

- e Kenneth Rogoff (coord.) *Macroeconomics Annual 2000*, Cambridge, MA, MIT Press.
- RODRIK, Dan (2007), «How to save globalization from its cheerleaders», mimeo, Harvard University, disponível em <http://ksghome.harvard.edu/~drodrik/Saving%20globalization.pdf>
- RODRIK, Dan e SUBRAMANIAN, Arvind (2004), «From “hindu growth” to productivity surge: the mystery of the indian growth transition», *National Bureau of Economic Research Working Papers*, n.º 10376.
- SACHS, Jeffrey e WARNER, A. (1995), «Economic reform and the process of global integration», *Brookings Papers on Economic Activity*, vol. 1, pp. 1-118.
- THE GUARDIAN (2005), «Two countries, one booming, one struggling: which one followed the free-trade route?», 12 de Dezembro de 2005.
- WADE, Robert (1990), *Governing The Market — Economic Theory and the Role of Government in East Asia Industrialization*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- WADE, Robert (2003), «What strategies are viable for developing countries today? The World Trade Organization and the shrinking of “development space”», *Review of International Political Economy*, vol. 10, n.º 4, pp. 621-44.
- WOLF, Martin (2004), *Why Globalization Works*, Yale, Yale University Press.

O Outro no labirinto imperial: orientalismo e luso-tropicalismo

Cláudia Castelo

INTRODUÇÃO

No horizonte da actual globalização, ganha particular importância o reconhecimento das identidades, da diversidade, da interdependência e do pluralismo culturais. «A identidade já não é directamente sinónimo de integração e de unidade.» (Wolton, 2004: 86) Aparecem cada vez mais identidades plurais, forjadas nas relações entre elementos de diversas proveniências (local, regional, nacional) e abertas ao mundo, traduzindo processos de troca, empréstimo, articulação, intersecção e interpenetração. A nação (ou a nação imperial) deixou de ser «o lugar cultural de enunciação mais importante», «a peça discursiva chave na construção das relações de dominação e a fronteira identitária nevrálgica que permite estabelecer as hierarquias entre colonizadores e colonizados» (Costa, 2002: 40). Ao nacionalismo estreito e rígido, contrapõe-se o hibridismo. Na óptica do pós-colonialismo, o hibridismo cultural assenta no acto voluntário e intencional de mistura, de crítica ao eurocentrismo e de ruptura com a homogeneidade e a hierarquia (*idem*: 41).

Neste texto, proponho-me analisar e comparar o luso-tropicalismo (e o seu «alargamento» geográfico e teórico: o hispano-tropicalismo) e o orientalismo, na perspectiva da globalização cultural. São ambos construções ideológicas sobre as

relações raciais e culturais à escala mundial, produzidas no quadro do colonialismo, mas que continuaram a repercutir-se no contexto pós-colonial. O luso-tropicalismo, desenvolvido pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987), reflecte sobre os processos de miscigenação biológica e cultural que resultaram da expansão marítima portuguesa na época moderna (considerada, por alguns autores, um dos momentos fundadores do processo de globalização¹). Apropriado pelo regime do Estado Novo para legitimar o colonialismo português, contribuiu para a afirmação de uma noção de identidade híbrida e para um certo imaginário nacional universalista. O hispano-tropicalismo, também cunhado por Freyre, remete para a colonização ibérica da América e funcionou como argumento contra o expansionismo norte-americano. Finalmente, o orientalismo, tal como foi definido pelo crítico literário palestino Edward Said (1935-2003), reporta-se às representações do «Oriente» no «Ocidente», mais especificamente à invenção do «Oriente» por estudiosos ingleses, franceses e americanos.

O LUSO-TROPICALISMO E O HISPANO-TROPICALISMO

Portugal foi um dos países europeus que mais contacto manteve, durante um período mais longo, com populações, sociedades e culturas de outros continentes. Esse relacionamento, iniciado nos alvores da época moderna, teve um forte impacto nas construções identitárias dos portugueses. A ideia de que os portugueses têm uma especial capacidade de se relacionarem com outros povos, em particular com os dos trópicos, sem preconceitos raciais, e uma especial apetência pela miscigenação, que contrasta com a relutância dos europeus do Norte, tem raízes antigas.

Aparece pontualmente no século XVIII, contamina o discurso político e ideológico no último quartel do século XIX e dissemina-se pela opinião pública, sobretudo na segunda metade do século XX.

O luso-tropicalismo, doutrina desenvolvida por Gilberto Freyre entre as décadas de 1930 e 1960², vai precisamente centrar-se na relação dos portugueses com os trópicos e no novo tipo de «civilização» que aqueles criaram fora da Europa. Trata-se de uma doutrina que destaca o contributo português para a expansão marítima das sociedades europeias à escala planetária, valoriza a aptidão dos portugueses para o convívio fraterno e tolerante com os povos dos trópicos, para a mestiçagem e para a interpenetração de culturas, valorizando igualmente o papel dos povos tropicais na formação das novas sociedades multirraciais, que resultaram da colonização portuguesa.

Refira-se, no entanto, que o luso-tropicalismo foi firmado no contexto do colonialismo tardio, quando ganhava força o movimento anticolonial, tendo servido nos anos 50-70 para legitimar a presença de Portugal na Ásia e em África, onde supostamente se estavam a criar sociedades multirraciais, perfeitamente integradas na unidade nacional (vd. Castelo, 1999: 96-101). A exaltação do «modo português de estar no mundo» — um modo fraterno, plástico e cristão — serviu o nacionalismo brasileiro (no quadro da América de colonização espanhola), mas também o nacionalismo português durante o Estado Novo e depois da instauração da democracia e do fim do império.

Hoje, uma «vulgata» do luso-tropicalismo continua a integrar o imaginário colectivo. O orgulho na história da pátria e muito concretamente na história dos descobrimentos e do colonialismo português, que os jovens associam mais a aventura do que a exploração (Pais, 1999: 188), é uma das marcas da portugalidade para

as novas gerações. Esta identidade integrou desde muito cedo a norma anti-racista e afirma-se ecuménica. Em contraponto aos «maus» nacionalismos, fechados, etnocêntricos e xenófobos, o nacionalismo português reivindica-se integrador e universalista (logo, benigno), embora persistam manifestações de racismo subtil. Enterradas as veleidades imperiais, o espaço de afirmação identitária de muitos portugueses estende-se hoje à Europa, à África, ao Oriente, ao Brasil... ao mundo, como outrora ao império.

Esboçado nos anos 30, o pensamento hispânico de Gilberto Freyre só é explicitado em 1945, no livro elaborado para o público norte-americano — *Brazil: An Interpretation* —, e será tratado autonomamente em textos posteriores. Na sua obra, a pesquisa sobre a formação da sociedade brasileira pressupõe a pesquisa sobre a formação das sociedades ibéricas. O autor reflecte sobre a especificidade ibérica no contexto europeu e as marcas que ela deixou na formação nacional do Brasil. Na América de colonização hispânica, o conceito de luso-tropicalismo era pouco operativo. Já o conceito de hispano-tropicalismo pôde funcionar como contraponto às ambições expansionistas norte-americanas, encobertas no pan-americanismo (da Doutrina Monroe³), e fortalecer e dar novo impulso ao ibero-americanismo.

Embora interligadas e baseadas numa mesma leitura histórico-cultural de longa duração, estas duas doutrinas foram desenvolvidas em paralelo: destinavam-se a públicos diversos e respondiam a objectivos geopolíticos concretos. Freyre nunca escondeu que pretendia conferir um alcance político à sua obra, atribuindo ao Brasil, a Portugal e a Espanha papéis de relevo no quadro internacional.

MESTIÇAGEM E INTERPENETRAÇÃO DE CULTURAS

O luso-tropicalismo assenta em pressupostos históricos e numa leitura psicologista do «carácter português». De acordo com Gilberto Freyre, o português dispunha de algumas características inatas, constantes e imutáveis, que o individualizavam e distinguíam dos outros povos colonizadores. O «ajustamento hábil» do português ao mundo tropical radicaria no «seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África» (Freyre [1957]: 18). Essa indefinição entre o continente europeu e o africano, essa «espécie de bicontinentalidade», estava associada à natural tensão entre as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista... Só levando em linha de conta esses antagonismos de cultura, e a flexibilidade, a indecisão, a harmonia ou o conflito deles resultantes, é que se compreende, na opinião de Freyre, a sociedade brasileira.

No povo português conjugaram-se três condições que o favoreceram na conquista das terras e no domínio dos povos dos trópicos: a mobilidade, a apetência pela mestiçagem e a capacidade de aclimação. A primeira foi herdada dos judeus (um dos elementos que se juntam para formar a nação portuguesa). A segunda ficou a dever-se à estreita convivência social e sexual dos portugueses com os mouros, que invadiram a Península Ibérica a partir do sul. A terceira explica-se pelo facto de Portugal, em termos geográficos e climáticos, se assemelhar mais a África do que à Europa; daí os seus habitantes se adaptarem melhor do que os outros europeus às regiões quentes dos trópicos. «Ao contrário da aparente incapacidade dos nórdicos, é que os portugueses têm revelado tão notável aptidão para se aclimatarem em regiões tropicais. É certo que através de muito maior miscibilidade do que os outros eu-

ropeus: as sociedades coloniais de formação portuguesa têm sido todas híbridas, umas mais, outras menos» (*idem*: 24).

Na tentativa de estabelecer uma ligação genealógica da colonização «bem-sucedida» do Brasil às origens remotas de Portugal na faixa ocidental da Península Ibérica, Freyre passa em revista o período do Paleolítico Superior, os contactos com gregos e cartagineses, os invasores celtas, o domínio romano e visigótico, a conquista moura. Defende que «não existe nenhum exclusivismo de tipo no passado étnico do povo português», antes uma «antropologia mista desde remotos tempos pré e proto-históricos» (*idem*: 203). A origem africana do fundo indígena da população peninsular e a longa convivência com o invasor mouro e com os seus valores e costumes marcaram decisivamente o carácter português. Os moçárabes, «gente impregnada da cultura e do sangue do invasor [mouro]», constituíram-se «no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa» (*idem*: 208-9). Já depois da «reconquista cristã», a influência moura continuou a fazer-se sentir através dos cativos de guerra. A médio prazo, a sua superioridade técnica e industrial garantiu-lhes a ascensão socioeconómica e a mobilidade geográfica.

A sua interpretação psicocultural da colonização do Brasil virá a ser alargada a todas as áreas da colonização portuguesa. Freyre justifica o alargamento dizendo que Portugal, o Brasil, a África e a Índia portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem «uma unidade de sentimentos e de cultura» (Freyre [1951]: 39). Recorrendo à expressão cunhada pelo sociólogo Giddings⁴, Freyre fala de uma «consciência de espécie» que une os luso-descendentes uns aos outros e que se baseia num acontecimento social e cultural — a miscigenação —, que é a negação do purismo étnico. Essa consciência, porém, não anula as diferenças regionais:

«Para o mundo transnacional ou supranacional que constituímos pelas nossas afinidades de sentimento e de cultura, portugueses e luso-descendentes, a mestiçagem representa, ao mesmo tempo que um elemento de integração [...], um elemento de diferenciação e, por conseguinte, de criação, de iniciativa, de originalidade» (*idem*: 51). Realidades aparentemente contraditórias, «unidade» e «regiões», harmonizam-se e completam-se.

Freyre confessa que na sua viagem por terras portuguesas, em 1951-52, sentiu confirmada «uma intuição antiga» e encontrou a expressão que lhe faltava para caracterizar «aquele tipo de civilização lusitana que, vitoriosa nos trópicos, constitui hoje toda uma civilização em fase ainda de expansão [...]». Essa expressão — luso-tropical — parece corresponder ao facto de vir a expansão lusitana na África, na Ásia e na América manifestando evidente pendor, da parte do português, pela aclimação, como que voluptuosa e não apenas interessada em áreas tropicais» (*idem*: 10 e 143).

O «parentesco sociológico do português civilizador dos trópicos com o árabe ou o maometano — dominador mais antigo do mesmo espaço» (Freyre [1954]: 35) — ganha agora ainda maior relevo⁵. Preconiza que o método mouro de «conquista pacífica» de povos, de raças e de culturas foi assimilado pelos lusos e posto ao serviço da expansão cristã nos trópicos. O português, à semelhança do maometano, primou não só pela mistura racial, mas também pela adaptabilidade ecológica (ao clima e ao meio físico) e sociocultural (ao meio social e aos valores e costumes).

A especificidade das relações estabelecidas pelos portugueses com os povos dos trópicos obedecia, portanto, a um modelo aprendido com os mouros e diferente do adoptado pelos norte-europeus. A capacidade para «confraternizar lírica e franciscanamente» com africanos, ameríndios e asiáticos, para amar as suas

mulheres, para incorporar os seus valores é única no português.

A ideia de que a expansão portuguesa foi animada por «desígnios cristãos» conhece, no âmbito da formulação do luso-tropicalismo, novos contornos. Freyre defende que «só um povo europeu se está revelando nos trópicos mais cristocêntrico do que etnocêntrico. Esse povo é o português, desde a Ásia conhecido mais por “cristão” do que por “lusó” ou por “português”» (*idem*: 48). Também esta característica lusitana é associada ao contacto do cristianismo com o islamismo na Península Ibérica. Nos portugueses, o modo de ser nacionalmente português terá sido superado pelo modo de ser cristão: um modo de ser cristão à maneira do mouro ser maometano. Conservando «a alma só de Deus», isto é, de Cristo, os portugueses acrescentaram ao corpo, além de filhos mestiços, valores adquiridos de povos orientais e tropicais, valores que do corpo se estenderam ao móvel, à casa, à cozinha, à farmácia, ao meio de transporte, à igreja (*idem*: 53).

Ao mesmo tempo que formula explicitamente o luso-tropicalismo, Freyre propõe a criação e a introdução nos currículos universitários de uma «subciência» capaz de estudar o modo português de estar e se relacionar nos trópicos; chama-lhe «lusotropicalologia». Estes novos estudos, eminentemente multidisciplinares, especializam-se na análise e na interpretação do conjunto luso-tropical de cultura: conjunto transnacional a que o autor aplica o critério de área⁶.

TEMPO HISPÂNICO E HARMONIZAÇÃO DE CONTRÁRIOS

Ao contrário dos anglo-saxónicos, os hispanos eram especialistas na harmonização de contrários. Terá sido a ausência, entre os his-

pânicos, de uma racionalidade tipicamente burguesa que permitiu a incorporação de formas culturais dos povos colonizados. Para Freyre, o trópico é, por excelência, o local onde se cruzam o tradicional e o moderno, convivendo em harmonia. Esta capacidade de conciliar elementos antagónicos foi transmitida às sociedades ibero-americanas.

No texto *O Brasileiro entre os Outros Hispanos* (1975), Gilberto Freyre desenvolve o argumento de que os povos ibéricos teriam um sentido próprio de tempo mais semelhante ao dos povos orientais e diverso do dos povos do Norte da Europa. O tempo como vida e não o tempo como dinheiro, bem precioso e escasso. O desprezo pelo tempo cronométrico, pela hora exacta dos britânicos, seria uma característica e uma virtude dos hispanos. Ao tempo dos negócios, contrapunham o tempo do ócio. Esta atitude em relação ao tempo era marcada pelo mito, pela religião, pelo folclore, o que lhe conferia uma enorme capacidade criadora e criativa.

A sobrevivência de uma herança hispânica nos trópicos deve-se à sua predisposição para a mistura biológica e cultural com os povos autóctones (actividade criadora, genésica). O hibridismo hispânico estaria patente na adopção de formas de habitar, vestir, comer, dançar, andar, festejar, etc., dos povos tropicais. O hispano teria integrado, assimilado, expressões de uma filosofia de espaço-tempo não europeu.

«Isto é aquilo que vier a ser» — responde o pintor a Dom Quixote quando este lhe pergunta o que está a pintar, no célebre livro de Cervantes. Esta fórmula caracterizaria a maneira de estar dos povos ibéricos, a sua capacidade de improvisação, a sua tendência para procurar novas cores e formas de homens e de culturas. «Dando-se tempo ao tempo, sem pressa e sem cálculo» (Freyre, 1975: 7).

Gilberto Freyre lembra que houve tempos em que, na Europa, a América era sinónimo de selva. Pelo escândalo geográfico da sua extensão, o Brasil era selva inumana, natureza bruta incapaz de se tornar espaço histórico e civilizado. Porém, o sentido europeu de civilização não é o único. E formaram-se civilizações nos trópicos em que os valores europeus se juntaram a outros, extra-europeus. Várias dessas civilizações são hispano-tropicais. A existência de grupos e sociedades da América tropical vem oscilando há séculos entre a civilização trazida da Europa e o trópico.

O hispano, em face da realidade tropical (não completamente nova, dada a vizinhança com África e a penetração da Península Ibérica, desde tempos remotos, por africanos), seguiu uma conduta diferente da do europeu do Norte. Pela sua condição de analfabeto ou quase analfabeto (arreigado a tradições orais e folclóricas, imbuído de uma sabedoria rústica), adoptou uma atitude como que franciscana de confraternização com os indígenas, com os seus valores e cultura, e com a natureza. Os nórdicos, protestantes e semiletrados, desprezaram e criticaram aquela atitude dos hispanos, pois nos trópicos conservaram uma atitude de distância e superioridade em relação à gente primitiva e à selva virgem (Freyre, 1975: 31 e 38).

Falta a esta explicação uma maior sustentação nos processos históricos. As demarcações surgidas no espaço europeu e ocidental, que resultam dos processos civilizacional, capitalista e religioso, têm uma dimensão global que interage com as representações e os comportamentos das comunidades. Isso mesmo fora analisado em obras seminais de autores como Max Weber (2005) e Norbert Elias (1989-90), cujas edições originais são de 1904-5 e 1939, respectivamente. O primeiro argumenta que a emergência do protestantismo, em ruptura com o universo católico, influenciou

transformações mais profundas nas sociedades em que vingou: a nível económico, com o impulso à iniciativa privada e à concorrência; a nível social e cultural, com uma maior autonomia do indivíduo e da sociedade civil face ao Estado; a nível político, com uma maior separação entre as dimensões laica e religiosa. O segundo autor demonstra como a afirmação dos Estados-nação a partir da época moderna influenciara a mudança de comportamentos e atitudes das elites e do povo em distintos aspectos da sua vida, tanto ao nível colectivo como individual (interiorização de interditos e normas comportamentais). Esta crítica é extensível à evolução das sociedades latino-americanas (vd. Wallerstein, 1990).

O ORIENTALISMO

O orientalismo é um conceito cunhado por Edward Said no livro com aquele título (1978), que remete para a construção ideológica ocidental sobre os povos, a cultura, as crenças e os usos orientais, produzida sobretudo no quadro do colonialismo oitocentista. No final do século XVIII era precisamente no Oriente que se situavam as colónias europeias mais vastas, antigas e ricas. Com base na análise das obras de inúmeros autores — do romance à poesia, dos livros de viagens aos documentos políticos — que contribuíram para a ideia exótica e romântica que no Ocidente se tem do Oriente, Said demonstra que a «invenção do Oriente» pelas potências coloniais europeias reflecte o imperialismo e o racismo europeus.

O Oriente, berço das civilizações e das línguas europeias, funciona também como reverso do Ocidente, uma das imagens mais recorrentes e contrastantes do «Outro», ajudando a definir a

Europa (ou o Ocidente) como o seu oposto. No entanto, o Oriente não é um dado adquirido, uniforme e imutável; é antes uma entidade geográfica e cultural construída pelo homem, tal como o Ocidente. E são ambas criações discursivas que resultam de uma relação de poder de geometria variável.

Segundo Said, a «orientalização» do Oriente tem por base a distinção rígida e irreduzível entre a suposta superioridade ocidental (a razão e o desenvolvimento económico e humanitário) e a inferioridade oriental (aberração e subdesenvolvimento); distinção trabalhada e reforçada ao longo da história. No século XIX, as teses sobre o atraso e a degeneração do Oriente por comparação com o Ocidente estão indissociavelmente ligadas à ideia de uma desigualdade racial: uma oposição binária entre raças superiores (europeias) e raças inferiores (orientais e africanas). Tal como a ideologia escravagista do final do Antigo Regime, o «darwinismo social» do último quartel de oitocentos não reconhecia às chamadas raças inferiores capacidade de humanidade e progresso.

O orientalismo é o discurso produzido no Ocidente sobre o Oriente, o seu sistema de conhecimento, a sua narrativa «autorizada», para melhor o controlar e dominar (Said, 2004: 1-3). Na elaboração desta complexa construção ideológica participaram não só a política e a economia, mas também a filologia, a literatura, a história e a biologia. Subjacente a essa construção ideológica está uma ambição de hegemonia.

Samuel Huntington (1999) considera a globalização como o processo de expansão da cultura ocidental e do sistema capitalista sobre os demais modos de vida e de produção existentes no mundo; processo que conduz inevitavelmente ao «choque de civilizações» que substituiu a bipolarização do período da Guerra Fria. Ao encarar as identidades culturais e religiosas dos povos como

compartimentos estakes e como a principal causa de conflitos no mundo actual, acaba por favorecer polarizações simplistas e redutoras do tipo «Islão *versus* Ocidente».

A «globalização hegemónica», entendida como homogeneização, a partir de uma ocidentalização ou americanização da cultura, é um prolongamento da lógica orientalista. «É a hegemonia, ou melhor, os efeitos da hegemonia cultural, o que dá ao orientalismo a [sua] durabilidade e a [sua] força» (Said, 2004: 7-8). No «*post-scriptum* à edição de 1995» de *Orientalismo*, Said lembra que hoje é universalmente aceite que as culturas são híbridas, heterogêneas e interdependentes (*idem*: 412). A crítica contida nos estudos da globalização cultural mostrou que a relação entre os países mais «desenvolvidos» e aquilo a que se chamou terceiro mundo não era unilateral, nem conduzia à homogeneização irreversível das sociedades humanas segundo os padrões do Ocidente (Costa, 2002: 42).

COMPARANDO O LUSO/HISPANO-TROPICALISMO E O ORIENTALISMO

Parece que, tal como sucede para o orientalismo, *o lugar de pertença* mais aceite para o luso-tropicalismo (e o hispano-tropicalismo) é a academia. Apesar das críticas à falta de rigor científico da doutrina de Gilberto Freyre, o certo é que ela foi formulada por um sociólogo de renome internacional, recorrendo a um corpo de conhecimentos multidisciplinar; encontrou receptividade em diversos círculos das ciências sociais; foi introduzida nos currículos académicos (nomeadamente no Brasil e em Portugal) e inspirou trabalhos teóricos e de campo.

Também o luso-tropicalismo, à semelhança do orientalismo, pode ser analisado como discurso (na acepção de Michel Foucault, 2005) e, mais especificamente, como discurso sobre a identidade; opera no cruzamento entre saber(es) e poder(es); traduz uma representação e não uma descrição ou análise do seu objecto de estudo, apesar de ter uma realidade correspondente; é corpo criado de teoria que pressupõe um investimento material; no seu estudo colocam-se questões metodológicas parecidas; tem-se revelado durável. Por fim, a construção cultural do luso-tropicalismo, como a do orientalismo, foi historicamente determinante.

Mas, se a um nível que podemos considerar mais formal, existem pontos de contacto, o mesmo não sucede ao nível do conteúdo. Os objectos de estudo são diferentes: o do orientalismo é o Oriente e, especificamente, o Médio Oriente; o do luso-tropicalismo é a «civilização luso-tropical» (que engloba territórios na Europa, na América, na África e na Ásia). Enquanto o orientalismo «é um estilo de pensamento baseado numa diferença ontológica e epistemológica estabelecida entre «o Oriente» e (na maioria dos casos) «o Ocidente» (Said, 2004: 2-3), o luso-tropicalismo é uma doutrina baseada na unidade e identificação entre as diversas áreas de colonização portuguesa nos trópicos (seja no Ocidente, seja no Oriente) e na diferença entre essas áreas e as colónias das potências norte-europeias.

Através do orientalismo, «a cultura europeia adquiriu força e identidade ao afirmar-se contra um Oriente visto como uma espécie de forma sucedânea ou subterrânea» (*idem*: 4); no luso-tropicalismo, as culturas em presença nas áreas de colonização portuguesa ganham força e identidade por si próprias (diversidade) e em conjunto (unidade). O orientalismo depende, para a sua estratégia, da superioridade posicional do Ocidente sobre

o Oriente; o luso-tropicalismo exalta a não existência de valorações hierárquicas entre os membros da comunidade luso-tropical, mas acentua a centralidade da cultura portuguesa como elemento aglutinador e a superioridade do modo de Portugal se relacionar com os povos extra-europeus por comparação com o modo dos países do Norte da Europa.

O orientalismo apresenta um retrato (extremamente negativo) dos povos e das culturas orientais, considerados atrasados, degenerados, incivilizados (*idem*: 241-2). Ao contrário, o luso-tropicalismo valoriza o fundo árabe e maometano da cultura portuguesa e traça um retrato positivo dos povos e culturas extra-europeus (africanos, ameríndios, indianos, etc.) que integram o complexo luso-tropical, libertando os trópicos do velho estigma de decadência irreversível. O orientalismo é racista, condena a miscigenação e não contempla o encontro humano entre culturas orientais e ocidentais. Já o luso-tropicalismo faz o elogio da tolerância, da mestiçagem e da interpenetração de culturas no quadro da civilização luso-tropical, exemplo que aponta ao mundo como panaceia para revoltas latentes ou declaradas. Convém, todavia, não esquecer que o luso-tropicalismo parte da análise de uma realidade histórica concreta — o sistema colonial, no Nordeste brasileiro dos séculos XVI e XVII — profundamente marcada pela escravatura, pela discriminação racial, pela violência material e simbólica sobre os povos colonizados; análise alargada e generalizada a todas as áreas de colonização portuguesa, também elas marcadas pelo racismo.

Tanto o orientalismo como o luso-tropicalismo são discursos elaborados no contexto histórico do colonialismo. O luso-tropicalismo, porém, procurou afirmar-se num plano exterior a esse contexto e garantir, assim, a sua sobrevivência no contexto

pós-colonial. Por outras palavras, ao defender que no «mundo que o português criou» as afinidades afectivas e culturais se sobrepuñam à soberania política, e que no seio da comunidade (transnacional) luso-tropical havia lugar para vários Estados, aceitava que os povos das colónias lusas pudessem alcançar a independência, sem deixar de partilhar os mesmos valores.

Hoje, 32 anos depois da independência das antigas colónias portuguesas em África, mostra-se ainda vigoroso um discurso que acentua a imunidade dos portugueses ao racismo, a sua predisposição para o convívio com outros povos e culturas e a sua «vocação universalista». Neste discurso, por vezes transversal aos diversos posicionamentos políticos e ideológicos, a identidade nacional justifica a defesa de uma maior aproximação aos povos lusófonos, em nome da língua e da história comuns e de uma suposta sintonia cultural e afectiva. O «papel mediano e simbolicamente messiânico que [Portugal] desempenhou num certo momento da história ocidental, convertida por essa mediação, pela primeira vez, em história *mundial*» (Lourenço, 1994: 11), aparece agora como uma experiência a reeditar no âmbito do diálogo entre os hemisférios norte e sul. Como refere Robert Young, na esteira de Homi Bhabha, uma das mais importantes tarefas do pós-colonialismo é a produção de uma «etnografia crítica do Ocidente», analisando a história de um Ocidente perseguido pelo excesso da sua própria história (Young, 1995: 163). Também em Portugal se impõem estudos que ajudem a resolver «o nosso problema [...] de *hiperidentidade*, de quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da diferença que nos caracteriza, ou assim imaginamos, no contexto dos outros povos, nações e culturas» (*idem*: 10).

IDENTIDADES PÓS-COLONIAIS

Do que atrás ficou dito, posso concluir que enquanto o orientalismo ajudou a definir o Ocidente por contraste com o Oriente, o luso-tropicalismo ajudou a definir Portugal (e os espaços de colonização portuguesa) por oposição às potências coloniais do Norte da Europa (e às respectivas colónias) e o hispano-tropicalismo tentou impor a Ibero-América perante o pan-americanismo. O luso-tropicalismo e o hispano-tropicalismo, ao contrário do orientalismo, são doutrinas sobre o encontro, o convívio, a comunhão, a semelhança, a identificação de povos/culturas dos trópicos que foram tocados (encantados) pela «varinha de condão» da presença portuguesa ou ibérica, que assim os transformou (e se transformou) em membros de uma nova civilização luso-tropical/hispano-tropical; realidades diversas, numa mesma unidade.

O orientalismo e o «choque de civilizações» pressupõem uma visão da globalização enquanto processo unívoco, unilateral e uniformizador. Já o luso-tropicalismo e o hispano-tropicalismo, centrados em processos de hibridação ou criouliização, marcados por relações assimétricas de poder, são compatíveis com uma abordagem da globalização enquanto campo de tensão, confronto e coabitação entre tendências para a homogeneização e tendências para a diferenciação cultural.

Para Gilberto Freyre, o equilíbrio de elementos diversos, a conciliação de contrários e os processos de hibridismo foram objectos de estudo, mas também de orientação metodológica e preocupação existencial⁷. O «mundo que o português criou» ou a «comunidade luso-tropical», idealizados pelo sociólogo brasileiro, conjugam ambições universais e particularidades regionais. A defesa da mestiçagem e do hibridismo cultural são as principais

virtualidades da obra de Freyre. A sua doutrina, porém, não resiste ao confronto com a realidade histórica: evacua (ou desvaloriza) a perseguição aos outros povos que estiveram na Península Ibérica (a guerra, a criação de guetos, a conversão forçada e a expulsão de mouros e judeus, o estabelecimento da Inquisição), bem como a subjugação violenta no ultramar (a escravatura à escala planetária, o trabalho forçado, a discriminação racial, as diferenças de estatuto jurídico). Foi um mito que se quis universal, partindo de um contexto imperialista. Além disso, outras doutrinas coevas proporião contributos mais válidos, num sentido mais aberto e democrático do relacionamento entre povos: o anticolonialismo; os direitos do homem, cuja Declaração Universal foi consagrada pela ONU em 1948; o cosmopolitismo; etc. Mas as identidades pós-coloniais aí estão, evidenciando o seu carácter relacional, a sua capacidade de apropriação, negociação e circulação entre elementos de diferentes sociedades e culturas.

NOTAS:

- 1 Immanuel Wallerstein defendeu que uma das condições essenciais para o estabelecimento de uma economia-mundo capitalista era «uma expansão com a dimensão geográfica do mundo», e que foi Portugal que começou por preencher esse pré-requisito ao iniciar a expansão marítima (Wallerstein, 1990: 45-6). Segundo Waters (1999: 59), a globalização é contemporânea da modernização e tem evoluído desde o século XVI.
- 2 Entre *Casa-Grande & Senzala* (1933) e *O Luso e o Trópico* (1961). O termo «lusotropicalismo» só é utilizado pelo autor no início dos anos 50, nas conferências que profere em Goa e em Coimbra durante a sua visita a Portugal e ao império, a convite do Governo de Lisboa. Essas conferências («Uma cultura moderna: a luso-tropical», proferida no Instituto Vasco da Gama, em Goa, em 1951; «Em torno de um novo conceito de tropicalismo», apresentada na Universidade de Coimbra, em 1952) foram reunidas na obra *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.
- 3 A chamada Doutrina Monroe, do presidente dos EUA James Monroe, foi enunciada em 1823 e consistia na defesa da soberania dos novos Estados americanos e na recusa de qualquer forma de recolonização europeia do continente americano.
- 4 Franklin Henry Giddings (1855-1931) foi professor de Gilberto Freyre na Universidade de Columbia (Nova Iorque).
- 5 Freyre esclarece que o aprofundamento do tema surge na sequência de conversas com o antropólogo Franz Boas, em 1938 (cf. Freyre [1954]: 29).
- 6 O critério de área é um critério moderno na época. A área luso-tropical resulta de um conjunto descontínuo em termos geográficos, mas marcado por uma unidade psicocultural, biossocial e linguística. Cf. Freyre [1954]: 104-6.
- 7 No texto poético «Serei contraditório?» confessa-se um misto de conservador e revolucionário, de aventureiro e acomodado, de provinciano e cosmopolita.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

- CASTELO, Cláudia (1999), «O Modo Português de Estar no Mundo»: o Luso-tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa, Porto, Edições Afrontamento.
- COSTA, Sérgio (2002), «Teoria social, cosmopolitismo e as sociedades pós-nacionais», in Ilse Scherer-Warren e José Maria Carvalho Ferreira (org.), *Transformações Sociais e Dilemas da Globalização: Um Diálogo Brasil/Portugal*, São Paulo, Cortez Editora, pp. 23-46.
- ELIAS, Norbert (1989-90 [1939]), *O Processo Civilizacional: Investigações Sociogenéticas e Psicogenéticas*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 2 vols.
- FOUCAULT, Michel (2005 [1969]), *Arqueologia do Saber*, Coimbra, Almedina.
- FREYRE, Gilberto ([1957] [1933]), *Casa-grande & Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime de Economia Patriarcal*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto ([1951] [ed. orig. bras. 1940]), *O Mundo Que o Português Criou*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto ([1954] [ed. orig. bras. 1953]), *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil.
- FREYRE, Gilberto (1975), *O Brasileiro Entre os Outros Hispanos: Afinidades e Possíveis Futuros nas Suas Interrelações*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1999 [1996]), *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (1994), *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- PAIS, José Machado (1999), *Consciência Histórica e Identidade: os Jovens Portugueses num Contexto Europeu*, Oeiras, Celta.
- SAID, Edward (2004 [ed. orig. 1978]), *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, Lisboa, Livros Cotovia.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1990), *O Sistema Mundial Moderno*, Porto, Ed. Afrontamento, vol. I.

- WEBER, Max (2005 [1904-5]), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença.
- YOUNG, Robert J.C. (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge.