

LUÍS URBANO AFONSO

MANUELINO E LUSO-TROPICALISMO:
A HISTORIOGRAFIA DA ARTE
E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
PORTUGUESA DURANTE
O ESTADO NOVO

Separata da obra II Congresso Internacional de História da Arte – 2001
Actas
Almedina – Coimbra 2005

Manuelino e Luso-Tropicalismo:
a historiografia da arte e a construção da identidade
portuguesa durante o Estado Novo

Luís Urbano Afonso

"Heródoto imaginou os historiadores como guardiães da memória, a memória de feitos gloriosos. Eu prefiro ver os historiadores como os guardiães de factos incómodos, os esqueletos no armário da memória social."

Peter Burke, *O Mundo como Teatro*, p. 251.

1. *Introdução*

O estudo que se segue resulta de uma actividade de prospecção em campos ainda pouco explorados pela historiografia da arte nacional. Por isso, mais do que tentar apresentar conclusões acerca dos problemas enunciados no título deste trabalho, pretendemos, acima de tudo, partilhar com os leitores algumas das nossas interrogações sobre estes temas, na esperança de que os raciocínios e tópicos aqui tratados encontrem eco junto de outros espíritos igualmente interessados nestas matérias. De resto, a relação entre arte e identidade, ou entre colonialismo e historiografia, constituem algumas das áreas preferidas por investigadores conotados com o pós-estruturalismo, cuja prática em Portugal, como se sabe, não goza ainda de grande fortuna. Deste modo, os nossos objectivos consistem em identificar os pontos de contacto entre as definições de estilo manuelino e de luso-tropicalismo, em analisar a forma como estes dois conceitos se foram transformando entre c. 1930 e c. 1960 e, por último, em perceber o modo como estes conceitos foram interagindo com a construção da identidade portuguesa ao longo desse período. Mas, como dissemos antes, mais do que alcançar conclusões, pretendemos, acima de tudo, estabelecer conexões conceptuais entre temas que, como iremos ver, são particularmente sensíveis.

* Apresentámos uma versão da primeira parte deste estudo na 89th Annual Conference of the College Art Association (Chicago, 1/03/01), com o título "Changing Concepts, Changing Identities: Perspectives on the use of manueline style in Portuguese art historiography", congresso onde participámos graças a um apoio financeiro da Fundação Calouste Gulbenkian, a quem encarecidamente agradecemos.

¹ A literatura sobre a historiografia do manuelino é demasiado extensa para ser mencionada aqui na sua totalidade, pelo que preferimos citar apenas o trabalho de Jorge Muchagato (1993: 3-173), um dos mais representativos sobre esta matéria, e a síntese de Fernando Pereira (1996). De facto, praticamente desde a criação do conceito que qualquer estudo sobre o manuelino é acompanhado por um maior ou menor levantamento da fortuna crítica do mesmo, sem que isso implique maior profundidade no tratamento do tema. Nesse sentido, fazemos nossas as palavras de Reinaldo dos Santos, velhas de cinquenta anos: "Uma das insistências dos historiadores do Manuelino, que tem contribuído para manter confusão e dúvida sobre os conceitos essenciais do estilo, é a recapitulação de tudo o que se tem escrito, de bom e sobretudo de mau, sobre este malfadado capítulo. (...) Não são revisões críticas, são repetições estêreis" (1952: 13).

² Sobre as fontes historiográficas do pensamento de Varnhagen e sobre a sua inclusão na cultura romântica veja-se o estudo de Paulo Pereira (1992).

³ A passagem em causa é demasiado longa para ser citada aqui, pelo que remetemos o leitor mais interessado para o texto original (Varnhagen, 1842: 10) ou para algumas obras mais acessíveis onde ela é citada quase na íntegra. Veja-se, por exemplo, Vergílio Correia (1933: 437-438) ou Jorge Muchagato (1993: 24).

⁴ De facto, logo desde a origem que a definição do manuelino implicava uma associação ao período dos descobrimentos: "Belem jurta ao complexo de todas estas idéias architectonicas [as dez características morfológicas] a associação da obra

2. (in)Definições I: o Manuelino

Mas para isso, talvez seja melhor iniciarmos este trabalho por tentar perceber como é que o *estilo manuelino* era visto pelos especialistas no ano em que se dá o golpe militar de 1926¹. Nessa altura, sabemos que o manuelino já deixara de ser o conceito consensual que havia sido aquando da sua definição por Francisco Varnhagen (1816-1878)², em 1842, que na introdução do seu opúsculo sobre o mosteiro dos Jerónimos o tinha apreendido como "um estylo original portuguez não defenido até agora" (Varnhagen, 1842: 1). De facto, em 1926, o fervor romântico e neomedieval que havia induzido Varnhagen à «descoberta» do manuelino já há muito havia esmorecido. No entanto, mantinham-se com grande sucesso os fundamentos da «descoberta» de Varnhagen. Efectivamente, a ideia de que o manuelino havia resultado de um conflito entre o medieval e o clássico, sendo um estilo nacional que tentava resistir aos avanços da Renascença está bem patente, por exemplo, nas áspersas críticas que o autor tece a esta última: "Quasi que sósinha a terra dos nomes acabados em *i*, proclama a imitação, lava-lhe o decreto, assigna-o, passa-o pela chancellaria e fa-lo promulgar na lingua italiana. - E todos imitámos, porque não houve quem dissesse que isso não era o melhor" (1842: 8). Por isso, não surpreende a criação e posterior fortuna de um estilo «nacional», «anti-clássico», numa época em que se começava a aliar ao olhar apaixonado pela arte medieval uma maior capacidade analítica e taxonómica. Assim, a originalidade do gótico final português acabaria por ser identificada e definida por dez características morfológicas identificadas por Varnhagen³, às quais se juntava, como cimento ideológico dessa expressão artística, a actividade dos descobrimentos marítimos e do novo comércio intercontinental⁴.

No entanto, se inicialmente o nacionalismo português recebeu de braços abertos mais esta prova da idiosincrasia lusa - com Garrett a considerar, em 1846, que "Belem e os Luziadas são as cousas mais indisputavelmente portuguezas e originaes que há em Portugal" (in Vasconcelos, 1885: 7)⁵ -, a verdade é que a

toda a memória do infante intelectual ligados ao liberalismo, ganhando legitimidade «disciplinar» a partir do momento em que o Conde de Raczinski (1846), com o peso da sua autoridade, atestou a originalidade do estilo.

⁵ Este tipo de discurso cedo encontrou terreno fértil junto de outros

crítica positivista de finais do século XIX viria a ser implacável para com o excesso de empirismo e de entusiasmo patrioteiro que se colou às observações de Varnhagen. Não admira, pois, que tenha sido através de um dos espíritos mais rigorosos desse tempo, o intelectual Joaquim de Vasconcelos (1849-1936), que as objecções ao manuelino tenham ganho verdadeiro peso nos círculos mais esclarecidos. Para pouparmos tempo ao nosso leitor, afirmemos com clareza que Joaquim de Vasconcelos, ao contrário do que geralmente se diz, não negava a existência de uma decoração que se pudesse adjectivar como «manuelina», resultante da "desorganização do systema gothico" (Vasconcelos, 1885: 14). Em contrapartida, aquilo que Vasconcelos negava por completo era qualquer possibilidade do manuelino se poder classificar como um estilo arquitectónico por lhe faltar a ordem e a clareza necessárias. De facto, demonstrando possuir uma visão semi-sacra da arquitectura, eventualmente sob a influência das sociedades de tipo maçónico que então proliferavam, Joaquim de Vasconcelos afirma que a construção manuelina "(...) é uma obra cheia de remendos mais ou menos interessantes, mais ou menos pitorescos, mas [onde] a harmonia, a ordem, a clareza de concepção, a lei suprema, sem a qual não ha obra de arte completa - desappareceu", daí "a sua importância secundaria, a sua bastardia" (Vasconcelos, 1885: 13). O desprezo de Vasconcelos pelo manuelino leva-o a considerá-lo "um eclectismo que aceita o novo e o velho sem critica; uma accumulção de elementos contradictorios, uma ostentação vã, porque não obedece a nenhum principio superior" (idem: 14), era, enfim, a expressão da "(...) indisciplina na arte, como reflexo da indisciplina nos costumes" (idem: 15). E insistindo na ideia da ignorância dos lusos, Vasconcelos contrapõe o manuelino às virtudes do classicismo: "(...) uma prova flagrante do triumpho da mediocridade e da ignorancia sobre uma doutrina, como a de Vitruvio, cujas obras toda a Renascença, toda a Europa culta respeitava como um Evangelho. Repetimo-lo mais uma vez: triumphava o capricho, o diletantismo, que tractava a arte como cousa venal" (Vasconcelos, 1885: 15).

Para Joaquim de Vasconcelos, portanto, a identidade do manuelino não é estrutural, mas tão só decorativa, e esta é insuficiente para definir um estilo. De facto, segundo o autor, "Tudo o que diz respeito á ornamentação é pois um accidente, e tem uma importância secundaria" (1885: 9). E para ser mais claro, lembra que "n'esses edificios manuelinos" grassa "a confusão de

⁶ Enfim, um conjunto de observações que não são muito diferentes das áspersas palavras que um outro «iconoclasta» proferiu acerca da escultura românica. De facto, sete séculos e meio parecem mais próximos pela semelhança evidente entre o discurso de Vasconcelos e as palavras de S. Bernardo na célebre *Apologia a Guilherme de Saint Thierry*.

⁷ Em todo o caso, além de reclamar um estudo mais analítico para o manuelino, baseado na comparação de plantas, alçados e perfis de elementos de construção (1885: 9), Vasconcelos acrescenta ainda outras dúvidas pertinentes, entre as quais destacamos a de saber se há provas documentais (directas ou indirectas) que atestem ter existido na época em causa a consciência de um estilo autónomo e inovador (*idem*: 5).

elementos decorativos, provenientes de varios paizes, uma amalgama que não obedece aos preceitos de nenhuma escola, o producto do acaso, do capricho, e muitas vezes de uma phantasia desregrada" (*idem*: 13)⁶. Mas mesmo reconhecendo, pela negatividade, as características da ornamentação dita manuelina, Joaquim de Vasconcelos considera que ela não possuía a originalidade absoluta que se lhe reclamava, devendo antes ser colocada a par do isabelino ou plateresco espanhóis, negando-lhe, assim, a possibilidade de ser inteiramente «portuguesa». Ouçamos o autor: "Nem em Belem, nem na Batalha, nem em Thomar ha construção manuelina que exceda os primores de Salamanca, Valhaldid, Segovia, Toledo e Burgos; a mesma, senão maior riqueza, uma imaginação prodigiosamente fecunda, uma variedade imensa de motivos de ornamentação, e um lavor que desafia a comparação com tudo o que temos de mais perfeito na epocha manuelina" (Vasconcelos, 1885: 10). Ou ainda, "(...) até hoje ninguém provou, pela critica comparada dos monumentos da Europa meridional, que os caracteres d'esse estylo sejam propriedade exclusiva dos nossos edificios da epocha manuelina" (Vasconcelos, 1885: 7)7. A má opinião em que Vasconcelos tem a decoração manuelina estende-se àquilo que o autor identificou como falta de coerência escultórica, na medida em que no manuelino coexistiam formas estilizadas ao lado de formas naturalistas, além de se utilizarem motivos com escalas diferentes, que supostamente funcionariam em simetria, e de se sobrepor motivos distintos sem a menor ligação entre si (*idem*: 14).

Como se isto não bastasse já para inflamar de ódio o coração do nacionalista mais empedernido, Vasconcelos insurge-se ainda contra a possibilidade de alguma vez ter existido um estilo arquetípico que se pudesse considerar verdadeiramente nacional, fosse o manuelino ou qualquer outro. Lembrando o atraso endémico de Portugal, tão comum no discurso dos intelectuais portugueses de finais do século, o autor constata: "É forçoso confessar esta inferioridade [face a Espanha] na theoria e na practica da arte, na organização do ensino, das classes industriaes, no methodo de propaganda e na realização dos grandes problemas architectonicos", permitindo-se lançar de seguida uma implacável pergunta, "Dadas estas condições, como é que se pôde fallar em originalidade, ou invenção de um estylo nacional?" (Vasconcelos, 1885: 12). Segundo Vasconcelos uma das razões desta impossibilidade radicaria no desleixo com que os portugueses sempre

olharam para o ensino das artes e officios: "A razão é sempre a mesma; hoje como no seculo XVI não há escola, não há ensino, não há estudo" (*idem*: 15). Outra teria sido a pequena dimensão de um país dependente do acaso "das naus da carreira da Índia", enquanto que a Espanha lutava "para avassallar a Europa" (*idem*: 12).

Mas a negação do manuelino como estilo nacional radica na convicção de que era na cultura popular que se encontrariam os sinais mais puros da essência nacional, sendo a partir deles que, um dia, viria a ser possível criar um estilo verdadeiramente português. Assim, no espírito do movimento das *arts and crafts* e sob forte influência dos estudos etnográficos tardo-oitocentistas, Vasconcelos considera que a esperança não estava perdida, desde que se olhasse com mais atenção para a cultura artística popular, verdadeiro espelho da identidade nacional⁸. Neste aspecto, Vasconcelos enquadra-se plenamente no espírito dos etnógrafos e eruditos da época, que procuravam na cultura popular, sobretudo de contexto rural, a identificação dos sinais da portugalidade. De facto, desde as suas origens nas décadas de 1870-80 que a etnografia portuguesa estava comprometida com "um discurso de tipo etnogenealógico sobre a identidade nacional", sendo o seu principal objectivo a "acumulação de factos e argumentos susceptíveis de construir a nação como uma comunidade de descendência étnica revelada pela sua cultura popular" (Leal, 2000: 17-18). Por isso, também se percebe a insistência de Vasconcelos na negação do carácter nacional do manuelino, sobretudo como um estilo que materializasse a essência da identidade nacional⁹.

Portanto, em 1926, e sem prejuízo das «nuances» existentes, pode dizer-se que o pensamento da historiografia de arte portuguesa acerca do manuelino se dividia entre os entusiastas do estilo, como Varnhagen, que proclamavam a originalidade nacional do manuelino, e os seus cépticos, como Vasconcelos, que integram o manuelino numa corrente internacionalista do gótico tardio. Apesar dos maiores especialistas nacionais da arte da Idade Média final preferirem a opção internacionalista, nomeadamente Vergílio Correia (1888-1944) e Mário Tavares Chicó (1905-1966), será escusado dizer que a perspectiva nacionalista era aquela que possuía maior sucesso junto do público e do poder político. Efectivamente, aquilo que começou como a criação isolada de um historiador de arte veio a ganhar uma impetuosidade projetada entre o público da época, influenciando decisivamente o gosto romântico vigente, até vir a constituir uma espécie

⁸ Segundo o autor "(...) o futuro da arte portugueza está na indústria popular, nas industrias caseiras, cujos productos ahí estão patentes" (Vasconcelos, 1885: 17).

⁹ É importante sublinhar desde já que esta posição terá pouco sucesso. De facto, no texto mais marcante sobre a identidade portuguesa produzido durante o Estado Novo, e cuja repercussão ainda se sente nos nossos dias, a forma artística que Jorge Dias (1990a) escolhe como melhor expressão da identidade nacional é precisamente o manuelino, referindo-o por quatro vezes, além de uma menção dupla ao mosteiro dos Jerónimos.

de materialização plástica da identidade portuguesa, inegavelmente associada ao mar e aos descobrimentos. De facto, para verificar o sucesso desta ideia basta recordar as inúmeras obras revivalistas que recuperaram a linguagem plástica manuelina com claras intenções nacionalistas¹⁰. Lembremos o caso emblemático do Palácio da Pena, iniciado em 1839, ou o Hotel do Buçaco, iniciado meio século mais tarde. Lembremos, ainda, o túmulo de Camões ou os jazigos neomanuelinos que se espalharam pelos cemitérios do país numa época de muitas comemorações centenárias, nomeadamente a de Camões (1880), a do Infante D. Henrique (1893) ou a de Vasco da Gama (1898). Mas acima de tudo, lembremos o papel do manuelino no «reaportuguesamento» de Portugal, um processo incandescente por volta de 1900¹¹, e o facto evidente do (neo)manuelino se ter tornado a linguagem oficial do estado português em tudo o que foi exposição internacional.

Com o golpe militar de 1926 e a instauração de um regime bastante mais autoritário e centralizado, o conceito de manuelino, enquanto peça essencial da expressão da identidade nacional, cedo viria a tornar-se um tema privilegiado para os rituais de celebração nacional levados a cabo pelo novo regime, como já o havia sido no epílogo da monarquia constitucional ou na I República. No entanto, numa Europa cada vez mais radicalizada entre comunistas e fascistas, numa Europa cheia de nações ferozmente empenhadas na glorificação da respectiva identidade nacional e na afirmação da superioridade da sua «raça», o manuelino, além da expressão visual do *Volk* lusitano, viria a ser escolhido como expressão máxima do génio da «raça» e da vocação imperial portuguesa¹².

De facto, nos anos da «política do espírito» de António Ferro, e dispondo de meios muito avultados, o Estado Novo empenhava-se em (re)criar a «alma» ferida (ou perdida) da nação, perseguindo um desígnio que durante a República se tinha tentado organizar em torno do voluntarismo de várias agremiações de intelectuais, como é o caso da militante «Renascença Portuguesa», na década de dez, onde pontificavam o saudosismo de Teixeira de Pascoaes e o bergsonismo de Leonardo Coimbra¹³, ou como é o caso da mais sóbria «Seara Nova», na década de vinte. Neste contexto de regeneração da alma lusa, não nos surpreende o despontar de um discurso fascizante associado ao manuelino.

Em 1936, Reinaldo dos Santos (1880-1970), que foi considerado, muito justamente, o historiador de arte do regime, apresenta a sua visão da matriz imperialista do manuelino num texto de difusão restrita. Nesse artigo, escrito para um ciclo de conferências patrocinadas pelo Ministério das Colónias, Reinaldo dos Santos explora a influência dos impérios sobre as artes. Recordando a analogias com o Império de Alexandre Magno, o Império Romano ou o Império Habsburgo no tempo de Carlos V, Reinaldo tenta perceber como se caracterizou a arte nacional durante a vigência do Império português¹⁴. Uma das conclusões que o autor retira é que a arte imperial sempre implicou uma influência civilizacional/artística de duplo sentido. Por exemplo, Reinaldo considera que não só «a arte portuguesa se orientalizou sob as influências do Maghreb e da Índia, como por outro lado lusitanizou o Brasil e as ilhas» (Santos, 1936: 359)¹⁵.

Esta aparente constatação inócua exprime uma questão mais funda, pois ela resulta da necessidade de Reinaldo explicar aos seus interlocutores, e a si próprio, que a hibridiz do manuelino – entendida nesta época como sinónimo da ausência de *pedigree* artístico¹⁶ – não resulta da sua «inferioridade» como expressão artística. Segundo Reinaldo, essa hibridiz é resultante de um fenómeno inevitável, com notáveis antecedentes históricos, pelo qual a cultura «superior» engloba elementos das culturas ditas «inferiores». De facto, Reinaldo sublinha a influência mútua que se estabelece entre o centro de expansão e os pontos de recepção ultramarinos. Tendo quase sempre em mente exemplos de obras manuelinas, o historiador-médico afirma que a «influência da expansão pode fazer-se nos dois sentidos ou por duas correntes; uma que leva e impõe as formas da metrópole, outra que traz e importa sugestões artísticas dos novos países descobertos e conquistados» (idem: 364). Mas note-se, desde já, a diferença entre cultura dominante, que «impõe as formas da metrópole», e cultura dominada, à qual resta apenas dar «sugestões artísticas»¹⁷. Assim, ao contrário da arte da primeira dinastia que o autor classifica como «pura», verdadeira afirmação da personalidade e espírito lusitanos, a arte do período imperial terá que ser, forçosamente, híbrida: «É com a expansão e a conquista, é com a formação do Império que se geram os cosmopolitismos e a hibridiz das tradições nacionais com as tradições estranhas» (idem: 370).

Se esta ideia «proto-multiculturalista» hoje nos parece pacífica, depois de descontadas as conotações imperialistas que ela

¹⁴ Efectivamente, Reinaldo dos Santos procura perceber «como se traduziu na arte nacional a influência da expansão imperialista» (1936: 356), afirmando desde logo a especificidade portuguesa, «mais original nas suas raízes e na sua eflorescência marítima, que as repercussões artísticas de um império carolíngio ou do próprio império britânico» (idem: 357).

¹⁵ Mas sobre as influências do Maghreb e da Índia, talvez apresentadas de forma demasiado leviana, veja-se a longa exposição crítica de Mário Chico (1948: 314-321) sobre a utilização de cúpulas gomadas na arquitectura manuelina.

¹⁶ Ao incorporar múltiplas linguagens artísticas tidas como puras, nomeadamente o renascimento, o mudéjar ou o gótico flamejante, o manuelino não se livrava de uma certa «bastardia» morfológica. Sobre a coexistência de múltiplas linguagens artísticas no período manuelino veja-se o nosso estudo dedicado à introdução dos grotescos na pintura mural portuguesa (Afonso, 1999).

¹⁷ É também esta relação que faz do manuelino uma arte tão vocacionada para o naturalismo exótico e exuberante, pois a «arte exprime o Império nas consequências da sua expansão, no descobrimento de novos aspectos da natureza, dos homens e dos costumes. Por isso toda a arte imperial teve mais ou menos tendências naturalistas e dinâmicas, e a descoberta da variedade de novos mundos havia de conduzir ao realismo sugerido pelos modelos. É essa uma das génese da arte manuelina como da arte helenística» (Santos, 1936: 369).

¹⁰ Sobre o neomanuelino vejam-se, entre outros, Jorge Muchagato (1993) e Regina Anacleto (1994).

¹¹ Sobre este «reaportuguesamento», verdadeira «invenção de Portugal», veja-se Rui Ramos (1994: 565-595).

¹² Assinale-se que nesta época, tal como havia sucedido nos finais do século XIX e nas vésperas da I Guerra Mundial, as colónias ultramarinas portuguesas estavam a ser negociadas clandestinamente entre ingleses e alemães, estando ao rubro a luta por territórios ultramarinos como colónias ou «protectorados». Por exemplo, foi em 1936, à conta do entusiasmo do *Duce*, que a Itália conseguiu abocanhar um dos poucos territórios africanos que até ao século XX ainda não tinha provado o sabor amargo da ocupação colonial – a Etiópia.

¹³ Sobre a «Renascença Portuguesa» veja-se Rui Ramos (1994: 532-536). Como curiosidade, note-se que a fachada inferior da sede desta associação no Porto, inaugurada em 1914, seguia uma linguagem neomanuelina (idem: 534).

implica, é preciso sublinhar que na época de Reinaldo dos Santos a situação era bastante diferente. Nessa época, aparentemente tão distante, as grandes preocupações direccionavam-se para a exaltação do *pedigree* genético da «raça» nacional e o eugenismo saltava dos laboratórios e das salas de aula da academia para diversas sumamas práticas sociais. Nessa altura, falar-se de hibrididade ou de mestiçagem implicava reconhecer a ausência de «pureza», fosse ela de sangue, fosse ela cultural, e, conseqüentemente, implicava reconhecer a «inferioridade» da «raça». Inferioridade que também passava pela tibia do classicismo em Portugal, na medida em que esse referencial estilístico era visto, desde o século XVI, como um sinal de civilidade. É para fazer face a essa lacuna cultural que o autor afirma: «É tão lógico que um período de humanismo, de erudição e filosofia platónica se exprimam em formas clássicas, como é lógico que um período de expansão no descoberto, de dinamismo e aventura, de descoberta de novos mundos e novos aspectos da natureza, se exprima em formas opostas ao classicismo – dinâmicas, naturalistas, barrôcas, como diriam Wölflin e Eugénio d'Ors. // A nossa arte teria de ser inspirada no mar e na sugestão dos países que iam ocupando, como a do Renascimento na descoberta do mundo greco-romano» (Santos, 1936: 372)¹⁸. Assim, se «Na Itália a arte renovou-se largamente pela descoberta do mundo antigo; em Portugal o Renascimento manuelino surge da descoberta de mundos novos. É uma arte atlântica, não uma arte mediterrânea» (1952: 11). Por isso, apoiando-se na mítica convivência peninsular das três religiões, Reinaldo valoriza a herança islâmica: «essa assimilação e essa hibrididade não representam uma inferioridade, mas um reflexo da sensibilidade dos artistas nacionais ao contacto de uma civilização de requinte, como era, desde muitos séculos, a muçulmana» (1936: 371).

Mas ao lado destas interpretações da hibrididade manuelina e das mais comuns associações entre o manuelino, o mar e os descobrimentos em que o texto é rico¹⁹, surgem interpretações de claro pendor fascista, como a ideia de que a arte é «a expressão mais alta do génio de uma raça», sintese das suas qualidades e defeitos» (Santos, 1936: 363), e interpretações de natureza imperialista²⁰, onde o «génio da raça» é tão responsável pela descoberta e pela criação de um império político como pela criação de uma nova linguagem artística²¹. Por isso, expressando-se num lirismo desconcertante, Reinaldo conclui: «o que na arte manue-

¹⁸ Esta mesma ideia seria repetida pelo autor no trabalho posterior, em que o manuelino é considerado «a expressão artística por excelência, da Renascença portuguesa» (Santos, 1952: 11).

¹⁹ Por exemplo: «Em Portugal, a mística que domina a vida política e a própria arte, é a mística das descobertas. Sob o aspecto artístico, a civilização atlântica dos portugueses opõe-se à civilização mediterrânea. A arte mediterrânea, é ocasião de o notar, nunca foi uma arte inspirada no mar», pois nela «tudo gira essencialmente em torno de um sentimento antropocêntrico» (Santos, 1936: 373). E mais adiante: «O que constitui a originalidade única da arte manuelina nas suas formas mais expressivas – é essa evolução fantástica do mar, desenvolvida pelos Arruadas para a própria arquitectura, isto é, para a arte colectiva por excelência. Por isso a arte manuelina é bem a arte das descobertas e um dos reflexos mais originais na história do Mundo, – da repercussão de um império, – um império dos mares – na Arte!» (idem: 374).

²⁰ Esta perspectiva integra-se num movimento cultural e político mais amplo, que se prolongou por toda a década de trinta, e que diz respeito ao «renascimento» da mística imperial portuguesa.

²¹ «Se o génio de uma raça, como a nossa, teve a sua actividade criadora na expansão das descobertas e fundação de um império, como é que esse acontecimento máximo da nossa história não havia de ter uma repercussão artística?» (Santos, 1936: 363).

lina parecia mero acidente pitoresco da fantasia ocasional de um artista, passa a ser o desabrochar na arte dos efeitos do imperialismo português, cujos frutos se colhiem na sua vida económica e política, mas cuja flor se abria como um nenúfar, nas águas da praia do Restelo» (idem: 371). Deste modo, tal como havia sucedido com a arte romana, também a arte portuguesa resultava do carácter da «raça» e da «expansão» territorial: «Pode dizer-se da arte portuguesa o que L. Homo disse da arte romana; ambas são essencialmente função de dois factos: um étnico – a raça; outro político – a conquista do Mundo!» (idem: 364)²². Enfim, palavras que não se estranham no contexto da época, marcado pela Guerra Civil de Espanha, pela ascensão dos nazis na Alemanha e de outros regimes autoritários em países mediterrânicos.

Deste modo, tendo em conta a hibrididade plástica manifestada, devido à ausência de «pureza» artística, a perspectiva imperialista do manuelino parece justificar-se em três vertentes: primeiro, é inegável que há sempre uma influência mútua entre duas áreas culturais metidas em contacto por via da expansão imperial; segundo, essa situação não significa que haja uma equivalência ou igualdade de relacionamento, pois é a cultura dita «superior» que impõe modelos, importando apenas alguns aspectos da cultura dita «inferior»; terceiro, mesmo assim essas importações reduzem-se a civilizações quase equivalentes à cultura dominante, como sucedia com a do Islão norte-africano ou com a cultura Hindu, sendo significativo que nada se refira acerca da África Negra ou dos ameríndios.

Num outro texto, publicado no *Boletim da Academia Nacional de Belas-Artes* pouco menos de dois anos depois do fim da II Guerra Mundial, notam-se algumas «nuances» no discurso de Reinaldo dos Santos, nomeadamente em relação à apresentação do manuelino como um estilo imperial. Em todo o caso, Reinaldo insurge-se contra a superficialidade com que a crítica de arte portuguesa encarava o manuelino, sobretudo por se continuar a insistir na integração do manuelino numa perspectiva internacionalista (Santos, 1947: 34). Nesse sentido, citando-se a si próprio²³, o autor propõe-se realizar um ponto de situação sobre o manuelino, destacando as características do estilo²⁴, nomeadamente o seu naturalismo barroquista, mas acima de tudo o espírito com que foi realizado.

Neste novo texto, tal como virá a suceder no luxuoso álbum de 1952 dedicado ao «Estilo Manuelino» – onde o manuelino é

²² A importância atribuída a esta dimensão é notória. A título de exemplo, e ignorando a negativa na frase, veja-se: a «arte não exprime apenas o império no sentido de traduzir a sua grandeza, o seu orgulho de conquista, exaltando os heróis e dando monumentalidade aos seus edifícios» (Santos, 1936: 369).

²³ Sobre tudo o que escreveu em 1922 a propósito da Torre de Belém, o que escreveu em 1924 no *Guia de Portugal* e o texto de 1936 que já vimos.

²⁴ Por isso, o autor define três tendências artísticas na arquitectura e escultura do reinado de D. Manuel: a plateresca ou isabelina, conduzida por artistas biscoitinhos na zona minhota, como os Castilho, e quase sempre sob o patrocínio do arcebispo D. Diogo de Sousa (Braga, Caminha, Vila do Conde, Azurara); a do manuelino autóctone, realizado por artistas nacionais ou nacionalizados; e, por fim, a das obras híbridas, realizadas pelos artistas autóctones ou nacionalizados (Boiataca, Arruadas, Marcos Fries) juntamente com os biscoitinhos.

²⁵ Neste trabalho o autor insiste na explicação dos caminhos específicos do renascimento português face ao italiano: "não é a primeira vez que insisto nesta distinção entre o espírito da Renascença italiana, que se inspirou na descoberta do mundo antigo, e o carácter da renascença portuguesa, da Renascença Manuelina, que se gerou na descoberta de novos mundos. Diferença fundamental que não permite tomar o termo de «Renascença» no sentido restritamente italiano, da referência «princeps» de Vasari, devendo dar-se-lhe a significação mais ampla e universal que depois alcançou" (1952: 19).

²⁶ Curiosa é a classificação da arte posterior a 1516 como "de hibridéz plateresca ou de plena Renascença francesa" (1947: 52).

considerado o "estilo nacional por excelência" (1952: 9) e a "expressão arquitectónica e decorativa do Renascimento português" (*idem*: 11)²⁵, o papel do Império na definição do manuelino é agora bastante mais contido. De facto, neste novo texto diminui-se a hibridéz «imperialista» do manuelino, ao reclamá-lo como uma criação nacional. Assim, se a arte do "primeiro ciclo do reinado de D. Manuel (1495-1505) se inspira em influências estranhas, peninsulares na arquitectura e decoração, flamengas na pintura e escultura" (Santos, 1947: 50-51), a partir de 1510, com a expansão e desenvolvimento do comércio, a "Arte, como a Nação, dir-se-ia ter tomado consciência da sua personalidade. É então que a Arquitectura, Escultura, Pintura, Ourivesaria, Iluminura, etc., passam a ser essencialmente obra de portugueses que assim conferem ao que executam um carácter tão genuinamente nacional que levam a Arquitectura à criação de um estilo, e na Pintura à continuidade de uma Escola" (*idem*: 51)²⁶. Em contrapartida, continua bem patente a identificação entre Manuelino e génio da raça, mas agora numa linguagem politicamente mais correcta, como fica bem patente, por exemplo, nesta passagem: "Os Arruadas (...) deviam representar na nossa Arquitectura o que Nuno Gonçalves representa na Pintura e Camões na Literatura, isto é, os mais altos expoentes do espírito criador na evocação das glórias nacionais" (Santos, 1947: 41).

Assim, a posição internacionalista iniciada por Joaquim de Vasconcelos que clamava pela filiação e integração do manuelino dentro do gótico tardio europeu parece ter estado condenada a discursos marginais, mesmo que produzidos pelo mundo académico e expressos em obras de divulgação e prestígio. Entre os autores que melhor defenderam esta perspectiva nos primeiros tempos do Estado Novo contam-se Vergílio Correia (1933) e Mário Tavares Chicó (1948). Embora estes dois historiadores não apresentem o radicalismo de Vasconcelos, mesmo assim estão claramente em desacordo com a perspectiva oficial, mais dogmática, personalizada na figura de Reinaldo dos Santos. Em relação a Vergílio Correia, é de salientar o facto de procurar explicar o manuelino a partir da evolução interna da arte gótica final. Considerando que o manuelino não era mais do que uma útil categoria agregadora para os múltiplos tipos de arte gótica que se haviam desenvolvido a partir da dispersão do grande estaleiro batalhino, Vergílio Correia apresentou uma classificação da arte manuelina em que esta surge dividida em vários sub-géneros.

Assim, sem a retórica nacionalista de Reinaldo dos Santos, Vergílio Correia apresenta cinco géneros dentro do manuelino: (i) um "gótico chamejante, ou final, de tipo europeu"; (ii) um "gótico chamejante iberizado, de acentuação naturalista"; (iii) "um gótico final indígena e popular"; (iv) um "gótico-mudéjar"; e por último (v) um "gótico final renascentista" (1933: 444).

No entanto, apesar desta diversidade, Vergílio Correia considera aceitável a expressão «estilo manuelino», segundo ele tão válida, por exemplo, como «estilo pombalino». De facto, para Vergílio Correia aquilo que define o manuelino é o ecletismo artístico, uma certa desarmónia e intensidade decorativa, que "procuraram a mais espontânea e pitoresca criação artística colectiva, que a nossa história acusa" (Correia, 1933: 440), permitindo distinguir o gótico final português de outros góticos finais europeus. Assim, na sua opinião, "(...) essa acumulação e desarmónia, essa polimorfia desconcertante, essa intenção decorativa e pitoresca sobrelevante, determinadas por causas técnicas e históricas, é que imprimiram carácter ao chamado estilo manuelino, é que deram uma face própria ao último-gótico português, em confronto com o último-gótico europeu" (*ibidem*). Portanto, encontramos bem presente em Vergílio Correia a associação entre o manuelino e aquilo que poderia definir o carácter nacional português, na medida em que o barroquismo da arte manuelina resultaria do temperamento nacional, o qual, à semelhança do espanhol, seria pouco dado à disciplina estilística: "Quanto ao temperamento, esse impelia-os de preferência para o barroquismo. O artista peninsular submeteu-se sempre sem gósto à disciplina dos grandes estilos" (Correia, 1933: 442). Portanto, embora Vergílio Correia adira à explicação internacionalista e relativize as influências dos descobrimentos, é inegável a sua aproximação ao discurso oficial no que diz respeito ao entendimento do manuelino como expressão do Volk lusitano.

Por isso, a sobriedade discursiva de Mário Chicó torna-se ainda mais significativa, quando, em 1948, ensaia uma nova síntese para a arte manuelina. Aliando a um profundo conhecimento da arquitectura gótica europeia uma pormenorizada análise da planimetria, volumetria e sistema de abobadamento das igrejas do gótico final português, Chicó não só relativiza a proclamada originalidade do manuelino²⁷, como também contraria o seu barroquismo e a sua associação aos descobrimentos, salientando, pelo contrário, a diversidade estilística da

²⁷ "E, quando nos ocupamos da história da nossa arquitectura dos fins do século XV e dos princípios do século XVI, se conseguimos expor com alguma clareza a opinião que defendemos, teve o leitor a possibilidade de notar como não foi de um facto que surgiram as características mais originais dos monumentos que melhor representam a época brilhante do reinado de D. Manuel, e como, pelo contrário, eles são mais do que o termo da evolução de uma corrente arquitectónica cujas primeiras manifestações datam do século XIII" (Chicó, 1948: 310-311).

arquitectura tardo-gótica portuguesa. De facto, em relação ao pretensão barroquismo e aos motivos marinhos, a opinião de Chicó não podia ser mais cristalina: "O barroquismo do gótico final não é uma manifestação exclusivamente portuguesa ou peninsular, e o emprego sistemático de cordas e troncos nodosos, de motivos marinhos e de outros que são extraídos de uma flora e de uma fauna que não pertencem à arte ocidental não o é também" (1948: 313).

Assim, mesmo quando se dedica a estudar a ornamentação manuelina, Chicó nunca se refere à hibridização ou ao ecletismo manuelino, preferindo ver aí, acima de tudo, a influência da arte popular. Por exemplo, a propósito dos irmãos Arruda, Mário Chicó afirma que "Ambos desconhecem (ou não querem conhecer) a nova gramática ornamental que evoca as formas clássicas, e contribuem para que se mantenha até tarde a vitalidade do gótico final português. Herdeiros da arte de Boytac e das manifestações populares da escultura decorativa dos últimos decénios do século XV, apesar da forte personalidade que revelam não repudiam por isso a arte tradicional. Ambos tornam erudita a arte popular que é anterior às primeiras obras que lhe são atribuídas, e é a arte destes dois mestres que ao findar o reinado de D. Manuel irá popularizar-se e, por sua vez, ser imitada por arquitectos com menos talento e pelos canteiros locais que, sem compreenderem o significado dos motivos que empregam, atrofiam uns, modificam outros, e hipertrofiar aqueles que mais lhe agradam" (Chicó, 1948: 301).

3. (in)Definições II: o luso-tropicalismo

Ora, é precisamente por causa dos problemas suscitados pela associação entre arte e identidade nacional que importa agora deixar a discussão em torno do manuelino e enveredar pelo conceito de luso-tropicalismo. Embora muitos cidadãos deste país desconheçam por completo o que é que luso-tropicalismo quer dizer, a verdade é que o incorporaram inconscientemente nos fundamentos de uma empírica ontologia nacional, conforme fica patente pela semelhança entre as auto-representações que o português faz de si mesmo e aquilo que define a essência do luso-tropicalismo²⁸. Aliás, como em muitos outros casos, verificamos que parte do sucesso do luso-tropicalismo deriva de uma transfe-

²⁸ Não só entre o cidadão comum como entre as elites. A este propósito mencionamos de memória uma entrevista dada por Mega Ferreira ao jornal *Público*, onde a propósito da chegada

Leste o ideólogo da Expo-98 afirmou que estes eram muito bem vindos por virem contribuir para o enriquecimento do património genético e cultural do país. De facto, no imaginário nacional, o povo português tem uma composição étnica ímpar a nível mundial. Ao longo do tempo, o sangue de lusitanos, romanos, árabes, magrebinos, normandos, germanos, negros, judeus, suevos, visigodos, etc., foi-se cruzando tendo originado um povo extraordinariamente plástico, onde poucos «contributos» genéticos estavam ausentes. Portanto, agora, até o próprio «contributo» eslavo está em vias de ser incorporado na «raça» portuguesa.

rência da esfera do conhecimento científico, onde o luso-tropicalismo foi criado e desenvolvido como uma verdade cientificamente comprovada, para o domínio do senso comum.

De facto, basicamente, o luso-tropicalismo caracteriza-se por afirmar que os portugueses são um povo simbiótico, humanista, fraterno e cordial, estruturalmente não-racista e com uma vocação assumidamente ecuménica, estando, por isso, particularmente apto a ter sucesso nos trópicos. As razões dessa aptidão radicam na peculiaridade da posição geográfica de Portugal, a meio caminho entre a Europa e a África, no seu clima quente, semelhante ao tropical, na formação críotocêntrica de tipo franciscano dos portugueses, e na própria etnógenese do povo português, na medida em que este resulta de uma mistura de vários povos, sobretudo celtas, iberos, lusitanos, hispano-romanos, árabes, magrebinos, judeus, suevos, visigodos, etc. Por último, acresce ainda a estes tópicos a ideia peregrina da maior virilidade dos portugueses em comparação com outros europeus, o que terá estimulado a miscigenação com outras raças dada a ausência ou escassez de mulheres brancas nos trópicos. Assim, teoricamente, estes casos históricos, estas características ambientais e geográficas e, eventualmente, estas predisposições genéticas teriam tornado o português particularmente «plástico» e, por isso mesmo, apto a adaptar-se aos mais difíceis contextos culturais, fazendo dele um promotor privilegiado da hibridização racial e cultural²⁹.

Posto, assim, de uma forma muito esquemática, para verificarmos até que ponto o luso-tropicalismo está bem vivo entre o senso comum dos nossos dias, há agora que traçar as origens deste conceito. O seu autor foi Gilberto Freyre (1900-1987), um sociólogo e erudito brasileiro, preocupado em compreender a essência da identidade cultural e sociológica do Brasil, uma identidade que é explicada a partir da etnógenese específica desse país. Por sua vez, para o melhor e para o pior, a etnógenese do Brasil é naturalmente devedora da colonização portuguesa, assente que foi em estruturas patriarcais, escravocratas, e em práticas de miscigenação racial e cultural. Assim, a doutrina que viria a dar origem ao conceito de luso-tropicalismo surge logo em 1933³⁰ como uma resposta à especificidade da sociedade brasileira, extraordinariamente mestiça e bastante menos racista – pelo menos explicitamente – do que outras sociedades saídas da colonização europeia, como os Estados Unidos da América onde Freyre che-

²⁹ É importante sublinhar que este conceito se afirma contra outros tropicalismos de origem norte-europeia, cuja capacidade de adaptação aos trópicos é ridicularizada pelos defensores da especificidade lusa, que não se cansam, por exemplo, de sublinhar o pudor sexual dos norte-europeus em relação à miscigenação.

³⁰ Embora tenha sido apenas em 1951 que o conceito de luso-tropicalismo surja identificado com clareza, numa conferência proferida em Goa e publicada em 1953, é importante salientar que os elementos mais importantes deste conceito estavam presentes desde 1933. A este respeito permitimo-nos citar Cláudia Castelo:

"Sem definir o termo nem definir o conceito, Freyre lança, logo em 1933, os fundamentos do luso-tropicalismo. A partir daí, vai desenvolvendo a teoria, juntando-lhe elementos, alargando o seu horizonte, direccionando-a... mas ainda sem a nomear" (1998: 16).

gou a viver e estudar, primeiro em Waco (Texas), depois em Nova Iorque. Aliás, foi neste país que Freyre se convenceu da beatitude da colonização portuguesa quando comparada com a existência de um sistema social explicitamente segregacionista, como acontecia no sul dos Estados Unidos, onde o Ku Klux Klan estava particularmente activo. E foi aí, no regresso de uma visita a Dallas, com apenas dezoito anos de idade, que Gilberto presenciou um evento que o marcou profundamente para o resto da vida, como testemunhou no seu diário, que citamos a partir do estudo de Cláudia Castelo: "O que me arrepiou foi, na volta ao passar por uma cidade ou vila chamada Waxahaxie (...) sentir um cheiro intenso de carne queimada e ser informado com relativa simplicidade: «É um negro que os boys acabam de queimar!» Seria exacto? Seria mesmo odor de negro queimado? (...) Nunca pensei que tal horror fosse possível nos Estados Unidos de agora. Aqui ainda se lincha, se mata, se queima negro. Não é fato isolado. Acontece várias vezes" (in Castelo, 1998: 20).

Portanto, perante a realidade social americana das décadas de dez e vinte, não espanta que Freyre se tenha deixado encantar pela «fábula das três raças» e pela ideia idílica do Brasil como uma sociedade não-racista e mestiça, como uma autêntica democracia racial³¹ – ideias que viriam a ficar popularizadas nos romances de Jorge Amado³² –, e cuja origem, é isso que agora nos interessa, radica na especificidade da colonização portuguesa.

Mas para melhor percebermos as ideias de Gilberto Freyre a respeito do luso-tropicalismo, bem como a sua dependência daquilo que podemos, agora, considerar como risíveis (?) lugares comuns³³, talvez seja melhor darmos a palavra ao seu autor, num texto publicado originalmente em 1933. Nesse texto, afirma o autor: "A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a européia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez doutrinária e moral da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitectura go-

tica, à disciplina canónica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio carater do povo. A Europa reinando mas sem governar: governando antes a África" (Freyre, 1943: 78-79).

Portanto, como vemos, a particularidade do povo português não reside na «pureza» da raça, mas sim, pelo contrário, na miscigenação entre europeus e africanos. Assim, nem europeus, nem africanos, os portugueses são então um povo *in between*, com flexibilidade de adaptação a qualquer contexto, um povo que contribuiu decisivamente para a fraternidade entre os homens de diferentes raças. E a propósito desta fraternidade, num momento de evidente excesso de entusiasmo, não resistimos a citar uma das maiores pérolas do luso-tropicalismo, onde Gilberto afirma que o papel dos portugueses só é compatível ao de Jesus Cristo: "(...) depois de Cristo, ninguém tinha contribuído mais que o povo português para a fraternidade entre os homens" (Freyre, 1957: 55). Portanto, flexibilidade que significa, igualmente, miscigenação – comprovada através de exemplos históricos, como o da política de casamentos mistos na Índia promovida por Afonso de Albuquerque –, sendo ainda favorecida por uma hipotética tendência histórica para a poligamia que teria sido herdada dos mouros, como refere Gilberto Freyre: "já afeiçoados à poligamia pelo contacto 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 recalçada e agora de repente solta) para viverem com muitas mulheres" (Freyre, 1943: 197).

Aliás, dado o diminuto número de portugueses na terra de origem, o tópico da virilidade dos lusos e o seu fascínio por mulheres de outras raças é fundamental para se perceber o seu sucesso nos trópicos: "Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contacto voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu" (Freyre, 1943: 314). Esta é, aliás, uma das ideias mais repetidas nos textos de Freyre. Mais um exemplo: "A glória do seu sangue [português] não foi tanto a de guerreiro imperial que conquistasse e subjugasse bárbaros para os dominar e os explorar de alto. Foi principalmente a de procriador europeu nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor" (Freyre, 1957: 40)³⁴.

³¹ A inadequação destes lugares comuns à realidade sociológica brasileira e o estudo dos processos de construção da identidade negra no Brasil contemporâneo são discutidos por Miguel Vale de Almeida (2000), particularmente no capítulo resultante do trabalho de campo em Ilhéus, Baía (pp. 27-159), dominado pelo ambiente dos terreiros de candomblé e dos blocos afro de carnaval.

³² Onde a apologia da sensibilidade da mulata esconde uma certa vontade de branqueamento racial, que, no entanto, era comensurada por uma disponibilidade para a mestiçagem cultural.

³³ Convém desde já sublinhar que o fundamento para as ideias de Gilberto Freyre acerca do tipo português tanto se encontra no trabalho de antropólogos, criminologistas, etnógrafos e historiadores como nas obras de romancistas portugueses. E no conjunto destas referências é provável que parte da concepção luso-tropicalista talvez já vivesse empiricamente, sobretudo nas várias auto-representações que a sociedade portuguesa foi fabricando de si mesma, particularmente a partir dos estudos etnográficos de Teófilo Braga (1843-1924), Adolfo Coelho (1847-1919), Consiglieri Pedroso (1851-1910), Leite de Vasconcelos (1858-1941) ou Rocha Peixoto (1868-1909). Sobre estas auto-representações veja-se o recente estudo de João Leal (2000).

³⁴ Esta virilidade, inclusivamente, viria a ser colocada em contraste com o seu negativo representado pelos nórdicos. De facto, segundo Gilberto Freyre, entre os poucos europeus do norte com capacidade de adaptação aos trópicos apenas se poderiam encontrar santos ou homossexuais: "(...) os europeus do Norte com essa capacidade completa de integração na vida e na cultura dos tropicais são, quase sempre, grandes santos, como, na realidade, alguns missionários, ou grandes pecadores. Indivíduos excêntricos, excepcionais, anormais. Estéreis uns e outros no seu amor intenso pelas gentes de cor. Vários deles homossexuais, como o extraordinário Lawrence da Arábia (...)" (Freyre, 1955:139).

Antes de avançarmos mais, e como primeira observação a este conceito, gostaríamos de destacar que este é sempre um discurso no masculino. No luso-tropicalismo é o homem português, branco, que se mistura com as mulheres negras ou de outras cores (normalmente escravas). A miscigenação da mulher portuguesa, branca, com elementos de outras raças permanece um interdito social que se prolonga no discurso historiográfico. Curiosamente, como vimos, Gilberto Freyre chega a justificar esta particular apetência dos portugueses pela miscigenação a partir da pretensa poligamia islâmica: "Polígamos, foram a seu modo os portugueses no Brasil do século XVI a XIX: polígamos que, tomando muitas mulheres de cor nos haréns das casas-grandes patriarcal e atraído, assim, a monogamia, pecaram contra a Igreja. Mas não, propriamente, contra o Cristianismo. Porque, através desse terrível pecado de cristãos contagiados pelo exemplo maometano, expandiu-se a civilização católica em terras americanas com uma rapidez e uma amplitude que não teriam sido possíveis dentro da estrita ortodoxia cristã ou da perfeita normalidade monogâmica" (Freyre, 1955: 30).

Teria sido também devido à influência muçulmana que a escravatura empreendida pelos portugueses fora mais humana, e «doce», do que a escravatura praticada por outros europeus. De facto, segundo Gilberto: "O método ou a técnica portuguesa de escravidão, desde os dias de D. Henrique aos do Brasil opulentamente patriarcal, foi método ou técnica de inspiração principalmente árabe ou maometana. De onde a sua maior doçura e a sua maior flexibilidade social, quando comparado com outros sistemas escravocratas" (Freyre, 1955: 35). Do mesmo modo, dado que os povos ibéricos tinham sido dominados durante séculos pelos muçulmanos, um povo mais «escuro», os naturais da península seriam dos poucos povos da Europa a não considerarem o cruzamento com raças escuras algo de desprestigiado. Pelo contrário, segundo Gilberto Freyre a progressão social na Península tinha passado, durante séculos, por ligações a pessoas de pele mais escura, pelo que o cruzamento com indivíduos escuros seria mesmo incentivado.

Como vemos, todas estas ideias que definem o luso-tropicalismo já estão expressas em 1933, embora tenha sido apenas vinte anos depois, num livro que reuniu um conjunto de conferências feitas um pouco por todo o chamado «mundo português», entre 1951 e 1952, que Gilberto Freyre vai introduzir e definir com rigor

o luso-tropicalismo, colocando-o em contraste com os tropicalismos do norte da Europa: "O português é grande por esta sua singularidade magnífica: a de ser um povo luso-tropical. Toda a vez que tem pretendido ser, como o inglês, o belga, o holandês, o francês, um europeu nos trópicos, um senhor branco de povos tropicais e de cor, ele se tem amesquinhado em ridícula caricatura daquelas nações imperiais. Nações imperiais hoje em rápida dissolução. Pois já não há gentes de cor dispostas a ser para todo o sempre inermes reservas de trabalho quase animal a serviço de exploradores brancos" (Freyre, 1955: 10). Daí que Gilberto afirme que a colonização portuguesa estivesse em franca progressão ao contrário da colonização praticada pelos norte-europeus, que por ser assepticamente segregacionista via agora as suas colónias tornarem-se independentes. De facto, devido à política de miscigenação dos portugueses, que na verdade é uma autêntica política de branqueamento dos povos de cor (e nunca o contrário), o sucesso da colonização portuguesa era indiscutível. Convictamente, afirma Gilberto que "(...) existe no Mundo um complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como «luso-tropical». Um complexo em expansão. Talvez se possa acrescentar, sem exagero: em triunfante expansão. Para tanto é preciso que nem os portugueses nem os brasileiros responsáveis pelos destinos das duas grandes nações luso-tropicais de hoje se deixem envolver por alguma retardatária ou arcaica mística arianista, antes se entreguem com uma audácia cada dia maior à aventura de se desenvolverem em povos de cor, para neles e em gentes mestiças, e não apenas em brancas, sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num Mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o actual" (Freyre, 1955: 10-11).

Se hoje em dia grande parte das ideias de Gilberto Freyre nos parecem risíveis, ingénuas ou mesmo comprometidas com o colonialismo português do Estado Novo, a verdade é que se tentarmos colocar Gilberto Freyre no seu próprio tempo podemos perceber-lhe melhor as virtudes e defeitos do seu pensamento³⁵. Assim, convém lembrar que quando Gilberto nasceu, em 1900, a abolição da escravatura no Brasil era relativamente recente, datando de 1888, e que durante a segunda metade do século XIX se havia desenvolvido a ideia, com altos argumentos «científicos», de que existiam raças superiores e raças inferiores em função do seu desenvolvimento tecnológico e em função do seu grau de «pureza».

35 As críticas ao luso-tropicalismo começaram bastante cedo. Dois dos primeiros autores a denunciarem as falácias deste conceito nas sociedades africanas foram Maria Archer e Mário Pinto de Andrade, em 1938 e em 1955, respectivamente (cf. Castelo, 1998: 41-42). E, de facto, é bastante fácil perceber grande parte dos logros do luso-tropicalismo, pelo que nos limitamos a enunciar aqui alguns desses elementos: (i) apesar de todo o elogio da plasticidade do português, "nunca houve reciprocidade cultural" (idem: 42) entre a cultura lusa e as culturas ameríndias e africanas; (ii) a mestiçagem está longe de ser "um indício de convivência pacífica, fraterna e igualitária entre pessoas de «raças» diferentes" (ibidem); (iii) as relações entre colonizadores e colonizados implicaram a subordinação dos segundos aos primeiros; (iv) o estudo das relações históricas dos portugueses com outros povos demonstra que os portugueses foram tão racistas como os outros colonizadores europeus (cf. Boxer, 1977).

36 Aliás, o tópico eugénico e as tendências fascistas já haviam chegado às próprias colónias alemãs instaladas na parte mais meridional do Brasil, como destaca Gilberto Freyre (1957: 198).

37 Sobre a evolução da questão racial no Brasil seguimos a síntese de Vale de Almeida (2000: 151-154).

38 Neste aspecto não vamos tão longe quanto Cláudia Castelo, que acusa Gilberto Freyre de ter criado um novo racismo, ao defender a mestiçagem com tanta intensidade, classificando os mestiços como a «raça do futuro»: «Inconscientemente (ou não), [Gilberto] inverte a avaliação racista em provento da nova raça (o mestiço luso-tropical), caindo numa nova argumentação, racista» (Castelo, 1998: 122). De facto, por ser uma «raça» aberta, mais depressa veríamos aqui a aclamação de um nacionalismo brasileiro (terra-continente de mestiços), destinado a valorizar um povo que até aí era considerado globalmente como «inferior», do que a defesa de um novo racismo. Mas demos a palavra a Freyre: «Convém que os brasileiros filhos e netos de italianos, de alemães, de espanhóis, de polacos, de húngaros, de austríacos, de japoneses, de sírios, de russos ucranianos, de judeus, do mesmo modo que os descendentes de indígenas e de africanos nunca percam de todo os elementos de suas culturas maternas ou paternas. A pluralidade de cultura – dentro, é claro, do primado da cultura de origem predominantemente portuguesa e cristã, a cuja sombra a nossa sociedade se formou e se integrou – será esplendidamente favorável ao desenvolvimento da cultura brasileira (...)» (1957: 37). Enfim, era o multiculturalismo possível, ficando claro, mais uma vez, qual a cultura subordinante e quais as culturas subordinadas.

É essa tradição científica que se filia uma cultura xenófoba e eugénica, particularmente viva no período que medeia as duas grandes guerras. E, de facto, 1933, ano em que Gilberto Freyre publica *Casa-grande & senzala*, é um ano chave de uma época de intensos nacionalismos, com partidos e governos fascistas em franca ascensão por toda a Europa – nomeadamente os nazis na Alemanha –, exacerbando-se os valores de cada uma das várias «raças» europeias e acreditando-se no seu apuramento através da eugenia e da guerra³⁶.

No próprio Brasil, sob influência do evolucionismo e do determinismo racial europeus, desde meados do século XIX até às primeiras décadas do século XX que tinha predominado um enorme cepticismo acerca da viabilidade do país devido ao seu elevado grau de mestiçagem, acreditando-se que a decadência previsível apenas poderia ser combatida pelo progressivo «branqueamento» racial³⁷. Também em Portugal, seguindo a mesma tendência europeia, houve fortes reflexos do pensamento evolucionista e do positivismo científico. Assim, numa época em que os fascismos cresciam, quando o tópico eugénico do apuramento da «raça» estava em voga, os líderes dos estudos antropológicos do país, nomeadamente Eusébio Tamagnini (1880-1972) e Mendes Correia (1888-1960), apontavam para o perigo de contaminação e de decadência resultantes da mestiçagem entre raças ou povos com níveis culturais e sociais diferentes.

Ora, neste contexto de extremos, e apesar de toda a (aparente) ingenuidade perante a realidade sociológica do seu país, a obra de Gilberto Freyre constituiu um inegável bálsamo de tolerância pela valorização da hibrididade racial³⁸. De facto, o pensamento de Gilberto Freyre inaugurou uma nova época no entendimento da identidade brasileira, apontando a sua mestiçagem como o modelo das sociedades do futuro e não como um sinal de sociedade em desagregação ou em decadência. Por isso, é intelectualmente honesto fazermos justiça ao pensamento do brasileiro expresso durante as décadas de trinta e quarenta, uma época francamente intolérante e hostil a este tipo de ideias. De facto, as ideias de Freyre anteciparam o esforço que a ONU e a UNESCO desenvolveram no pós-guerra, no sentido da valorização da tolerância racial e do implemento do relativismo cultural. Além disso, juntamente com Jorge Amado, Gilberto Freyre foi um dos maiores responsáveis pela popularização da ideia de que os negros e os ameríndios haviam contribuído decisivamente para a formação do Brasil. Efectiva-

mente, segundo Cláudia Castelo, a grande novidade do livro *Casa-grande & senzala* «reside no facto de Freyre valorizar o contributo das culturas dos povos submetidos na formação do Brasil – os negros e os índios – e defender que os brasileiros lucraram com a mistura de raças que se operou na sociedade patriarcal e escravagista do período colonial» (Castelo, 1998: 24).

Gilberto Freyre procurou ainda distinguir, mas talvez sem se esforçar o suficiente, que o luso-tropicalismo era uma coisa e a manutenção da colonização portuguesa em África era outra. O brasileiro chega a afirmar que o luso-tropicalismo não era um conceito político mas sim cultural e sociológico, passível de integrar várias nacionalidades no seu seio, pelo que o «mundo que o Português criou» sobreviveria à própria independência das colónias portuguesas: «Mundo que, como conjunto de valores essenciais de cultura, como realidade psico-social, continua a existir. Sobrevive à desarticulação do império simplesmente económico e político» (Freyre, 1957: 30). De facto, segundo Cláudia Castelo (1998: 139), quando o Estado Novo se apropriou do luso-tropicalismo para justificar a presença colonial em África, fá-lo de forma extremamente selectiva, pondo de lado a sua vertente transnacional e obliterando os contributos culturais de outros povos³⁹. Mesmo assim, estas ideias de Gilberto Freyre deverão ter provocado sérios calafrios entre os ideólogos do Estado Novo. Efectivamente, com o início da guerra de libertação em Angola as posições culturalistas de Gilberto Freyre tornar-se-ão ainda mais explícitas. Assim, em 1963, o brasileiro afirma: «Comunidade luso-brasileira, dizem uns, parecendo não admitir nessa comunidade senão duas presenças nacionais: a de Portugal e a do Brasil. Comunidade luso-tropical, venho há anos sugerindo que se diga, admitindo que as presenças nacionais passem das duas que são hoje as três ou às quatro que possam vir a ser (...) amanhã» (in Castelo, 1998: 26)⁴⁰.

Mas, como refere Miguel Vale de Almeida, mesmo com estas tentativas de afastamento em relação à política colonial portuguesa, a verdade é que o luso-tropicalismo contribuiu para mascarar relações de poder perfeitamente desiguais entre brancos e não-brancos. Efectivamente, e citando a opinião deste antropólogo, «os discursos sobre mestiçagem e mestiçagem demonstraram um pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e de dominação. Serviram também como elementos centrais de narrativas nacionais, imperiais e coloniais. O caso

39 «De facto, as principais ideias de Freyre sobre o povo português – ausência de sentimentos raciais; capacidade de empatia relativamente aos outros povos; profunda fraternidade cristã – são apropriadas, nos anos 50-60, pelo discurso oficial. Mas o luso-tropicalismo não é só isso. Os seus aspectos «desnacionalizadores» são positivamente esquecidos. A saber: a valorização dos

diferentes contributos – africanos, ameríndios, orientais, europeus – para a civilização comum – luso-tropical –, e a noção de que a «unidade de sentimento e de cultura» se sobrepunha às questões de soberania e que podia florescer no seio duma entidade transnacional ou supranacional, uma federação cultural com lugar para mais de dois Estados» (Castelo, 1998: 139).

40 A este respeito parece-nos que Freyre estava menos capacitado para ver a realidade cultural das colónias africanas do que, por exemplo, Jorge Dias, um antropólogo conhecedor do terreno e que apostava mais numa aproximação identitária luso-brasileira.

brasileiro é o mais conhecido. O caso português, um dos mais complexos: pois se a «construção do Brasil» tem sido alardeada como o exemplo acabado do suposto pendor humanista e miscigenador da expansão portuguesa, ela serviu também para legitimar o colonialismo mais tardio em África e para construir uma auto-representação dos portugueses como não-racistas. Todavia, raramente a «nação portuguesa» é ela própria discursada como miscigenada e mestiçada. A ênfase é colocada no que os portugueses deram aos outros – uma dádiva do seu «sangue» e cultura – e não tanto no que receberam.” (Almeida, 2000: 185). Do mesmo modo, também é indiscutível que no discurso de Gilberto Freyre, ao lado de uma construção idílica da sociedade colonial, permanecem os traços da apologia do branqueamento do negro e do índio herdada dos finais do século XIX, pois, como salientou Cláudia Castelo (1998: 33), a valorização destes acaba por ser feita através de uma série de “metáforas da «incorporação» que tendem a anular os negros e os índios”.

4. A recepção ao luso-tropicalismo em Portugal e a sua interioração com a construção da identidade portuguesa (1930-1960)

Mas tão importante como perceber o que é o luso-tropicalismo é perceber a forma como foi sendo recebido em Portugal ao longo do tempo, o que iremos tentar fazer seguindo o estudo realizado por Cláudia Castelo⁴¹. Até ao fim da II Guerra Mundial, podemos dizer que o luso-tropicalismo foi marginalizado, ou mesmo ignorado, pelos meios políticos portugueses⁴², embora um largo sector da vida cultural portuguesa, como Vitorino Nemésio (1901-1978) ou António Sérgio (1883-1969), tenha recebido estas ideias com algum entusiasmo, sobretudo no que respeita à predisposição portuguesa para a miscigenação e no que respeita ao retrato traçado por Freyre acerca do carácter nacional português. Veja-se, por exemplo, a anuência de Sérgio acerca do carácter plástico do português, avançada no prefácio ao livro *O Mundo que o Português Criou*: “(...) uma ideia da maior importância, que já fora acentuada por Gilberto Freyre e que eu próprio sublinhara nos meus Ensaios [de 1920]: a da plasticidade de espírito da nossa gente” (in Freyre, 1957: 14). Noutro caso ainda, sublinhado por Cláudia Castelo (1998: 75), António Sérgio salienta as semelhanças existentes entre o retrato que Freyre traça

do português e o retrato que ele próprio havia traçado anteriormente no seu livro *História de Portugal*, publicado pela Labor em Barcelona.

De facto, quando a partir do último terço de oitocentos Portugal sonhava em fazer novos brasis em África, talvez para comtemplar o cepticismo em relação à viabilidade dos ibéricos no mundo industrializado, tinha-se geralmente em vista a criação de colónias auto-sustentáveis que permitissem, a médio prazo, a recolha de mais valias económicas. Nesse horizonte onírico, não parece ter estado presente a criação de sociedades mestiças, de tipo brasileiro (a acontecer, seriam apenas um efeito secundário), pelo que se percebe o distanciamento dos políticos do Estado Novo em relação ao luso-tropicalismo, de resto na boa tradição do integralismo lusitano⁴³.

Mesmo entre o meio cultural português, onde a doutrina gilbertiana encontrou maior eco, não existe uniformidade na recepção do luso-tropicalismo. Como refere Cláudia Castelo, aos intelectuais de «direita», como Manuel Múrias, interessou bastante a demonstração «científica» da especificidade e superioridade da colonização portuguesa face às outras potências europeias, anunciando a postura que o Estado Novo irá adoptar no pós-guerra (Castelo, 1998: 137). Por sua vez, os intelectuais de «esquerda» manifestaram algumas críticas face às ideias de Freyre, como é bem evidente no prefácio que António Sérgio escreveu para a edição brasileira do livro de Gilberto *O Mundo que o Português Criou* – facto que, curiosamente, não o impedia de ser um dos maiores divulgadores do pensamento do brasileiro em Portugal⁴⁴. Por exemplo, perante a extraordinária capacidade dos portugueses se adaptarem com sucesso a qualquer contexto, António Sérgio pergunta, no prefácio de 1940 que escreveu ao livro de Freyre, por que é que o português triunfou nos trópicos e não na Europa (in Freyre, 1957: 10-11)? Pergunta incómoda, mal respondida ou mesmo ignorada pelos apologistas do luso-tropicalismo. Uma das explicações que o próprio Sérgio avança para o sucesso do português no Brasil é a extraordinária fertilidade do solo do território, desvalorizando por completo os hipotéticos traços de personalidade do português.

De qualquer modo, o relativo sucesso das ideias de Gilberto Freyre só se percebe na medida em que elas vêm corresponder ao retrato da psicologia étnica portuguesa já antes traçado por vários etnógrafos e intelectuais lusos, nomeadamente no que se

⁴³ No fervor inicial deste movimento, o seu mentor, António Sardinha (1888-1925), chega a recorrer a ideias racistas na luta entre monarquia e república, acusando João Chagas de ser mestiço e Guerra Junqueiro de ser judeu. Para ele a república era a “revivência étnica dos pretos e dos judeus, de que o Santo Ofício nos livrara inteiramente” (in Ramos, 1994: 543).

Por isso, a forte empatia que se estabeleceu entre Sardinha e Freyre, desde 1923 até à morte do primeiro, só se explica por uma maior moderação política de António Sardinha na fase final da sua vida, parecendo aceitar agora o «reaportuguesamento de Portugal» por via pacífica. Aliás, outro sinal de viragem total é a sua adesão aos searistas, também em 1923.

⁴⁴ É Cláudia Castelo quem sublinha esta diferenciação entre esquerda e direita: “Parece-nos que os intelectuais de direita, sobretudo Osório de Oliveira e Manuel Múrias, fazem uma interpretação nacionalista da teoria gilbertiana; põem a tónica na especificidade da colonização portuguesa e, de certa forma, manipulam as ideias de Freyre. Por seu turno, os intelectuais de esquerda são geralmente mais críticos: fazem uma leitura mais profunda da doutrina, confrontando-a com a realidade histórica e com a prática colonial em África no presente” (1998: 80).

⁴¹ Cf. Cláudia Castelo (1998), especialmente as páginas 69-107.

⁴² É esta a opinião de Cláudia Castelo: “Nos anos 30 e 40, o pensamento de Gilberto Freyre não conhece qualquer aceitação oficial, junto do regime português” (1998: 84). Ainda de acordo com a mesma historiadora, “o único aspecto do pensamento de Gilberto 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 a colonização” (idem: 86-87).

⁴⁵ De facto, esta ideia remonta ao reinado de Manuel I, tendo-se criado um amplo programa iconográfico que acentuava, precisamente, a missão divina confiada a Portugal, autêntico novo messiânica veja-se, entre outros, o estudo de Paulo Pereira (1990).

⁴⁶ É esta também a opinião de Vale de Almeida: "(...) defendo a hipótese de que houve uma feliz coincidência entre a proposta gilbertiana e algo que em Portugal já funcionava como auto-representação, senão hegemónica, pelo menos preponderante." (2000: 167).

refere às ideias de que o português é cordial, afectivo, tolerante, humanista, não-racista, «plástico», etc., ou ainda a ideia que o povo português estava (pre)destinado a completar a missão histórica de evangelização do mundo, uma ideia que havia sido lançada ainda na época de D. Manuel I⁴⁵. De facto, como sublinha João Leal, desde as suas origens nos anos de 1870-80 que a etnografia portuguesa se preocupava, quase exclusivamente, «com a reconstrução da etnogénese da cultura popular, capaz de dotar a identidade nacional portuguesa da espessura e da duração da etnicidade» (Leal, 2000: 20). O retrato da psicologia étnica daí resultante é, em grande medida, coincidente com as teses freyrianas⁴⁶, sendo indiscutível, na opinião de João Leal, que pelo menos até ao final dos anos cinquenta do século XX a grande preocupação da antropologia lusa foi a definição do carácter nacional português (idem: 21). Assim, de acordo com este antropólogo, «ao longo do período de quase um século que se estende de 1870 a 1970 a antropologia portuguesa não só teve na cultura popular de matriz rural o seu objecto principal de pesquisa, como o seu interesse por tópicos se organizou em torno de preocupações hegemónicas pelo tema da identidade nacional portuguesa» (Leal, 2000: 28-29).

As razões para a relativa frieza com que as ideias de Gilberto Freyre foram recebidas em Portugal pelo meio político devem-se ao facto da ideologia dominante sobre a colonização portuguesa em África, pelo menos até ao final da II Grande Guerra, passar pela afirmação da superioridade civilizacional do europeu e pela inferioridade do negro, não se valorizando minimamente a miscigenação «racial», antes pelo contrário. De facto, e a título de exemplo, há que lembrar que a fama dos portugueses como traficantes de escravos manteve-se bem viva na Europa oitocentista, mesmo depois da proibição «oficial» de 1836, e já nos inícios do século XX era bem conhecida em Inglaterra a violência dos colonos portugueses para com os negros, sobretudo nas roças de São Tomé⁴⁷. Em 1897, um dos mais celebrados heróis das campanhas africanas, Mouzinho de Albuquerque, lamentava-se de já não poder guerrear os negros depois de ser feito governador-geral e ter de lidar com as burocracias: «Estou desolado. Adeus mato, adeus correrias aos pretos. Agora é despachar papéis numa secretária. Paciência.» (in Rui Ramos, 1994: 322-323). Mesmo após a implantação da república o governador de Angola, Norton de Matos, esforçava-se ainda por elevar o estatuto dos indígenas,

⁴⁷ Rui Ramos refere que várias fábricas de chocolate inglesas chegaram a boicotar o cacau produzido nessa ilha devido aos maus tratos infligidos aos trabalhadores, tratados como autênticos escravos (1994: 31).

tentando acabar com a prática da escravatura encoberta e com os castigos corporais, mas aparentemente sem grande sucesso (Ramos, 1994: 587).

Se a realidade nas colónias parece, assim, bastante distante da idílica sociedade multirracial luso-tropical, a teoria dominante nos meios académicos e políticos não lhe ficava atrás. De facto, não só se considerava provada a inferioridade dos negros, como se considerava o mestiço uma autêntica tragédia humana, uma monstruosidade comparável a um hemafrodita. Por exemplo, no I Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado em 1934 no âmbito da Exposição Colonial do Porto, os dois grandes mestres da antropologia física portuguesa da época, os professores Eusebio Tamagnini e Mendes Correia, apresentaram vários argumentos contrários à miscigenação. Tamagnini, catedrático da Universidade de Coimbra e líder do grupo pro-germânico desta universidade durante a Segunda Guerra Mundial⁴⁸, afirma: «É no seu aspecto social que o facto da mestiçagem reveste consequências mais graves. Os mestiços, não se adaptando a nenhum dos sistemas, são rejeitados por ambos. (...) A mestiçagem (...) é um risco para todas as sociedades humanas, desde a Família até ao Estado; um risco tomado sobre as gerações futuras. Como ninguém pode prever a sua impetração, deve desaconselhar-se» (citado por Cláudia Castelo, 1998: 111-112). Mendes Correia, catedrático da Universidade do Porto, cidade onde chegou a ser presidente da Câmara, acrescenta: «O mestiço é assim um ser imprevisível no plano do mundo, uma experiência infeliz dos Portugueses... Nesta confluência de sangue, as duas raças interpenetram-se, sem se confundir, enfeitando-se e repelindo-se uma à outra com permanente hostilidade» (citado por Cláudia Castelo, 1998: 112)⁴⁹. E mais tarde, em 1940, no Congresso do Mundo Português, Mendes Correia afirma peremptoriamente que o modelo colonial português deveria ser semelhante ao italiano, já que este impedia a todo o custo a miscigenação entre europeus e africanos, pois era esse o único modo de não se perder a «pureza» da raça: «(...) quanto mais intenso e variado for o mestiçamento e mais activa a interferência social e política dos mestiços na vida portuguesa, mais rápida e fortemente se desfigurará a fisionomia tradicional da Pátria e irá desaparecendo o que de mais nobre e próprio existe no valor português. Seria a dissolução do Portugal multissecular, o fim de uma cadeia vital ininterrupta e gloriosa» (citado por Cláudia Castelo, 1998: 113).

⁴⁸ Informações que recolhemos nas notas biográficas elaboradas por Cláudia Castelo (1998: 146).

⁴⁹ Entre muitos outros exemplos possíveis, acrescentamos apenas uma comunicação ao II Congresso da União Nacional (1944) realizada por Vicente Ferreira, antigo ministro das Finanças e Colónias durante a República e alto-comissário em Angola no final dos anos vinte, que considera os mestiços «impulsivos, indolentes, em regra pouco inteligentes, pouco dóceis e pouco morais» (citado por Cláudia Castelo, 1998: 84), defendendo por isso a colonização dos territórios africanos por um grande número de população branca.

Sem referir directamente qualquer um destes antropólogos, Gilberto Freyre tem consciência clara das resistências então existentes em Portugal a respeito da mestiçagem. De facto, num dos seus livros, publicado inicialmente em 1949, Gilberto refere-se a essa atitude em alguns sectores da sociedade portuguesa, considerando-a como uma atitude que negava a própria identidade nacional portuguesa: "(...) parece-me vir mantendo-se, em Portugal, em pequeno número de puristas, talvez menos de raça que de idioma, ou melhor, de cultura, um receio quase supersticioso da mestiçagem. Esse receio identifica, creio eu, o espantalho da mestiçagem com o Brasil; e por mestiçagem entende – segundo supomho – não só possíveis desvantagens biológicas da mistura de raças, como principalmente os males de dissolução de estilos tradicionais de cultura – inclusive os religiosos, os éticos, os estéticos." (Freyre, 1957: 48).

Mas as ideias que citámos, e às quais Gilberto responde com educação, não ficaram acantonadas apenas num campo académico de tendência fascista. De facto, é importante sublinhar que elas se estendiam muito para lá desse âmbito, sobretudo no que diz respeito à acção política e à realidade jurídica. Por exemplo, basta lembrar que até 1961 se manteve em vigor na maioria das colónias portuguesas uma hierarquização jurídica que classificava os indivíduos como *indígenas*, *assimilados* ou *colonos* em função do grau de «civilização» de cada um⁵⁰. O princípio orientador desta política afirmava que os indígenas teriam que se «ocidentalizar», isto é, teriam que assimilar a cultura europeia abandonando os seus costumes africanos, nomeadamente o habitat em palhotas, o andar nu, a poligamia, as superstições religiosas, etc., e só depois disso, só depois de estarem «assimilados», é que poderiam ser considerados cidadãos portugueses. Assim, quando essa assimilação estivesse concluída deixariam de existir indígenas, o que também implicava, inevitavelmente, o desaparecimento das culturas e identidades locais.

Neste contexto, percebe-se a fraca receptividade para qualquer tipo de ideias que fizessem a apologia do mestiço ou do negro. Assim, o sucesso do luso-tropicalismo entre a classe política portuguesa teria que aguardar pelo início dos anos cinquenta⁵¹, não por qualquer transformação súbita da ideologia colonial, mas por necessidades práticas da política externa portuguesa. De facto, com a intensificação das críticas da ONU à política colonial portuguesa, com a condenação de todos os tipos de racismo

e com a falência dos sistemas coloniais a partir da outorga das primeiras independências africanas a Marrocos, Tunísia e Sudão em 1956⁵², o poder político português via-se cada vez mais cercado em termos internacionais. Daí que tenha adoptado uma atitude defensiva que se alicerçava em três frentes: em primeiro lugar, a invocação de pretensos direitos históricos de Portugal em relação aos territórios ultramarinos; em segundo lugar, a transição da ideia falsa de que não existia diferença jurídica entre cidadãos portugueses naturais do continente europeu e cidadãos portugueses naturais de qualquer outra região do «império»; por último, a ideia de que o relacionamento entre os portugueses e os outros povos pertencentes ao «império» tinha uma natureza especial, conforme o luso-tropicalismo demonstrava «cientificamente».

É, como se calcula, sobretudo nesta última frente que as ideias de Gilberto Freyre vão ser utilizadas pelo Estado Novo, tanto em termos de política externa como em termos de política interna, assistindo-se, igualmente, a uma apressada «luso-tropicalização» da legislação colonial (Castelo, 1998: 139). A este respeito julgamos que merecem ser transcritas parte das conclusões e medidas de acção adiantadas por Adriano Moreira – um dos maiores apologetas e propagadores do luso-tropicalismo – acerca de um conjunto de comunicações apresentadas ao *Colóquio de Política Internacional*, organizado pelo Centro de Estudos Político-Sociais em 1957: "(...) Em face desse anticolonialismo, convém: 1) defender e divulgar, por exemplo, com métodos paralelos aos do *INCIDI*, a obra e tradições ultramarinas portuguesas; 2) esclarecer os governos e as elites dos países conhecidos por anticolonialistas acerca do passado e realizações actuais portuguesas; 3) procurar estabelecer uma base doutrinal comum às potências com responsabilidades ultramarinas; 4) estudar as comunidades luso-locais espalhadas pelo mundo e intensificar a acção missionária; 5) dar especial importância aos problemas do bem-estar social; 6) acelerar a formação de elites locais inteiramente assimiladas à cultura portuguesa" (Moreira, 1957: 10).

Assim, face à conjuntura internacional, desde meados dos anos cinquenta que o aparelho diplomático português estava a ser doutrinado no luso-tropicalismo, de modo a equipar os diplomatas nacionais com material supostamente científico que ajudasse a legitimar a permanência do «império» (Castelo, 1998: 100). Embora tenha sido após a independência das colónias indianas

⁵⁰ Em 1954 é eliminado o estatuto do indigenato em São Tomé e Príncipe e Timor, mas mantém-se na Guiné, Moçambique e Angola. Para termos uma ideia das diferenças que implicava estatuto jurídico o basta olharmos para a definição de indígenas nesse mesmo documento. Indígenas são "aqueles indivíduos de raça negra, ou os seus descendentes, que, tendo nascido e vivido habitualmente na Guiné, em Angola ou Moçambique, ainda não possuem a educação e os hábitos pessoais e sociais considerados necessários para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses" (in Cláudia Castelo, 1998: 60). Lembremos novamente que o estatuto do indigenato só viria a ser abolido em 1961.

⁵¹ Embora muitos sectores da vida portuguesa continuassem a opor-se frontalmente às ideias de Gilberto Freyre, como sucedeu com Marcelo Caetano e com o comandante Ernesto de Vilhena, director da Companhia dos Diamantes de Angola. De facto, "Imbuídos de uma lógica racista (escondida sob uma falsa capa paternalista), Ernesto de Vilhena e Marcelo Caetano não conseguem aceitar os dois aspectos básicos do luso-tropicalismo: a mestiçagem biológica e a reciprocidade cultural. Concordam unicamente com a ideia vaga de uma especificidade portuguesa para a colonização dos trópicos" (Castelo, 1998: 95).

⁵² Logo continuadas em 1960 com a proclamação da independência em dezasseis países africanos.

e o início da guerra em Angola que se incluiu o luso-tropicalismo na poderosa guerra de propaganda interna e externa desenvolvida pelo Estado Novo, a verdade é que o aproveitamento desta doutrina começou logo em 1951, quando Gilberto Freyre, após duas recusas anteriores, finalmente aceita o convite do ministro do Ultramar para realizar uma visita pelos territórios ultramarinos portugueses. Sob o pretexto de uma oportunidade única para Freyre poder analisar *in loco* a sociedade multirracial e luso-tropical das colónias portuguesas, o governo pretendia obter, acima de tudo, legitimização internacional para o sistema colonial português. De facto, como afirma Cláudia Castelo (1998: 89), embora esta “viagem seja publicamente apresentada como «de estudo e de pesquisa», logo à partida surgem indícios de que será antes uma viagem de legitimização da presença de Portugal fora do continente europeu. A visita servirá para corroborar ideias já feitas, em vez de contribuir para a elaboração de uma análise crítica de realidades que Freyre e a maioria dos cidadãos portugueses desconhecem”. Mas essa viagem foi também “o momento da exploração teórico-formal do luso-tropicalismo e o momento da sua apropriação político-ideológica por parte do regime salazarista. É ainda um dos momentos em que mais claramente se revela a (quase) convergência nacional em torno da defesa da soberania portuguesa sobre os territórios ultramarinos” (Castelo, 1998: 96).

Esta aproximação entre o Estado Novo e a doutrina de Freyre materializa-se, igualmente, em duas obras que foram encomendadas ao brasileiro por serviços do Estado nacional, ou seja, os livros *Integração Portuguesa nos Trópicos*, de 1958, e *O Luso e o Trópico*, de 1961⁵³. Não estranha, pois, que entre os vários argumentos de que Franco Nogueira se serve, nas assembleias gerais da ONU, para afirmar a inexistência de territórios não autónomos sob administração portuguesa, encontremos o nome de Gilberto Freyre (Castelo, 1998: 97). De resto, nas entrevistas que o próprio Oliveira Salazar dá a órgãos de informação estrangeiros é bastante evidente a presença de elementos retirados do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, conforme salientou Cláudia Castelo (1998: 98-99).

Neste contexto favorável à recepção do luso-tropicalismo, verifica-se que também no campo cultural e científico, a pouco e pouco, se abandona a atitude racista dos anos trinta e quarenta, enveredando-se por definições da identidade nacional que incorporaram até à medula o discurso gilbertiano, nutrido-o e au-

53 Com a conivência de Freyre estes dois livros, “supostamente científicos”, vão ser utilizados pelo Estado Novo “como instrumento de propaganda e de legitimização da sua política colonial”. De facto, como refere Cláudia Castelo, se “a manipulação político-ideológica é exterior aos textos, no interior dos textos radica a sua possibilidade. O autor não deixa de ser conivente com esse processo” (Castelo, 1998: 37).

mentando-o. Jorge Dias (1907-1973), um antropólogo a quem se devem as mais ambiciosas tentativas de definir o carácter do povo português realizadas nesta época, talvez seja o mais ilustre representante da Academia, juntamente com Orlando Ribeiro, da adopção e aplicação da doutrina luso-tropicalista em Portugal. Da longa lista de traços de personalidade elencados por Jorge Dias, é possível encontrar numerosos pontos de coincidência com a definição do carácter português dada por Gilberto Freyre. Segundo Jorge Dias, o português é “um misto de *sonhador e de homem de acção*”, é “*profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco*” (1990a: 145). Mas onde Dias e Freyre melhor se encontram é quando o primeiro insiste na ideia de plasticidade, ao afirmar, por exemplo, que “*Há no Português uma enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, ideias e seres, sem que isso implique perda de carácter*” (Dias, 1990a: 146). De facto, são óbvias as semelhanças com Gilberto Freyre quando se trata, por exemplo, de caracterizar a apetência miscigenadora dos portugueses e a sua especial vocação para a interpenetração cultural, sobretudo a partir do momento em que se iniciaram as grandes viagens de exploração marítima (1990a: 144). Numa oração de sapiência, proferida em 1956 no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e publicada no Boletim Geral do Ultramar, Jorge Dias afirma: “*Os Portugueses, levados por um são instinto, misturaram-se com as várias populações da Terra e contribuíram grandemente para a fusão racial. Foi do livre exercício desse impulso, que os leva a considerar todos os homens como seus iguais e a amar as mulheres de todas as cores, que nasceu a grande nação brasileira, que assombra o mundo pela harmonia única de convívio humano. Esse mesmo milagre realizou-se em algumas províncias ultramarinas e está em vias de se realizar noutras.*” (in Cláudia Castelo, 1998: 115).

Tal como afirmava Gilberto Freyre, Jorge Dias considerava que a ausência de preconceito inter-racial resultava tanto da posição geográfica do país – um ponto de passagem entre a Europa, a África e a América (Dias, 1990a: 142-143) –, como da rica etno-génese dos portugueses, um autêntico amalgameamento de povos muito diversos, designadamente fenícios, normandos, celtas, lusitanos, romanos, germanos, suevos, visigodos e árabes. Do mesmo modo, Jorge Dias destaca o carácter expansivo da cultura portuguesa, considerando que esta característica também favorecia o cruzamento dos portugueses com povos de outras raças e cultu-

ras, já que esta característica era “mais marítima e exploradora do que conquistadora” (Dias, 1990a: 141-142). Foi dessa atracção, de resto, que resultaram as obras primas da arte portuguesa, e aqui gostaríamos de salientar o facto do manuelino estar no *top four* da identidade nacional, através do mosteiro dos Jerónimos: “(...) depois de se ter levado a cabo a grande tarefa que a história universal nos tinha destinado, é que a arte portuguesa atingiu o seu máximo como glorificação das empresas marítimas. Os quatro pilares do génio criador português: Os Lusíadas, os Jerónimos, o políptico de Nuno Gonçalves e os Tentos de Manuel Coelho, são quatro formas de expressão verdadeiramente superiores e originais de um povo que durante mais de um século esquadrihou todos os mares e se extasiou perante as naturezas mais variadas e exóticas.” (Dias, 1990a: 142).

Ainda na esteira de Gilberto Freyre, Jorge Dias considerava que um dos grandes motores dos portugueses durante a expansão ultramarina tinha sido o ideal religioso, pois mais do que “dilatador o império, pretende-se dilatar a fé”, sublinhando que “A última ideia justifica a primeira, e não o inverso” (Dias, 1990a: 147). Assim, a força da formação cristã, de matriz franciscana, constituiu um dos traços essenciais da cultura portuguesa dotando o português de um “profundo sentimento humano, que assenta no temperamento afectivo, amoroso e bondoso”. Enfim, baseando-se no trágico amor de D. Pedro e D. Inês e jogando nas semelhanças com a máxima renascentista, Jorge Dias sintetiza o seu pensamento afirmando que no “Português o coração é a medida de todas as coisas” (Dias, 1990a: 149).

No entanto, em relação a Gilberto Freyre, Jorge Dias apresenta algumas nuances importantes. Por exemplo, Dias considera que a miscigenação não é um atributo exclusivo dos portugueses; o que é exclusivo dos portugueses é o facto destes considerarem todos os homens iguais. Jorge Dias também considera que o mundo luso-tropical não é homogéneo, pois se no Brasil e em Cabo Verde se assistiu a uma colonização miscigenadora logo desde o século XVI, já no continente africano a presença de portugueses é bastante mais recente pelo que não se tinha processado ainda uma miscigenação significativa, devido ao grande número de mulheres brancas que acompanhava os respectivos maridos (cf. Castelo, 1998: 116-117). Indo ainda mais longe, o antropólogo chega à conclusão que não existe um mundo luso-tropical, mas apenas um mundo luso-brasileiro. Ou melhor, dito por

outras palavras, o luso-tropicalismo só se aplica a Portugal e ao Brasil, sendo Cabo Verde a área que está mais próxima deste modelo (*idem*: 127).

5. Hybris

Da exposição dos pontos anteriores resulta claro que existem importantes aspectos comuns entre a definição de manuelino e a definição de luso-tropicalismo, e não nos referimos ao facto destes dois conceitos terem sido criados por dois brasileiros interessados em coisas portuguesas, respectivamente Francisco Varnhagen e Gilberto Freyre⁵⁴. Acima de tudo, aquilo que estes dois conceitos salientam é a capacidade de hibridização e a plasticidade, tanto em relação ao manuelino como em relação à identidade portuguesa. Deste modo, não surpreende que Gilberto Freyre pudesse ter sido influenciado por uma visão da identidade portuguesa onde o ecléctico manuelino era encarado como uma expressão visual por excelência. E a este nível, não é por acaso que o manuelino também era (é?) visto como uma recuperação de valores artísticos portugueses anteriores, nomeadamente da arte românica portuguesa⁵⁵. E, de facto, o problema das características plásticas da arte brasileira e portuguesa, tal como a interacção entre ambas, é bastante importante no discurso de Gilberto Freyre. A título de exemplo, refira-se que no livro *O Mundo que o Português Criou*, reunindo comunicações originalmente apresentadas entre 1938 e 1940, o capítulo III é inteiramente dedicado a questões de história da arte, intitulando-se “Sugestões para a cooperação luso-brasileira no estudo de problemas de história de arte culta e popular” (Freyre, 1957: 89-106). Sabemos, inclusivamente, que foi intenção de Gilberto desenvolver um curso de Sociologia da Arte na Universidade do Recife intitulado “Sociologia da Arte aplicada a situações lusotropicalis” (Freyre, 1958: 14), embora desconhecamos se efectivamente se realizou ou não.

Uma das preocupações de Gilberto parece ter sido a de identificar na arte brasileira os traços específicos que não só atestariam a miscigenação com a arte lusa, como também os traços específicos que confirmariam o luso-tropicalismo. Por isso, apesar da sua extensão, é bastante preciosa uma das poucas referências directas ao manuelino⁵⁶, onde Freyre compara o manuelino à

⁵⁴ É importante sublinhar que Gilberto conhecia bem as obras de Varnhagen. Embora nunca refira o opúsculo sobre os Jerónimos, Gilberto cita a *História Geral do Brasil* de Varnhagen para a criticar amiudadas vezes. Aparentemente, Gilberto não tinha o seu compatriota em boa opinião: “Varnhagen é sempre de um simplismo infantil quando deixa a pura pesquisa histórica, pela filosofia da história” (Freyre, 1943: 402). Em todo o caso, não era necessário a Gilberto ter lido o texto de Varnhagen para tomar contacto com o manuelino. De facto, nos princípios do século já o manuelino era uma autêntica instituição nacional portuguesa.

⁵⁵ Mário Chicó foi um dos investigadores que mais combateu esta ideia, contrapondo-lhe uma argumentação que fazia da evolução interna da arquitectura gótica a verdadeira raiz da morfologia manuelina. Sobre esta questão veja-se Chicó (1948: 284-288).

⁵⁶ Duas das razões que impedem Gilberto Freyre de se servir mais frequentemente do manuelino têm que ver com a curta duração do manuelino (pouco apetível portanto para quem, como Freyre, procurava os traços seculares da arte portuguesa) e com a sua extinção estilística antes de começar a verdadeira colonização do Brasil.

complexidade plástica da língua portuguesa e a determinadas formas do relacionamento interpessoal: "Uma complexidade que torna o edifício verbal dos portugueses semelhante ao seu estilo manuelino de arquitectura. Ambos se apresentam marcados por alguma coisa de exuberante, de mestiço, de contraditório, que vem da aventura ou da experiência ultramarina: uma experiência que juntou ao passado europeu dos lusitanos outros passados – o oriental, o chinês, o indiano, o africano, o americano, o atlântico – dando a algumas das palavras portuguesas aquele alongamento extra-europeu que também se surpreende em suas principais manifestações de arte, de culto religioso, de liturgia social. // De liturgia social, porque a cortesia lusitana, da qual se deriva a brasileira, é também manuelina; tem alguma coisa de zumbaia indiana a animar-lhe as curvaturas e os passos quase de ballet oriental; salamaleques, abraços, palmadas nas costas, exuberâncias asiáticas, floreios e graças tropicais; um abuso de «Vossa Excelência», de «Excelentíssimo Senhor Doutor», de «Excelentíssimo Senhor Professor Doutor», de «Excelentíssima Senhora Dona», que são expressões arcaicamente europeias, requentadas ao calor de um Oriente ainda hoje amigo e até devoto dos títulos que consagram nos homens o seu saber ou a sua erudição (...)" (Freyre, 1955: 17-18).

Mas mesmo que o discurso de Gilberto seja parco em referências ao manuelino, que ele associa a uma forte influência da cultura indiana, é inegável que tanto o manuelino como o luso-tropicalismo possuem características comuns que se reforçam mutuamente. De facto, ambos os conceitos contribuíram para alimentar a ideia da especial sensibilidade dos portugueses em relação a outras culturas, criando-se o mito do português como não-racista, tolerante e humanista. E neste sentido, pensamos que se podem aplicar às leituras multiculturalistas do manuelino as mesmas dúvidas que Vale de Almeida identifica na doutrina luso-tropicalista: "O problema central é este: a etnogénesis brasileira e portuguesa fazem-se em termos de uma reinterpretção positiva de processos de profunda desigualdade, através da apreensão neutra de uma ideia de miscigenação, separada, de forma forçada, das relações socioeconómicas racializadas." (2000: 197).

Como é natural, as questões artísticas desempenham um papel de relevo na definição de qualquer identidade nacional definida segundo o modelo ocidental (Smith, 1991: 84-98; Barrell,

1994). E, neste aspecto, Jorge Dias não é excepção. Assim, no pequeno artigo onde definiu os elementos fundamentais da cultura portuguesa, Jorge Dias recorre por quatro vezes ao manuelino como prova do carácter português, seja por ver nele a arte dos descobrimentos – o sonho tornado realidade⁵⁷ –, seja por identificar no manuelino a génese de toda a arte barroca⁵⁸, seja ainda por considerar o manuelino como a expressão adequada à religiosidade portuguesa. Neste último caso, julgamos que merece um tratamento mais longo a explicação que este antropólogo avança para justificar a idiossincrasia do manuelino, colocando-o em contraste com o gótico francês ou o classicismo italiano: "Nunca sentimos esse profundo arroubo místico, essa ânsia de ascensão que caracteriza o gótico. O nosso espírito assimilou mal um estilo cuja expressão nos era estranha. (...) O espírito português é avesso às grandes abstrações, às grandes ideias que ultrapassam o sentido humano. (...) Em vez das grandes catedrais góticas da França e da Espanha, ou dos templos clássicos da Renascença italiana, que não sentia, o Português acabou por criar um estilo próprio, onde a sua religiosidade típica melhor se exprime: o manuelino." (Dias, 1990a: 150-151).

Mas, além destas referências directas, o discurso de Jorge Dias acerca do carácter português também é habitado pelas características morfológicas que definem o manuelino. Assim, por exemplo, quando Jorge Dias destaca a capacidade de adaptação e a plasticidade do português, parece-nos estarmos a ouvir uma qualquer definição do manuelino: "É ainda essa enorme capacidade de adaptação uma das constantes da alma portuguesa. O Português adapta-se a climas, a profissões, a culturas, a idiomas e a gentes de maneira verdadeiramente excepcional. (...) // A capacidade de adaptação, a simpatia humana e o temperamento amoroso são a chave da colonização portuguesa. O Português assimilou adaptando-se. Nunca sentiu repugnância por outras raças e foi sempre relativamente tolerante com as culturas e religiões alheias." (Dias, 1990a: 156).

Como vimos anteriormente, o elogio da plasticidade racial e cultural dos portugueses só é assumido como bandeira após a Segunda Grande Guerra. Antes disso triunfava a ideia de que se devia apurar a «raça» e limpá-la de «contaminações» com raças inferiores, pelo que nos territórios africanos a discriminação de mestiços e pessoas de cor era plenamente assumida do ponto de vista legislativo, havendo cidadãos de pleno direito e cidadãos de

⁵⁷ "Foi a própria obstinação que tornou possível a realização de um sonho que parecia superior às forças daqueles que o realizaram. O manuelino, afinal, é a expressão arquitectónica desse sonho materializado." (Dias, 1990a: 154).

⁵⁸ "O manuelino é, pela sua decoração, uma espécie de estilo barroco, razão por que Eugénio d'Ors diz que o barroco nasceu em Portugal. Contudo, no manuelino e, mais tarde, no nosso barroco falta por completo o movimento musical que se verifica noutros países (...)" (Dias, 1990a: 152).

segunda e terceira categorias. Por isso, a proclamada base histórica da essência humanista e multirracial do ser português, bem como a sua constante secular, não passam de meras ficções quando confrontadas com a discriminação patente na legislação do Acto Colonial ou no estatuto do indigenato, realidades que se mantiveram em vigor até às reformas introduzidas por Adriano Moreira no início dos anos sessenta. E mesmo estas alterações de última hora só se processaram porque tal era absolutamente essencial para assegurar a manutenção do império. Por isso, como destacou Cláudia Castelo: "A comunidade luso-tropical de que fala Gilberto Freyre nunca deixou de ser um mito e uma aspiração. O luso-tropicalismo (à semelhança dos seus «sucédâneos» portugueses) foi inventado de «costas voltadas» para os factos históricos e para a realidade concreta" (1998: 140). Ou como constata Miguel Vale de Almeida: "As ideias do texto [de Jorge Dias] circulam em Portugal com o mesmo vigor (e a mesma precariedade crítica...) com que circulam no Brasil as de Freyre: como textos cujas ideias são boas parceiras de cama das auto-representações nacionais." (Almeida, 2000: 168).

Em todo o caso, a força destas ideias está bem patente ainda nos nossos dias, na medida em que estas ideias vieram alimentar o senso comum com uma pretensa autoridade científica e, por incrível que pareça, também se encontram ainda bem vivas na maioria das análises que se fazem actualmente ao manuelino. Assim, ainda hoje este tipo de discurso encontra eco junto do público nacional, pois não só ele corresponde ao discurso que já se conhece como também corresponde àquilo que se quer ouvir, confirmando as auto-representações identitárias dos portugueses.

É curioso notar que, involuntariamente, a questão da apatência dos portugueses pela miscigenação está mesmo no centro de um debate violento entre os especialistas do Paleolítico. De facto, desde a recente descoberta arqueológica do chamado *Menino do Lapedo* (concelho de Leiria) que se tem debatido com maior vigor a possibilidade da Península Ibérica ter sido o local onde terão existido cruzamentos entre *Neandertais* e *Sapiens*, negando-se assim a extinção absoluta dos primeiros por cruzamento com os segundos. Não sabemos se estes arqueólogos leram Gilberto Freyre, mas se estiverem certos, é caso para dizer que a especial apatência dos portugueses pela miscigenação poderá ter mesmo uma possível sustentação pré-histórica!

6. Conclusão

O luso-tropicalismo parece ter surgido a partir da tentativa de compreensão da particularidade fenotípica do Brasil, onde o elevado grau de mestiçagem «racial» é indiscutível. E foi a tentativa de explicação dessa realidade aquilo que conduziu Gilberto à especificidade da colonização portuguesa no Brasil – e, a partir desta, à tentativa de encontrar o carácter da identidade portuguesa. A definição desse carácter encontrou-o Gilberto no discurso dos historiadores oitocentistas portugueses, para os quais o povo português resulta da mestiçagem com realidades culturais e étnicas muito distintas, embora a mais notável seja a fusão entre cristãos e mouros durante a Idade Média.

Embora seja provável que o manuelino não esteja directamente presente no caldo cultural e doutrinário que deu origem ao luso-tropicalismo, sabemos com segurança que Gilberto Freyre se referiu a ele, já nos anos cinquenta, como a melhor expressão visual do carácter exuberante, mestiço e contraditório do homem português. Portanto, é assim, *a posteriori* – mas coincidindo com o momento em que a doutrina de Freyre começa a ser digerida e manipulada pelo Estado Novo –, que o manuelino se integra no discurso luso-tropicalista. Numa época, portanto, em que o manuelino começa a ser considerado como mais uma prova da propensão miscigenadora do povo português. De facto, podemos verificar que a definição e percepção política do manuelino é bastante distinta antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Se antes o manuelino é visto por sectores mais próximos da política de estado como uma manifestação da superioridade do triunfante império português – apesar do manuelino ter sofrido a influência de algumas das culturas dominadas (e «inferiores») –, já no pós-guerra a situação é diferente e o manuelino é visto como a expressão de um império mais flexível, mais negociado do que imposto aos nativos.

Mas a apropriação do manuelino pelo discurso luso-tropicalista, isto é, a apresentação do manuelino como a correspondência artística da psicologia étnica e do carácter plástico da «raça» portuguesa num dos seus períodos históricos mais brilhantes, radica no pressuposto de uma correspondência directa entre as formas artísticas e o temperamento do encomendante e/ou do artista. Enfim, como se houvesse uma transferência obrigatória das características do ser às formas plásticas. No entanto,

e esta é apenas uma das questões que gostaríamos de sublinhar neste estudo, ao contrário do que é mais evidente para o senso comum, nem sempre existe uma correlação perfeita entre estas duas dimensões. Como salientou Ernst Gombrich, é bastante frequente que exista uma disjunção entre as formas plásticas e a *psyche*, na medida em que as primeiras não são simples espelhos da segunda. De facto, Gombrich dá como exemplo a discrepância entre o gosto pelo Rococó do austero e racionalista rei da Prússia, Frederico o Grande (bem visível, por exemplo, no palácio de Sanssouci nos arredores de Berlim, em Potsdam) ou o gosto pelo Neoclássico da frívola Maria Antonieta (cuja morada favorita era o «Petit Trianon» em Versalhes), para afirmar que não se devem estabelecer correlações imediatas entre formas plásticas e carácter psicológico: "There is no need whatever to assume that a taste for robust effects in art must be the symptom of a robust mind, or that conversely a bias for the light touch correlates with a light-hearted disposition" (1994: 215)⁵⁹. Consequentemente, muitas vezes as formas plásticas funcionam como uma compensação idealizada para uma *praxis* ou uma *psyche* completamente diferentes, muitas vezes nos antipodas da realidade. Do mesmo modo, muitas vezes é apenas a *posteriori* que os estilos exprimem o «espírito» de uma época, tornando-se símbolos para proclamar a adesão a determinados valores políticos e ideológicos⁶⁰. Tornam-se, enfim, símbolos e instrumentos de propagação ideológica e identitária nas mãos de historiadores, antropólogos, sociólogos e eruditos de outras castas. Parece-nos desnecessário afirmar com clareza que foi isto mesmo o que sucedeu com o manuelino.

7. Bibliografia

- ACCIAIUOLI, Margarida. *Os Anos 40 em Portugal. O país, o regime e as artes. «Restauração» e «celebração»*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História da Arte Contemporânea apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1991.
- AFONSO, Luís. "Ornamento e Ideologia. Análise da introdução do Grotesco na pintura mural quinhentista", in *Ordens Militares: Guerra, Religião, Poder e Cultura – Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, vol. 2, Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 1999, pp. 305-340.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um Mar da Cor da Terra. Raça, cultura e política da identidade*, Oeiras, Celta, 2000.

- ANACLETO, Regina. *O Neomanuelino ou a Reinvenção da Arquitectura dos Descobrimentos*, Lisboa, CNCDP, 1994.
- BARRELL, John. "Sir Joshua Reynolds and the englishness of English art", in Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1994 (1ª ed. 1990), pp. 154-176.
- BOXER, Charles. *As Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*, Porto, Afrontamento, 1977 (1ª ed. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, 1963).
- BURKE, Peter. *O Mundo como Teatro. Estudos de antropologia histórica*, Lisboa, Difel, 1992.
- CASTELO, Cláudia. «O Modo Português de Estar no Mundo». *O Luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1998.
- CHICÓ, Mário. "A arquitectura em Portugal na época de D. Manuel e nos princípios do reinado de D. João III. O gótico final português, o estilo manuelino e a introdução da arte do renascimento", in Aarão de Lacerda, *História da Arte em Portugal*, vol. II, Porto, Portucalense Editora, 1948, pp. 225-324.
- CORREIA, Vergílio. *As Obras de Santa Maria de Belém de 1514 a 1519*, Lisboa, 1922.
- . "Arte: ciclo manuelino", in *História de Portugal*, vol. IV, Barcelos, Portucalense Editora, 1933, pp. 433-474.
- DIAS, Jorge. "Os elementos fundamentais da cultura portuguesa", in *Estudos de Antropologia*, vol. 1, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990a, pp. 137-157 (1ª ed. 1953).
- . "Paralelismo de processo na formação das nações", in *Estudos de Antropologia*, vol. 1, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990b, pp. 121-133 (1ª ed. 1956).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*, 4ª ed., 2 vols., Rio de Janeiro, José Olympio, 1943 (1ª ed. 1933)
- . *O Mundo que o Português Criou & Uma Cultura Ameaçada: a luso-brasileira*, Lisboa, Livros do Brasil, 1957 (1ª ed. 1940).
- . *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Lisboa, Livros do Brasil, 1955 (1ª ed. 1953).
- . *Integração Portuguesa nos Trópicos*, Lisboa, IJU, 1958.
- . *O Luso e o Trópico*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- GOMBRICH, Ernst. *The Sense of Order. A study in the psychology of decorative art*, Londres, Phaidon, 1994 (1ª ed. 1979).
- LEAL, João. *Emografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional*, Lisboa, D. Quixote, 2000.
- MATOS, Sérgio Campos. *História, Mitologia, Imaginário Nacional. A história no curso dos liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.

⁵⁹ Ainda dentro do mesmo princípio, julgamos útil lembrar outra chamada de atenção de Gombrich acerca da relação de identificação entre ideologia e linguagem artística no Renascimento: "(...) a building all could proclaim the patron's adherence to its ideals. It could, but it need not. Inertia or lack of funds may have kept many a friend of the humanists in Gothic surroundings, conformism and fashion may have made a prince adopt the new style even though his outlook was thoroughly medieval" (Gombrich, 1994: 216).

⁶⁰ Como refere Gombrich, "Maybe it is only post factum, by a process of hindsight, that styles can come to express the spirit of an age – an age which has acquired the quality of a myth. It was in this way that the nineteenth century used the historical styles of Gothic and Renaissance as symbols to proclaim political and ideological allegiances" (Gombrich, 1994: 216).

- MÓNICA, Maria Filomena. *Educação e Sociedade no Portugal de Salazar. (A escola primária salazarista, 1926-1939)*, Lisboa, Presença, 1978.
- MOREIRA, Adriano. "Introdução", in *Colóquios de Política Internacional*, Lisboa, Junta de Investigações Ultramarinas/Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1957, p. 10.
- MUCHAGATO, Jorge. *Ideologia Religiosa na Época de D. Manuel. Da réplica ao modelo: uma experiência da temporalidade. De 1800 a 1500 e de 1500 às origens*, Dissertação de Mestrado em História da Arte apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- NETO, Maria João. *A Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais e a Intervenção no Património Arquitectónico em Portugal (1929/1960)*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História da Arte Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1995.
- PEREIRA, Fernando António. "O Manuelino ou as vantagens da designação", in João Medina (dir.), *Os Descobrimentos. I - O mar sem fim*, vol. IV, *História de Portugal. Dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1996, pp. 249-276.
- PEREIRA, Paulo. *A Obra Silvestre e a Esfera do Rei. Iconologia da arquitectura manuelina na grande Estremadura*, Coimbra, Instituto de História da Arte/Universidade de Coimbra, 1990.
- . "Varnhagen, historien de l'art du Romantisme et le Manuelin", in Roland Recht (ed.), *Survivances et Réveils de l'Architecture Gothique*, vol. 6, *L'Art et les Révolutions. XVII^e Congrès International d'Histoire de l'Art. Strasbourg, 1-7 Septembre 1989*, Actes, Strasbourg, Société Alsacienne pour le Développement de l'Histoire de l'Art, 1992, pp. 63-76.
- PESSANHA, D. José. "A arte manuelina e os críticos", in *O Arqueólogo Português*, 1917, pp. 54-69.
- RACZYNSKI, Athanase. *Les Arts en Portugal*, Paris, 1846.
- RAMOS, Rui. *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI, *História de Portugal*, s. I., Círculo de Leitores, 1994.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, 3^a ed., Porto, Afrontamento, 1994 (1^a ed. 1994).
- SANTOS, Reynaldo dos. *A Torre de Belém*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922.
- . "O Mosteiro de Belém", in *A Arte em Portugal*, n. 10, Porto, Marques Abreu, 1930.
- . "A influência do Império nas artes", in AA VV, *Alta Cultura Colonial. Discurso Inaugural e Conferências*, s. I., Agência Geral das Colónias, 1936, pp. 355-374.
- . "O Estilo Manuelino", in *Boletim da Academia Nacional de Belas Artes*, vol. XVI, Lisboa, 1947, pp. 33-53.

- . *O Estilo Manuelino*, Lisboa, s. e., 1952.
- SMITH, Anthony. *National Identity*, Londres, Penguin, 1991.
- VASCONCELOS, Joaquim de. *Da Arquitectura Manuelina*, Coimbra, 1885.
- VARNHAGEN, Francisco. *Notícia Histórica e Descritiva do Mosteiro de Belém*, Lisboa, Typographia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis, 1842 (compilação de textos saídos em *O Panorama*, entre Fevereiro e Abril de 1842).