércio, depois de uma guerra perdida pela Espanha. Mas nem por isso deixaram de ser comprados escravos nos territórios hispano-americanos.

Os dados portugueses e espanhóis, no período da união ibérica sob a monarquia hispânica (1580-1640), deveriam ser considerados em conjunto. Por outro lado, faz sentido a especialização portuguesa no comércio transatlântico, porque os portugueses dominavam grande parte do litoral africano. A população no litoral norte-americano, caribenho e brasileiro era menor que no litoral pacífico espanhol. Por isso, havia uma alta demanda de escravos. No entanto, no Caribe espanhol (Cuba, Venezuela, Colômbia...), hoje de forte cultura *cimarrona*<sup>196</sup> (quilombola), houve uma forte presença do escravo negro, associada à economia da cana-de-açúcar, aprendida pelos ibéricos dos árabes, e que os ingleses e holandeses copiaram em grande escala (colônias de *plantation*).

Hoje, quando pensamos na escravidão, o que nos inunda é uma sensação de indignação e angústia por todos aqueles que tiveram de aguentar toda classe de tormentos. O escravo era submetido à vontade absoluta de um senhor, que determinava tudo em seu trabalho e em sua intimidade. Só fugindo, conseguia autodeterminação sobre a própria vida, e mesmo assim ainda tinha que se submeter ao império da necessidade e da perseguição. Por outro lado, cabe pensar que a mentalidade do escravo malê culto, ciente de tudo o que estava acontecendo, nada tinha a ver com a de escravos nascidos no Brasil e integrados de forma paternalista à extensa família luso-brasileira. No entanto, olhando do ponto de vista histórico, a escravidão era muito antiga e estava associada à chamada civilização. Friedrich Engels diria:

“Como vemos, a violência, longe de se impor sobre a situação econômica, foi posta a serviço desta. Havia sido lançadas as bases da instituição da escravidão. Não tardou esta em converter-se na forma predominante da produção em todos os povos que já haviam ultrapassado as limitações das comunidades primitivas, para terminar por ser uma das causas principais de sua ruína. Foi a escravidão que tornou possível a divisão do trabalho, em larga escala, entre a agricultura e a indústria, e foi graças a ela que pôde florescer o mundo antigo, o helenismo. Sem escravidão, não seria possível conceber-se o Estado grego, nem a arte e a ciência da Grécia. Sem escravidão não teria existido o Império Romano. E sem as bases do helenismo e do Império Romano não se teria chegado a formar a moderna Europa. Não nos deveríamos esquecer nunca que todo o nosso desenvolvimento

---

<sup>196</sup> O Palenque (quilombo) de San Basilio (Cartagena de Índias; Colombia) foi o primeiro território livre afro-americano que conseguiu assinar um acordo com o Reino da Espanha em 1691.

econômico, político e intelectual, nasceu de um estado de coisas em que a escravidão era uma instituição não somente necessária, mas também sancionada e reconhecida de um modo geral. Podemos, neste sentido, afirmar, legitimamente, que, sem a escravidão antiga, não existiria o socialismo moderno. Não há nada mais para fazer-se que lançar umas quantas frases melodramáticas contra a escravidão e contra tudo o que se lhe assemelha, derramando uma torrente de indignação moral contra semelhante ignomínia. Desgraçadamente, nada se consegue com isso, a não ser proclamar o que já todo o mundo sabe: que essas instituições dos tempos antigos já não se ajustam à nossa época, nem aos sentimentos que essa época forma em cada um de nós. Por tal caminho, não conseguiríamos provar nem uma palavra sobre o modo por que nasceram essas instituições, nem como elas se mantiveram e o papel que desempenharam na História. Neste terreno, por mais paradoxal e mais herético que possa parecer, não temos outro remédio senão dizer que a implantação da escravidão representou, nas circunstâncias em que ocorreu, um grande progresso. É indiscutível que a humanidade saiu de um estado de animalidade e que necessitou utilizar, portanto, de meios bárbaros e quase bestiais para erguer-se desse estado de barbárie”<sup>197</sup>.

Por outro lado, outra dúvida que nos assalta é a posição da Igreja Católica e das suas ordens em relação à escravidão. Sabemos do posicionamento favorável de liberar o indígena, o novo homem encontrado na América. Mas e o negro? Não era também um indígena? Era um indígena conhecido e fora da sua terra, e por isso não ia receber o status jurídico especial destinado ao “novo homem” do “novo mundo”. A liberação do índio condenou o negro. Dito de outro modo: o negro liberou o índio da carga pesada. O negro só podia se salvar por ele mesmo, porque era a mão de obra necessária, o co-colonizador escudeiro, que ia levantar a nova sociedade e os negócios dos colonizadores. Se o colonizador não ia abrir mão da colonização, havia alguma alternativa de adotar um regime menos lesivo quando ainda não havia se desenvolvido o trabalho assalariado? Algum tipo de relação de servidão teria sido melhor para o escravo? Parece que o pragmatismo dos impérios ibéricos fez reproduzir o modelo do Império Romano como ancestral direto e, além disso, copiou os métodos *árabe-berberiscos* de captura e tráfico de escravos do mediterrâneo para o atlântico. O exército de reserva inesgotável era a África negra, onde os portugueses já controlavam o litoral com o sistema de feitorias na rota das especiarias para a Índia, contornando a África pelo Sul.

O catedrático de História, José Andrés Gallego, professor de pesquisa no *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, perguntou-se sobre o que aconteceu nos debates

---

<sup>197</sup> ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. Escrito em 1878. Esta citação, em uma versão mais curta, foi encontrada em um livro de Vamireh Chacon.

internos da Igreja para que as teses que defendiam a abolição da escravidão dos negros não triunfasssem. Estas são as conclusões da sua longa e vasta pesquisa:

“1) en el siglo XV – cuando los navegantes portugueses abrieron los mercados esclavistas de la costa occidental africana, la caída de Constantinopla hizo que creciera la demanda de negros y el descubrimiento de América abrió nuevos mercados –, la esclavitud era una institución que "se perdía en la noche de los tiempos" y que existía en la mayoría de las culturas, de manera que no hay que preguntarse cómo arguyeron los cristianos europeos para imponerla, sino cómo es que no arguyeron para acabar con ella; 2) en un principio (siglo XV), lo único que se valoró – concretamente en Roma y Portugal – fue que la esclavitud de los negros era una forma de hacerles el bien; porque se les sacaba de una situación infrahumana y se les hacía católicos; 3) ésta última justificación fue abierta y claramente rechazada por los teólogos escolásticos del siglo XVI, que recordaron hasta la saciedad que toda conversión ha de ser libre; 4) todos ellos, sin excepción – según la conclusión de García Añoveros –, afirmaron que, por los informes que llegaban de África – muchos, recabados por esos mismos teólogos –, la captura que se hacía de negros era completamente ilícita; 5) durante el siglo XVI, la mayoría de los teólogos que trataron de ese asunto fueron dominicos y casi todos concluyeron que, por tanto, era ilícito mantener como esclavo a alguien la legitimidad de cuya esclavitud no estuviera probada y no se podían comprar ni retener esclavos negros de procedencia africana; 6) desde los últimos años del mismo siglo, la mayoría de los teólogos jesuitas, desde Luis de Molina, concluyeron en cambio que eso era exigible a los que adquirían los esclavos en África, pero no al segundo o al tercer comprador (mucho menos a los sucesivos), que no tenían medios para averiguar el origen de la esclavitud del esclavo concreto que adquirían; 7) a finales del siglo XVII, algunos frailes capuchinos volvieron a la carga con la tesis de los dominicos y consiguieron que el asunto llegara a Carlos II, rey de las Españas en aquellos momentos, y a la Congregación Romana de la Inquisición; a Carlos II lo engañaron sus asesores – mencionándole sólo la posición de los teólogos jesuitas –, en tanto que la Inquisición falló a favor de la postura de los capuchinos y contra la compraventa de negros, tal como se llevaba a cabo; lo hicieron llegar a España pero las autoridades optaron por mantener la esclavitud; 8) los teólogos católicos se adelantaron, pues, a los protestantes en condenar la esclavitud de los negros; pero, para entenderlo, hay que tener en cuenta, entre otras, dos razones: una, que el Mediterráneo occidental y los primeros pobladores europeos de América fueron católicos y no protestantes (quienes, por tanto, no tenían por qué preguntarse sobre la licitud de algo que no llevaron a cabo hasta que se empezaron a fundar las futuras Trece Colonias de Norteamérica); 9) la segunda razón radica en que la Reforma protestante fue una reacción en parte contra la teología aristotelicotomista y una vuelta a la Biblia, de manera que es lógico que fueran los teólogos católicos que se mantuvieron fieles a la tradición aristotelicotomista quienes primero valorasen la nueva situación y la condenasen; 10) que lo hicieran como lo hicieron – afirmando la licitud de la institución en sí, como consecuencia del pecado, que inducía a algunas personas a hacer el mal a otras y a éstas las obligaba a defenderse – se entiende por el peso que tenía precisamente el pensamiento de Aristóteles y su cristianización por el

Aquinate; la esclavitud no era, para ellos, una institución perversa, sino una forma más – aunque extrema – de castigar a los culpables (o, en el caso del padre que vendía a su hijo, de resolver un problema grave, que, por otra parte, podía llegar a resolverse porque a ese padre se le reconocía el derecho a recuperar a su hijo, comprándolo de nuevo); 11) en las conclusiones sobre los negros, no pude sino apurar todo lo posible lo que ya había concluido García Añoveros: que condenaron sin excepción lo que se hacía con ellos, pero disintieron sobre si eso conllevaba la condena de toda compra o, en la duda, cabía retener al esclavo”<sup>198</sup>.

O filósofo espanhol Julián Marías viu em *Casa-Grande&Senzala* o papel imenso que teve a escravidão na formação do Brasil:

“dos factores distintos pero inseparables: el negro y la esclavitud. Son realidades en principio independientes, pero de hecho, históricamente, unidas; Gilberto Freyre lo presenta con claridad meridiana: una cosa es que la forma de constitución de la sociedad brasileña haya sido la existencia de la esclavitud, otra que los esclavos brasileños fuesen negros. Lo que pasa es que de hecho coincidieron: los negros del Brasil fueron durante mucho tiempo esclavos. Su papel hubiese sido enorme también si hubieran sido libres – lo es desde que son libres –; pero estuvo condicionado por su esclavitud; la cual, por su parte, hubiera sido bien distinta, y de otras consecuencias, si hubiese sido étnicamente india. No es para Freyre de manera abstracta cuestión de “razas” o de “sistema de trabajo” exclusivamente, sino de ante todo de formas de convivencia. La esclavitud y la presencia de otra raza han sido fenómenos humanos enteramente distintos en otras sociedades o épocas. La originalidad del Brasil no consiste en que haya habido allí “esclavos negros”, sino que ha habido y hay negros, durante varios siglos fueron esclavos, y antes y después se ha vivido de ciertas formas muy precisas. Y no digo se ha vivido “con ellos”, porque esto implicaría que se trata de los blancos, de los portugueses originarios, y haría de ellos el sujeto de la vida del Brasil. Es esto precisamente lo que el prodigioso libro de Gilberto Freyre deja bien claro. No se trata de los blancos que “tienen” esclavos negros. Blancos y negros – sin olvidar a los indios – conviven, en relaciones múltiples, atroces o benignas, siempre próximas, y entre ellas sexuales (a veces amorosas). Y de ahí surgen las diversas formas humanas que integran el Brasil, resultado múltiple y concreto de esos siglos de compleja convivencia, cambiante a lo largo del tiempo, presente hoy en un país tan vivo como este libro en que se cuenta de manera apasionante la génesis de una de las variedades de lo humano”<sup>199</sup>.

O professor austro-americano, de história, sociologia e criminalística, Frank Tannenbaum, prefaciador de *Sobrados e Mocambos* (1963) na versão em inglês, escreve em 1947 o livro *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*, que causou um forte

---

<sup>198</sup> GALLEGO, José Andrés. *Los argumentos esclavistas y los argumentos abolicionistas: reconsideración necesaria*. Revista del CESLA, núm. 7, 2005, pp. 63-108. Uniwersytet Warszawski. Varsovia, Polonia.

<sup>199</sup> MARÍAS, Julián. *Medio siglo de un libro vivo*. 5/10/1983. Artigo no jornal ABC. Madrid.

impacto na época. Tannenbaum é um especialista nas culturas mexicana e negra da Universidade de Colúmbia. Freyre se inspirou no seminário dele para seu Seminário de Tropicologia. Em *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*, cita em várias ocasiões, com admiração, Gilberto. Tannenbaum analisará as diferenças dos quadros jurídicos da escravidão nos Estados Unidos e na América ibérica. Segundo ele, “La misma naturaleza de la institución de la esclavitud se desarrolló dentro de un marco moral y legal distinto. (...) tiene una base histórica, y a su vez modeló el desenlace histórico diferente”<sup>200</sup>.

Tannenbaum ressalta que, diferentemente da Inglaterra, a Espanha havia conservado a instituição da escravidão, inclusive de brancos, especialmente por causa da guerra com os mouros.

“Existen constancias de que, por autorización especial de la corona, se enviaron a América esclavos blancos. Sabemos que a Rodrigo Contreras, gobernador de Nicaragua, se le permito, en virtud de una cédula especial del 15 de julio de 1534, importar dos esclavos blancos; a Fernando Pizarro se lo autorizo en 1535 a importar cuatro esclavos blancos, y hay muchos otros testimonios similares en La Traite Négrière (París, L. Leroise&L. Tenin, 1906). Había gran número de esclavos negros en España y Portugal. (...) Ya en 1616 la ley habla de esclavos moros bautizados”<sup>201</sup>.

Espanha e Portugal, nos séculos XV, XVI e XVII, foram sociedades com escravos, mas não eram sociedades escravocratas baseadas em uma raça. Mesmo não havendo escassez de mulher branca, e havendo escravas brancas como as mouriscas, havia clérigos que preferiam escravas negras no âmbito doméstico:

“Lisboa, Cádiz, Sevilla y 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. La proporción de negros fue creciendo frente a los moros. El tráfico negrero fue substituyendo a la esclavitud de la reconquista y de las guerras del mediterráneo. (...)”

Los dueños de los esclavos solían ser clérigos y aristócratas. Era símbolo de ostentación de riqueza. Su uso era mayoritariamente doméstico. Y en el caso de las mujeres, son explotadas sexualmente. Según José Antonio Piqueras: “A comienzos siglo XVIII encontramos al presbítero de Los Castillejos, en la diócesis de Sevilla, amancebado con su esclava mulata, Andrea. Pedro Morano no se molestaba en ocultarlo y los vecinos denunciaron que lo habían visto yacer juntos; de

---

<sup>200</sup> TANNENBAUN, Frank. *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*. Paidós, 1947. Buenos Aires. P. 49

<sup>201</sup> TANNENBAUN, Frank. *El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano*. Paidós, 1947. Buenos Aires. Borja Cardelús conta que na América durante o rito do batismo a madrinha dizia à mãe: “Comadre, me lo entregaste moro y te lo devuelvo cristiano”. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.303.



su relación habían tenido una hija que el párroco llevaba en brazos a la iglesia en hora de concurrencia, para escándalo del vecindario”<sup>202</sup>.

Há mais provas de escravos brancos, neste caso mouriscas, brancas-ibéricas, de origem *muladí*. No livro *El Mundo Hispanoperuano 1532-1560*, James Lockhart afirma que a proporção era de 20-25% de mouriscos frente a 75-80% de mouriscas<sup>203</sup> que chegavam ao Peru. Um tráfico clandestino entre as décadas de 1540 e 1550 porque a Espanha proibiu a chegada de mouriscos e judeus às Américas<sup>204</sup>. A escravidão mourisca significava concubinato<sup>205</sup>, talvez facilitado porque as mouriscas dominavam a língua castelhana.

Segundo Tannenbaum, na Espanha havia uma tradição jurídica da escravidão, herdada da tradição romana – outra diferença em relação à Inglaterra –, derivada do *Código Justiniano*, das *Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, que outorgava direitos como o casamento, depois do século II. O escravo era considerado como um homem que havia caído em uma situação de infortúnio. O Novo Testamento diz,

---

<sup>202</sup> GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. *El olvido de la asimilación del esclavo negro en la península ibérica* (s. XV- XVIII). Blog Estado Ibérico, Iberotropicalismo e iberofonía.2017. Ver também em PIQUERAS, José Antonio. *La Esclavitud en Las Españas*. Un lazo Transatlántico. Catarata. 2011. Existe uma confusão de termos entre o termo *sclavus* ou *servi*, que eram usados para a escravidão e que, no segundo caso, podem ser confundidos com o regime de servidão. *Sclavus* vem do escravo eslavo, com frequência cativos dos muçulmanos.

<sup>203</sup> LOCKHART, James. *El Mundo Hispanoperuano 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica, 1982. P. 251. O autor sabia que posteriormente aos filhos de mulato e branca, chamavam-se mouriscos. Não é uma enganação. Ele documentou que eram mouriscas. O adjetivo posterior simplesmente reforça a ideia da herança mourisca no imaginário americano espanhol.

<sup>204</sup> Chegaram cristãs novas antes das restrições e ilegalmente quando estava proibido. Fernando Ortiz afirmou: “No es ocioso recordar que a las Indias muchos fueron traídos en esclavitud, hasta mujeres blancas y cristianas, por el Rey Católico, mediante su R. C., datada en Burgos, el 23 de febrero de 1512. A ello se opusieron el gobernador de la Española Don Diego Colón y los oficiales del rey, con fecha 2 de julio de 1512, alegando que en la Española había "muchas doncellas de Castilla conversas" o sean judías de las numerosas familias hebreas que se hicieron cristianas para evitar las furias de la Santa Inquisición y los atropellos de los Reyes Católicos. A esto el Rey Católico, en cuyas venas corría sangre judía, insistió, a fines del mismo año, por su R. C. de Logroño de 10 de diciembre; y por R. C. de 26 de septiembre de 1513 se concedió a la Española la merced de eximir de impuestos la importación de esclavas cristianas desde Castilla”. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azucar*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987 (1940) P. 306-307. Também em P.89. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Paidós, Austral. Barcelona, 2017 (1955)

<sup>205</sup> “La poligamia desenfadada fue sobre todo un fenómeno de la primera etapa, llegándose durante la segunda a formas más estables, es decir, al lado del matrimonio, la barraganía, unión regular formada sin la consagración de la Iglesia, pero de fuerte raigambre en el Medioevo español”. MÖRNER, M. *El Mestizaje en la Historia de Iberoamérica*. 1960. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1962. P.29. Também em CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. p. 396: “Antonio de Ulloa em *Noticias secretas de América*, informe reservado para la Corona española: “Critican el ansia de enriquecimiento rápido de lo que pasan a Indias, como los siniestros funcionarios repartidores que obligan a los indios a comprarles mercancías totalmente inútiles para ellos; de los curas corruptos, que se inventan en los pueblos indígenas festividades y actos religiosos para cobrarles sobresueldos; o de los clérigos depravados, que llevan una vida de barraganía a la vista de todos”.

concretamente em São Paulo, o santo, que perante Deus não “hay esclavos ni libres”. É o cristocentrismo.

O escravo tinha direito ao matrimônio com uma pessoa livre ou escrava e havia disposições legais nos casos de conflito entre a família do escravo e os interesses do amo, com a possibilidade de denúncia perante a justiça. Às vezes era a igreja quem arbitrava a solução. O mouro e o judeu podiam evitar a escravidão, aceitando na vida pública e privada a conversão ao cristianismo.

O corpo jurídico da escravidão com alguns direitos regulados do escravizado foi transferido ao novo mundo, segundo Tannenbaum e sempre sob perspectiva de comparação relativa com os Estados Unidos. As leis favoreciam a alforria: o escravo podia comprar a própria liberdade pelo mesmo preço que haviam pago por ele. Para conseguir o dinheiro, eles podiam se dedicar ao comércio pelas ruas. Nas sociedades católicas, eles dispunham de muitos dias de feriado para se dedicar às vendas. Os escravos eram batizados na África e seus amos católicos, diferentemente dos protestantes, levavam-nos à missa dos domingos. Os protestantes só evangelizaram os negros com a abolição da escravatura.

Graças ao caráter ibero-paternalista, em algumas celebrações familiares, alguns escravos eram liberados. O percentual de negros livres sobre o total de negros nos países ibero-americanos é evidente<sup>206</sup>. Sob as legislações das Índias Ocidentais britânicas e dos Estados Unidos, a alforria esbarrava em muitos obstáculos. O negro era sinônimo perfeito de escravo. E escravo não era um ser humano. Os britânicos e seus descendentes haviam copiado uma instituição jurídica latina, conservada pela tradição hispânica e hispano-árabe, e a transplantaram para a América, aplicando-a com os ditames da moral puritana e com o complexo legalismo protestante. Lembremos que os britânicos chegam à América no século XVII. A colonização inglesa se instala no litoral atlântico, com suas treze colônias, no século XVIII. É uma colonização que não tem origem renascentista, como a ibérica. A autocolonização anglo-americana<sup>207</sup> nasce na ilustração com o início da

---

<sup>206</sup> Segundo F.R. de Pons, *Travels in South America* (2 vols. Londres, 1807, vol. I. Pags. 168-9 e Fernando Ortiz. “En las provincias españolas había más libertos e hijos de libertos que esclavos, y cita para Venezuela, en una población total de 728.000, el número de 291.000 libertos, es decir más de 40% del total. En Cuba, los 103 años que van desde 1774 hasta 1877, para los cuales contamos al parecer con un registro bastante exacto, el porcentaje de libertos y esclavos nunca cayó por debajo el 32% de la población esclava y, a pesar de la importación constante de nuevos negros, los libertos alcanzaban el 41% en 1774 y más del 55% en 1877”. No Brasil, segundo o censo de 1872 de Dom Pedro II, os escravos representavam 15,2%, da população brasileira. Desses, 31% eram pardos e 69% eram negros. Numa sociedade de 38,3 de pardos, 38,1 de brancos ibéricos, 19,7% de negros e 3,9% de índios.

<sup>207</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 428. “Los dos modelos de colonización en los Estados Unidos. Los colonos ingleses se asentaron en parcelas y

ascensão da ideologia do racismo científico, cavalo de Tróia da modernidade, que injetou a cultura segregacionista, com boa aceitação, entre abolicionistas e escravocratas pós-abolição. A guerra civil norte-americana tentou superar as relações sociais de produção, já arcaicas, por outras mais produtivas. Não foi uma guerra de negros contra brancos, nem de racistas contra antirracistas. Era uma guerra de classistas arcaicos contra classistas modernos. Um classismo que podia ser pior do que o próprio racismo. E, paradoxalmente, os mais racistas, em termos de heterofobia, de sentimento e de mixofobia científica, foram sempre abolicionistas porque não aceitavam as relações de proximidade sadomasoquistas da escravidão. Sentiam um verdadeiro nojo por isso. Seu abolicionismo não nascia de um sentimento de solidariedade com o negro. Lembremos as palavras do campeão do abolicionismo, Abraham Lincoln:

“Existe una diferencia física entre las razas blanca y negra que, en mi opinión, impedirá siempre que ambas convivan en condiciones de igualdad social y política. Y en la medida en que no pueden vivir de esa manera, pero han de seguir juntas, una debe ocupar la posición superior y otra la inferior, y yo, como cualquier otro hombre, prefiero que dicha posición superior sea asignada a la raza blanca”<sup>208</sup>

Lewis H. Hanke afirmou que “se abusaba del discurso de degeneración de las razas por líderes abolicionistas de la primera mitad del siglo XIX en Inglaterra, Francia y Estados Unidos”. (...). “Fue en Estados Unidos donde todas estas teorías tuvieron su abundante florecimiento”. Segundo Margaret Hodgen, professora de antropologia da Universidade de Califórnia, “During parliamentary debates on the abolition of the slave trade, frequent attempts were made by supporters of the traffic to prove that the American Negro had degenerated from a higher culture or was incapable of improvement”<sup>209</sup>.

---

vivieron de cultivarlas, sin tener en cuenta a los indios, ni sus tierras, sino que los desplazaron a medida que precisaron ocuparlas. Los españoles introdujeron en el oeste el modelo del manejo del ganado a caballo, respetaron las tierras indias, y les enseñaron las técnicas de la cultura occidental a través de las misiones”. p. 429. “La posible evangelización de los nativos de la costa atlántica es asunto que no preocupó en absoluto a los colonos ni a las autoridades británicas, toda vez que los propios indios no fueron objeto de atención alguna”. P. 375. “Los ingleses arribaron a América huyendo de las persecuciones religiosas, con sus familias, y dispuestos a establecerse en una parcela, construir una casa de madera y vivir de su trabajo en la granja. Los españoles no huían de nada, viajaban hombres solos, y lo que buscaban eran sueños y fantasías que les libraron del penoso trabajo en su Castilla natal. De ahí que nacieran tantos mitos y quimeras, como Eldorado, la Ciudad de los Césares, Quivira, la Fuente de la Juventud o, como en la imagen, las Siete Ciudades de Cibola, pueblos que los españoles creyeron que eran de oro, cuando en realidad eran pobres aldeas de adobe”. P. 375. “los españoles se aplicaron a la tarea de incorporar a los indios a su propia civilización”.

<sup>208</sup> Citado en POCHTAR, Ricardo. *La falsa medida del hombre*. 1984. P.18.

<sup>209</sup> HODGEN, Margaret. *The Doctrine of Survivals: The history of as Ideas*. American Anthropologist, new series, vol 33 (1931). P. 310. Ambas as citações em HANKE, Lewis. *Gilberto Freyre: Historiador Social Brasileiro*. *Boletín Instituto de las Españas*. Año 5. Nº2. Abril, 1939. Lewis afirma que há um ditado boer que diz: “Dios creó a los blancos y negros, el diablo creó a los mulatos”.

Os escravos não tinham direito, reconhecido nas leis, ao matrimônio. Não podiam ter gado nem comerciar para ganhar dinheiro para comprar sua liberdade. Em 1830, a Virgínia era um Estado criador de negros, exportando 8.500 escravos por ano. Uma fábrica de escravos<sup>210</sup>, no qual a fêmea negra ficava reduzida ao papel de animal procriador. Frank Tannenbaum afirmaria:

“Nada de lo que se dijo antes ha de inducir al lector a creer que la esclavitud no fuese cruel. A menudo era brutal. La diferencia entre los sistemas radica en el hecho de que en las colonias españolas y portuguesas las crueldades y brutalidades estaban penadas por ley”.

Darcy Ribeiro se pergunta, em *O Povo Brasileiro*, como a escassez de mulher negra (no início era só 33% ou 25% da população negra) foi rapidamente equilibrada:

“Como teriam chegado aqui tantas mulheres, que as estatísticas dos portos não registram? Tratava-se de negrinhas roubadas que alcançavam altos preços, às vezes o de dois mulatões, se fossem graciosas. Eram luxo que se davam os senhores e capatazes. Produziram quantidades de mulatas, que viveram melhores destinos nas casas-grandes. Algumas se converteram em mucamas e até se incorporaram às famílias, como amas de leite, tal como Gilberto Freyre descreve gostosamente”. (...) Foi tentador demais o desejo de montar fazendas de criação de negros para livrar os empresários das importações. O negócio nunca deu certo.”

Os escravos considerados mais eficientes eram os nativos africanos, porque os nascidos no Brasil já nasciam espertos, segundo Darcy Ribeiro. Esta perspectiva questionaria a síndrome do Tio Tom, o masoquismo dócil. Nos escravos brasileiros, seria

---

<sup>210</sup> Há pouco tempo foi encontrado na Biblioteca da Ajuda em Portugal um caso de fábrica de escravos na Península. Segundo um cronista do século XVI: “Tem criação de escravos mouros, alguns dos quais reservados unicamente para fecundação de grande número de mulheres, como garanhões, tomando-se registo deles como das raças de cavalos em Itália. Deixam essas mulheres ser montadas por quem quiserem, pois a cria pertence sempre ao dono da escrava e diz-se que são bastantes as grávidas. Não é permitido ao mouro garanhão cobrir as grávidas, sob a pena de 50 açoitos, apenas cobre as que o não estão, porque depois as respetivas crias são vendidas por 30 ou 40 escudos cada uma. Destes rebanhos de fêmeas há muitos em Portugal e nas Índias, somente para a venda de crias”. Notícia no jornal Expresso. MARTINS, Christiana. *O segredo dos escravos reprodutores*. 8/12/2015.

mais provável o fenômeno antecipado da malandragem<sup>211</sup>. Ernesto Giménez Caballero diria que na Ibero-américa não seria possível ter escrito “La Cabaña del Tio Tom”<sup>212</sup>.

Aqui a pergunta deveria ser: De quem era a lei? Quem a aplicava? Quem pressionava para que fossem cumpridas em favor dos escravos? Aqui está a miragem da escravatura ibérica. A diferença é que a crueldade foi contra a lei e não a favor dela, como no caso anglo-saxão. Mas a realidade substantiva é que foi cruel. E não só cruel. A escravatura foi um sistema familiar patriarcal de família extensa, no qual sadismo e masoquismo conviviam. Diferentemente dos Estados Unidos, no Brasil havia muitas unidades pequenas de produção com poucos escravos, o que reforçaria o caráter familiar-patriarcal da escravidão brasileira e o desenvolvimento de estímulos não-coercitivos para incentivar a produção<sup>213</sup>. Também houve aqueles escravos que fugiam para os quilombos, onde também se praticava algum tipo de escravatura, como se fazia em toda tribo do mundo e como era natural imitar. A escravidão, de fato, foi um sistema de proximidade máxima: era impossível uma vida privada. Sua vida privada era parte da vida privada<sup>214</sup> do amo. Portanto, houve um tempo em que escravidão e mestiçagem faziam parte de uma mesma realidade, fosse nos Estados Unidos, no Brasil, na Venezuela ou na Ibéria do século XVI. A diferença estava nos sistemas moral, religioso e jurídico dos Estados Unidos, que eram mixóforos, enquanto a Ibero-américa era mixófila. Na América ibérica, o alinhamento das políticas mixófilas de povoamento com a instituição da escravidão,

---

<sup>211</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P. 541. “É verdade que o meio urbano mais trepidante – “a rua” – com que desde cedo se punham em íntimo contato os moleques – moleques ainda mais diferenciados de meninos brancos dos sobrados que os das bagaceiras dos engenhos, dos sinhozinhos das casas-grandes; é verdade que o meio urbano mais trepidante acelerava neles o desenvolvimento de certos aspectos da inteligência. Mas esse desenvolvimento no sentido de revolta precoce e a esmo. No sentido, até certo ponto, antissocial – a travessura, o roubo de fruta dos sítios dos lordes, o furto de doce e de bolo dos tabuleiros das “baianas” e das quitandas dos portugueses, as pedradas nas vidraças dos sobrados, a caricatura de muro e de parede, onde era, muitas vezes, o mulatinho, mais afoito que o preto, quem riscava a carvão ou mesmo a piche safadezas, desenhos de órgãos sexuais, calungas obscenas, palavrões”.

<sup>212</sup> Também acrescentaria, falando do Paraguai, que também não seria possível um “Zumbi el de los palmares”. 23/22/1973. P.83. ABC.

<sup>213</sup> Esta é a visão de Flávio Rabelo Versiani: “há indícios crescentes na literatura recente de que a importância da escravidão de pequenos plantéis – em princípio incompatível com o uso sistemático de coerção como instrumento maximizador – tenha sido, no Brasil, bem maior do que se supunha. O cativo típico, em diversos locais e períodos, terá pertencido a um proprietário de poucos escravos, e não a um estabelecimento da grande lavoura. Haveria pouco espaço, nesses casos, para castigo e punições físicas como forma de controle da mão-de-obra. Isto posto, parece claro que, no estado atual de conhecimento, a tese de que a escravidão brasileira tenha sido relativamente pouco coercitiva não pode ser descartada de forma simplista como mera manifestação de ideologia escravocrata ou resquício da propaganda antiaboliconista”. *Escravidão “suave” no Brasil: Gilberto Freyre tinha razão?* Revista de Economia Política, vol. 27, nº 2 (106), pp. 163-183, abril-junho/2007.

<sup>214</sup> Depois da morte de Gilberto Freyre, apareceram diferentes volumes sobre a história universal da vida privada. Também foi publicada uma história da vida privada no Brasil. Freyre foi pioneiro dessa nova linha de pesquisa.

que é mixófila por natureza, acabou por acelerar extraordinariamente a miscigenação tradicional, que existia desde o primeiro o encontro com o índio e que continuou depois da escravatura.

Américo Castro, analisando as diferenças nas atitudes e circunstâncias da miscigenação, acreditará que:

“En el Brasil la raza blanca se mezcló con la negra en mayor grado aún que con la india. Esto es propio, como hemos visto, del tipo de vida ibérica, porque también se mezclaron los españoles con los indios, en donde éstos poseían gran nivel de civilización – no en las Antillas –, poco en la Argentina. El negro en el Brasil vino a ocupar el lugar del indio en Méjico y en el Perú, por el hecho de su convivencia dentro de la vida familiar, por su intervención en el trabajo de las plantaciones. La situación fue algo parecida a la del Sur de los Estados Unidos, hasta el fin de la esclavitud, con la gran diferencia de que los mulatos fueron aquí menos frecuentes. El anglosajón conservó siempre un fuerte prejuicio antirracial, prejuicio que los portugueses no han tenido ni siquiera en Portugal, entre otras razones porque su población era minúscula comparada con la de las colonias”<sup>215</sup>.

O sul dos Estados Unidos foi, previamente, ocupado por descendentes de britânicos. O território era hispanizado e talvez por isso seus habitantes fossem propensos à escravidão. O escravocrata é antes classista do que racista, e o segregador abolicionista é antes racista do que classista. A abolição da escravatura vinculada à raça é um dos fatos mais traumáticos. Muitos pensavam, nos Estados Unidos, que só uma raça poderia vencer e que a outra deveria ser expulsa. Daí a convergência de ideias do retorno à África entre alguns racistas e alguns utópicos pan-africanistas. Mas os que retornaram não foram reconhecidos como conterrâneos e acabaram sendo acusados de colonialistas pelos nativos como aconteceu, por exemplo, na Libéria. Uma hipotética devolução dos descendentes de europeus à Europa abriria a porta para a devolução dos negros à África por parte dos ameríndios. E os mestiços provavelmente seriam enviados por partes, como diria Ganivet a Unamuno quando ficassem psicologicamente desmembrados se tirassem deles a herança *andalusí* ou romana. Ou talvez a Ibero-américa virasse a terra dos mestiços, enviando os ameríndios *puros* às terras da Ásia, de onde ancestralmente vieram.

Um escravocrata, um senhor com escravos, não pode se assumir como tal, sentindo permanentemente um nojo segregacionista. O que ele pode é manter uma relação sadomasoquista de amor/ódio com seus escravos. Uma relação permeada por um sentimento perverso, pela insatisfação de reconhecimento do senhor nos limites da

---

<sup>215</sup> CASTRO, Américo. *Iberoamérica: su historia y su cultura*. Hold, Rinehart and Winston, INC. 1954. Nueva edición ampliada 1962. P. 80-81.

dialética amo e escravo. Os escritos de Gobineau tiveram sucesso em ambos os lados da guerra civil americana. A singularidade anglo-americana é que esse trauma gerou toda uma guerra, uma guerra que não foi de negros contra brancos. No Brasil, causou a queda da monarquia por um golpe também motivado por outras questões.

Tannenbaum resume a diferença na menor dificuldade de sair individualmente da escravatura na América ibérica e na integração da sociedade pós-abolição. Aqui existe outra miragem. A não-segregação racial na vida pública esconde uma segregação econômica, sofrida em ambos os sistemas, o que impede uma ascensão social rápida. Não houve terra para os escravos e o único assunto sobre o qual se debateu foi o da indenização... se havia, era para o proprietário. Também não houve educação com um sistema de reparação que poderia garantir a igualdade para as novas gerações. O que prevaleceu foram as vantagens dos brancos, em conhecimentos e contatos sociais, e as desvantagens dos negros. Houve certo investimento na educação dos negros e mulatos que se destacavam ou que simplesmente eram filhos de brancos com negras. A convergência entre o gosto sexual do branco e o interesse por melhores condições sociais para as negras possibilitaram essa singular ascensão social, que não existiu nos Estados Unidos na época da escravidão. Nos últimos anos do Império e nos primeiros da República, houve muito mulato ascendendo socialmente, como Freyre explica em *Vida Social nos Meados do século XVIII* ou em *Sobrados e Mucambos*.

Todos os países da América promoveram a chegada de europeus brancos para branquear as estatísticas e branquear, no caso dos países ibéricos, a população por meio de uma miscigenação pacífica, mas com objetivos políticos perversamente racistas. Assim, do ponto de vista populacional, os chilenos se germanizaram e se britanizaram, os cubanos se galeguizaram, os argentinos e uruguaios se italianizaram. Em São Paulo e no sul do Brasil, entraram muitos poloneses e alemães, e em outras partes do país, portugueses e espanhóis entre outros europeus. Esta intensa imigração se deu num contexto de substituição de mão de obra negra nas fazendas de café, mas também de crescimento econômico, industrialização e crescente demanda de emprego. Os imigrantes que chegaram em navios de vapor “colheram os benefícios de invasões anteriores”<sup>216</sup>, atingindo altas taxas de crescimento demográfico.

---

<sup>216</sup> CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011). P. 306, 312, 313.

Freyre, no livro *Escravo nos anúncios dos jornais do século XIX*, num exercício de recuperação da memória dos escravos vendidos aos senhores e dos que fugiam para os quilombos, afirma:

“... contra a lenda de uma escravidão do africano, no Brasil, sempre infernalmente cruel, opus toda uma série de testemunhos de estrangeiros idôneos no sentido de reconhecer-se aquela benignidade. Alguns até repudiando excessos de benignidade que testemunharam. Um deles registrando casos de escravos ociosos por serem tantos, em certas casas, que os senhores ou as senhoras não tinham o que lhes dar a fazer.

A verdade, porém, é que dos anúncios de escravos à venda ou que pudessem ser comprados ou alugados, em jornais brasileiros do século XIX, há uns tantos que revelam o que, na verdade, houve de cruel, em contraste com aquelas evidências de benignidade nas relações de não poucos senhores com seus escravos. A benignidade nas relações de senhores com escravos, no Brasil patriarcal, não é para ser admitida, é claro, senão em termos relativos. Senhor é sempre senhor”.

Segundo Tannenbaum: “en Estados Unidos no hay más de un 10% de población de color que no tenga mezcla de sangre blanca”. Isto é a consequência muito mais do período da escravatura que da pós-escravatura até 1964. Em uma sociedade de imigrantes como os Estados Unidos, há muita miscigenação, porém entre pessoas com proximidade de fenótipo, descendentes de ingleses e irlandeses com alemães ou italianos etc. Uma sociedade com a regra da gota de sangue, na qual os negros são negros e os mulatos são negros, os brancos norte-europeus são brancos, e os hispânicos ou latinos são uma terceira raça, mais próxima do negro.

A mixofobia jurídica anglo-saxônica fracassou frente à miscigenação da escravidão. A mixofilia jurídica ibérica foi coerente com a miscigenação, mas pouco defendeu os negros subalternizados, e o pragmatismo das necessidades da empresa da colonização se impôs perante a resistência índia ao trabalho e perante os debates que estavam acontecendo também em Salamanca em prol da abolição da escravidão.

No filme criado a partir do romance *A Cabana do Tio Tom*, aparecem umas imagens que deixam bem claro o fato de que um amo que gosta de uma escrava pode, ao mesmo tempo, abusar dela e transgredir leis sociais de segregação porque gosta dela. A “síndrome do Tio Tom” ficou no imaginário do movimento negro como uma atitude negativa, porque caracterizava aquele negro bonzinho, alienado, que “engole” tudo. Mas essa bondade suprema teve efeitos reais quando o romance foi publicado. Criou uma consciência abolicionista que, segundo Lincoln, provocou a guerra civil. Setores mais reformistas do movimento negro norte-americano consideravam que a luta de



proximidade pacífica, no corpo a corpo, com o branco poderia trazer uma mudança na consciência do branco, e ser tão efetiva quanto a via revolucionária. Mas os revolucionários negros achavam uma humilhação ganhar o respeito do branco pela via de servir eficientemente ao branco.

O sistema ibero-americano de escravidão tinha uma saída mais fácil e podemos dizer que havia uma maior integração na família do senhor, na qual era maior a ambiguidade entre a animalização e a humanização do escravo. De fato, a comunicação sociológica no tempo do escravo não se produzia apenas na casa-grande como nos Estados Unidos. Nos países ibero-americanos, também se produzia nas praças, ruas e igrejas. Mas, essencialmente, o sistema era o mesmo. À exceção dos heróis que conseguiam fugir, a proximidade criava a ambígua relação entre sadismo e masoquismo com escravos que faziam parte de famílias extensas com espaços de confraternização que favoreciam a mulatização. No sistema norte-americano, a criação de mulatos teve como consequência uma guerra civil, além de provocar um divórcio segregacionista, que não era novo, mas que construía a ficção sociológica de “separados, mas iguais”.

No Brasil, o mulatismo continuou gerando uma hierarquia pigmentocrática racialclassista enquanto nos Estados Unidos foi interrompido, intensificando-se a mixofobia com leis contra matrimônios mistos e contra todo tipo de convívio em espaços públicos, incluídas escolas e fontes de água. O que confirma que o abolicionismo era também racista. Os abolicionistas simplesmente defendiam o trabalho assalariado em acordo com o modo de produção capitalista, muito mais rentável, frente a uma instituição indigna que conduzia a práticas degeneradas de sadismo, entre elas, uma mixofilia maiormente antidemocrática. Imaginar uma América sem negros é imaginar outra América, outra Europa e outra África hoje. As duas primeiras menores e a última maior, pelo menos, esta última, em população. Não esqueçamos que a África era o território claramente perdedor na divisão do trabalho da economia intra-imperial.

Mesmo que não houvesse inicialmente uma racialização ideológica deliberada, como houve na Europa da modernidade burguesa, é evidente que o sistema classista de escravidão baseada em uma só raça subjugada acaba por confirmar a afirmação do major e professor inglês Charles Boxer: “uma raça não pode escravizar outra por mais de três

séculos, sistematicamente, sem adquirir um sentimento, consciente ou não, de superioridade racial”<sup>217</sup>.

O processo de racialização no Brasil é racialclassista, mas posteriormente permeabilizou o tipo de racialização dos Estados Unidos, baseada no racismo científico, contemporâneo da colonização anglo-americana. O racismo científico se espalha pelo mundo através do cavalo de troia do nacionalismo e da modernidade burguesa. Essa mercadoria ideológica de ascendência aristocrática alemã é comprada pela ciência burguesa através do seu positivismo<sup>218</sup>. O historiador Carlos Caballero Jurado afirma:

“La vinculación entre racismo e individualismo se manifiesta también en el hecho de que todo racismo es un igualitarismo. Para un racista alemán, por ejemplo, cualquier alemán era mejor que el mejor de los italianos, porque todos los alemanes eran iguales, y por tanto mejores que cualquiera de otra raza... Y hacemos constar esto porque algunos racistas han pretendido dar a esta ideología un cariz de ideología aristocratizante, frente a los valores plebeyos de la Ilustración. Nada más alejado de la realidad, ya que el igualitarismo antropológico ilustrado se reproduce en el discurso racista, aunque a escala reducida, limitada. Son muchos y muy sólidos los argumentos que nos hablan de que el racismo es una ideología cuya génesis, desarrollo y características están más vinculados con la modernidad que con el mundo tradicional. Por tanto lo que está claro es que todo intento de ir más allá de los valores de la modernidad debe rechazar resueltamente cualquier vinculación con el racismo. Y que, desde el punto de vista de las Ciencias Humanas, la dependencia de los volubles datos de las ciencias físicas siempre es una peligrosa sumisión”<sup>219</sup>.

Gobineau foi contrário à ideia de igualdade universal dos valores da revolução burguesa, porque acreditava que uns eram mais iguais do que outros. E, de fato, o igualitarismo universal era só igualitarismo nacional que se universalizava etnocentricamente e cuja nova evangelização e fé estariam baseadas numa nova verdade

---

<sup>217</sup> BOXER, Charles. P.91. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford/UK: Oxford University Press (Clarendon), 1963; trad. bras. Elice Munerato, *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.

<sup>218</sup> O positivismo é marca da velha República brasileira. FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Editora Global. São Paulo, 2004.

P. 1024: “A época evocada neste ensaio foi, no Brasil, da superação do mito do rei pelo mito de uma República fundada sob um lema abstratamente positivista: “Ordem e Progresso”. Superação difícil, mas que se realizou, através de uma valorização mítica de quanto pudesse ser qualificado como “científico”: empenho que as elites positivistas ou para positivistas conseguiram de algum modo comunicar a outros grupos da população brasileira. De onde a época aqui considerada ter se tornado de glorificação da parte, se não da massa, da grande parte da gente média, de “governo científico”, de “política científica”, e até de “espiritismo científico” ou de “religião científica”. Em 1909, ao aparecer, risonho e eufórico, numa das ruas do Rio de Janeiro, como presidente da República, Nilo Peçanha foi saudado por um homem do povo com as palavras: “Eita, presidente científico!”. O lema original de Comte era "o Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim".

<sup>219</sup> CABALLERO JURADO, Carlos. *El racismo. Génesis y desarrollo de una ideología de la Modernidad*. Revista Arbil. Nº 100.

dogmática, numa nova religião, em nome da ciência. O cientificismo, através da eugenia e do darwinismo social, conectou-se diretamente com os argumentos do racismo germânico e Hitler foi quem o implementou com os necessários instrumentos do capitalismo industrial: cientistas, burocracia, imprensa de massas, tecnologia... O sociólogo Zygmunt Bauman dá a seguinte explicação:

“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”<sup>220</sup>.

Como dissemos, a guerra civil nos Estados Unidos não foi propriamente uma guerra de raças. A argumentação de ambos os lados era racista, mas não estava em causa a inferioridade do negro. Independentemente da sua condição classista, defendia-se que a estrutura de classes deveria evoluir até equiparar-se às instituições da modernidade burguesa, superando a velha, improdutiva e indigna escravidão. Não era mais necessário que a vida privada do escravo tivesse que ser submetida e bancada pelo escravocrata. Mesmo que isso significasse piores condições econômicas para os escravos, não depender do arbítrio total e vital do senhor era um avanço. A subjugação dos negros já não se daria mais através de venda e compra das pessoas, mas da força de trabalho, entendido como um aluguel. A abolição da escravatura não é o início da história do povo negro nas Américas, nem o início da felicidade de milhões de trajetórias vitais. Quem pensa assim está colaborando com o mais cruel do escravismo, que é a negação da memória dos escravos e de sua contribuição. Dentro das suas limitadas restrições de liberdade, o escravo tinha ilusões, sentimentos, criações, estratégias, aventuras etc. Narrar tudo isso não é romancear a escravatura, mas conferir dignidade ao que foi condenado ao silêncio por vergonha própria ou alheia. A lembrança permanente do caráter sádico e hiperclassista de instituição da escravidão não deve obscurecer as histórias de vidas e as interações humanas.

O Nobel de economia, o sueco Gunnar Myrdal, analisou as relações inter-raciais de poder na modernidade anglo-americana no vasto ensaio *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (1944). Louis Dumont, em *Homo Hierarchicus*:

---

<sup>220</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. 2017 (1989). P. 69.

*Essai sur le système des castes* (1966), pesquisando o sistema de castas indiano, como se fosse este um espelho, conseguiu aprender mais do eurocentrismo que do próprio sistema de castas, chegando a conclusões autocríticas sobre como a modernidade olha para as raças e sobre a desigualdade, desde o liberalismo individualista. Dumont acredita na modernidade do racismo, inclusive no fato de que a abolição jurídica da escravidão estimulou “a transformação do atributo racial em substância racista”. A abolição desatou energias contidas que se solidificaram num racismo já existente, fortalecido e materializado na segregação sociológica e econômica nos Estados Unidos e na segregação econômica no Brasil, radicalizando a desigualdade. Em vez de indenização ao escravo, buscou-se indenização à fúria dos escravocratas. Esta fúria transformou-se em mais classismo e mais racismo sob novas formas. As energias racistas não eram monopolizadas apenas pelo vingativo escravocrata; faziam parte também das correntes ilustrada e científica majoritárias dos abolicionistas. Intensificou-se a racialização inferiorizadora e consolidou-se a ideologia da eugenia como vanguarda do racismo científico, permeabilizando todos os centros de reprodução ideológica como as universidades e instituições políticas. Louis Dumont afirmaria:

“One can attempt, in broad term, to apply this comparative perspective to the American racist phenomenon. It is obvious on the one hand that society did not completely cease to be society, as hierarchized whole, on the day it willed itself to be simply a collection of individuals. In particular, the tendency to make hierarchical distinctions continued. On the other hand, racism is more often than not understood to be a modern phenomenon. (Economic causes of its emergence have sometimes been sought, whilst much closer and more probable ideological connections were neglected.). The simplest hypothesis therefore is to assume that racism fulfils an old function under a new form. It is as if it were representing in an egalitarian society and naturally expressed in a hierarchical society. Make distinction illegitimate, and you get discrimination; suppress the former modes of distinction and you have a racist ideology. Can this view be made more precise and confirmed? Societies of the past knew a hierarchy of status bringing with it privileges and disabilities, amongst others the total juridical disability of slavery. Now the history of the United States tells us just this, that racial discrimination succeeded the slavery of the Negro people once the latter was abolished. (one is tempted to wonder why this all important transition has not been more systematically studied, from a sociological point of view, than it seems to have been, but perhaps one’s ignorance is the answer). The distinction between master and slave was succeeded by discrimination by White against black. To ask why racism appears is already to have in part answered the question: the essence of the distinction was juridical; by suppressing it the transformation of its racial attribute into racist substance was

encouraged. For things to have been otherwise the distinction itself should have been overcome”<sup>221</sup>.

E foi Freyre quem, meritoriamente, lançou um míssil intelectual contra o nazismo no tempo da ascensão do mesmo quando publicou *Casa-Grande&Senzala* e denunciou seus apoios no Brasil. Por ironia do destino, o doutor nazi Mengele morreu numa praia brasileira, onde provavelmente percebeu o quanto era falsa sua teoria de raças, olhando o balançar de qualquer garota mestiça. Previamente a Ibero-américa havia implementado com sucesso a importação de imigrantes brancos, fundamentalmente italianos<sup>222</sup>, com métodos pacíficos e perversos – e heterodoxos para os racistas europeus –, destinados a branquear a população, modificando os pesos demográficos dos grupos raciais e estimulando uma mixofilia supostamente benéfica, que ajudasse a clarear a pele média, porque a mixofilia que existia antes tendia ao *amorenamento* da pele. Mas é esta última e não a primeira que confirma o mito do mestiço de Freyre, aquele que é estudado na obra *Casa-Grande&Senzala* e que combateria o racismo eugenista do repovoamento branco. A culpa não a tinham os migrantes que fugiam de uma Europa em crise. Em muitos casos, vinham de países próximos à cultura lusa e norte-africana, como, especialmente, os espanhóis, italianos, sírios e libaneses, todos estes mediterrânicos. A ascensão do mulato em tempos do paternalismo da escravidão ficou parcialmente interrompida com o fim da escravidão e a ausência do amparo de qualquer classe. Além disso, a chegada dos imigrantes, muito mais assimilados ao capitalismo que os negros luso-brasileiros, fez com que os novos brancos ascendessem socialmente, reforçando-se os tetos de cristal pigmentocrático das pessoas com pele mais escura<sup>223</sup>. Esta pigmentocracia coexiste com

---

<sup>221</sup> DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Louis Dumont. University of Chicago. 1970. p. 267.

<sup>222</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. Pg. 540: “Os mulatos desde o começo do século começaram a sair em grande número dos “quadros”, dos “cortiços” e dos “mucambos”, onde imigrantes portugueses e italianos mais pobres foram se amigando com pretas ou pardas. Não só por nenhuma repugnância sexual desses europeus pelas negras, ou pardas, ao contrário, talvez por encontrarem nelas algum pegajento encanto sexual, como pelo fato – já salientado neste ensaio – das pretas, principalmente as minas, representarem considerável valor econômico: mãos de lavadeira, de boleira, de doceira, de cozinheira, de fabricante de bonecas de pano, capazes de os auxiliar nas suas primeiras lutas de imigrantes pobres. Os imigrantes portugueses e italianos, tão numerosos nos meados do século XIX, sobretudo nas cidades, tornaram-se, assim, grandes procriadores de mulatos”.

<sup>223</sup> A falta de integração no sistema pode ser vista como uma falta de capacitação técnica e cidadã para ascender econômica e politicamente, pode ser vista também como uma exclusão dos negros por parte da elite branca ou como uma resistência à aculturação completa dos povos de origem africana num sistema ocidental branco. A verdade está num equilíbrio entre ambas, sabendo que a própria concepção cultural nacional brasileira dominante (o sistema cultural) está miscigenada com a cultura africana.

uma autoconsciência brasileira de falsa branquidade segundo os padrões racialistas internacionais.

O cínico moinho do sistema racial-classista, acelerado pela importação do racismo cultural, menospreza, “tritura os sonhos” e “reduz as ilusões a pó”, como diria o compositor e cantor Cartola. De fato, Cartola é uma das expressões culturais mais autênticas da interpenetração de culturas no povo brasileiro, no entanto foi desprezado por alguns em vida. No futuro, com certeza, será reconhecido como indicam novas tendências internacionais em prol da cultura e da beleza negra. O essencial e urgente é um tratamento igualitário, despojado de preconceitos social-classistas. Para isso é necessário: a criação de novas instituições populares, a preservação da memória, a representatividade nas instituições, nas empresas e na mídia e o respeito nos comportamentos diários de cada cidadão, de toda classe social. Até então, segue valendo, para vergonha de todos os que amamos o Brasil, o que diz a lúcida composição *A Carne*, de Seu Jorge, Marcelo Yuca e Ulisses Cappelletti, interpretada por Elza Soares:

“A carne mais barata do mercado é a carne negra

Que vai de graça pro presídio  
E para debaixo do plástico  
Que vai de graça pro subemprego  
E pros hospitais psiquiátricos

A carne mais barata do mercado é a carne negra

Que fez e faz história  
Segurando esse país no braço  
O cabra aqui não se sente revoltado  
Porque o revólver já está engatilhado  
E o vingador é lento  
Mas muito bem-intencionado  
E esse país  
Vai deixando todo mundo preto  
E o cabelo esticado

Mas mesmo assim  
Ainda guardo o direito  
De algum antepassado da cor  
Brigar sutilmente por respeito  
Brigar bravamente por respeito  
Brigar por justiça e por respeito  
De algum antepassado da cor  
Brigar, brigar, brigar

A carne mais barata do mercado é a carne negra”

## FATORES DA MISCIGENAÇÃO SEXUAL

É certo que a miscigenação não é uma prática privativa dos ibéricos, tampouco é resultante de um instinto natural. Quem estuda os processos de diferenciação dos padrões inter-raciais nas colonizações deve saber explicar que a maior propensão à miscigenação do ibérico não é derivada apenas da conduta do colono. Na verdade, é condicionada pela política colonial de povoamento. Há vários fatores que podem ser adjuvantes ou compensatórios. São realidades poliédricas, de muitas possíveis perspectivas. Não é possível discutir essa questão com uma explicação *unifatorial*. Esqueçamos as teorias simplificadas que apontam apenas uma causa. É necessário ter em conta as relações sociais de produção, as mentalidades, as religiões, as leis, as épocas, os contingentes, as políticas de povoamento e os continentes, entre outros fatores.

A hipótese anti-gilbertiana<sup>224</sup> é que a escassez de mulher branca e a necessidade de povoar as Américas constituiriam juntos o *unifator* que explicaria a atitude mixófila do ibérico na América. Segundo essas teses, não há um fator cultural ibérico que determine uma tendência à miscigenação. Em Angola e Moçambique, por exemplo, a miscigenação foi baixa. Os críticos de Gilberto pareciam sugerir que se os protestantes na América tivessem experimentado uma escassez de mulher branca teriam se misturado do mesmo modo. Gilberto Freyre não negaria que a escassez de mulher branca e a necessidade de povoar a terra foram fatores poderosos, mas, segundo ele, não seriam suficientes para explicar o intenso vigor do conjunto da obra da miscigenação.

O próprio Freyre falou que a escassez de mulher branca criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, mas, independentemente da falta ou da escassez de mulher branca, o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. O cientista Sérgio Pena confirma: “a contribuição europeia foi basicamente por meio de homens e a ameríndia e africana foi principalmente por meio de mulheres. A presença de 60% de matrinhagens ameríndias e africanas em brasileiros brancos é inesperadamente alta e, por isso mesmo, tem grande relevância social”<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial* (1843-1968). Atalaya. Península, 1998. P. 140: “Si bien hay ciertas diferencias entre el racismo predominante en América Latina y el racismo en la América Anglosajona (...) estas diferencias no se deben al origen de los colonizadores, sino a las circunstancias materiales específicas de cada proceso de colonización”.

<sup>225</sup> Palavras de Sérgio Pena em artigo de Marcelo Leite na Folha de S. Paulo. *Retrato molecular do Brasil*. 26/03/2000.

Esse gosto pela mulher de cor não pode ser demonstrado nos primeiros assentamentos no Brasil, porque a escassez de mulher portuguesa era absoluta. Mas isso não invalida a tese de Gilberto. Para validar sua tese, temos que ir ao Peru. James Lockhart, que estudou o período da colonização entre os anos 1532 e 1560, afirmou que a situação explicada por Freyre em *Casa-Grande & Senzala* sobre a “ausência de mulheres europeias”<sup>226</sup> não pode se aplicar ao Peru, onde a escassez de mulheres espanholas era relativa e não, absoluta. No caso brasileiro, houve antes mestiças que mulheres portuguesas. É por isso que a civilização luso-brasileira nasceu cabocla. Manuel da Nóbrega, em 1549, envia uma carta ao rei, denunciando a poligamia pecaminosa dos portugueses:

“Todos se me escusam que não têm mulheres com que casem, e conheço eu que casariam se achassem com quem; em tanto que uma mulher, ama de um homem casado que veio nesta armada, pelevavam sobre ela a quem a haveria por mulher, e uma escrava do governador lhe pediam por mulher e diziam que lhe queriam forrar<sup>227</sup>. Parece-me coisa muito conveniente mandar sua alteza algumas mulheres que lá têm pouco remédio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas muito bem, contanto que não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo”<sup>228</sup>.

Em outra ocasião, afirmaria: “Se El-Rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas mulheres órfãs e de toda qualidade, até meretrizes, porque há aqui várias qualidades de homens”<sup>229</sup>. Este tipo de migração forçosa inicial também foi realizado em outros países europeus. A Espanha foi mais seletiva, como demonstra o banimento de cristãos novos ou ciganos na América.

Em 1549, parece que só havia uma mulher portuguesa no Brasil. Dois anos depois, chegariam as primeiras órfãs e degredadas portuguesas. Algumas delas perseguidas por diversos delitos, alguns deles por intolerância religiosa ou outro tipo de preconceito. Na Bahia, chegaram 21 mulheres brancas, não apenas portuguesas, uma delas era castelhana de Toledo, outra era cigana da Galiza e outra vinha de Arzila, no atual Marrocos<sup>230</sup>. A

---

<sup>226</sup> LOCKHART, James. *El Mundo Hispanoperuano 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica, 1982. P. 193

<sup>227</sup> Alforriar

<sup>228</sup> NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, pp. 79-87. Nóbrega estudou na Universidade de Salamanca e Coimbra.

<sup>229</sup> PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, p. 165- 166, 2013.

<sup>230</sup> NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Editorial Estampa, 2002. Pg. 15.



quantidade era insuficiente. Continuava, portanto, a haver escassez quase absoluta de mulher branca. Esta situação só seria mitigada no final do século XVI.

A propensão do homem ibérico para a exogamia, sob condições de escassez relativa de mulher branca, mas não absoluta, pode ser demonstrada no Peru do século XVI. Não poder demonstrar o mesmo no Brasil não significa que não houvesse o gosto pela mulher de cor. Aliás, esse gosto perdura até hoje<sup>231</sup>.

Mesmo antes da primeira expedição de Pedro Álvares Cabral<sup>232</sup>, a Coroa portuguesa estava ciente de que havia mulheres indígenas na América, porque os espanhóis já haviam escrito crônicas dando conta de sua existência. Aliás, a Coroa teve consciência desse fato por várias décadas no século XVI e aceitou a situação com normalidade. É provável que o fato de não se terem levado mulheres brancas para a colônia tenha sido premeditado. Não se via qualquer problema em criar famílias caboclas. A própria rainha Isabel ‘La Católica’ se opunha à escravidão de índios. Tanto que seu testamento serviu de jurisprudência para as futuras leis espanholas paternalmente protetora dos ameríndios<sup>233</sup>.

É claro que a Coroa poderia ter enviado umas duas centenas de mulheres portuguesas. Isso não causaria uma catástrofe demográfica em Portugal, porque, dada a migração dos homens, havia por lá abundância de mulheres. Mas isso não aconteceu. Talvez o alto custo ou o medo da travessia não compensasse o suposto preconceito racial contra filhos mestiços. O certo é que não houve alto preconceito étnico. Só

---

<sup>231</sup> Nesse sentido, há um depoimento interessante em FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Editora Global. São Paulo, 2004. P. 622. “Do também pernambucano José Maria da Silva Freyre, ou Freire, nascido em 1887, é o depoimento de ter sido mais feliz em sua “amigação com negra” – no que seguiu o exemplo do seu tio Manuel da Rocha Wanderley, “homem louro como um estrangeiro, olhos azuis, alvíssimo de pele, para quem “mulher branca não era mulher” – do que no seu casamento com branca. Daí sua predileção por mulher de cor ter-se tornado total, tendo deixado de se casar com negra pelo receio de “ofender a família e ficar malvisto pela sociedade” Informa ter sido, quando moço, amigo de um alemão que pensava do mesmo modo, considerando a mulher de cor “a rainha das mulheres”.

<sup>232</sup> Meses antes do descobrimento e posse da terra por parte de Álvares Cabral, o espanhol Vicente Yañez Pinzón esteve no Cabo de Santo Agostinho (Brasil). Foi também o primeiro explorador do Rio Amazonas.

<sup>233</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 183-184: “Resulta de esencial importancia al efecto el Testamento de Isabel la Católica, que eleva a fuerza de ley la disposición primera del Título décimo del Libro sexto de las Leyes de Indias, donde se recoge el propósito y el sentido de la presencia e España en el Nuevo Mundo: “Y Nos, a imitación de su Católico, y piadoso celo, ordenamos, mandamos a los Virreyes, Presidentes, Audiencias, Gobernadores y Justicias Reales, y encargamos a los Arzobispos, y Prelados Eclesiásticos, que tengan esta cláusula muy presente, y guarden lo dispuesto por las leyes, que en orden a la conversión de los naturales, y su Cristiana y Católica doctrina, enseñanza, y buen tratamiento están dando”. P. 412. “[continua o Testamento de Isabel La Católica]: “No consientan, ni dé lugar, a que los Indios vecinos, y moradores de dichas Islas, y Tierra Firme, ganados, y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas, y bienes: más manden que sean bien, y justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien, y provean de manera que no se exceda cosa alguna lo que por las letras Apostólicas de la dicha concesión nos es inyungido, y mandado”.

posteriormente, o papel da mulher portuguesa seria importante na colonização. Gilberto Freyre afirmaria:

“Nem a simples falta de mulheres brancas entre colonos europeus nos trópicos tem sempre importado em se misturarem esses colonos com mulheres de cor do modo por que os portugueses se tem misturado. Os primeiros ingleses que se instalaram na Índia eram colonos solteiros; tanto que alguns foram buscar esposas em Goa, já então marcada pela presença portuguesa. E quando fora do matrimônio, se uniram a mulheres de cor, quase sempre os ingleses, como os holandeses, desprezaram os filhos mestiços: os renegados euro-asiáticos. Enquanto os portugueses vêm procedendo, de ordinário – nem sempre, é certo – de modo bem diverso”<sup>234</sup>.

As experiências no mundo foram as mais diversas: tanto houve mixofilia, com escassez, ou completa ausência, de mulheres brancas, quanto mixofobia, com abundância de mulheres brancas. A comparação efetiva de comportamentos dos colonizadores deve ser feita entre o Peru hispânico e as treze colônias britânicas, ambas com escassez relativa de mulher branca. O que encontramos nos primeiros assentamentos protestantes britânicos? Muitos partilham a opinião de que ali nunca houve escassez de mulher branca. Talvez seja mais apropriado falar em escassez relativa. No primeiro navio, o chamado *Mayflower*, entre um total de 102 passageiros<sup>235</sup>, havia 50 homens, 19 mulheres – três delas grávidas –, 14 adolescentes e 19 crianças. Em 1607, o assentamento de Jamestown era quase completamente masculino. O índice de mortalidade feminina era alto, por diversos motivos<sup>236</sup>. E, em vez de procurar mulheres nativas<sup>237</sup>, os britânicos preferiam voltar à Inglaterra. Alguns, com ajuda da Companhia de Virgínia, conseguiram importar esposas<sup>238</sup>, por dinheiro ou por sequestro. Não houve relações inter-raciais com nativas num cenário de permanente hostilidade e segregação externa. Só foram necessárias as normas antimiscigenação para proibir a mistura com escravas negras, dado que a escravidão implica comunicação sociológica, sadismo e proximidade, e faz com que seja um sistema propenso à mixofilia, daí a compensação legal mixófoba como resistência etnocêntrica:

---

<sup>234</sup> FREYRE, Gilberto. *A propósito de lusotropicalismo*. Diário de Pernambuco. 8/05/1966.

<sup>235</sup> The Plymouth Colony Archive Project.

<sup>236</sup> ZUG, Marcia. *The Mail-Order Brides of Jamestown, Virginia*. The Atlantic. 31/08/2016.

“In its early days, the first English settlement in America had lots of men, tobacco, and land. All it needed was women”. Marcia Zug é professora de Direito na University of South Carolina. É autora de *Buying a Bride: An Engaging History of Mail-Order Matches*.

<sup>237</sup> Thomas Rolfe é um dos poucos mestiços da época.

<sup>238</sup> Américo Castro afirma: “Ya en 1619 llegó a Virginia un barco lleno de mujeres inglesas para ser esposas de los primeros pobladores”. CASTRO, Américo. *Iberoamérica: su historia y su cultura*. Hold, Rinehart and Winston, INC. 1954. Nueva edición ampliada 1962. P. 19.

“Legislation criminalizing black-white sexual interactions first emerged in the 1660s: Virginia doubled fines for interracial fornication in 1662 and criminalized interracial marriages in 1691, while Maryland adopted similar antimiscegenation bans in 1664. Slavery codes included harsher punishments for interracial sexuality”<sup>239</sup>.

O puritanismo estabeleceu rígidas normas de prática sexual, condenando a sodomia<sup>240</sup> heterossexual e homossexual<sup>241</sup>. A escassez de mulher branca durante as primeiras décadas provocou o retorno à Inglaterra e o aumento da homossexualidade<sup>242</sup>. Muitos acabaram enforcados, porém não houve contato estável com nativas. E, portanto, não houve comunicação sociológica estável com os nativos, e a interpenetração de culturas foi muito restrita em relação à América ibérica. Segundo o filósofo catalão Xavier Rubert de Ventós, na América inglesa, não houve uma reconquista ou contrarreconquista cultural por parte dos índios por motivos existentes em ambos os lados étnicos:

“Nada de esto encontramos en la colonización del norte: el modelo nacional o la estrategia individual, el estímulo para una ocupación territorial o la impronta del modelo cultural indígena (con razón se ha dicho que entre los aztecas o los mayas y los masachutos o los hurones el abismo es más grande que el que separaba la Roma de los césares de los pueblos bárbaros de Europa”. En el norte se limitan pues a proyectar sus esquemas e ideales en el “vacío” americano, a explotar sus recursos y establecer sus *proprietary* y *society colonies* con relativa independencia de una metrópolis envuelta en guerras civiles (ellos se consideran vasallos del rey, que les había concedido cartas pero no de la nación inglesa ni de su parlamento). No tienen detrás una Corona de España ni delante un Imperio Azteca o Inca, y sí, pues entre otras cosas estamos en 1630 y no en 1492, un impulso comercial y liberal que les orienta más al establecimiento y la consolidación de colonias costeras que a la conquista territorial allende los montes de Allegheny. No es pues su cultura y modernidad, sino precisamente la falta de ellas – tanto su término *ad quem* como *a quo* – lo que les ahorra a los ingleses y holandeses los problemas teóricos y prácticos hermenéuticos y de mestizaje, con que los iberoamericanos nos enfrentamos y de los que aún no hemos salido aún. Al cuadro figurativo que han de pintar los españoles con su moderno “estilo” político frente a un perfilado “modelo” indígena se contraponen la libre expansión y expresión anglosajona de una imaginación milenarista que no se ve tampoco confrontada a ningún “modelo” local alternativo”<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> SALOMON, Richard. *Sexual Practice and Fantasy in Colonial America and the Early Republic*. Graduate Mentor: Rafael Khachaturian, Department of Political Science Indiana University.

<sup>240</sup> Gender in Colonial America: Women and Witches. Holly Hartman. Western Oregon University, 2009.

<sup>241</sup> GOODHEART, Adam. *The Ghosts of Jamestown*. The New York Times. 2003.

<sup>242</sup> “With such a shortage of women, did any of the male settlers have sex with other men? Yes, says Horn, the records are clear on this: a number of men were hanged for having homosexual sex”. Dr. James Horn, president of the Jamestown Rediscovery Foundation. Everything you need to know about Sky’s new historical drama Jamestown. Vincent Graff. Radiotimes.

<sup>243</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama. P. 143.

A escassez de mulher branca na América colonial inglesa passou à história depois que suas instituições reagiram diante do que os britânicos puritanos consideravam um problema gravíssimo para a facção radical protestante e antagonista ao catolicismo. Esse sectarismo etnocêntrico puritano<sup>244</sup> era atipicamente alto para a mentalidade aberta do Renascimento, cujo etnocentrismo médio sempre foi bem mais maleável que no romanticismo. Na autocolonização milenarista posterior, comandada pelo espírito da modernidade burguesa, associada ao racismo científico, o indígena foi excluído. Nesse novo mundo anglo-americano, há um primeiro momento de etnocentrismo pré-modernidade burguesa, fortemente puritano, relevado pelo racismo da modernidade burguesa, que já não estava em conformidade com o litoral atlântico e aspirava à conquista territorial até o pacífico, na construção de um projeto imperial anglo-americano.

Segundo Xavier Rubert de Ventós, a hispanidade sofre o paradoxo da precocidade: “un círculo virtuoso parece enlazar el tradicionalismo piadoso y popular de los pioneros con la modernidad, mientras que un paralelo círculo vicioso impide que la precoz modernidad española llegue a hacerse contemporánea”<sup>245</sup>. No caso ibérico, o cristorenascentismo virou um etnocentrismo pigmentocrático, reforçado pela importação das ideias racistas norte-europeias da ilustração e da modernidade burguesa.

Esquematizando as sugestões desta pesquisa, há três tipos de miscigenação sexual: 1) a que se deu no primeiro encontro da conquista<sup>246</sup>, sem haver uma sociedade colonial instalada, produzida na Ibero América, não produzida na Anglo-américa 2) o concubinato na escravatura, produzido em ambas as Américas; 3) as relações inter-raciais voluntárias pós-escravatura até hoje, que se produzem com normalidade, coexistindo com o modelo

---

<sup>244</sup> “The Colonists considered women essential in the seventeenth century for the perpetuation of the race”. *Gender in Colonial America: Women and Witches*. Holly Hartman. Western Oregon University, 2009.

<sup>245</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xavier. *El laberinto de la hispanidad*. Anagrama. 1987. P.145

<sup>246</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edfaf, 2018. P. 351. [Segundo a crónica da época de] Diego Alvéniz de la Cerda: “Los tercios regáronse por la inesperada aldea. Mas la desnudez de sus habitantes los excitó en grado sumo. Aquellas mujeres era muchas de ellas jóvenes y hermosas, aunque con la piel extremadamente morena; con los pechos al aire y los pechos y las partes pudorosas del mismo modo, sin la menor señal de vello: Los soldados se sintieron fuertemente atraídos y comenzaron a meterse en el interior de todas las viviendas... La soldadesca satisfizo sus apetitos, sus hambres y sus pasiones, y a la mañana siguiente indígenas y españoles se mezclaban y se retorcián en la orgía más placentera y bulliciosa”. P.351 “No tuvieron que esforzarse mucho los españoles para conseguir hembras, ya que era corriente que, tras las escaramuzas con los nativos, fueran los propios maridos quienes ofrecían a sus mujeres o a sus hijas a unos hombres blancos que acreditaban tener poder, y lo tenían en mucho en mucho orgullo. (...) Los españoles encontraron sumamente seductoras a las indias, que desprovistas de los prejuicios de la vieja Europa, nacidas en un ambiente integrado en la Naturaleza, se entregaban con facilidad y sabían usar afrodisíacos extraídos de las plantas”

da esposa branca / amante de cor, na América Ibérica, e com o modelo de amantes que se tornam esposas. Os Estados Unidos terão que esperar até 1964 para começar a normalizar as relações inter-raciais, com o fim da segregação sociológica dos negros.

Fatores a ter em conta são: autoconsciência de espécie (raça), cristocentrismo sociológico, etnocentrismo antissociológico, ideal de beleza “de carne” (sexualização ou hipersexualização da mulher de pele mais escura, que não coincide necessariamente com o ideal de esposa), políticas coloniais de tolerância ou promoção da miscigenação (não revertendo<sup>247</sup> a escassez de mulher branca e reconhecendo os matrimônios mistos<sup>248</sup>), mentalidade do homem ibérico do Renascimento, de alma mudéjar com paraíso maometano da poligamia como sonho reprimido e poligamia feminina ameríndia do atlântico (que não do pacífico, pois a poligamia era só de homem nobre). As escravas negras, escassas (um terço) em relação ao seu grupo racial, vinham de sociedades patriarcais poligâmicas e eram o elemento menos expansivo, mas nenhum dos três grupos tinha um alto etnocentrismo.

Na colonização ibérica, houve escassez de mulher branca, mas havia o suficiente para transmitir os conhecimentos típicos da divisão sexual do trabalho na Península. No início da colonização, se compararmos Peru e Brasil, havia no primeiro um número maior de mulheres brancas. Como a história foi escrita por homens, que registraram a memória e a historiografia dos povos por um viés patriarcal, o papel da mulher foi minimizado, e hoje sabemos que sua importância é bem maior do que se havia acreditado até há pouco tempo. Os titulares e dados mais importantes de uma recente exposição são:

“30 españolas acompañaron a Colón en su tercer viaje. En el siglo XVI, de los 45.327 viajeros a América registrados en archivos 10.118 son mujeres. Mencía Calderón, al frente de 50 mujeres, atravesó 1.600 kilómetros de selva en una expedición de más de seis años. Isabel Barreto, primera y única almirante de la Armada, lideró en 1595 una expedición por el Pacífico en la navegación más larga por ese océano hasta entonces. María Escobar introdujo el trigo en América. María de Toledo fue virreina de las Indias Occidentales. María de Estrada participó en la expedición de Hernán Cortés en México y sobrevivió a la Noche Triste. Inés Suárez acompañó a Pedro de Valdivia en la

---

<sup>247</sup> A escassez tem uma carga determinista falsa. Há escassez criada pela política, e, por ela mesmo, pode se reverter e virar abundância. Tudo depende da diagnose subjetiva do “problema” de escassez. Esta ideia é do ex-catedrático da USAL, David Anisi, em *Creadores de escasez* (1995).

<sup>248</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P. 353. “Las leyes de Indias procedieron a liberalizar el matrimonio entre españoles y nativas. La ley 2, Título primero, del Libro sexto, dispone la libertad general de casamiento: “Es nuestra voluntad que los indios e indias tengan entera libertad para casarse con quien quisieren...” (...) “así con indios como con naturales de estos Reinos, o españoles nacidos en las indias y que a esto no se les ponga impedimento... y que ninguna orden pueda impedir el matrimonio entre indios e indias y españoles y españolas”.

conquista de Chile, cruzó el desierto de Atacama y participó en la defensa de Santiago. Catalina de Erauso abandonó el convento en España para viajar al Nuevo Mundo y combatir como soldado de infantería en los reinos de Perú y Chile. Beatriz de la Cueva fue gobernadora de Guatemala y la primera gobernadora de los virreinos. Beatriz Bermúdez de Velasco participó en uno de los combates para conquistar Tenochtitlán obligando, espada en mano, a volver a la batalla a los españoles que se rendían. Mencía Ortiz creó una compañía para el transporte de mercancías a Indias”.

(...). La población femenina constituyó casi una tercera parte de los pasajeros embarcados con destino a América entre 1560 y 1579”

<sup>249</sup>

Aqueles que atribuem o mistério da miscigenação ibérica à escassez de mulher branca não se perguntaram qual era a causa da escassez de mulher branca na América. Freyre falou do próprio patriarcalismo, herdado dos muçulmanos, de reclusão da esposa em casa e do paternalismo que protegia as mulheres dos riscos de atravessar o oceano. Talvez os homens ibéricos, praticando uma divisão toda própria de trabalho, quisessem apenas para si a experiência americana.

Aos poucos, configurou-se um quadro das relações entre homens e mulheres na sociedade colonial do Brasil. Havia esposas de cor, mas a maioria era mulher branca ou cabocla. À negra estava reservado o concubinato. O patriarcado garantia a poligamia do homem branco, mas qualquer tipo de expressão de poligamia da mulher era reprimido, ainda que haja notícia de que houve sub-repticiamente<sup>250</sup>.

As colonizações da América se deram em condições pré-nacionais e as africanas em condições nacionais de elevado etnocentrismo, inclusive as ibéricas, segundo a minha opinião. Gilberto diz que os países protestantes tiveram sempre, também no período pré-nacional, maior etnocentrismo que cristocentrismo, o que levou a se excluir “o outro” na comunicação sociológica das sociedades coloniais. Os exemplos que Gerald J. Bender coloca em *Angola: mito y realidad de su colonización* sobre a miscigenação nas Índias Ocidentais Britânicas, nas Guianas inglesa e holandesa e nas ilhas caribenhas estão sempre vinculados ao concubinato sob condições de escravidão<sup>251</sup>. Mesma coisa no caso

---

<sup>249</sup> *No Fueron Solos. Mujeres en la conquista y colonización de América*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Fundación Museo Naval.

<sup>250</sup> Precisam ser pesquisadas as estratégias específicas de liberação da mulher brasileira do isolamento sociológico tradicional. Hoje a “mulherada”, singular palavra do português brasileiro, não só é protagonista na vida privada, mas também na vida pública, passando a ter forte presença nas empresas e nas ruas, praias e botecos, mas ainda falta ocupar, em maior número, as instituições políticas. Apesar de ter um maior peso demográfico que o homem, ainda se constata um forte patriarcado político. O caso da presidenta Dilma Rousseff terminou em crise política.

<sup>251</sup> MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan. *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*. Alborán. Bellterra. 2011. Nota 4. P. 121: “Gerald Bender ha analizado los datos de población de varias antiguas colonias a fin de desacreditar la noción de que la excepcionalidad ibera condujo a un

das plantações do Sul nos Estados Unidos. No tempo do Recife holandês, durante 24 anos no século XVII, é importante dizer que a comunidade judaica que ali chegou vinha da Península Ibérica. Eram perseguidos, mas eram ibéricos. Além disso, sob o meu critério, no Renascimento europeu, o etnocentrismo foi sempre menor que na ilustração e no romanticismo nacionalista. Os holandeses nessa época já tinham tido um contato intenso com portugueses, espanhóis e outros povos que participavam do formidável comércio internacional em Antuérpia, onde os portugueses contaram com uma feitoria, além da experiência do catolicismo hispânico em Flandres, que posteriormente desatou reativamente uma radicalização calvinista. Isto vale também para a miscigenação holandesa inicial na África do Sul<sup>252</sup>, onde os holandeses preferiam a mistura à volta à metrópole, comandada pela Companhia Holandesa das Índias Orientais. Neste caso, o que prevalece não é a mistura via encontro casual na procura de mulher de tribo perante escassez de mulher branca, mas mistura por causa do convívio no sistema escravagista. E houve escravatura nas primeiras colônias dos holandeses. Na África do Sul, o grupo de mestiços é uma comunidade diferenciada, com tradições próprias, cuja origem está no regime de escravidão. Aí, misturaram-se bosquímanos africanos, malaios-asiáticos e

---

mayor mestizaje racial, argumentando en cambio que “siempre que los indios y/o negros componían una mayoría de la población y la mayoría de los blancos eran hombres solteros, se desarrollaba un importante grupo mestizo (normalmente equiparable al tamaño de la población europea) que se distinguía racial y socialmente tanto de negros como de blancos. Es casi un axioma que donde estas condiciones demográficas se obtenían había una notable ausencia de cualquier estigma contra las relaciones sexuales entre hombres blancos y mujeres no blancas; por el contrario, era normal y cabía esperarlo. Esto fue cierto para los ingleses en el Caribe, para los españoles desde Chile a México, para los franceses en Martinica, para los holandeses en Brasil y las Indias Occidentales, como también lo fue para portugueses y otros europeos en Brasil” (34 libro Bender: Angola under the portuguese). Sin embargo, Ann Laura Stoler se muestra en desacuerdo con los análisis demográficos que eluden políticas coloniales “racializadas” y afirma que “la proporción entre hombres y mujeres era más bien consecuencia de como se gestionaba la sexualidad y de como se creaban las categorías raciales y no a la inversa”.

<sup>252</sup> FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P. 563. “Na África do Sul – área que hoje se apresenta semelhante ao Brasil já mestiço e ainda patriarcal e etnicamente hierárquico dos séculos coloniais – os estudiosos da miscigenação vem reconhecendo – como um comentário a um livro de Ray Phillips, o crítico do Journal of the African Society – que os resultados da miscigenação se apresentam desfavoráveis em consequência de “causas sociais” que teriam de ser reconhecidas, antes de podermos encarar o problema biológico na sua pureza. O verdadeiro mal estaria nas “illicit connections” que constituem lá, como nos outros países de população meio-sangue, a grande porcentagem das uniões de brancos com negras. A união ilícita cria por si só uma situação de nítida inferioridade para o bastardo, inferioridade que se torna maior, tratando-se de bastardo mestiço. Isto na África, como nos Estados Unidos. Tal o caso, também, dos eurasiáticos – híbridos de europeus com hindus, renegados por ingleses e hindus e que constituem hoje uma das populações mais melancólicas do mundo. Um meio-termo doentio, menos entre duas raças que entre duas civilizações hirtas. O caso é único porque nenhuma das duas raças – nem a imperial nem a até há pouco sujeita ou dominada – e nenhuma das duas civilizações – nem mesmo a cristã, dos conquistadores, tão cheia de humildade e de doçura na sua doutrina – se rebaixa para absorvê-los ou se contrai para tolerá-los. Cada qual se conserva mais alta e mais rígida diante deles. E o estigma que os marca é para uma, como para a outra civilização, o do coito danado que os trouxe ao mundo. O destino das mulheres eurasiáticas – este quase não se afasta do de prostitutas para os brancos. Os homens, por muito favor, vêm chegando a funcionários públicos subalternos”.

brancos, segundo informa o economista hispano-sul-africano Warren Van der Mescht. Freyre acreditava que os holandeses foram eurocentristas e etnocentristas e que isso está expresso na sua arte. Seria o caso de transplante do europeu ao trópico sem adaptação ao ecossistema<sup>253</sup>. Afirmou, mesmo assim, que foi uma colonização peculiar: “A grande exceção a essa incapacidade de adaptação nórdica a ambiente tropical se revelaria, no Pernambuco do século XVII, com a presença do alemão Maurício de Nassau. Nassau era antes um europeu da Renascença, meio *mediterraneizado*, que um nórdico absoluto”<sup>254</sup>.

A política sexual colonialista dos anglo-saxões foi sempre mixófoba, independentemente do comportamento privado dos colonos. A política dos ibéricos foi mixófila<sup>255</sup> ou pelo menos a tolerou ou manteve uma atitude cínica com algumas expressões etnocentristas para evitar a cafrealização<sup>256</sup> na África no século XIX e XX. As miscigenações dos colonos anglo-saxões na África aconteceram apesar de todos os convencionalismos. Isto pode ser atribuído à vontade de posse total do colonizador, mas nestes casos tem mais a ver com o sadismo de situações semiescravidades em relações de produção baseadas no trabalho forçado. Na África, o homem branco, por mais preconceituoso que seja, acabará vencido pela atração, num contexto de convívio. O narrador principal do filme espanhol *Misión Blanca* (1946), o velho padre Urcola, acostumado com as tentações provocadas pela nudez das nativas, imaginada durante as cotidianas poluções noturnas, adverte sobre os “perigos” de mergulhar no ecossistema cultural do trópico:

---

<sup>253</sup> Gilberto falará da questão sexual dos holandeses no Recife em FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. P. 199. “O Recife se encheu também de prostitutas holandesas. Não três ou quatro: grandes carregamentos de marafonas ruivas ou alvas. Para alguns dos flamengos tudo tinha de ser aqui como na mãe-pátria: a casa, a comida, a mulher. Nada de exotismo. Em 1636, porém, um conselheiro holandês mais sisudo pediu do Recife aos dignitários da Holanda que evitassem aquela vergonha. O diretório era o primeiro a recomendar – notava o conselheiro – que se punissem severamente os delitos de ordem sexual; todavia deixava que viessem para a colônia, em grandes levadas, “aquelas portadoras de desgraça” (...) “A ação colonizadora do flamengo não se exerceu com elementos de raça e de cultura exclusivamente holandeses, nem mesmo norte-europeus: aproveitou, como nenhuma na América, o elemento judeu, e procurou aproveitar o português, o negro, o índio, o alemão, o francês, o inglês, toda a salsugem cosmopolita que a aventura tropical foi atirando às nossas praias. A vida moral na Nova Holanda de modo nenhum foi superior à do Brasil rural”.

<sup>254</sup> FREYRE, Gilberto. *O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação*. Revista Cultura. Ministério de Educação. Brasília. Ano 8. Nº 30 Pg. 18. Jul/Dez 1978.

<sup>255</sup> CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica*. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf, 2018. P.411. “Lo que importa ahora es saber cómo reaccionó la Corona española ante el hecho del cruce de sangres, que se produjo como se ha dicho desde la primera llegada de los pobladores de las tierras de América. Y ello entronca con la consideración general de España hacia la población nativa, un tema sobre el que ha volcado toda su insidia y falsía la Leyenda Negra”.

<sup>256</sup> Cafrealização é quando o branco passa a adotar comportamentos típicos dos indígenas africanos, cuja cultura passa a ser predominante. Freyre falará dos “riscos” de “dissolução ou de degradação” na ação colonizadora do português. FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropicologia*. J. Olympio, 1953. P. 83.



“Uno de los peligros de Guinea<sup>257</sup> que no incluyen los tratadistas es el peligro sexual. La lejanía de los centros de cultura, la escasez de mujeres blancas, dan un mayor atractivo a la raza negra. Lentamente, se van borrando los prejuicios del hombre blanco, y cuando cae en manos del ébano, es muy difícil librarse de él (...) Cuando lleve algún tiempo en Guinea, se dará cuenta del cambio que se opera en los hombres dominados por el ébano”.

O cronista índio Felipe Guamán Poma de Ayala relatou como “padres de las doctrinas” “fornican a las casadas y a las doncellas desvirga. Y acá andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos y no multiplican a los indios”<sup>258</sup>. A participação dos padres da Igreja pode ilustrar que o processo de mestiçagem foi além do estupro como despojo de conquista. Sem descartar estupros baseados na confiança do confessor, nada alheio à história da Igreja, houve, e com certeza aconteceram, relações consentidas, fruto do contato pessoal e talvez de certa malandragem em nome de Deus.

No Brasil, é provável que nas primeiras instalações tenha havido escassez absoluta de mulheres (nem brancas, nem ameríndias), porque os portugueses não se instalaram dentro de uma sociedade indígena, como no caso espanhol. Isto não aconteceu por diferenças entre os conquistadores, mas pelas diferenças civilizacionais entre os ameríndios.

Na Península Ibérica, houve miscigenação entre o mouro e as populações ibéricas preexistentes, tanto por meio de matrimônio quanto por meio de escravidão sexual e de prostituição. A prática do concubinato exógeno, em forma de escravidão sexual, já era exercida na Idade Média pelas elites muçulmanas e cristãs. Os reis asturianos gostavam das mouras e os reis mouros gostavam das brancas do norte da Península. Passadas algumas gerações, o resultado foi o branqueamento. Freyre conta que:

“Abdul Aziz Ibn Muza não só tomou por esposa a viúva de Roderico como por concubinas muitas virgens cristãs. Por outro lado,

---

<sup>257</sup> Gustau Nerín, analisando só o caso do colonialismo africano, na Conferência de Berlin, estende suas observações a todas as colonizações, incorrendo na falácia da generalização. No entanto, sua pesquisa na Guiné Equatorial é muito valiosa: “A lo largo de todo el periodo colonial, la escasez de mujeres blancas fue notable. Durante los primeros años de colonización, las mujeres jamás sobrepasaron el 10 por ciento de los efectivos colonizadores; además, residían en las ciudades, y no acompañaban a los soldados y a los colonos al interior del territorio (Esteva, 1964: 288). Pocos confinados cubanos y filipinos llevaron a Guinea a sus familias, con lo cual los envíos de deportados aún agravaron el desequilibrio numérico entre hombres y mujeres blancos. Sólo a partir de 1950 el número de blancas fue aumentando progresivamente, pero en 1962 aún no alcanzaba el 33 por 100 de la población occidental (Terán, 1962: 63). A pesar de que el gobierno mostraba una clara voluntad de preservar la “pureza” racial de la sociedad colonial, el fracaso de los intentos de colonización familiar llevaron a los colonos a mantener relaciones con mujeres negras. La mezcla de razas, pues, jamás entró dentro de los planes de los administradores españoles, sino que siempre fue combatida. Lo que impulsó la miscegenación fue, básicamente la falta de presupuesto y de planificación de la administración colonial”.

<sup>258</sup> GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva crónica y buen gobierno*, vol. 2. P. 468.

Ramiro II, de Leão, fascinado pela beleza de uma sarracena de estirpe nobre – sem dúvida das que depois se tornaram mouras-encantadas – matou a mulher legítima, casando-se em seguida com a exótica, de quem teve numerosa prole. (...)

(...) Inúmeras as famílias nobres que em Portugal, como na Espanha, absorveram sangue de árabe ou mouro<sup>259</sup>.

Como já falamos, muitos clérigos, no século XV e XVI, tinham escravas sexuais negras, muitos deles tinham filhos. Na época, havia muita libertinagem e o concubinato era habitual entre os clérigos, mesmo que essa prática contrariasse o direito e a moralidade das instituições eclesásticas ibéricas. O que hoje é papel da sociedade civil e partidária antes era das ordens religiosas, que articulavam diferentes éticas, ideologias e práticas, às vezes mais coerentes com a doutrina, às vezes mais humanas e mais tolerantes com os pecados da carne. Portanto, não é verdadeira a ideia de que a sociedade era totalmente reprimida no fim da Idade Média e no início do Renascimento.

O tipo de miscigenação que acabo de descrever nada tem a ver com a escassez de mulher branca na Península. Pelo contrário: por conta da emigração dos homens para a América, as mulheres eram mais numerosas que os homens. No entanto, se por um lado havia o distanciamento social da mulher branca, por outro, as relações na escravidão eram marcadas pela intimidade. Portanto, a psicologia do sadismo pode distorcer a argumentação freyriana do gosto ibérico pela mulher morena. Os matrimônios de hispano-romanas-visigodas com mouros e as conversões de lado a lado (*muladíes* e *mudéjares/mouriscos*) – algumas voluntárias, outras por conveniências, outras forçadas – criam as condições para uma miscigenação ibérica, que foi efetiva mesmo descontando-se as expulsões. A própria obsessão dos *Estatutos de Limpieza de Sangre* evidencia que, nos séculos XVI e XVII, não era possível identificar a origem religiosa pelo fenótipo e que, portanto, tinha acontecido uma mistura prévia recente. O ideal sexual da mulher morena, difundido pelas lendas das mouras encantadas, está explicado no capítulo sobre Roy Nash no presente ensaio.

São importantes as pesquisas e as reflexões sobre a sexualização da mulher morena, porque se trata de um precedente para a cultura que será desenvolvida. A sexualização do negro está também em Shakespeare, mas não tão feminizada como no caso ibérico, simbolizado em Bárbara ou Zoraida, musas morenas de Camões e Cervantes. Posteriormente, o tabu inter-racial será alimentado pelo racismo científico, e hoje pela

---

<sup>259</sup> FREYRE, Gilberto. Casa-Grande&Senzala. Global Editora, 2003. P. 292.

persistente pornografia inter-racial. As curvas e os órgãos sexuais dos negros provocam um choque visual nos olhos dos brancos. A hipersexualização do negro, demonstrada por Freyre, reforçaria a mixofobia no caso dos protestantes, mas no caso dos católicos ibéricos, pelo contrário, intensificaria a mixofilia. Em ambos os casos, era a cor do pecado. E nos pecados estão as melhores tentações sexuais.

Todas essas informações acentuam a necessidade de refletir sobre a situação marginalizada do poder da mulher nas tribos e nas civilizações que operam no seio da civilização hispanotropical. O subtítulo de *Casa-Grande & Senzala é Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*, sendo o *Patriarcado* um dos três pilares da análise de Gilberto Freyre, junto com o *Trópico* e a *Interpenetração de Culturas*.

Assim como não se deve silenciar sobre as raças subalternizadas, não se deve esquecer o tabu do trauma que envolve o papel feminino. Nem silêncio, nem esquecimento. Por isso mesmo, é tão importante o trabalho de Freyre ao recuperar a memória de uma civilização baseada na mulher, cuja contribuição na continuidade cultural é decisiva. Igualmente não devemos esquecer que as mulheres – independentemente de sua classe social – traçaram suas próprias e legítimas estratégias de sobrevivência e melhoria de qualidade de vida, nos espaços de negociação da casa-grande e da rua, forçando os limites do restritivo patriarcado. Não devemos desprezar o poder da *femme fatale* mulata na redistribuição de riqueza, por meio de presentes, filhos e heranças.

Na sociedade brasileira, também existem relacionamentos, mais ou menos ousados, mais ou menos grosseiros aos olhos de terceiros, de intercâmbio de beleza por status social, que contorna os limites de uma prostituição consentida e aparentemente feliz para ambas as partes. Esses intercâmbios são possíveis nos matrimônios e concubinatos. Sendo os segundos mais relacionados com a mulher de cor. Esse tipo de intercâmbio também ocorre no Brasil: estrangeiros brancos, longe da pressão social racista dos seus próprios países, entregam-se sem temor a relacionamentos com as mulheres de cor.

Aliás, o Brasil sempre surpreende. Há muitos outros fenômenos interessantes. Por exemplo, ainda é uma prática minoritária, mas há mulheres com melhor poder aquisitivo, que bancam homem bonito de um status social inferior. Também há muita originalidade, aos olhos de um estrangeiro, na formação de famílias que trazem filhos de outras relações. A poligamia feminina continua sempre menor que a do homem brasileiro e a indústria da prostituição feminina é um fenômeno provavelmente mais feminista do que pensam algumas sociedades puritanas. Surpreende também aos olhos de um espanhol a

comunicação sociológica intergeracional que existe no Brasil: crianças, adolescentes, jovens e idosos coincidem em muitos espaços sociais.

Voltemos ao assunto anterior. Sentir-se atraído e deitar-se com uma mulher nativa não é prova de antirracismo nem de racismo. É necessário aprofundar a análise da violência contra a mulher em geral e contra a mulher nativa em particular. Em relação aos estupros do primeiro encontro, é muito difícil avaliar um abuso desproporcionado para os patamares morais da época, dos ameríndios e dos ibéricos. Evidentemente, o estupro fazia parte de todas as culturas, tanto da europeia quanto da ameríndia e da africana. O dom-juanismo ibérico não deixaria de reproduzir padrões históricos do militarismo e do descanso do guerreiro. Mas em relação ao primeiro encontro, devemos saber que foi um encontro entre a poligamia reprimida do ibérico com a poligamia feminina das ameríndias de tribos do Atlântico. Há um elemento chave, que é “a erótica do poder”. Em toda sociedade, a pessoa com poder e riqueza que “chega de fora” é uma pessoa de prestígio, isto é, não existem preconceitos negativos mixófobos (etnocentrismo defensivo). Então existe uma tendência ao encontro sexual exógamo. Até hoje é assim. As lendas das mouras encantadas ou a teoria de Nash, como já falamos, era uma identificação do poder *moruno* com a pele morena<sup>260</sup>. As duas palavras (moruno/morena) têm a mesma etimologia. Aquela identidade era mais mística do que real, depois do longo processo de miscigenação das elites e do povo *andalusí*. O processo foi de amorenamento e as alegorias originárias remetiam ao mouro e à moura.

A “erótica do poder” na América atlântica ibérica operava em duplo sentido e por ambas as partes: o ibérico se sentia atraído pela pele de cor e a nativa pela diferença fenotípica vinculada às riquezas e às novas mercadorias que aquele trazia. Não é necessário falar de semideuses para entender essa atração. O mais difícil não seria uma pacífica e voluntária relação sexual, mas sim a assimilação da ideia de tomar uma indígena como esposa em um estado seminômade, repito, no caso das mulheres do litoral atlântico. No litoral pacífico<sup>261</sup> e na Mesoamérica, com civilizações fixas ameríndias, a

---

<sup>260</sup> “Os mouriscos eram habitantes da península ou descendentes de invasores que aqui viviam há muitos séculos. A maioria dos mouriscos era, porém, descendente de cristãos convertidos ao Islão por altura da invasão e conquista islâmica, mas que depois se reconverteram ao cristianismo ao longo da chamada reconquista. Fisionomicamente, eram tão claros como quaisquer outros cristãos do norte peninsular. Contudo, os mais escuros, produto de casamentos com berberes e árabes, passaram a ser chamados de “morenos”. CASTELO-BRANCO, Miguel. *O que aconteceu aos 200 000 mouriscos que viviam em Portugal?*. Nova Portugalidade. 10/12/2018.

<sup>261</sup> Os ameríndios do atual território norte-americano, inclusive os do litoral Pacífico desse território, eram semissedentários/seminômades, com um nível de desenvolvimento inferior ao dos ameríndios mesoamericanos e andinos, que ficam no litoral pacífico americano. A confusão chega até hoje quando se coloca no Brasil o presidente da Bolívia, Evo Morales, como exemplo de integração ocidental. No Brasil,

comunicação sociológica nas cidades preexistentes, com sua estrutura de classes, compensava um maior etnocentrismo defensivo que, mesmo assim, demonstrou-se baixo. Neste caso, sem a poligamia feminina, era mais fácil o matrimônio do que o sexo rápido e pouco transcendente, sem sentimento de culpa, equivalente à necessidade de beber um copo de água, como podemos supor nas culturas ameríndias do atlântico. Copos de água que tinham consequências porque nasciam filhos mestiços. Era mais fácil o matrimônio na América do Pacífico porque a nobreza indígena e os espanhóis entenderam que a melhor forma de assegurar o poder era estabelecer alianças seladas em matrimônios e filhos. Neste caso a “erótica do poder” era quádrupla: pela pele de cor e pela riqueza da filha nobre indígena, e, no caso do conquistador, pelas novas mercadorias que traziam e pela nova elite espanhola na cúpula da sociedade de classes indígena (inexistente do lado do Atlântico). O historiador peruano Nelson Manrique afirma:

“... los españoles pobres encontraron un canal de ascenso social en el matrimonio con las indígenas nobles, no porque la unión con ellas las deparase una elevación de su condición, sino porque era la vía a través de la cual podían acceder a su patrimonio económico y la utilización de las redes de parientes andinas para usufructuar la fuerza de trabajo indígena en su beneficio”<sup>262</sup>.

Sendo minoria, os espanhóis poderiam até escolher esposa, entre muitas nativas e umas quantas espanholas, e como acontecia em praticamente todos os matrimônios da época, o que prevalecia era o interesse econômico.

Nelson Manrique acredita que as categorias mentais dos conquistadores estavam profundamente permeadas pelo contato cultural com os muçulmanos:

“Las costumbres instituidas por los conquistadores nos remiten también continuamente a un sustrato cultural musulmán. Los primeros españoles que ocuparon Paraguay practicaban la poligamia al uso morisco, para gran escándalo de los predicadores: el capellán González Paniagua escribía al Rey en 1545: “Acá, algunos tienen setenta mujeres, si no es algún pobre, que no hay quien baje de cinco o seis, la mayor parte de quince, de veinte, de treinta y de cuarenta”. ¿Cómo extrañarse de que al fundar la ciudad de Asunción a esa maravillosa tierra la denominaran “El Paraíso de Mahoma”? Diez años después de la fundación, según López de Velasco, los españoles llegaban al centenar y los mestizos eran ya cuatro mil: un promedio de cuarenta hijos por conquistador en apenas una década. En Brasil vuelve a repetirse el

---

existe o índio completamente isolado e seminômade. Apesar da retórica de guerra psicológica sobre o discutido genocídio de 1492, no dia a dia, os povos indígenas da Bolívia são mestiços. Eles lutaram pela preservação da sua cultura originária e das suas tradições, muitas delas mestiças. O etnocentrismo não é de tipo sexual. Estes povos são atingidos pelo racismo e pelo endorracismo.

<sup>262</sup> MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. DESCO, 1993. P. 578.

espejismo del mundo musulmán reencontrado en América; los portugueses descubrieron a la morisca encantada”<sup>263</sup>.

É significativo que no sul do Brasil exista “A lenda da 'Teiniaguá', também conhecida como Salamanca do Jarau. A lenda gaúcha conta a história de uma princesa moura que se transforma em uma bruxa e que vem em uma urna de Salamanca, na Espanha, para uma caverna no Cerro do Jarau, em Quaraí, no Rio Grande do Sul”<sup>264</sup>.

Nelson Manrique menciona um argumento muito repetitivo na Espanha e em Portugal

“Hay quienes invocan el fuerte mestizaje biológico de la sociedad peruana para demostrar que los conquistadores no eran racistas. El argumento es increíble: supone ignorar que también en las relaciones sexuales suelen establecerse relaciones de dominio”<sup>265</sup>.

A miscigenação não é prova de discriminação racial, nem de inexistência dela. Mas, pelo fato de produzir filhos mestiços, criará uma dinâmica na qual se verificará que tipo de racialização e discriminação se estabelece. A ausência de preconceitos sexuais, ou melhor dito, a existência de preconceitos sexuais mixófilos, propensos à exogamia, não demonstra que não houve preconceitos étnicos, especialmente quando já passou mais de uma geração depois da conquista. É difícil pensar em preconceitos dos primeiríssimos conquistadores se eles não sabiam o que encontrariam, mas os seguintes, como os portugueses que chegaram depois de conhecer as primeiras crônicas, já teriam algum conceito e preconceito a respeito do que eram aquelas belas indígenas. A ideia da animalização das nativas, como foi sugerido por algum historiador, poderia nos levar a uma possível zoofilia – que, por outro lado, sempre existiu – dificilmente compatível com as descrições de beleza dos cronistas, que reconheciam uma superioridade subjetiva na beleza das ameríndias em relação às peninsulares. A coisificação é óbvia porque faz parte da sexualização e hipersexualização intrínseca ao sexo.

O historiador peruano chega às suas conclusões, analisando as festas comunitárias de mouros e cristãos, muito participativas como era comum no costume pré-colombiano. Devo salientar, que, neste caso, *mouro* não tem conotações raciais, é sinônimo de

---

<sup>263</sup> MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. DESCO, 1993. P. 32,

<sup>264</sup> <https://pt.wikipedia.org/wiki/Teiniagu%C3%A1>

<sup>265</sup> MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. DESCO, 1993. P. 33.

muçulmano. A reconquista não foi uma guerra de brancos contra mouros, foi uma guerra religioso-territorial de cristãos peninsulares contra muçulmanos peninsulares. Manrique afirma:

“La revitalización de la influencia cultural musulmana en la Península Ibérica desde mediados del siglo XVI, que ha llevado a hablar de una “orientalización” de España, se reflejó con gran fuerza en América. Su manifestación más extendida en el Perú se dio en la vestimenta con la adopción por parte de las mujeres de la saya y el manto, una derivación del velo musulmán. Pero lo que para la mujer musulmana era un símbolo de pureza y el resguardo de su virtud, para las limeñas fue el instrumento fundamental de su libertad. (..) Protegidas por el manto, que le cubría el rostro y dejaba ver sólo un ojo, las limeñas podían actuar con una gran libertad de movimiento, lo cual favorecería las aventuras galantes a las que alude Flora Tristán. De allí que la iglesia considerara esta prenda como inmoral y tratara de erradicarla, sin mayor éxito”<sup>266</sup>.

A feminista francesa, de ascendência peruana, Flora Tristán afirma em *Peregrinaciones de una Paria* (1840):

“Las limeñas les parecieron sacerdotisas o, más bien, pensando en el paraíso de Mahoma, creyeron que para resarcirlos de los penosos sufrimientos de una larga travesía y para recompensar su valor, Dios les había hecho abordar un país encantado (...) ¡Desafío a la más linda inglesa, con su cabellera rubia, sus ojos en los que se refleja el cielo y su piel de lirio y de rosa a luchar con una limeña bonita con saya! ¡Desafío igualmente a la más seductora francesa, con su linda boca entreabierta, sus ojos espirituales, su talle elegante, sus maneras alegres y todo el refinamiento de su coquetería, a luchar con una limeña bonita con saya! La española misma, con su noble porte y hermosa fisonomía, llena de orgullo y amor, no parecería sino fría y altiva al lado de la linda limeña con saya”.

Gilberto Freyre, em relação a esse primeiro encontro e aos estupros, afirma:

“De Pero Vaz de Caminha, autor da carta em que vem descrito, com exemplar luso-tropicalismo, o primeiro contato dos portugueses com a terra chamada hoje Brasil: carta que fala das primeiras ameríndias doces e nuas, vistas e admiradas, amadas e fecundadas pelos lusos. Vêm elas aí retratadas como rivais das mulheres mais elegantes da Rua Nova de Lisboa: exaltadas e não humilhadas. Luso-tropicalismo do mais puro e do mais amoroso. Pois do português pode-se com exatidão dizer que cedo deixou de ser na cultura um povo exclusivamente europeu para tornar-se a gente luso-tropical que continua a ser e que encontrou nos trópicos zonas naturais e congeniais de expansão, ao motivo econômico e ao motivo religioso e político de expansão tendo-se juntado sempre o gosto, ausente nos outros europeus expansionistas, de viver, amar, procriar e criar filhos nos trópicos, confraternizando com mulheres, homens e valores tropicais e não

---

<sup>266</sup> MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. DESCO, 1993. P. 558.

apenas explorando os homens, devastando os valores, violando as mulheres das terras conquistadas”<sup>267</sup>.

Gilberto Freyre reconstrói a primeira colonização dos portugueses na América:

“A nossa verdadeira formação social se processa de 1532 em diante, tendo a família rural ou semirural por unidade, quer através de gente casada ou vinda do reino, quer das famílias aqui constituídas pela união de colonos com mulheres caboclas ou com moças órfãs ou mesmo à-toa, mandadas vir de Portugal pelos padres casamenteiros<sup>268</sup>. (...)”

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone.

Zacarias Wagener observaria no século XVII que entre as filhas das caboclas iam buscar esposas legítimas muitos portugueses, mesmo dos ricos, e até ‘alguns neerlandeses abrasados de paixões’. Já não seria então, como no primeiro século, essa união de europeus com índias, ou filhas de índias, por escassez de mulher branca ou brancarana, mas por decidida preferência sexual. Paulo Prado foi surpreender ‘o severo Varnhagen’ insinuando que, por sua vez, a mulher indígena, ‘mais sensual que o homem como em todos os povos primitivos (...) em seus amores dava preferência ao europeu, talvez por considerações priápicas’. Capistrano de Abreu sugere, porém, que a preferência da mulher gentia pelo europeu teria sido por motivo mais social que sexual: ‘da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as ideias entre eles correntes só valiam os parentes pelo lado paterno’.

No primeiro século às ‘considerações priápicas’ há que sobrepor a circunstância da escassez, quando não da falta absoluta, de mulher branca. Mesmo que não existisse entre a maior parte dos portugueses evidente pendor para a ligação, livre ou sob a bênção da Igreja, com as caboclas, a ela teriam sido levados pela força das circunstâncias, gostassem ou não de mulher exótica. Simplesmente porque não havia na terra quase nenhuma branca; e sem a gentia ‘mal se pudera remediar nem povoar tão larga costa...’, como em carta de 1612 mandava dizer a el-Rei Diogo de Vasconcelos.

Observou Southey que o sistema colonial português se revelara mais feliz do que nenhum outro no tocante às relações do europeu com as raças de cor; mas salientando que semelhante sistema fora antes ‘filho da necessidade’ do que de deliberada orientação social ou política. O que mais tarde teria sido repetido pelo arguto observador Koster em palavras que a indiofilia de Manuel Bonfim se apressou em recolher abaixo das de Southey, nas páginas de *O Brasil na América*. ‘Esta vantagem’, escreveu Koster, referindo-se à ausência de

---

<sup>267</sup> FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Em torno de um novo conceito de tropicalismo (Sala dos capelos da Universidade de Coimbra). J. Olympio, 1953. P. 180.

<sup>268</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. P. 85.



discriminações aviltantes da parte dos portugueses contra os indígenas, ‘provém mais da necessidade que de um sentimento de justiça’.

Para a formidável tarefa de colonizar uma extensão como o Brasil, teve Portugal de valer-se no século XVI do resto de homens que lhe deixara a aventura da Índia. E não seria com esse sobejo de gente, quase toda miúda, em grande parte plebeia e, além do mais, moçárabe, isto é, com a consciência de raça ainda mais fraca que nos portugueses fidalgos<sup>269</sup> ou nos do Norte, que se estabeleceria na América um domínio português exclusivamente branco ou rigorosamente europeu. A transigência com o elemento nativo se impunha à política colonial portuguesa: as circunstâncias facilitaram-na. A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da índia nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido de rápido povoamento mestiço da nova terra. E o certo é que sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, em um largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão.

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual<sup>270</sup>.

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espanhol<sup>271</sup>.

‘Las mujeres andan desnudas y no saben negar a ninguna mas aun ellas mismas cometen e importunan los hombres hallándose con ellos en las redes; porque tienen honra dormir con los Xianos’, escrevia o padre Anchieta, e isto de um Brasil já um tanto policiado; e não o dos primeiros tempos, de solta libertinagem, sem batinas de jesuítas para abafarem-lhe a espontaneidade.

Neste o amor foi só o físico; com gosto só de carne, dele resultando filhos que os pais cristãos pouco se importaram de educar ou de criar à moda europeia ou à sombra da Igreja. Meninos que cresceram à toa, pelo mato; alguns tão ruivos e de pele tão clara, que, descobrindo-os mais tarde a eles e a seus filhos entre o gentio, os colonos dos fins do século XVI facilmente os identificaram como descendentes de

---

<sup>269</sup> Segundo Américo Castro a palavra *fidalgo* (filho de algo) tem um substrato árabe.

<sup>270</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003 (Prefácio). “a Inquisição escancarou sobre nossa vida íntima da era colonial, sobre as alcovas com camas que em geral parecem ter sido de couro, rangendo às pressões dos adultérios e dos coitos danados; [...] sobre as relações de brancos com escravos – seu olho enorme, indagador. As confissões e denúncias reunidas pela visitaçao do Santo Ofício às partes do Brasil constituem material precioso para o estudo da vida sexual e de família no Brasil do século XVI e XVII [...] Deixam-nos surpreender, entre as heresias dos cristãos-novos e das santidades, entre os bruxedos e as festas gaiatas dentro das igrejas, com gente alegre sentada pelos altares, entoando trovas e tocando viola, irregularidades na vida doméstica e na moral cristã da família – homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza com efebos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama felação, e que nas denúncias vem descrita com todos os ff e rr; desbocados jurando pelo ‘pentalho da Virgem’; sogras planejando envenenar os genros; cristãos-novos metendo crucifixos por baixo do corpo das mulheres no momento da cópula ou deitando-os nos urinóis; senhores mandando queimar vivas, em fomalha de engenho, escravas prenes, as crianças estourando no calor das chamas”.

<sup>271</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. Pg. 157.

normandos e bretões. Desses franceses escreveria em 1587 Gabriel Soares, no seu Roteiro geral, que muitos ‘se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para a França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quais, e dos que vinham todos anos à Bahia e ao rio de Segeripe em náos da França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram, e morreram como gentios; dos quaes há hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios Tupinambás, e são mais bárbaros que eles’.

Esse contingente francês no primeiro povoamento do Brasil não deve ser esquecido. Suas principais localizações foram na Bahia e por todos aqueles pontos do litoral mais ricos de pau-de-tinta. Como os primeiros portugueses, deram-se os franceses ao único luxo possível nas rudes circunstâncias de desbravamento, da nova terra: do cercarem-se de muitas mulheres. Se da numerosa progênie mestiça, deles e dos portugueses, muitos foram de todo absorvidos pelas populações indígenas, outros conservaram-se em uma espécie de meio-termo entre a vida selvagem e a dos traficantes e flibusteiros, um pouco sob a influência europeia das naus francesas ou das feitorias portuguesas. (...)

“Entre os indígenas do Brasil, notou nos meados do século XVI o padre Anchieta que a mulher não se agastava com o fato de o homem, seu companheiro, tomar outra ou outras mulheres: “ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se ainda é moça, ela toma outro”. E “se a mulher acerta ser varonil e virago, também ela deixa o marido e toma outro”. Era ponto, naturalmente, esse de variar marido de mulher e mulher de marido, com o qual não podia transigir, nem transigia no Brasil, a moral católica; isto é, a dura, ortodoxa, representada pelos padres da Companhia. Destes o esforço no sentido de fazer praticar na colônia estrita monogamia teve que ser tremendo. E não só entre os índios batizados como entre os colonos portugueses, a quem os próprios clérigos, em conflito com os jesuítas, facilitavam a livre união ‘com as negras’. Já afeiçoados à poligamia pelo contato com os mouros, os portugueses encontraram na moral sexual dos ameríndios o campo fácil onde expandir-se aquela sua tendência, de moçárabes. Nos últimos dois séculos um tanto recalcada (e agora de repente solta), para viverem com muitas mulheres.

Foram sexualidades exaltadas as dos dois povos que primeiro se encontraram nesta parte da América; o português e a mulher indígena. Contra a ideia geral de que a lubricidade maior comunicou-a ao brasileiro o africano, parece-nos que foi precisamente este, dos três elementos que se juntaram para formar o Brasil, o mais fracamente sexual; e o mais libidinoso, o português<sup>272</sup>.

‘O indígena na América, caracteristicamente introvertido, e, portanto, de difícil adaptação. O negro, o tipo extrovertido. O tipo de homem fácil, plástico, adaptável’<sup>273</sup>.

As visões e julgamentos morais extemporâneos se impõem quando carecemos de informações precisas. Desconhecemos o valor do sexo exógamo nas tribos ameríndias. Provavelmente, era diferente do que se praticava nas tribos do Atlântico, nas

---

<sup>272</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. P. 168.

<sup>273</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. P. 371. Freyre considera a cultura negra superior à cultura dos índios no Brasil.

semicivilizações ou civilizações do Pacífico. Parece que o etnocentrismo patriarcal foi baixo pela intensidade da miscigenação. Os estupros existiam, mas desconhecemos que visão tinham dele as tribos e com que frequência aconteciam dentro destas sociedades tribais e fora delas como consequência das brigas interétnicas ameríndias. Desconhecemos também como eram, em média, os estupros em cada uma das sociedades para poder comparar com referências. Nas tribos, o sexo provavelmente não tinha um sentido de honra como acontecia nas sociedades ocidentais. Talvez fosse encarado apenas como a necessidade de saciar a sede ou a fome. Mas ninguém gosta de ser obrigado a beber água, estando ou não com sede, ou a comer sem fome. O povão que chegou da Península Ibérica se maravilhou com os corpos perfeitos, e no primeiro instante as índias provavelmente ficaram surpresas com os estranhos semideuses. Sabemos que, se a comunidade não coloca barreiras etnocêntricas patriarcais, é muito provável que uma mulher sinta atração pelo forasteiro. Inclusive depois de uma conquista, uma vez que se reestabelece a hierarquia, também se produzem relacionamentos, por conveniência, por amor ou por ambas as razões, com pessoas situadas no poder. O colaboracionismo da amante indígena Malinche<sup>274</sup> ou as alianças com os povos totonacas contra os astecas, dão mostra dos espaços de confraternização e negociação disciplinada. No caso das semicivilizações, havia também casamentos diplomáticos entre os conquistadores e a nobreza indígena. Há relatos de estupros, obviamente os houve, como em toda conquista, seja de tribo ou de reino, num tempo em que não existiam os direitos humanos. Realmente, nunca conheceremos as porcentagens de sexo obrigatório, de sexo conveniente por evitar represálias, de sexo por dádivas ou de sexo por amor, numa época em que o romantismo não existia, a poligamia era sonho do paraíso renascentista e o interesse econômico preponderava nos matrimônios peninsulares, modelo que só se conseguiu manter quando casavam com a nobreza indígena as semicivilizações.

O fracasso da escravidão do índio trouxe o negro acorrentado ao Brasil e ele foi obrigado a co-colonizar massivamente as Américas. O Brasil não se entende sem a contribuição e o sacrifício dos negros. Mesmo assim, os negros foram alvos do preconceito e de uma coisificação sexual racializada. Freyre afirma:

---

<sup>274</sup> Há um paralelismo de colaboracionismo no Índico. P.131: “Vasco da Gama chegou às costas da Índia apenas vinte dias depois. Ahmad Ibn Majid, se de fato era ele, desempenhou nisso um papel equivalente ao de Malinche na conquista espanhola do México”. CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011). Por outro lado, o papel de Jerónimo de Aguilar, náufrago que aprendeu a língua maia, também foi decisivo na conquista de México.

“Todo brasileiro, mesmo o alvo de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. (...) na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca de influência negra. (...) relações íntimas entre a criança branca com a ama-de-leite negra”<sup>275</sup>.

“É verdade que as condições sociais do desenvolvimento do menino nos antigos engenhos de açúcar do Brasil, como nas plantações *ante-bellum* da Virgínia e das Carolinas – do menino sempre rodeado de negra ou mulata fácil – talvez expliquem por si sós aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra”<sup>276</sup>.

“Não eram as negras que iam esfregar-se pelas pernas dos adolescentes louros; estes é que, no sul dos Estados Unidos<sup>277</sup>, como nos engenhos do Brasil os filhos dos senhores, criavam-se desde pequenos para ganhões”.

“A verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo, característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio”<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. Pg.367.

<sup>276</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. Pg. 368.

<sup>277</sup> *Los blancos del sur*. 15/12/2001. Revista Rebelión: “No sabían los blancos que su civilización sureña estaba fortísimamente impregnada de africanidad. Las blancas mansiones clásicas, según el Creek Revival Style, popularizadas por películas como *Lo que el viento se llevó*, no conseguían ocultar los numerosos rasgos culturales negros en la vida familiar, en la moda femenina y masculina, en el lenguaje, en la música – obviamente –, en las formas de religión, incluso en los gestos de las manos y de la cara, como muy bien ha dicho Herskovits. Las supervivencias africanas eran (y hoy son) especialmente poderosas en las islas Gullah (Carolinas), en Virginia, donde provienen de la Costa de Oro, en Nueva Orleans, en Louisiana y Mississippi (donde predomina lo dhomeyano en lo religioso y lo bantú en los aspectos folklóricos). En el norte la influencia africana era menor y más diluida (R. Bastide)”:

<http://www.rebelion.org/hemeroteca/cultura/esclavitud141201.htm>;

Cabe acrescentar a “soul food” de forte influência africana. Tem pratos similares à feijoada, também com carnes pouco nobres. Me lembra a anedota contada pelo jornalista Diego A. Manrique: “Esta historia de Aretha Franklin ocurre en un hotel de lujo neoyorquino. La cantante hace su entrada en el hall, con sus joyas y su abrigo de visón; ha estado de compras y aprieta contra su pecho una bolsa grande de papel de estraza. De repente, la bolsa revienta y su contenido se desparrama por el suelo encerado. Empleados y clientes se quedan horrorizados. Son productos de casquería y despojos: tripas, intestinos, morros, orejas, patas de cerdo. Como si nada tuviera que ver con ella, Aretha continúa andando hasta el ascensor y, sin mirar atrás, sube hacia su suite. En la anécdota, intuimos a la verdadera Aretha. Una estrella capaz de dedicarse a cocinar la sabrosa comida sureña, la llamada soul food, en un hotel de Manhattan. Y también la diva altiva, preparada para ignorar los desastres causados por sus modos imperiales. La querencia por lo auténtico revela la profundidad de sus raíces, ese pozo de góspel ancestral – sin olvidar el blues – que ella utilizaba para exorcizar sus dolores íntimos”. *Jornal El País. Abrigo de visón, manitas de cerdo*. 17/08/2018.

<sup>278</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. P. 460. E na página P. 546 Freyre menciona a culinária africana nos Estados Unidos: “Pratos afro-carolinianos do Sul dos Estados Unidos”,

Uma das (poucas) convergências entre o pan-africanismo e a teoria Gilberto Freyre é a desconstrução da ideia de hipersexualidade do negro ou da negra, conforme se pode constatar na análise a seguir:

“Passa por ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral – já o salientamos em capítulo anterior – é maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto no civilizado o apetite sexual de ordinário existe sem grandes provocações. Sem esforço. A ideia vulgar de que a raça negra é chegada, mais do que as outras, a excessos sexuais, atribui-a Ernest Crawley ao fato do temperamento expansivo dos negros e do caráter orgástico de suas festas criarem a ilusão de desbragado erotismo. Fato que “indica justamente o contrário”, demonstrando a necessidade, entre eles, de “excitação artificial”. Havelock Ellis coloca a negra entre as mulheres antes frias do que fogosas: “indiferentes aos refinamentos do amor”. E, como Ploss, saliente o fato dos órgãos sexuais entre os povos primitivos serem, muitas vezes, pouco desenvolvidos (“comparatively undeveloped”). Diz-se geralmente que a negra corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira, iniciando precocemente no amor físico aos filhos-família. Mas essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava. Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia. O padre Manuel Fonseca, na sua *Vida padre Belchior de Pontes*, é quem responsabiliza pela fácil depravação dos meninos coloniais a mulher índia. E de uma zona quase sem salpico nenhum de sangue negro é que escreveu no século XVII o bispo de Pará: “a miséria dos costumes neste paiz me faz lembrar o fim das cinco cidades por me parecer que moro nos subúrbios de Gomorra, mui próximo, e na vizinhança de Sodoma. É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número possível de crias. Joaquim Nabuco colheu em um manifesto escravocrata de fazendeiros as seguintes palavras tão ricas de significação: “a parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador”<sup>279</sup>.

Alfredo Bosi coloca umas prevenções na análise das apropriações culturais como consequência da miscigenação sexual:

“Treleiam-se alguns textos de Casa-grande&Senzala e Raízes do Brasil sobre costumes africanos ou indígenas que os senhores de

---

o que demonstra que também houve interpenetração de culturas no sul dos Estados Unidos, sendo hoje uma herança cultural da escravidão compartilhada entre negros e brancos.

<sup>279</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande&Senzala*. Global Editora, 2003. P. 398-399.

engenho ou os bandeirantes adotaram por fora das novas condições de vida no trópico. Temos, na maioria dos casos, exemplos de desfrute (sexual e alimentar) do africano e da sua cultura por parte das famílias das casas-grandes ou de simples apropriação de técnicas tupi-guaranis por parte dos paulistas. A colônia incorpora, literalmente, os bens materiais e culturais do negro e do índio, pois lhe interessa e lhe dá sumo gosto tomar para si a força do seu braço, o corpo das mulheres, as suas receitas bem sucedidas de plantar e cozer e, por extensão, os seus expedientes rústicos, logo indispensáveis, de sobrevivência. Desfrute no nível da pele e apropriação daquelas técnicas do corpo, tão bem descritas por Mareei Mauss, não instauram um regime propriamente recíproco de aculturação. O máximo que se poderia afirmar é que o colonizador tirou para si bom proveito da sua relação com o índio e o negro”<sup>280</sup>.

Freyre não falou de uma equilibrada interpenetração de culturas, sempre colocou um “quase” para se esquivar das críticas. Mas o fato é que, independentemente do julgamento moral extemporâneo, o texto de Alfredo Bosi está reconhecendo que materialmente, ainda que fosse não “propriamente recíproco”, *o colonizador aprendeu do índio e do negro*, hipótese principal da hispanotropicalologia. É justo falar de uma apropriação cultural que não foi retribuída. É tarefa das gerações atuais o reconhecimento mediante políticas de memória e reconhecimento às origens dessa contribuição, como o faz o próprio Freyre. No entanto, a técnica e a cultura em geral não são propriedade de ninguém, nem de um grupo humano, nem de uma raça. Parece que só as culturas predominadas merecem ser retribuídas pela apropriação da predominante. A cultura do colonizador foi imposta e, portanto, também não foi retribuída como tal. Os colonizadores também não estavam pensando em “vender” cultura. A dimensão da exploração econômica não operava como uma contraprestação da cultura. No entanto, a cultura do colonizador é mais facilmente reconhecível e reconhecida, por ter sido predominante e pela continuidade das metrópoles.

A hipersexualização das negras tem registro constante dos cronistas da Guiné espanhola durante o século XX. Inclusive empresas espanholas chegaram a colocar esse incentivo para atrair trabalhadores da Península. *José Más Lagrera* em 1919 dirá:

“Y cuando el sol es más fuerte y el bosque se estremece de lujuria, los bubis del poblado buscan a sus mujeres y entonan, como la naturaleza, un canto a la vida y a Venus Afrodita” (...) “De la tierra se elevaba un vaho cálido, ardiente. Era el aliento poderoso de la tarde africana, que enloquecía de lujuria ante el insaciable deseo de la naturaleza tropical”<sup>281</sup>. Ou *Francisco Madrid* em 1933: “La luna es

---

<sup>280</sup> BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. Companhia das letras. 1992..

<sup>281</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. P. 81. E en MAS LAGRERA, José. *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo*. Sanz Calleja, Madrid. 1919.

sensual. Da al cuero de las negras un brillo de acero. La plata de la luna y el ébano de la carne negra. Conjunción sensual”<sup>282</sup>. E acrescentava: “El blanco a su llegada repele el contacto con la negra, va acostumbrando sus ojos al perfecto torneado del cuerpo, cintura para abajo, de las negras”. Igualmente, Bravo Carbonell em 1925, em Santa Isabel: “algunas mulatas preciosas excitan las pasiones bajo el sol quemante de África que a las plantas, a las tierras y a los seres les comunica el fuego”. Também em José Closas, em 1953: “La mujer negra joven tiene formas bellas y armónicas y excita las pasiones bajo el clima ecuatorial que a las plantas y seres comunica su vida exuberante y lujuriosa”. *Mas Laglera* afirmará que “En sus ojos palpita toda la lujuria de la flora tropical”<sup>283</sup>.

Na Guiné espanhola, os homens negros, com certos recursos dentro das tribos, praticavam a poligamia. Gustau Nerín adverte que a hipersexualização do homem polígamo branco, acostumado às amantes, chamadas de *miningas*, e à inocente hospitalidade sexual<sup>284</sup> de algumas tribos que ofereciam jovens negras de corpos esculturais, tinha um reverso não calculado:

“El estereotipo del negro como individuo esencialmente sexual no resultaba conflictivo para los primeros colonos, pues no había mujeres blancas en el territorio que pudieran desear probar las

---

<sup>282</sup> MADRID, Francisco. *La Guinea Incógnita (Vergüenza y escándalo colonial)*. Ediciones España. Madrid.

<sup>283</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. Pg. 81. Citando José Mas Lagrera. 1919. En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo. Sanz Calleja, Madrid.

<sup>284</sup> Este comportamento de hospitalidade sexual está presente em tribos de todos os continentes. Alfred W. Crosby conta que: P.51: [Em] Sibéria: “As primeiras deixaram grande número de vítimas, porque muitos dos povos tribais praticavam uma espécie de hospitalidade sexual com os estrangeiros – “a mulher não é como a comida, ela não diminui”. P. 241: “Os maoris, ou pelo menos alguns deles, praticavam a poligamia; aceitavam as experiências sexuais pré-conjugais como normais e praticavam o que poderíamos chamar de hospitalidade sexual: oferecer a visitantes importantes do sexo masculino a companhia feminina, um costume comum em muitas partes do mundo quando os navegadores chegavam”. P. 253: “A baía das Ilhas era um porto de escala muito aprazível para os baleeiros, cuja presença teve o efeito de transformar a hospitalidade sexual em desenfreada prostituição; as doenças venéreas tornaram-se uma peste onipresente. Os chefes, que a princípio só ofereciam escravas, logo passaram a oferecer mulheres de suas próprias tribos e, de acordo com algumas testemunhas, até mesmo mulheres de suas famílias. Os franceses, geralmente mais abertos com relação à sua sexualidade do que os britânicos naquela época, são a nossa melhor fonte sobre tal comércio. Quando o *Coquille* lançou âncora na baía das Ilhas em 1824, 150 mulheres correram até o navio e sua tripulação de setenta homens em busca de clientes”. CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia de las Letras. 1986 (2011). Também na África, antes da colonização europeia, escreve Louis B. Wright: “Aunque era sutil comerciante, Cadamosto (1432-1483) no limitó exclusivamente su interés a las posibilidades comerciales de los países que visitaba, pues mostró una curiosidad mucho mayor que ningún otro explorador enviado antes por el príncipe Enrique. Por ejemplo, al aceptar la hospitalidad de un gobernante llamado Budomel, a cuyos dominios llegó ochenta kilómetros más abajo del río Senegal, Cadamosto dejó su carabela anclada frente a la costa y se internó 400 kilómetros tierra adentro, donde pasó veintiocho días observando el país y las costumbres de la gente. Pero la visita del italiano no estaba destinada solamente a satisfacer su curiosidad, porque abrigaba la esperanza de saber algo acerca de las minas de oro. Más aún, Budomel había prometido “recompensar con largueza” y darle cien esclavos a cambio de los caballos llevados por Cadamosto. Como símbolo, antes de su partida, el jefe le dio “una hermosa negra joven, de doce años... para el servicio de mi alcoba”, a quien Cadamosto envió al barco. Habría muchas más como ella en las aldeas del jefe. WRIGHT, Louis B. *Los conquistadores de lo imposible. Los descubridores renacentistas*. Editora: Javier Vergara. 1970 (1979). p.55-69.

pretendidas cualidades sexuales de los africanos, pero posteriormente este mito se giró en contra de los blancos. Evidentemente, las europeas sexualmente insatisfechas no podían dejar de sentirse atraídas por la imagen del negro hipersexual, y dudo mucho que los múltiples tabúes puritanos fueran capaces de refrenar los pensamientos turbulentos de las blancas deseosas de emociones fuertes”<sup>285</sup>.

Mas o negro também se viu atraído pela branca<sup>286</sup>. No filme *Cristo Negro* aparece a atração entre uma jovem espanhola, filha de colono, e um nativo da Guiné. Muitas vezes se pensa que o turismo sexual é monopólio do homem, e, em particular, dos depravados ou dos exploradores de crianças. É mais complexo porque ainda não conheci ninguém que não goste de relaxar moralmente quando fica fora de seu país e de ter alguma aventura exótica sem abusar de ninguém<sup>287</sup>. Os limites reais e morais da prostituição ficam difusos. O turismo sexual de mulheres europeias ricas ou de classe média em países africanos existe e é crescente. Esse fenômeno também existe em Cuba e em outros países ibero-americanos e explica por que há homens *caça-gringas* e por que algumas gringas, até de certa idade, apaixonam-se por negros. Segundo Gustau Nerín:

---

<sup>285</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. P. 91.

<sup>286</sup> Dentro dessas gramáticas da alteridade e identidade, existem rejeições e atrações, como também há atrações da mulher branca pelo homem preto. Gilberto tratará desse assunto em FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013. p. 537. ”Entretanto baseia-se em parte na crença na superioridade física do macho, acrescida de certo gosto pelo diferente, pelo bizarro até o interesse sexual da mulher branca pelo mulato e mesmo pelo negro. Crença que vem de longe. No primeiro capítulo das Mil e uma noites – recordava há anos em The Spectator Owen Berkeley Hill – já se encontra um caso nítido de atração sexual exercida sobre mulher fina por homem de raça primitiva e escura. E o tenente-coronel Berkeley Hill salienta o fato de o negro desempenhar papel saliente na vida sexual dos turcos, dos persas, dos hindus, dos parisienses, como se eles se sentissem atraídos por indivíduos de raça mais escura e, porventura, mais elementar nas suas reações nervosas e mais vigorosas fisicamente que as suas. O mesmo papel desempenhara o negro, segundo Sêneca, em carta a Lucilio, na vida dos romanos antigos, já muito chegados, os homens, ao culto da Vênus fusca, às mulheres, à admiração volutuosa pelos machos de cor. De onde o grande número de negros de um e outro sexo introduzidos em Roma”. P. 538. “Para Berkeley Hill parece evidente que tanto o homem como a mulher, mas especialmente a mulher, a branca e fina, a fêmea que ele chama “tipo racialmente superior” (“a racially superior type”) e suscetível de tornar-se presa da mais forte atração sexual por indivíduo de tipo racialmente mais primitivo”. Daí, o furioso ciúme ou inveja sexual do macho de raça adiantada com relação ao de raça primitiva, que explicaria, junto com motivos de ordem econômica, certos ódios de raça. Principalmente da parte do macho branco com relação ao macho de cor. Para contrariar o encanto do macho negro sobre a mulher branca, o branco civilizado teria procurado desenvolver uma aura de ridículo e de grotesco em volta do preto e da sua primitividade e – pode-se acrescentar – uma aura de antipatia em torno do mulato, tão acusado de falso ou inconstante na afeição, de incapaz de igualar-se ao branco em verdadeiro cavalheirismo e não autêntica elegância masculina; para não falar na inteligência, no seu sentido mais nobre e com todas as suas qualidades mais sólidas de equilíbrio, de discernimento e de poder de concentração, que seriam – para os críticos do mulatismo – raramente atingidos pelos meio-sangues, ou pelos negros puros. Os meio-sangues apresentariam sobre estes apenas a vantagem de um brilho mais fácil na expressão verbal e talvez na plástica”.

<sup>287</sup> El Dioni, foi um segurança espanhol de um carro-forte, que ele mesmo assaltou pacificamente, no dia 28/07/1989. Ficou com o dinheiro de um banco espanhol, pegou um avião e foi para o Brasil gastar em farras no Rio de Janeiro. Foi considerado herói popular nos anos oitenta e o cantor Joaquin Sabina dedicou-lhe uma música: *Con un par*. <https://youtu.be/iAZ201YBpTw>



“El negro llega a obsesionarse con la mujer blanca, creyendo que copular con una occidental puede ser una forma de apropiarse de su blancura (o quizá de vengarse de ella). Si en los años cincuenta Domingo Manfredi escribía que el negro “soñaba con una morena de Sevilla y no con una negra de Concepción”, en los ochenta era el poeta guineano Ciriaco Bokesa quien reconocía que la secreta aspiración de muchos hombres de su raza era seducir a una mujer de tez clara:

Y en mis andares  
Por mil Españas  
He visto cómo  
A todo negro  
Le vuelve loco  
– negras de Hispania,  
Moras de África –  
Las toledanas  
Y es que los negros  
Van siempre, siempre  
A por las blancas”<sup>288</sup>

Na Guiné espanhola, até o século XIX, houve uma importante miscigenação. Alguns mestiços se reintegravam na sociedade negra. Havia até festas das próprias autoridades, com discursos ambíguos e conservadores, nas quais nativas negras dançavam nuas. A erótica do poder funcionava a favor dos brancos, mas não se tratava de poder apenas para manter certas relações fortuitas. Eles tinham que bancar as amantes e a família delas. Muitos missionários preferiam o matrimônio misto ao concubinato misto. Existia uma fascinação mútua pela cor da pele<sup>289</sup>. O racismo científico teve um impacto fortíssimo no colonialismo na África (Conferência de Berlim) como grande laboratório de experimentação e exploração. Isto ia de mãos dadas com as políticas mixóforas coloniais:

“El tristemente célebre Code Noir (1685) prohibió las relaciones entre amo y esclava, pero la interdicción tuvo efectos puramente testimoniales, pues los patrones se creían con derecho a abusar plenamente del cuerpo de sus esclavas. En 1724 se dictó un edicto que prohibía, en todos los territorios galos las relaciones entre blancos y negros (pero este edicto no se cumplió en los países donde la colonización estaba a cargo de hombres solteros) Hardy. El consulado también actuó con dureza contra el mestizaje, prohibiendo a los oficiales de registro, en 1893, inscribir los matrimonios mixtos (Hardy). Donde hubo menos mezcla racial fue en los países donde la colonización se llevó a cabo mediante grupos familiares. En Acadia y en Canadá, el mestizaje fue mínimo, pues el gobierno francés diseñó estrategias para preservar la “blancura” de estos territorios. Para conseguir este objetivo, chicas de los orfanatos galos fueron

---

<sup>288</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. P. 224.

<sup>289</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. P.126.

deportadas a Ultramar para formar parejas con los colonos (mayoritariamente expresidarios).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los matrimonios mixtos se hicieron más raros, llegando a ser excepcionales en las colonias, aunque se siguieron celebrando en el Hexágono. Incluso en Senegal donde el mestizaje estaba más aceptado socialmente, la llegada de grandes contingentes de mujeres blancas frenó el cruce de razas. Los franceses ni siquiera solían legitimar sus hijos en los países donde había menos número de europeas, aunque en estos territorios era frecuente que mantuviesen relaciones con mujeres locales (en algunas zonas la miscegenación fue muy intensa: los myene del delta del Gabón están tan mestizados que muchos se pueden confundir con europeos)<sup>290</sup>.

## SUGESTÕES FINAIS DO ITINERARIO HISPÂNICO DE PESQUISA

Excluindo o modelo nacional-colonialista do século XIX e XX, no qual predominava o etnocentrismo, os sistemas ibéricos simplesmente tiveram um grau pequeno de segregação em relação ao praticado pelos europeus do norte. Havia diferença, mas só no grau. Em termos do modelo freyriano, não é aceitável o unilateralismo assimilador e a mínima reciprocidade cultural. A diferença real se deu na América, no período pré-nacional, no renascentista, e no pós-escravagista. De fato, tanto nas Treze Colônias pré-nacionais quanto nos Estados Unidos ilustrados, houve um princípio de inferioridade dos povos não-europeus.

A comunicação sociológica entre raças sempre foi possível no modelo ibero-americano, independentemente das discriminações racial-classistas. No caso anglo-americano, só sob a escravatura e após a Lei dos Direitos Civis de 1964, houve comunicação sociológica entre raças.

Os canais de comunicação sociológica são condição necessária e suficiente para haver miscigenação sexual e cultural. A miscigenação sexual provoca a cultural e vice-versa. Portanto, a interpenetração de culturas, típica na Ibero-américa, só é possível por meio do estabelecimento de uma comunicação sociológica, cujo mérito é de todos os grupos étnicos, sobretudo o mais decisivo deles: o do conquistador, pelo seu domínio e seu espírito intercultural, num sentido mais pragmático do que eticamente franciscano, acorde com a tradição ibérica. Aprendeu das outras culturas subalternas para conseguir a vitória da civilização ibérica frente à natureza tropical. A vitória era a sobrevivência da civilização. Se os anglo-saxões nos trópicos amoleciam e até perdiam o caráter, os

---

<sup>290</sup> NERÍN, Gustau. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Atalaya. Península, 1998. P.144

ibéricos conseguiram se adaptar com a ajuda de outros povos. Tem certa lógica a ideia de que as regiões mais frias sejam mais apropriadas para o europeu do Norte e aquelas onde há mais calor sejam aprazíveis para o europeu do Sul. Mas a adaptação não se deveu apenas ao clima, e sim à cultura aprendida. Aprendizagem do outro, como já tinha feito previamente com o mouro. Havia incorporado parte da sua cultura. Os homens e as mulheres do mediterrâneo nessa época estavam muito mais avançados que os do norte da Europa. Nesse sentido, houve também uma metafórica vitória dos Trópicos sobre os ibéricos, porque foram também subjugados pela natureza e por outras culturas, às vezes até inconscientemente, para se adaptar de uma forma pragmática e ecológica (contemporizadora).

Posteriormente, com o desenvolvimentismo industrial e as modernas formas de construção, a tradição hispanotropical perdeu esse espírito ecológico que Freyre defendia para ressignificar uma modernidade tropical. A modernidade burguesa europeia podia ter elementos universais bons ou ruins, e elementos europeus bons para a Europa e ruins para o Brasil. É por isso que a sua crítica à modernidade burguesa europeia precisava ser à brasileira, dos trópicos para os trópicos, sem se fechar aos avanços universais da ciência e da cultura que fossem úteis e humanos.

<b>INTERPENETRAÇÃO</b>					
<b>&amp;</b>	<b>TIPOS DE COMUNICAÇÃO SOCIOLÓGICA</b>	<b>IBERO-AMÉRICA (XV-XXI)</b>	<b>AMÉRICA NÃO-IBÉRICA (XVII-1964)</b>	<b>ÁFRICA IBÉRICA</b>	<b>ÁFRICA NÃO-IBÉRICA</b>
<b>POLÍTICA OFICIAL / REALIDADE</b>					
<b>SEXUAL</b>	<b>ENCONTRO COM NATIVOS</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / NÃO</b>	<b>NÃO / SIM</b>	<b>NÃO / NÃO</b>
<b>SEXUAL</b>	<b>ESCRAVATURA NEGRA</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / SIM</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / SIM</b>
<b>SEXUAL</b>	<b>PÓS-ESCRAVATURA NEGRA</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / NÃO</b>	<b>NÃO / SIM</b>	<b>NÃO / SIM</b>
<b>CULTURAL</b>	<b>ENCONTRO COM NATIVOS</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / NÃO</b>	<b>NÃO / NÃO</b>	<b>NÃO / NÃO</b>
<b>CULTURAL</b>	<b>ESCRAVATURA NEGRA</b>	<b>SIM / SIM</b>	<b>NÃO / SIM</b>	<b>NÃO / NÃO</b>	<b>NÃO / NÃO</b>
	<b>PÓS-ESCRAVATURA</b>				

CULTURAL	NEGRA	SIM / SIM	NÃO / NÃO	NÃO / NÃO	NÃO / NÃO
----------	-------	-----------	-----------	-----------	-----------

Os três tipos de miscigenação sexual, citados neste ensaio, seriam: 1) o encontro da conquista sem haver uma sociedade colonial instalada; produzida na Ibero-américa, não produzida na Anglo-américa 2) o concubinato através da escravatura, produzido em ambas as Américas; 3) as relações inter-raciais voluntárias pós-escravatura até hoje. Elas produzem-se com normalidade na América Ibérica, coexistindo com o modelo esposa branca com amante de cor, tornando-se algumas amantes em esposas. Nos Estados Unidos, esse modelo só se produziu a partir de 1964. Aos poucos, estão se normalizando as relações inter-raciais, mas continua havendo *mentalmente* comunidades racializadas e autorracializadas separadas.

Os três tipos de interpenetração cultural não são necessariamente simultâneos e coincidentes, mas há um paralelismo entre eles. Algumas são causa ou consequência de outras. A transgressão, aos olhos de um moralista etnocentrista moderno, estaria também na poligamia cultural, porque *o ambiente em que começou a vida brasileira foi também de quase intoxicação cultural*. São três os tipos de convívio cultural que criaram canais de comunicação sociológica (dispositivos sociais de intercomunicação): 1) A evangelização dos ameríndios, que só existiu na América Ibérica, exigia comunicação sociológica e aprendizagem pelos frades e autoridades de parte da língua e da cultura nativa nas condições sociais pré-colombianas ameríndias; os espanhóis e portugueses aprenderam na América técnicas indígenas de cultivo e extração de minério e, por seu lado, os espanhóis ensinaram técnicas ibéricas aos nativos. Na Anglo-américa mesmo com algumas trocas comerciais iniciais, os índios foram excluídos da sociedade, expulsos, desterrados, encurralados e toda resistência na expansão ao oeste foi liquidada. Os índios aprenderam<sup>291</sup> a usar cavalos vindos com os espanhóis e rifles, e isso é o que ficou no

---

<sup>291</sup> Os ibéricos levaram a roda, as técnicas de fundição dos metais e a pólvora para a América. Segundo Borja Cardelús, P. 38: “Entre los muchos productos llevados a América por España, los indios apreciaron especialmente algunos. Se resistieron, por ejemplo, al trigo y prefirieron seguir comiendo su tradicional maíz. Y en cambio, apreciaron de modo especial el ajo, porque al decir suyo “les calentaba el estómago”. P.87. “Los indios aprendieron a trasquilar, y hubo pueblos enteros especializados, al modo de algunos pueblos peninsulares como el salmantino Béjar”. P.379: “España llevó al Nuevo mundo un conjunto de herramientas que mejoraron de modo radical la vida cotidiana del indio. Así, la vela, la rueda, nuevas técnicas agrícolas, el animal de tiro, la teja árabe, el horno alfarero, (...) arado romano, (...) luz de la vela, (...) herramientas de carpintería”. P. 62. “El historiador Francisco López de Gómara, testigo directo de los acontecimientos en Nueva España durante los primeros años, resumió así el impacto causado por el ganador”: “Carecían de bestias de carga y de leche, cosas tan provechosas como necesarias a la vida; estimaron mucho el queso, maravillados de que la leche cuajase; de la lana no se maravillaron tanto, pareciéndoles algodón. Espantáronse de los caballos y toros, quieren mucho los puercos por la carne, bendicen las bestias porque los relevan de la carga, y ciertamente tienen dellas gran bien y descanso, porque

imaginário dos que fazem filmes de faroeste. Foi um transplante, no caso anglo-americano, e não um enxerto de sociedade, como no caso ibérico. 2) no convívio na casa-grande sob escravidão, houve interpenetração de culturas; aconteceu também no Sul dos Estados Unidos, onde estavam as plantações e, obviamente, no Brasil e na Venezuela. Aqui não entraria o modelo das Repúblicas de Índios<sup>292</sup> sob o Império espanhol, mas existiam outros modelos sociológicos nesse Império. 3) no convívio nas ruas e praças. No México e nos países ibero-americanos, as grandes praças que tinham tradição pré-hispânica e as praças maiores, hispânicas, foram incorporadas ao urbanismo sociológico ibérico. Foi um lugar de trocas, assim como a igreja e outros espaços públicos. Na América Inglesa, ainda que os negros tenham participado com seu trabalho na economia dos Estados Unidos, estavam excluídos das ruas, praças e igrejas do centro da cidade. A segregação sociológica foi realidade até 1964. Só sob o sistema de escravidão é que a comunicação sociológica na sociedade doméstica era possível nos Estados Unidos.

Hoje as relações inter-raciais são aprovadas pela maioria da população do ponto de vista moral, mas entre os norte-americanos não houve maioria até os anos oitenta. Em 1958, havia 4% de apoio às relações inter-raciais; meio século depois, em 2007, passou para 77%. Talvez esse percentual indique apenas tolerância. É impossível afirmar que indique aceitação plena ou apoio. Entre os negros, há maior apoio às relações inter-raciais,

---

antes ellos eran las bestias”. p.306. “Otro de los elementos que se cree indio, siendo profundamente español, es el poncho. Los naturales de América le añadieron colorido y vistosidad, pero la prenda no deja de ser el viejo poncho de Castilla, la manta a la que los pastores castellanos practicaban un agujero en el centro y utilizaban como prenda de abrigo en las frías noches mesetarias”. P. 121. “Muchas de las novedades arquitectónicas traídas por los españoles fueron asimiladas por los nativos americanos e incorporadas en sus propias construcciones. Una de estas es el horno exterior de pan, profusamente utilizado en el campo andaluz y que los indios adaptaron de inmediato, hasta el punto de que en Norteamérica es conocido “horno indio” (spanish style). P. 425. “Las leyes de Indias pretendieron que los nativos americanos no solo fueran adoctrinados en el cristianismo, sino que fueran autosuficientes según los cánones occidentales. Se ha criticado a España la supuesta destrucción de las culturas autóctonas americanas, pero de no haber sido por el ingente esfuerzo de España en trasladar a los indios los fundamentos de la cultura occidental, estos no hubieran sobrevivido a largo plazo. El ejemplo más explícito de ello se encuentra en los Estados Unidos, donde únicamente han sobrevivido los indios que habitaban en las áreas españolas, donde conservaron sus tierras, habiéndose extinguido los que vivían en el área inglesa”. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. EDAF, 2018.

<sup>292</sup> Apesar de não ter contato direto com a população espanhola, havia sim uma comunicação com os frades. Segundo Borja Cardelús, P. 425: “En su afán por elevar la dignidad del indio, se llega a veces a anticipar cuestiones tan novedosas para esos tiempos tan tempranos como la participación del indio en la vida pública. A este fin se adscribirían las llamadas reducciones de indios, pueblos específicamente diseñados para los nativos, concebidos para concentrar a los que vivían en caseríos dispersos. La finalidad de las reducciones era impedir que la dispersión y el aislamiento obraran en detrimento del indio, de su seguridad, de los posibles abusos, y también permitir un mayor control a la hora de impartir la fe y la cultura. Estas reducciones o pueblos debían estar separados de los pueblos de españoles, para evitar su influencia, y las leyes ordenaban “que en cada pueblo o reducción haya un alcalde indio de la misma reducción, y si pasase de ochenta casas, dos alcaldes, y dos regidores, también indios”: Esto es, estableciendo la gestión autónoma por los indios de sus propios indios”. CARDELÚS, Borja. *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. EDAF, 2018.

que passaram de 56% a 85% no mesmo período<sup>293</sup>. Louisiana, berço do jazz, que foi hispanizada e recebeu influência francesa, teve maior espaço social de liberdade. Em relação a outras partes dos Estados Unidos, em termos de comunicação sociológica de rua entre raças, a ilha desempenhou importante papel na cultura underground, alternativa ao sistema institucional.

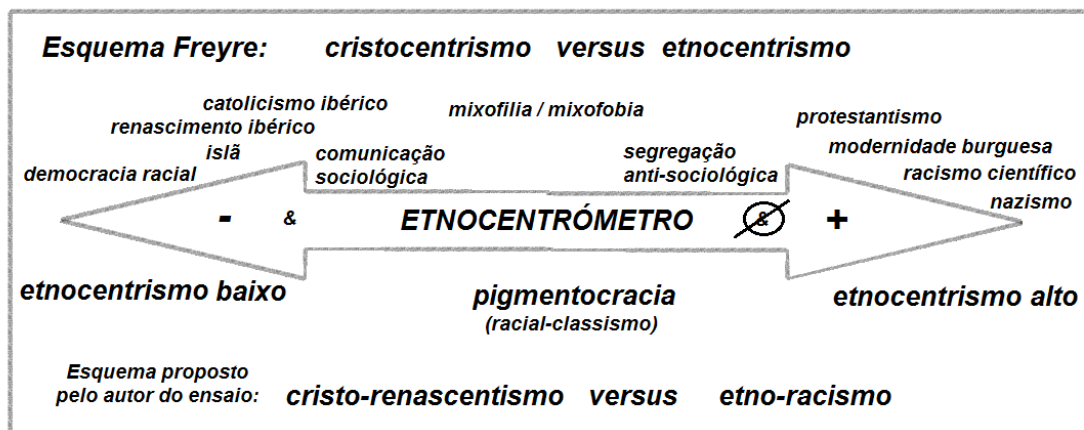
A tese de Freyre, de baixos preconceitos étnicos, se cumpre na hipótese do homem ibérico renascentista, após a experiência peninsular do outro, o outro peninsularizado e parte integrante genética e cultural do nós-outros, apesar de toda a intolerância religiosa da reconquista. Este é o resultado desta pesquisa, que reforça a tese de Zygmunt Bauman sobre a modernidade (burguesa) do racismo.

Na América, houve diferentes políticas de povoamento de mulheres brancas nas diferentes colonizações, por conta das diferentes percepções e visões de mundo. O que para os anglo-saxões era um problema, para os ibéricos muitas vezes era uma oportunidade, nomeadamente em relação à escassez de mulher branca. A colonização ibérica da América sempre estabeleceu canais estáveis de comunicação sociológica entre raças, ao contrário da anglo-saxã, que só se materializou sob condições de escravidão, na qual se produz a interpenetração de culturas. A escravidão estabelecia espaços domésticos não-segregados<sup>294</sup> de comunicação inter-racial. A “interpenetração de culturas” é um caminho de ida e volta, que não se dá equilibradamente porque se faz sob o domínio da cultura e do poder do colonizador, mas por força do contato vai permeabilizando as culturas subalternas na cultura do senhor, o que supõe a chance da sobrevivência de uma parte da cultura subalterna, que também recebe a influência da cultura do colonizador. Este processo de interpenetração gera um terreno fértil e fecundante para criações culturais pela ampla combinação de elementos e instrumentos de civilizações distantes; sem esquecer da também igualmente criativa luta de resistência do escravizado, que se refugiava e veiculava suas energias na cultura popular como alternativa ao sistema da elite branca.

---

<sup>293</sup> 16/08/2007. Most Americans Approve of Interracial Marriages. Blacks more likely than whites to approve of black-white unions. By Joseph Carroll. GALLUP NEWS SERVICE.

<sup>294</sup> Evidentemente continuava havendo hierarquia, mas havia espaços comuns de convívio.



O fato de que nem sempre o português colonizou com baixos preconceitos étnicos (em qualquer contexto geográfico e histórico) não desacredita a hispanotropicalologia, sistema filosófico de Freyre. Este admite ter percebido que, de fato, há precedentes de diagnósticos nesse sentido. A lusotropicalista Maria Archer indica um desses precedentes quando afirma que o que predominou, em tempos da modernidade burguesa da Conferência de Berlim, foi uma África colonial onde o homem ibérico também mostrou um maior etnocentrismo que cristocentrismo na correlação de forças que Freyre estabelece como hipótese. Afirma ainda que, em termos de modernidade burguesa, podemos falar de um maior etno-racismo que um cristo-renascentismo. Ou, se se preferir, de um maior racismo burguês que de um humanismo renascentista.

É importante apontar as origens históricas dessas ideologias para poder entender a incidência de cada uma em cada tipo de sociedade em que elas se produzem ou nas quais são importadas. Precisamos estar cientes de que os traços do passado continuam presentes, de uma ou de outra forma, no presente. Entendido isto, também é possível criar uma escala de medição de intensidade do etnocentrismo do colonizador (etno-centrômetro) e, comparativamente, entre colonizadores, segundo os níveis de segregação e exclusão. No entanto, o predomínio do etno-racismo exclui canais estáveis de comunicação sociológica entre raças. Esta última significa interpenetração de culturas, que é um polo antagonista à segregação. As consequências práticas de uma colonização de alto etnocentrismo são uma máxima assimilação unilateral e uma mínima reciprocidade cultural, que parece se confirmar com a rápida integração dos colonos portugueses na África (do século XX) que retornaram à Europa. Também é verdade que

65% deles tinham nascido em Portugal continental. Na colonização ibérica das Américas, segundo Gilberto,

“en lugar de solamente dominador o simplemente transmisor de valores innovadores a colonizados totalmente pasivos, se diferencia por haber asimilado y adoptado valores de los colonizados, dando al colonizado oportunidades de expresión de sus culturas nativas, ecológicas, telúricas”<sup>295</sup>.

De fato, o negro na América teve um papel de co-colonizador involuntário, subalternizado ao poder dos senhores brancos.

Minha definição de racismo, produto desta pesquisa, é a seguinte: o racismo é um sistema de inferiorização material, que pode ter como objetivo a discriminação ou o extermínio de um grupo humano, como consequência de um processo prévio e simultâneo de racialização, seja por uma ideologia deliberada, seja por um sistema de discriminação classista, que produz uma ideologia como epifenômeno, que exige uma identificação fenotípica ou superficial do grupo humano. A comunicação sociológica que houver entre raças não impede o racismo, mas cria um diferente: de tipo pigmentocrático, mixófilo e racialclassista. Um etnocentrismo pigmentocrático.

Freyre, como reencarnação do homem ibérico renascentista, traz em si parte do imaginário dos Paraísos perdidos e dos haréns, alguns sonhados, outros vividos, com nossas Bárbaras, Zaidas, Zulemas, Aixas, Zoraidas, Carmens, Claras ou Gabrielas num novo mundo renascentista, protagonizado pelos segredos da Alhambra e pelos cantos de rouxinol nas alvoradas de despedida da Europa. Aventureiros que virariam náufragos<sup>296</sup> nas explorações do ignoto ou, os mais afortunados, que conseguiriam se exilar felizmente num trópico que lhes injetava feronômios narcotizantes de pura felicidade, que atenuava a dureza de domar o mato. Este é o mito do colonizador ibérico, que ainda hoje segue despertando ilusões e miragens. Segue vivo e a antropologia ainda tem muito que dizer sobre ele.

Em relação à dimensão hispânica de Freyre, presente no seu humanismo, na sua cultura e na sua política, acredito que ficou demonstrada a sua adesão a uma comunidade pan-ibérica totalmente respeitosa com o mundo luso e o mundo hispano, garantida sob liderança ou co-liderança do Brasil.

---

<sup>295</sup> FREYRE, GILBERTO. *Um Colonizador Simbiótico: el ibérico*. Norte de Castilla. 23 de abril de 1982.

<sup>296</sup> WRIGHT, Louis B. *Los conquistadores de lo imposible. Los descubridores renacentistas*. Editora: Javier Vergara. 1970 (1979). P. 291: “El éxito recompensó a unos pocos, pero era más frecuente que la muerte cobrase su tributo, y cientos de presuntos conquistadores dejaron sus huesos blanqueados en los desiertos”.



Como já lembramos, Freyre não é um referente intelectual nas universidades espanholas. Isso acontece pela existência de mal-entendidos culturais de Espanha, Ibéria e Ibero-américa. A obra de Freyre foi vítima da falta de interesse do público espanhol pelos livros escritos em português. Ele foi vítima também de um sectarismo da esquerda e da direita, depois de esta última esquecer o africanismo franquista. A situação de periferia da literatura brasileira supõe um obstáculo adicional<sup>297</sup>. Freyre representa a compatibilidade entre os valores culturais da hispanidade e da arabidade histórica, mas o que predomina na academia espanhola é a incompatibilidade entre ambas. A convergência de uma direita maurofóbica/islamofóbica com uma esquerda hispanófoba na Península atrapalha o interesse pela leitura da obra de Freyre. Não se aceita a possibilidade de uma realidade paradoxal e, portanto, os ideais-tabus (guerra psicológica) acusam o oponente *teórico* de genocídios sem provas, ignoram o necessário debate materialista, não-maniqueísta, sobre a identidade mudéjar espanhola e a colonização ibérica. O tabu é inimigo da pesquisa, do conhecimento e do balanço sobre os aspectos positivos e negativos de todo processo humano, sejam estes mais ou menos humanistas. O tabu é a vitória excludente da lenda negra ou da lenda branca, negando as valorações paradoxais negras e brancas. Infelizmente, ambas as ideologias convergiram nesse ponto, que, unido ao desenvolvimento tardio da antropologia ibero-americana na Espanha, posterior à morte de Freyre, dá-nos um quadro esclarecedor a respeito do porquê de Freyre não ser uma figura relevante na universidade espanhola. Tudo isso, apesar da evidência de que a Espanha e a Ibéria só podem ser entendidas se as investigações incluírem a Europa, a África, o Mediterrâneo oriental e a América.

Cláudia Castelo identificou algumas resistências análogas em Portugal como resultado:

“do peso que Freyre dá ao fundo árabe e africano na constituição do carácter nacional português. Esta ideia contrariava a perspectiva geralmente difundida em Portugal, que valorizava quase exclusivamente a “reconquista cristã” e, por consequência, a influência europeia. Parece-nos que o único aspecto do pensamento de Freyre que merece o aplauso unânime dos colonialistas do regime, nos anos 30-40, prende-se com a confirmação da capacidade especial dos portugueses para colonização”.

Capacidade mal-entendida, pelos lusotropicalismos e antilusotropicalismos, como virtuosismo natural. Na realidade nunca quiseram entender, porque essa capacidade seria,

---

<sup>297</sup> MASSUCCI CALDERARO, Sérgio. *La periferia de la periferia. Notas sobre literatura brasileña*. Literatura Cronopio Revista Cronopio. 23/09/2014. Madrid.

na verdade, fundamentalmente, a de aprender dos povos dos trópicos. Capacidade que deriva de uma mentalidade renascentista ibérica, marcadamente aberta ao *outro*, plástica e contemporizadora, que cria dispositivos sociais de intercomunicação entre todos os grupos humanos. Uma vontade ibérica de estabelecer canais de comunicação sociológica entre raças para negociar uma interpenetração de culturas, cujos limites algumas vezes eram conscientes, outras inconscientes, numa dinâmica tropicalizante, intergeracional e paradoxal, em que o colonizador ibérico foi também aluno de dois excelentes professores: o colonizado ameríndio e o co-colonizador subalterno negro. Os três grupos sob relações desequilibradas bidirecionais e, inclusive, triangulares, mas, os três, sujeitos ativos de uma história organicamente mestiça, que virou tradição e realidade cultural. Aprender, reconhecer e entender-nos melhor, especialmente com os povos que hoje chamamos da Iberoфония, seria a grande moral da história hispanotropical, que ainda tem muitas páginas por escrever, como acreditava Freyre.

A obra do mestre de Apipucos ainda tem muitos fios por onde continuar puxando e pesquisando. Apesar do forte personalismo da obra, o próprio sistema freyriano tem a capacidade de ser independente das opiniões do autor, como demonstramos no caso do colonialismo português do século XX (Conferência de Berlim). Uma independência saudável, a serviço do conhecimento, que pode ser completada com novos conceitos, como a pigmentocracia ibero-americana.

Uma outra possibilidade de independência, na obra de Freyre, é o “lusotropicalismo”, filho ideológico do nacionalismo português. O lusotropicalismo português foi extremamente útil para alongar o Império Português do século XX, sob o comando do salazarismo, ou para estabelecer a CPLP, mas extremamente ruim para a divulgação da obra de Freyre após a sua morte, pois a hispanotropicalologia ficou totalmente eclipsada. No entanto, a tropicalologia freyriana sobreviveu e está aí nos trópicos, na Ibéria, na Comunidade Iberoamericana e nos livros do mestre brasileiro.

Como justa homenagem póstuma, em compensação por aquele merecido título de “doutor *honoris causa*” que não foi dado, deixo aqui um imaginário símbolo “Vitor”, que ganham todos os doutores nas paredes de pedra dourada da Universidade de Salamanca, cidade dos meus ancestrais, cidade renascentista e imortal Salamanca, como assim expressou Gilberto em seu unamuniano poema:



**EM SALAMANCA: MORTE E ESPERANÇA**

**SALAMANCA,  
MESTRA DE DON MIGUEL,  
ME ENSINA A MORRER  
SEM A CERTEZA DE PERECER.**

**GILBERTO FREYRE**

## BIBLIOGRAFIA

ALCÂNTARA, Marco Aurélio. Gilberto Freyre e a cultura hispânica. Em Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte. Rio de Janeiro (RJ): J. Olympio, 1962. JN000017046. P. 9-21.

ALCÂNTARA, Marco Aurélio. Las bases de una hispanotropología. El concepto del tiempo en el arte y la vida hispánicas. Conferência lida na cátedra de Filosofia social da universidade de Madri, em dezembro de 1958. B. Inst. Joaquim Nabuco Pesq. soc. Recife, 7: 55-64, jan./dez. 1958.

ALCANTUD GONZÁLEZ, José Antonio. Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española. Almuzara. 2017.

ALCANTUD GONZÁLEZ, José Antonio. El mito de Al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural. Almuzara. 2014.

ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel. Medicina y Farmacia en la época colonial. EM: Huella de América en España. Generalitat Valenciana. 1993.

ARCHER, Maria. Aspectos da “paisagem social” na África portuguesa e no Brasil do passado sugeridos pelos livros de Gilberto Freyre. Seara Nova. Lisboa. Números 536-537. (20 de novembro p.166-170 e 27 de novembro 1937 p.198-200).

ARJONA CASTRO, Antonio. Sexualidad en la España musulmana. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 1990.

AYALA, Francisco. Ubicación en la Sociología de Gilberto Freyre. Artículo en revista. Revista Sur número 110. Diz de 1943. Pg. 18-25. Fundación Francisco Ayala. También em Obras completas, volumen VII: Confrontaciones y otros escritos, 1923-2006.

BARCIA LAGO, Modesto, Geopolítica de la Iberidad. Dykinson. 2008.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidad y Holocausto. Sequitur (2017). 1989.

BETHENCOURT, Francisco. Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century. Princeton University Press. Edición de Kindle. 2013.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. Companhia das letras. 1992.

BOXER, C.R. Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825: A Succinct Survey. 1972.

BOXER, C.R. The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770. The Johns Hopkins University Press. 1978.

BOYD, Carolyn P. Historia Patria. Política, historia e identidade nacional en España: 1875-1975.

CABRERO, Leoncio. Las aportaciones de los pueblos prehispánicos americanos a la cultura universal. Catedrático de Historia de América. Universidad Complutense de Madrid. En Huella de América en España. Generalitat Valenciana. 1993.

CAMACHO, J.A. Brazil. An interim assessment. Royal Institute of International Affairs. Great Britain. 1952.

- CAMPOS MATOS, Sérgio. Iberismos. Nação e Transação, Portugal e Espanha. 1807-1931. Coimbra. 2017.
- CARDELÚS, Borja. La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos. Edaf. Madrid. 2018.
- CASTELO, Cláudia. "O modo português de estar no mundo": O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Edições Afrontamento. 1999.
- CASTRO, Américo. España en su historia; cristianos, moros y judíos. 1948. Buenos Aires, Editorial Losada.
- CASTRO, Américo. Iberoamérica: su historia y su cultura. Hold, Rinehart and Winston, INC. 1954. Nueva edición ampliada 1962.
- CAVALHEIRA CUNHA, Lúcia & VILA NOVA, Sebastião (orgs.). Os Trópicos na era da globalização. Anais da reunião especial comemorativa dos 30 anos do seminário de tropicologia. Setúbal, Portugal (1996). Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana.
- CERVANTES, Miguel. El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. EDAF. Madrid, 1969. P. 353-402.
- CHACON, Vamireh. A Grande Ibéria. Convergências e divergências de uma tendência. UNESP. Paralelo 15. 2005.
- COMAS, Juan. Antropología de los pueblos iberoamericanos. Biblioteca Universitaria Labor. Barcelona, 1974.
- CORRÊIA DA COSTA, Sérgio. As Quatro Coroas de D. Pedro I. Paz e Terra. 1996. Terceira Parte.
- CORREIA, Natália. Somos Todos Hispanos. Notícias Editorial. 1988. <https://od.lk/f/N183NTcyMzQzOV9sZ3RGeA>
- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. Companhia das Letras. 1986 (2011).
- CROSBY, Alfred W. The Colombian Exchange. Westport: Praeger Publishers, 2003. Praeger. 1972. En español CROSBY, Alfred W. Intercambio transoceánico. UNAM. 1991.
- DANTAS MOTA, Lourenço & GARCÍA, Carlos. Entrevista a Freyre. 5 de novembro de 1978. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 "Sou francamente paradoxal".
- DAVIS, Angela. Mujeres, Raza y Clase. Edición Akal 2004. Escrito en 1981.
- DE LA TORRE, Hipólito (coord.), Portugal, España y América. Pasado y presente de un proyecto (s. XIX-XX), V Jornada de Estudios Luso-Españoles, Mérida: Universidad.
- DE MELLO KUJAWSKI, Gilberto. Gilberto Freyre e o Humanismo hispânico. 6 conferências à espera de leitor. SP. 1965.
- DE MELO MENESES, Diogo. Gilberto Freyre: (notas biográficas com ilustrações, inclusive desenhos e caricaturas). Rio de Janeiro : C.E.B., 1944.

DIMAS, ANTÓNIO. Gilberto Freyre e Fidelino de Figueiredo. Navegações, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 141-145, jul./dez. 2011.

DO NASCIMENTO, ABDIAS. O Genocídio do negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado. Editora Paz e Terra. 1978.

DURÁNTEZ PRADOS, Frigdiano Álvaro. Ibero fonía y Paniberismo. Definición y Articulación del Mundo Ibérico, Última Línea, 2018.

DURÁNTEZ PRADOS, Frigdiano Álvaro. Paniberismo e Ibero fonía. Instituto de Estudios Panibéricos.

DURÁNTEZ PRADOS, Frigdiano Álvaro. Paradigma y ciclo de Hispania. Sepha. 2009.

DURÁNTEZ PRADOS, Frigdiano Álvaro. Paralelismos y convergências entre la Comunidad Iberoamericana de Naciones y la Comunidade de Países de Lengua Portuguesa. ¿Existe un espacio multinacional de países de lenguas ibéricas? 2014. UCM. Tese de doutoramento.

ESPINA BARRIO, Ángel B. Culturas tradicionales de España e Iberoamerica. Instituto de las Identidades (Diputación de Salamanca). 1ª ed., 1ª imp. (04/2004).

ESPINA BARRIO, Ángel B. Culturas y Mestizajes Iberotropicales. (ed.) Consejo Editorial. 2011. Editora Massangana.

ESPINA BARRIO, Ángel B. Manual de Antropologia Cultural. Amarú Ediciones. 1992.

FIGUEIREDO, Fidelino. Espanha: Uma filosofia da sua história e da sua literatura. Companhia editora nacional, 1943. SP.

FOLGADO FLOREZ, S. Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León. 1968. Biblioteca La Ciudad de Dios. Real Monasterio del Escorial. Acrecenta Folgado Florez.

FREYRE, Alfredo. Dos 8 aos 80 e tantos. Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

FREYRE, Gilberto. A propósito de frades. Universidade da Bahia, 1959.

FREYRE, Gilberto. Antecipações. EDUPDE, 2001. Edson Nery da Fonseca (coord.).

FREYRE, Gilberto. Áudio coletiva de imprensa (23/09/1976): <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=6034>

FREYRE, Gilberto. Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. Livraria José Olympio Editora. 1980.

FREYRE, Gilberto. Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor. Universidade da Bahia. Separata do Boletim Informativo – Parte Cultural. Maio – junho de 1966. Nº 114 – 115.

FREYRE, Gilberto. Brasil, nação hispânica. Novas sugestões em torno de um tema já versado pelo autor.

FREYRE, Gilberto. Cartas do próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro. MEC. 1978.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande&Senzala. Global Editora, 2003.

- FREYRE, Gilberto. Como e porque sou e não sou sociólogo. Ed. da Universidade, 1968.
- FREYRE, Gilberto. Discurso proferido em la Academia de las Ciencias de Lisboa, em el acto de recepción, el 7 de diciembre de 1967. Boletim da Academia das Ciências de Lisboa número 39, de 1967, páginas 220-239.
- FREYRE, Gilberto. Don Juan na expansão Portuguesa. Novembro de 1922. Antecipações (2001).
- FREYRE, Gilberto. Interpretación del Brasil. Fondo de Cultura Económica México (1945).
- FREYRE, Gilberto. 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. Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- FREYRE, Gilberto. Meu caro Salcedo-Bastardo. Diário de Pernambuco. 4 oct. 1981.
- FREYRE, Gilberto. Mexicanos, Brasileños y el mundo hispánico. Norte: Revista Hispano Americana, Mexico (263): 37-40, tercera época.
- FREYRE, Gilberto. Modernos estudios sociales en Brasil, algunas anticipaciones. A conferência foi apresentada pelo escritor granadino Luis Rosales. Audio: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=6004>
- FREYRE, Gilberto. Na UNB. Editora Universidade de Brasília. 1981.
- FREYRE, Gilberto. Notas sobre la Cultura Hispánica. Revista Cuadernos Hispanoamericanos. Número 85. Pg. 89. Madrid. Enero, 1957.
- FREYRE, Gilberto. O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações, Livraria J. Olympio Editora, 1975.
- FREYRE, Gilberto. O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação. Revista Cultura. Ministério de Educação. Brasília. Ano 8. Nº30 Pg. 18. Jul/Dez 1978.
- FREYRE, Gilberto. Ordem e Progresso. Editora Global. São Paulo, 2004.
- FREYRE, Gilberto. Problemas Brasileiros de Antropologia. 2ª Edição. José Olympio. Rio de Janeiro 1959.
- FREYRE, Gilberto. Prólogo Ed. Argentina de Casa-Grande&Senzala. Segunda edição em EMECÉ. 1943.
- FREYRE, Gilberto. Saludos a Julián Marías. Cuenta y Razón, n.º 14. Novembro-Dezembro, 1983.
- FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos. 1ª edição global. Digital. São Paulo, 2013.
- FREYRE, Gilberto. Sociologia. Introdução ao Estudo dos seus Princípios. Olympio, 1962.
- FREYRE, Gilberto. Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930. Olympio. 1975.

FREYRE, Gilberto. Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível luso-tropicologia. J. Olympio, 1953.

FREYRE, Gilberto. Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical. El Occidente en esta hora de Iberoamerica. X Reunión Internacional del CEDI. Madrid. 1961.

FREYRE, Gilberto. Un Colonizador Simbiótico: el ibérico. Norte de Castilla. 23/04/1982.

GAMIO, Manuel. Forjando Patria. Ediciones Porrúa. 1916.

GANIVET, Ángel. El Porvenir de España, cartas a Unamuno publicadas entre 1898 en El Defensor de Granada.

GANIVET, Ángel. Idearium Español. Círculo de Amigos de la Historia. 1975. Madrid.

GASPAR, Lúcia & BARBOSA, Virgínia. Gilberto Freyre, Jornalista: uma bibliografia. Colaboração de: Elizabeth Dobbin. Recife, 15 de março de 2010. Fundação Joaquim Nabuco.

GIL BENUMEYA, Rodolfo. Hispanidad y Arabidad. Ediciones Cultura Hispánica. 1953.

GIL BENUMEYA, Rodolfo. Ni oriente, ni occidente: el universo visto desde el Albayzín, Universidad de Granada (1996). 1930.

Gilberto Freyre: Sua Ciência, Sua Filosofia, Sua Arte. 1962. José Olympio.

GOMES DA SILVA, Alex. Gilberto Freyre e o legado luso-hispânico: uma construção no pós-guerra. Tese de doutorado. 2016. USP.

GOMES DE LIMA, Mário Hélio. Gilberto Freyre (2010). Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

GOMES DE LIMA, Mario Hélio. Gilberto Freyre y la antropología aplicada. EM: ESPINA BARRIO, Ángel. Antropología aplicada en Iberoamérica. Fundação Joaquim Nabuco, 2008.

GOMES DE LIMA, Mário Hélio. Gilberto Freyre: la esclavitud como gozne entre la historia y la socioantropología. Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (nº28; 2016).

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. Ángel Ganivet ante el debate sobre los modos de colonización. A propósito de La Conquista del Reino de Maya por Pío Cid.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. Racismo elegante: de la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano. Edicions Bellaterra, 2011. Barcelona.

GONZÁLEZ TASCÓN, IGNACIO. La influencia de la tecnología de Ultramar en el viajeo mundo. En Huella de América en España. Generalitat Valenciana. 1993.

GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. Gilberto Freyre: Interpenetración de culturas, intercambio colombino y desmemoria de la trazabilidad de la cultura. Seminario de doctores USAL 2018.

GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. Los trópicos brasileños en la vida y obra de Juan Valera. Paralelismos con Gilberto Freyre. Seminario de doctores USAL 2017. Inédito.

GORJÃO HENRIQUES, Joana. Racismo em português. O lado esquecido do colonialismo. P.85-87. Tinta da China Edições. 2016.



- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raza y Cultura. Cátedra, 1993 [1952].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. Paidós, Austral. Barcelona, 2017 (1955).
- LOCKHART, James. El Mundo Hispanoperuano 1532-1560. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LEWIS, Bernard. Raza y Color en el Islam. Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada. Volumen XXXIII. Madrid-Granada, 1968.
- MANRIQUE, Nelson. Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América. DESCO, 1993.
- MARÍAS, Julián. Conferencista. II Reunião Extraordinária. A Origem Renascentista da América Hispânica. Coordenador. Gilberto Freyre. 12/08/1981. Seminário de Tropicologia, 1981. Recife. Anais; questões de atualidade... Recife, FUNDAJ, 1986. T.15, p. 297-356.
- MARÍAS, Julián. El Nacimiento Renacentista de América Hispánica. Áudio-conferência em Porto Rico.: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/i18n/consulta/registro.cmd?id=4987>
- MARÍAS, Julián. El Tiempo y lo Hispánico en Freyre. Número 2. Cuenta y Razón. 1981. Madrid. Discurso em Brasília homenagem a Freyre.
- MARÍAS, Julián. España inteligible: razón histórica de las Españas. Alianza Editorial. 1985.
- MARÍAS, Julián. Gilberto Freyre en el Mundo Hispánico. Em A memória de Gilberto Freyre (1988). Editora Massangana.
- MARÍAS, Julián. Gilberto Freyre y la imaginación. Artigo no jornal La Vanguardia. Barcelona. 2/10/1983.
- MARÍAS, Julián. Hispanoamérica. Alianza Editorial. 1986.
- MARÍAS, Julián. La Estructura Social. Teoría y método. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1955.
- MARÍAS, Julián. Medio siglo de un libro vivo. 5/10/1983. Artigo no jornal ABC. Madrid.
- MARÍAS, Julián. Una vida presente: Memorias. Páginas de Espuma. 2008.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Biblioteca Amauta, Lima. 1928 .
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan. Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad. Alborán. Bellterra. 2011.
- MESQUITA, Gustavo. Gilberto Freyre e o Estado Novo. Global, 2018.
- MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquín (coord). Entrevista a Gilberto Freyre. Frente de Afirmación Hispanista. México. 1975.
- NASH, Roy. The Conquest of Brazil. AMS Press, 1926.
- NERÍN, Gustau. Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro. Hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968). Atalaya. Península, 1998.

NERY DA FONSECA, Edson. Em Torno de Gilberto Freyre. Ensaios e conferências. Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2007.

NERY DA FONSECA, Edson. Gilberto Freyre de A a Z. 2002, Zé Mario editor.

OLIVEIRA LIMA, Manuel, “Um novo Iberismo”, Nação Portuguesa, 3 a série, nº 7/8, 1925, p. 315.

PARRA MONSERRAT, David. La Narrativa del Africanismo franquista: génesis y prácticas socio-culturais. 2012.

PIÑEIRO, CONCHA. Juan Valera y Brasil. Un Encuentro Pionero (1995).

PIQUERAS, José Antonio. La Esclavitud en Las Españas. Un lazo Transatlántico. Catarata. 2011.

PRIORE, Mary Del (Org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo, 1997.

QUINTAS, FÁTIMA. Tristes Trópicos ou Alegres Trópicos? O lusotropicalismo em Gilberto Freyre. Ciência & Trópico. Recife, v. 28, n. 1, p. 21-44, jan. jun., 2000.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil. Global. 2005 (1995).

RIZO GARCÍA, Marta. Sociología fenomenológica y comunicología: Sociología Fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática. Vol. 11 Nº 1 – janeiro/abril 2009 revista Fronteiras – estudos midiáticos.

RIZO, Marta & ROMEU, Vivian. Cultura y comunicación intercultural. Aproximaciones conceptuales. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação [www.compos.com.br/e-compos](http://www.compos.com.br/e-compos) Agosto de 2006 - 2/19.

ROCAMORA, José Antonio. El Nacionalismo Ibérico. 1792-1936. Universidad de Valladolid. 1994.

RODRÍGUEZ LARRETA, Enrique. Gilberto Freyre, uma biografia cultural. Civilização Brasileira. 2007.

ROMEU, Vivian & PIÑON, Maybel. La ecología comunicativa como germen de la comunicación. Comunicación y Ciudadania. Número 86. Abril-Junho. 2014.

RUGAI BASTOS, Elide. Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. EDUSC, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003.

SCHENEIDER, AL. Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. 75-93. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography. 2012.

SIMÕES, Antonio. Brasil e Espanha: narrativa para uma relação de futuro A importância da Espanha para o Brasil. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília, 2017. Brasil.

SPELLER, Paulo. Entrevista: Um brasileiro no comando da OEI. Linha direta. Ano 18. ABRIL, 2015.

TANNENBAUN, Frank. El negro en las Américas. Esclavo y Ciudadano. Paidós, 1947. Buenos Aires.

VASCONCELOS, José. La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur. Agencia Mundial de Librería. Madrid, 1925.

VENÂNCIO, José Carlos. Lustropicalismo. Una teoria Social em Questão. Vega. 2000.

VIEIRA VARGAS, Everton. O legado do discurso. Brasilidade e Hispanidade no Pensamento Social Brasileiro e Latino-Americano. Fundação Alexandre de Gusmão. Brasília, 2007.

VILA VILAR, Enriqueta. Hispanismo e hispanización: El Atlántico como nuevo Mare Nostrum: Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Discursos.). Real Academia de la Historia, Madrid. 2012.

VILELA BARBUY, Victor Emanuel. Tradição e hispanidade em Gilberto Freyre. *Comunicação USP*, 2013.