

Os Orientes e Ocidentes de Freyre: tópica Orientalista em *Casa-grande & Senzala* e o Ocidente em *Sobrados e Mucambos*

Los Orientes y Occidentes de Freyre: temática orientalista en *Casa-grande & Senzala* y el Occidente en *Sobrados e Mucambos*

Freyre's East and West: Orientalist Topics in Casa-grande & Senzala and the West in Sobrados e Mucambos

AUTOR

Arlindo José Reis de Souza*

arlindosouza80@gmail.com

*Doutorando pelo programa interuniversitário de Doutoramento em História no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (Portugal).

RESUMO:

Centrado em um dos aspectos principais de nossa tese de doutoramento, intitulada *Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo*¹, o artigo que ora apresentamos intenta propor uma análise de alguns aspectos de dois dos livros de Gilberto Freyre. De *Casa-grande & Senzala* (1933), cuidaremos de analisar o que denominamos tópica orientalista², ou seja, buscaremos compreender como o autor, ali, retrata o tema "orientes". Em relação a *Sobrados e Mucambos* (1936) analisaremos as duas concepções de Ocidente que Freyre ali desenvolve. Embora a tese em curso analise a citada tópica orientalista em uma porção mais extensa da obra do autor, aqui contemplaremos estas que são obras em que aspectos que consideramos centrais para o estudo são solidificados: as noções de Ocidente e Oriente, que norteiam as apreciações de Freyre sobre Brasil e Portugal em seu imperialismo multissecular.

RESUMEN:

Centrado en uno de los aspectos principales de nuestra tesis doctoral, titulada *Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo*, el artículo que presentamos aquí tiene la intención de proponer el análisis de algunos aspectos de dos de los libros de Gilberto Freyre. En *Casa-grande & Senzala* (1933), analizaremos lo que llamamos tema orientalista, es decir, trataremos de entender cómo el autor retrata el tema "orientes". En relación a *Sobrados e Mucambos* (1936) analizaremos las dos concepciones de Occidente que Freyre desarrolla allí. Aunque la tesis en curso analiza el tema orientalista antes mencionado en una sección más amplia del trabajo del autor, contemplaremos aquí solo estas obras en las que los aspectos que consideramos centrales para el estudio se consolidan: las nociones de Occidente y Oriente, que guían las valoraciones de Freyre sobre Brasil y Portugal en su imperialismo multissecular.

ABSTRACT:

Centered on one of the main aspects of our doctoral thesis, entitled *Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo*, the present paper intends to propose an analysis of some aspects of two of Gilberto Freyre's books. In *Casa-grande & Senzala* (1933), we will analyze what we call Orientalist topic, that is, we will try to understand how the author portrays the theme "orientas" in it. In relation to *Sobrados e Mucambos* (1936) we will analyze the two conceptions of the West that Freyre develops there. Although the current thesis analyzes the aforementioned Orientalist topic in a larger portion of the author's work, we will contemplate here those works in which aspects that we consider central to the study are solidified: the notions of West and East, which guide the appreciations of Freyre on Brazil and Portugal in their multissecular imperialism.

1. Introdução

Gilberto Freyre é um dos autores brasileiros mais citados e estudados tanto no Brasil quanto em Portugal, Espanha e alhures. Autor de vasta e prolífica produção, o “mestre de Apipucos” chamou a atenção de acadêmicos de diversas partes do mundo no percurso de sua trajetória intelectual. Marcas de sua produção, a diversidade de temas, objetos e metodologias por ele propostos, por vezes, de modo pioneiro, resultaram em “antecipações” epistemológicas que aproximam-no de diversas escolas historiográficas, como a Escola dos Annales (Burke, 1997), a Nova História Francesa (Larreta & Giucci, 2007), a New History (estadunidense) (Larreta & Giucci, 2007), a micro-história italiana (Coelho, 2007) com seu método indiciário, e a geo-história braudeliana (Burke, 1997), para citar algumas.

Entretanto, se as suas “antecipações” no campo das Ciências Humanas são variegadas, o mesmo pode-se dizer a respeito de suas interlocuções e diálogos. Neste sentido, desde a juventude, as leituras de Freyre demonstram-se alinhadas ao que existia de mais proeminente no mundo intelectual, tanto do Brasil quanto do estrangeiro. Nascido em 1900, período de transição secular, Freyre cresceu num contexto coevo ao imperialismo europeu, onde as perspectivas orientalistas grassavam em um estágio importante de sua História. Deste modo, como soía ocorrer com autores desta época, observamos que tais perspectivas terminaram por deixar marcas discerníveis na estrutura da obra do autor pernambucano, denotando um diálogo consistente deste com aqueles.

Sem denominar tais autores como orientalistas, Maria Lúcia Pallares-Burke (2005) destaca a importância do contato de Freyre com intelectuais britânicos, especialmente em seus anos iniciais de estudos nos Estados Unidos, fato que leva a autora a atribuir a Freyre o epíteto de “vitoriano nos trópicos”. Seu contato com orientalistas, no entanto, não se restringe a autores britânicos, tendo o autor tido ainda contato com orientalistas de diversas origens, como portugueses (Matos, 2002; Machado, 2018), espanhóis (Chacon, 2006) e mesmo de outras procedências³.

Diante deste quadro, se faz necessário um estudo que contemple de modo mais amplo o orientalismo recorrente no bojo da obra do autor, viés que toma forma na medida em que o autor expõe afirmações tanto sobre os “Orientes” existentes nas heranças portuguesa e brasileira, quanto em suas descrições diretas (e indiretas) sobre “orientais”, indígenas e africanos. Parte de um estudo mais abrangente que busca compreender a tópica orientalista na obra de Freyre, o presente artigo, pelos limites da natureza do trabalho em si, se aterá à apreciação do orientalismo presente em *Casa-grande & Senzala* (1933) e a noção de Ocidente em *Sobrados e Mucambos* (1936)⁴.

2. Orientalismo como conceito: a contribuição de Edward Said

Em 1978, Edward Said sintetiza no livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), o conceito orientalismo. Como testemunho de sua polêmica força argumentativa, mais de quarenta anos após a sua primeira edição, o conceito suscita vivas discussões, arregimentando legiões de críticos e defensores. A obra, que inaugura todo um campo de conhecimento – os estudos pós-coloniais – permanece, desse modo, fundamental no âmbito das produções que abarcam as relações entre “Ocidente” e “Oriente”, ocupando lugar privilegiado na compreensão de discursos, representações, políticas e atitudes relativas ao concerto do “mundo europeu” com o “mundo não europeu”.

PALAVRAS-CHAVE

Orientalismo;
essencialização;
Edward Said;
Gilberto Freyre;
Casa-grande & Senzala; *Sobrados e Mucambos*.

PALABRAS CLAVE

Orientalismo;
esencialización;
Edward Said;
Gilberto Freyre;
Casa-grande & Senzala; *Sobrados e Mucambos*.

KEYWORDS

Orientalism;
essentialization;
Edward Said;
Gilberto Freyre;
Casa-grande & Senzala; *Sobrado e Mucambos*.

Recibido:
31/10/2019

Aceptado:
09/04/2020

Não obstante, como veremos neste artigo, a perspectiva orientalista não se limita a produções oriundas dos ambientes em que a dinâmica metrópole-colônia é mais evidente. Pois, se o orientalismo é um substrato das relações imperialistas/colonialistas, ele não se restringe a este âmbito. O caso de Freyre, intelectual oriundo de um país que nunca fora uma metrópole nos moldes europeus, mas que parte significativa de sua diplomacia possuía pretensões de liderar o mundo lusófono⁵, é prova de que os arraigados conceitos essencialistas que marcam as perspectivas orientalistas não se encapsularam nos espaços metropolitanos.

2.1. Orientalismo: definições e “aplicabilidades”

Embora tenhamos apontado que o conceito orientalismo tenha passado por aprimoramentos ao longo das quatro décadas que se seguiram à publicação do livro de 1978, pode-se afirmar que Edward Said propõe, neste mesmo livro, um conjunto de definições que nos permitem compreender com clareza o que ele intentava inferir ao desenvolver esta perspectiva. Neste sentido, adiantamos que, pela natureza deste trabalho, limitar-nos-emos às definições contidas em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* sobre orientalismo.

Pensando o orientalismo tanto como um instrumento de conhecimento quanto de construção e perpetuação de autoridade, poder e hegemonia, entre outras definições, Said aponta que o orientalismo se configurava como:

a instituição organizada para negociar com o Oriente (...) fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo [seria] um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”, do Ocidente sobre o Oriente (e o “Oriental”) (Said, 2007, p. 14).

Para tanto, Said aponta que o Ocidente orientalista se muniu de um discurso calcado na ciência vigente, lançando-se de:

teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo; [de] teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural e caráter nacional ou religioso (Said, 2007, p. 19)

no intuito de “formatar saberes” e legitimar o domínio do Ocidente sobre o Oriente. Outrossim, este “verniz científico” “autorizava” o Ocidente a falar sobre (e pelos) os orientais, seus locais de origem, suas culturas etc., tornando o lado “moral” do domínio material mais legítimo e palatável.

Recorrentemente autorreferente, tal processo origina e alimenta uma série de concepções essencialistas sobre o Oriente, exprimindo “uma distinção ontológica e epistemológica” (Said, 2007, p. 15) entre ambas as partes e hierarquizando, de maneira explícita e intencional, as “humanidades” contidas entre europeus e seus “antípodas”. Como resultado deste conjunto de “saberes” e “conclusões”, surgem classificações que se perpetuam e disseminam em descrições baseadas na “superioridade” do europeu e da civilização cristã sobre as demais.

Construída tanto através da violência das colonizações (esta era a “única linguagem que bárbaros compreendiam”) quanto sobre a lógica cristã civilizatória “pacífica” do “fardo do homem branco”, a tônica do orientalismo era(é) que os não europeus viviam uma “infância da humanidade”, encontrando-se em um “estágio evolutivo inferior”, vivendo de modo primitivo/ bárbaro e atrasado, como em sociedades tradicionais por exemplo. Quando não na “infância da humanidade”, estes outros viviam em “civilizações decadentes”, “infieis” (não cristãs), moralmente inferiores, deturpadas etc. De todo modo, na visão ocidental (orientalista), era necessário civilizar os “povos de cor”, cujos códigos culturais, sociais, morais, valorativos eram, quando não virtualmente opostos ao modelo cristão-europeu (de preferência)-industrial, de menor estatura, ultrapassados.

Os “orientes” seriam, assim, locais de “exotismo”, “cores”, “lassidão”, “sensualidade”, “excessos”, “luxúria”, “riquezas”, “devassidão”, “traições”, “misticismo”, “inescrutabilidade”, “contos fantásticos e fábulas”, “profundidade”, “superstição”, “heresias”, “mentira”, “fraqueza”, “desonra”, “clientelismo”, “rivalidades”, “adulação”, “imitação”, “violência”, “perigo”, “suspeita”, “dissimulação”, “atraso”, “vastidão”, “turbas disformes”, “decadência”, “despotismo”, “avareza”, “cobiça”, “ignorância”, “irracionalismo”, “fiscalidade”; do “estranho”, do “profano”, mas, também, do “Édem”, de “fertilidade indômita”, “inocência” e “purezas simplórias”⁶. Locais “femeais e virginais”, mundos a serem explorados, fecundados, conhecidos e dominados por raça e civilização másculas, pronta para desbravar o desconhecido (ou o esquecido), os orientes, como propõe Said, apareciam como contrastes da Europa, ainda que integrantes desta (Said, 2007). Como locais a serem civilizados e moldados ao modo europeu, os orientes (e os orientais) deveriam não simplesmente seguir o modelo Ocidental de desenvolvimento, religiosidade, moralidade etc., aceitando seu domínio e representações acerca de si. Deveriam, na verdade, ser gratos por isso. Descritos nem sempre de modo “negativo”, o expediente de uma classificação essencializada (“vacilante”, como aponta Said), do ocidente era um dos dispositivos orientalistas para criar autoridade e legitimar a hegemonia do Ocidente sobre o Oriente.

Desse modo, tomando como ponto de partida estes breves apontamentos acerca do que Edward Said postula como orientalismo, e desta forma breve de “glossário” que citamos acima, mais à frente iremos demonstrar como este orientalismo aparece nos escritos de Freyre. Ou seja, como Freyre, ao descrever, comentar e valorar os orientes (assim como indígenas, em uma espécie de transferência das “características orientais” ao modo de Lafcadio Hearn⁷, um de seus autores preferidos) e Áfricas, os essencializa, para, como consequência, explicar a prevalência da cultura “Ocidental” no Brasil e, depois, em todo “mundo português”

3. O Ocidente de Freyre: a base sobre a qual se observa “o outro”

Se é notável a intenção de Freyre, nomeadamente a partir de *Casa-grande & Senzala*, em modificar a perspectiva dominante no Brasil acerca de noções como “raça” e “cultura”, diversos estudos (Araújo, 1994; Silva, 2010) apontam que persistem alguns nós górdios relativos a estas temáticas nesta e nas subsequentes obras do autor. Em tais obras, são comuns, de modo mais ou menos explícito, menções ainda alinhadas a uma visão racista de povos e etnias. No entanto, se a sua posição acerca da ideia de “raça” é, por assim dizer, oscilante, a perspectiva sobre a qual o autor lança seu ponto de vista no que tange ao seu “lugar de fala” é clara: seu panorama é, “em última instância”, eurocêntrico, mais especificamente, “lusocêntrico”⁸.

Reflexos desta posição podem ser delineados a partir mesmo de alguns títulos de livros publicados pelo autor a partir da década de 1940 (os quais aqui não analisaremos), como *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953), *Aventura e rotina* (1952), *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira* (1940), *O mundo que o português criou* (1940) etc. Aqui verificamos que Freyre parte do princípio de que as “terras são (eram) portuguesas”; que um “mundo foi criado” pelos portugueses (antes, pouco ou nada ali havia)⁹; que os orientes são lugares de “aventuras” e a cultura luso-brasileira precisava ser protegida a qualquer custo (neste caso, do “germanismo”).

Assim, se Said nos demonstra que o orientalismo é um substrato do pensamento ocidental (especialmente inglês e francês) sobre o oriente, a base a partir da qual Freyre lança seu olhar sobre o oriente é de “um outro ocidente”, o ocidente ibérico, mais especificamente, o ocidente ibérico tradicional, patriarcal, cristão-católico. Embora tenha começado a ser constituída antes da publicação de *Sobrados e Mucambos*, nesta obra a diferenciação entre os ocidentes aparece de modo importante. Na perspectiva aqui desenvolvida, foi a partir de Portugal que se lançou um processo colonizador positivo, disseminador de boas práticas civilizacionais pelo mundo. Ameaçadas, no entanto, não somente pelas culturas dominadas (afinal, estas não ofereciam ameaças consistentes...), mas, sobretudo, desde inícios do século XIX, pelo “outro ocidente”, o ocidente industrial, burguês, moderno, imperialista, destruidor do tradicional e do patriarcal.

Para Freyre, a partida ou intensificação destes contrastes de Ocidentes no “mundo português”, tem uma data definida: a ida da família real portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808. Segundo o autor, este fora um momento chave na invasão de valores estranhos ao “mundo português”, oriundos principalmente de Inglaterra e França. A ideia, no entanto, passa a ser mais desenvolvida a partir da segunda edição do livro *Sobrados e Mucambos* (1951), onde vemos, entre diversos acréscimos, a adição de um capítulo dedicado a uma reflexão ainda mais detida sobre o assunto. Seu título é simples e didático *O Oriente e o Ocidente* (capítulo IX do segundo tomo na edição Livros do Brasil). Neste capítulo, carregado de ambiguidades em relação às apreciações que Freyre faz sobre Orientes e Ocidentes, constata-se como, para Freyre, a já citada ida da família real ao Rio de Janeiro levou ameaças ao que era mais valoroso não apenas para o Brasil, mas para toda a cultura portuguesa: o sistema patriarcal.

Aqui vemos que para o autor existe um Ocidente colorido pelos Orientes e pelas Áfricas, um Ocidente plástico e possuidor de partes importantes de sua própria constituição provenientes da não-Europa. Este é o Ocidente ibérico, precisamente o luso, mais detidamente cuidado pelo autor. Neste Ocidente existia uma relação de coexistência e tolerância com “o outro” que remontava a priscas eras, tornando este Ocidente livre de preconceitos para com os povos de cor onde “sempre se afirmou no sentido da conciliação dos valores orientais com os ocidentais” (Freyre, 1951, p. 450). Já o outro Ocidente, o Ocidente “burguês, industrial, carbonífero” (Freyre, 1951, p. 451), era individualista e ávido por lucro, imperialista, que possuía uma política de “absorção e dominação de povos e culturas extra europeias, para maior expansão de suas indústrias e seus produtos” (Freyre, 1951, p. 451).

Este era um Ocidente materialista que, além de acinzentar o “colorido da influência oriental” no Brasil (e no mundo português em geral), alterava desde o modo de vestimenta à culinária e a arquitetura, incidindo perigosamente, como já dissemos, sobre o sistema patriarcal luso, o maior “pecado” da alegada invasão. Freyre acusava britânicos e franceses de imperialistas, partindo de uma perspectiva em que o sistema burguês, imposto por estes, ameaçava o sistema patriarcal em seu modo de exploração de trabalho e relações sociais. Uma crítica que via na introdução do trabalho assalariado, próprio do sistema capitalista, uma ameaça ao sistema de proteção/escravidão, visto por Freyre como mais vantajoso para o trabalhador do que o sistema “frio” e distante da exploração do trabalho em troca “apenas” de um salário.

Se Freyre era um crítico do modo de exploração do trabalho burguês, que espoliava o operário tornando a sua vida miserável, por outro, via com bons olhos as relações estabelecidas pelo sistema patriarcal. Quando falava do impacto deste modo de relação (social e laboral) na vida de africanos e asiáticos quando levados ao Brasil para a escravidão, tendo sido eles antes disso escravos ou livres, Freyre apontava para o fato de tais homens e mulheres já estarem acostumados (e mesmo sentirem falta!) a tal tipo de exploração, porque eram oriundos de regiões que eram também patriarcais. Para Freyre “um africano de origem plebeia não estranharia, mesmo [antes] livre, tais condições” (Freyre, 1951, p. 456) ao chegar ao Brasil como escravizado, o mesmo ocorrendo com um “chin”, o qual, para Freyre, nada lhe faria “tanta falta [quanto] um senhor patriarcal que lhe concedesse proteção em troca de trabalho escravo ou quase escravo que eles lhe rendessem” (Freyre, 1951, p. 457).

Assim, para o autor pernambucano o modelo de exploração do trabalho patriarcal era mais “benévolo” do que o modelo burguês. Afinal, o modelo patriarcal aproximaria senhores e escravizados, amenizando a distância entre eles e mitigando a violência inerente à escravidão. Por outro lado, o modelo burguês estabelecia frias distâncias entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores explorados nas cinzentas fábricas. A noção de que os países “capitalistas, burgueses, protestantes, carboníferos” eram imperialistas e exploradores que buscavam uniformizar todos os lugares tocados por suas fábricas e produtos, e que os portugueses eram criadores de “portugais tropicais” (e não de colônias) é uma tônica que aparece repetidamente nos livros de Freyre, sendo esta diferenciação entre os Ocidentes uma constante ao longo da obra do autor.

4. O orientalismo em *Casa-grande & Senzala*

Como apontamos acima, ao longo da obra de Freyre observa-se uma complexa tópica orientalista. Complexidade oriunda tanto dos diferentes caminhos que “levaram” o orientalismo a Freyre, quanto das complexas e diversas manifestações orientalistas de/em Freyre. No recorte deste artigo, no entanto, nos ateremos às essencializações de tipo orientalista mais “clássicas”, conforme Edward Said as apresenta em seu livro de 1978. Para tanto, iremos averiguar como, ao longo de *Casa-grande & Senzala*, vemos seu autor “fazer declarações” a respeito do “Oriente”; “autorizar opiniões sobre ele” e “descrevê-lo”, sob um prisma marcadamente orientalista. Retomaremos, quando oportuno, ao breve “glossário” acima apresentado para que acompanhem a pertinência de percebermos os elementos orientalistas na citada obra.

Sendo *Casa-grande & Senzala* um livro escrito para analisar a sociedade patriarcal brasileira do período colonial, Freyre buscou enxergar para além das interações sociais, políticas, econômicas e culturais entre os três grandes grupos formadores desta sociedade na América. Nesta obra o autor propõe também uma análise mais profunda de cada uma das grandes matrizes civilizacionais de modo “isolado”, de modo a pensar portugueses, indígenas e africanos em seus aspectos históricos específicos, ou seja, antes de seus “encontros” nas condições em que se confrontaram no “Novo Mundo”.

Ao expressar sua apreciação sobre os portugueses, Freyre cuidou de mostrar o caráter multiétnico da constituição social de país e população, apresentando um panorama em que buscava sopesar as contribuições dos diferentes grupos que concorreram para a formação desta sociedade. Para percebermos o orientalismo que constitui parte do esforço de Freyre em compreender e descrever a sociedade portuguesa, iremos apontar algumas das manifestações do autor a respeito das contribuições de muçulmanos, judeus e africanos para a formação do “povo português”. Tratando-se da formação do Brasil, veremos, ainda, as manifestações de Freyre a respeito dos indígenas, e o tanto de orientalismo que permeou suas descrições sobre eles.

4.1. O Islã em *Casa-grande & Senzala*

Uma das perspectivas orientalistas mais recorrentes na obra de Freyre são aquelas relacionadas aos muçulmanos e ao Islã. Ao ressaltar as influências das forças psicofisiológicas ao lado das “econômicas” na formação das sociedades, uma de suas “inovações” epistemológicas, Freyre expõe que, no caso da formação das sociedades islâmicas do norte da África, teve destaque não só expressões de “motivos econômicos”, mas foi fundamental o “furor imperialista [das] formidáveis realizações” que ali tiveram palco, assim como a “sua exaltação mística dos prazeres sensuais” (Freyre, 2003, p. 41). Assim, neste trecho de análise sobre a “psicologia” (“mente”) muçulmana, Freyre estabelece algumas relações que se enquadram claramente na perspectiva sobre a qual Said define a visão orientalista acerca do Islã, a saber: a relação entre “islamismo” e “imperialismo”; entre “islamismo” e “misticismo”, e “islamismo” e “sensualidade”. Violência, expansão econômica e territorial estavam, aqui, inerentemente relacionadas à “sensualidade” e “mística” muçulmanas.

As descrições de muçulmanos e muçulmanas, assim como de sua religião, igualmente aparecem no livro relacionadas a estas características orientalistas, somando-se a elas ainda outras, como “ganância” e “poligamia” por exemplo. Ao falar sobre a contribuição dos muçulmanos para a formação das características físicas dos portugueses, Freyre aponta que aqui se formou “uma persistente massa de dólicos morenos, cuja cor a África árabe e mesmo negra (...) mais de uma vez veio avivar de pardo ou de preto”. É verdade que aqui Freyre promove uma exaltação da miscigenação, apontado que os portugueses não desejavam que essa “morenidade” fosse “desvanecida sob as “camadas sobrepostas de nórdicos nem transmutada pela sucessão de culturas europeizantes” (Freyre, 2003, p. 67). No entanto, apesar do elogio à miscigenação, para o autor:

toda a invasão de celtas, germanos, romanos, normandos, [assim como] o feudalismo, o cristianismo, o direito romano, a monogamia (...) sofreu restrição ou refração em um Portugal influenciado pela

África, condicionado pelo clima africano, solapado pela mística sensual do islamismo (Freyre, 2003, p. 67).

Assim, mesmo quando Freyre busca ressaltar positivamente o aspecto multiétnico de Portugal, ao falar sobre a contribuição “da África” e “do Islã” para a constituição do que viria a ser o povo deste país, eles aparecem como “refratores”, diminuidores da europeidade portuguesa. As características do Islã aparecem aqui novamente associadas ao “místico” e ao “sensual”. Misticismo e sensualidade que terminavam por minimizar (“amolecer”) aquilo que mais se prezava (no entender de Freyre) na cultura europeia/Ocidental, que é a religião cristã e suas instituições, contrapostas e refratadas pelo misticismo islâmico. Do mesmo “mal” sofre, ainda, a castidade cristã, arbatada pela sensualidade inerentemente muçulmana e africana. Ao falar sobre o caráter oriental herdado pelos portugueses, citando o historiador inglês Aubrey Bell, Freyre expõe a forte passionalidade destes quando afirma que seu caráter:

É um caráter (...) de arrojados súbitos, que entre um ímpeto e outro se compraz em certa **indolência voluptuosa muito oriental**, na saudade, no fado (...). “**Místicos** e poéticos” - são ainda os portugueses segundo Bell (Freyre, 2003, p. 69; grifos do autor).

Mais uma vez, então, aparecem expressões particularmente orientalistas quando surgem elementos “orientais” na descrição que Freyre faz da influência destes sobre os portugueses, onde os orientais são retratados como “indolentes”, “voluptuosos” e “místicos”.

A “volúpia” e a “sensualidade”, “herdadas” dos árabes volta a aparecer pouco mais à frente no texto em um trecho em que Freyre fala da “flexível” sexualidade portuguesa. Colocada como coisa positiva, esta “moral” destacava os portugueses dos demais colonizadores europeus do século XVII, pois tornava-os mais adaptáveis aos trópicos: “sua moral sexual, a moçárabe, a católica amaciada pelo contato com a maometana, [era] mais frouxa, mais relaxada que a dos homens do Norte” (Freyre, 2003, p. 82). Por isso, como consequência dessa flexibilidade sexual dos portugueses, seria, segundo Freyre, vã a busca por “um tipo físico unificado” em Portugal. Citando conde Hermann de Keyserling, Freyre aponta que o que este lá “observou foram elementos os mais diversos e mais opostos, ‘figuras com ar escandinavo e negróides’”, vivendo no que lhe pareceu uma “união profunda”. Citando Alexandre Herculano a respeito da sociedade moçárabe, Freyre aponta que esta seria uma:

População indecisa no meio dos dois bandos contendores [nazarenos e maometanos], meia cristã, meia sarracena e que em ambos contavam-se parentes, amigos, simpatias de crenças ou de costumes (Freyre, 2003, p. 67).

Acompanhando autores orientalistas¹⁰, Freyre recorrentemente se utiliza da expressão “maometanos” para se referir aos muçulmanos, fato apontado por Said como uma das características da perspectiva orientalista: “maometano é a designação europeia relevante (e insultante); [sendo] islã (...), por acaso, o nome muçulmano correto...” (Said, 2007, p. 75).

A moral sexual “mais frouxa”, “amaciada” era, então, uma herança árabe, a qual se constituiu, segundo Freyre, numa das marcas mais importantes da colonização portuguesa. Moral que emerge na própria constituição do modelo familiar brasileiro, pois, segundo Freyre:

Já afeiçoados à poligamia pelo contato com os mouros, os portugueses encontraram na moral sexual dos ameríndios o campo fácil onde expandir-se aquela sua tendência, de moçárabes (...) para viverem com muitas mulheres (Freyre, 2003, p. 168).

Ao falar sobre o sincretismo religioso ocorrido no Brasil, Freyre se refere aos árabes de forma não apenas a ressaltar o seu caráter místico, mas o faz de modo a tornar este misticismo algo ainda mais extraordinário. Aqui não se tratava de um misticismo “comum”, tratava-se de um misticismo voluptuoso, hiperbólico:

Porque os próprios exercícios espirituais parecem que assimilara os Loyola de originais africanos; (...) produtos do mesmo clima místico ou religioso que as manifestações do voluptuoso misticismo dos árabes (Freyre, 2003, p. 156).

Assim, ao falar sobre o sincretismo religioso, herança lusitana que permite uma abertura onde elementos estranhos ao cristianismo penetram o catolicismo popular brasileiro, é a herança árabe, com seu forte e “voluptuoso misticismo” que emerge como força motriz. Assim, a rigidez da doutrina cristã católica é “solapada” pelo misticismo oriental.

4.2. Os semitas em *Casa-grande & Senzala*

Outro elemento cultural importante para a formação de Portugal e Brasil, tratado de forma igualmente orientalista e essencializada quanto o árabe muçulmano em *Casa-grande & Senzala*, é o elemento semita (Sobreira, 2010; Chor, 2000). Antes de mais, lembramos que, para Said, judeus e muçulmanos formavam “a pedra angular do orientalismo” (Said, 2007, p. 240), sendo ambos confinados à imutabilidade histórica: eles “eram assim” e “sempre seriam assim”¹¹. Seguindo esta linha descritiva, a representação que Freyre propõe como advinda dos judeus em sua contribuição para a formação de Portugal e Brasil é carregada de estereótipos como aqueles que Said aponta que os orientalistas atribuem aos semitas, tanto no aspecto cultural: “avareza”, “ganância”, “ostentação”, “luxúria”, “tino para o comércio”, “mobilidade (desarraigamento)”, “desonestidade”; quanto nos aspectos físicos/“raciais” propriamente ditos: “nariz adunco”, “cabelos negros”, “olhar malicioso”, “coluna recurvada” – “o corpo curvado sobre si mesmo como o de urna hiena, [e] o pescoço jogado obliquamente para a frente” (Said, 2007, p. 298) etc.

Sendo os semitas um dos povos constituintes da portugalidade, deles seriam, na descrição de Freyre, a influência para o caráter aventureiro e mercador dos portugueses, que singraram mares nunca navegados atrás de riquezas. Desse modo, logo a primeira aparição da expressão “semita” em *Casa-grande & Senzala* já apresenta estes como sendo os responsáveis pelas “tendências (...) do português aventureiro para a mercancia e o tráfico” (Freyre, 2003, p. 34). Assim, a relação “clássica” orientalista entre comércio/tráfico, mercancia e “semitas” é aqui reproduzida com “fidelidade” pelo autor pernambucano. Além da “tendência para a mercancia”, Freyre apresenta que o “estoque semita” é o grande responsável por algumas das principais características que definem, em sua visão, os portugueses: “plasticidade”, “miscibilidade” e “mobilidade”.

Acerca da herança da tendência semita para o “tráfico e a mercancia”, Freyre aponta que o “tino para o comércio” e o “realismo econômico” (Freyre, 2003, p. 70) – “ideal semita” (Freyre, 2003, p. 86) – fez com que os portugueses desejassem que na América houvesse não um espaço para uma “colônia de plantação, mas uma outra Índia com que “israelitamente comerciassem especiarias e pedras preciosas” (Freyre, 2003, p. 85). No entanto, a ausência de praças comerciais como as encontradas nas Índias, e o fato de na América não terem sido encontradas áreas e civilizações como as que ocorriam no “México ou Peru, de onde [os portugueses] pudessem extrair ouro e prata”, terminou por tornar o português, segundo Freyre, “[no] mais rural de todos os colonizadores da América” (Freyre, 2003, p. 71).

Esta constatação faz com que Freyre chegue a uma conclusão que nos aponta para mais uma visão orientalista acerca da atividade comercial. Aqui Freyre aponta que o fato de os portugueses não encontrarem no Brasil um comércio ativo os livrou da “perversão do mercantilismo”, tornando “o povo que a Índia transformara no mais parasitário, [no] mais criador” (Freyre, 2003, p. 66). A “tendência para o comércio” (herança semita) era, para o autor, um fator de perversão. O comércio era “parasitário”, enquanto a agricultura uma atividade nobre, libertadora, “criadora” – europeia/cristã por excelência. Mais à frente no texto, ao elogiar a tendência territorialmente integradora que os portugueses levaram ao Brasil, Freyre reforça esta visão ao dizer que os nem os “marranos”, com sua característica “economicamente odiosa”, foram capazes de perturbar a “unidade nacional”. Segundo o autor, ao contrário, eles terminaram por formar uma minoria “acomodatícia e suave” (Freyre, 2003, p. 90) no Brasil.

A ideia de que os judeus (e muçulmanos) tinham uma tendência à avareza e ao desejo de acumular riquezas, aparece ainda quando Freyre fala sobre a história da integração “tolerante” de judeus em Portugal, tolerância que permanecera:

até que os segregados, ou pela superioridade do seu gênio mercantil e industrial, ou pela circunstância de serem (...) estranhos ao meio e, por conseguinte, mais sem escrúpulos do que os outros, tornaram-se detentores das grandes fortunas peninsulares (Freyre, 2003, p. 300).

Na descrição do autor, foi a ganância (e “falta de escrúpulos”) “inerente” aos judeus que encetou a formação do Tribunal do Santo Ofício, criado com a “função de examinar as consciências [e] examinar a frio e metodicamente os bens acumulados por mãos de herege” (Freyre, 2003, p. 300). Para o autor, a aversão que emerge em Portugal contra os judeus, ocorrera “pela falta completa de delicadeza de sentimentos (dos judeus) [em se] tratando-se de questões de dinheiro com os cristãos”, pois “suas fortunas acumularam-se, principalmente, pela usura, proibida pela Igreja aos cristãos, ou pelo exercício (...) de cargos que convinhas aos interesses dos cristãos” (Freyre, 2003, p. 301). Segundo o autor, era necessário, no mundo cristão, que estas funções “fossem exercidos por indivíduos desembaraçados de escrúpulos católico-romanos e das leis da Igreja”. Ao explicar a aliança dos judeus com os reis portugueses, isso se deveu à “astúcia dos capitalistas judeus” (Freyre, 2003, p. 303).

Assim, ao tratar da contribuição dos “marranos” para a formação de Portugal, Freyre reproduz uma noção de que estes contribuíram em termos “práticos” apenas com a sua habilidade mercantil. Desse modo, enquanto “mesmo os muçulmanos” contribuíram de inúmeras formas, os judeus contribuíram apenas com “simples mercantilismo” (Freyre, 2003, p. 304). Rememorando Max Weber, Freyre aponta que “Circunstâncias históricas assim conformaram os judeus” e, em uma definição derivada desta apreciação, o autor pernambucano assim os define:

Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológica que lhes parece ter aguçado o perfil no de ave de rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e de criar. Capazes só de amealhar (Freyre, 2003, p. 320).

Em relação às três das principais características que definem, para Freyre, portugueses: plasticidade, miscibilidade e mobilidade; o autor explica que elas são derivadas do caráter aventureiro dos judeus. Configurando-as como positivas, estas características foram apresentadas como aquelas que viabilizaram a adaptabilidade do português aos trópicos. Assim:

O elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro, terá [com isso], dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e de resistência (Freyre, 2003, p. 70).

Foi através então, da característica da “miscibilidade” judaica, aliada à “voluptuosa sensualidade árabe”, que os portugueses dominaram os trópicos “misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato” (Freyre, 2003, p. 71) e multiplicaram-se “em filhos mestiços”. A característica da “miscibilidade” teria sido, inclusive, “o processo pelo qual os portugueses compensaram [a] deficiência em (...) volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas” (Freyre, 2003, p. 71). Não obstante o caráter “positivo” desta herança semítica dos portugueses, o que queremos ressaltar é que, ainda que positiva, a descrição de judeus (e muçulmanos) – “maometanos” e “marranos”, ambas expressões pejorativas sempre retomadas nas menções do autor – termina por seguir estereótipos orientalistas que lhes retiram a historicidade e “imobilizam” os aspectos dinâmicos de suas respectivas histórias. Descritos como místicos, fanáticos, gananciosos, infiéis, materialistas, sensuais, invasores, astutos etc., as suas características transmitidas por judeus e muçulmanos aos portugueses, ao mesmo tempo em que corrompem o caráter europeu/cristão destes, moldam a sua identidade de modo a tornar legítima a sua presença nos trópicos. Ou seja, pelo fato de os portugueses serem fundamentalmente miscigenados, um

povo que “equilibra antagonismos”, a sua presença em regiões não europeias termina por ser “benéfica” aos povos tocados por este ocidente que “não conhece preconceitos de cor”. Um ocidente que levou o cristianismo a regiões bárbaras como nenhum outro, e que conseguiu impor, de modo harmonioso, a “cultura adiantada” sobre a “atrasada”.

5. Transferências: Indígenas e africanos em *Casa-grande & Senzala*

Quando observamos a apreciação de Freyre acerca dos “índios” e dos africanos, tanto de “modo isolado” quanto em suas interações na América, verificamos igualmente uma gama variada de essencializações, muitas delas de viés orientalista. Do mesmo modo que Lafcadio Hearn (autor orientalista muito admirado por Freyre) faz em seus escritos sobre a América Central, Freyre “transfere” inúmeras características usualmente atribuídas aos Orientes aos povos e geografias do “Brasil”. Para além das “transferências”, por mais que o autor buscasse superar tais noções, também se observa, nestas descrições, uma série de perspectivas mais propriamente racialistas, comuns à época. Em relação às descrições de africanos, o mesmo “fenômeno” se observa.

De um modo geral, a relação que Freyre estabelece entre a “civilização” europeia e os povos e culturas da América e da África, é uma relação de “avançados” sobre “atrasados”. No prefácio da primeira edição de *Casa-grande & Senzala*, Freyre inicia uma série de colocações a respeito da superioridade da cultura e da “raça” portuguesa sobre as demais que se tornará uma constante nesta e em diversas de suas obras. Ao falar a respeito da influência do “meio físico” e “bioquímico” na continuidade dos traços “físicos” e “mentais” do colonizador, assim como da “benignidade” da colonização portuguesa, nós vemos a primeira diferenciação estabelecida entre os portugueses e os indígenas:

Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas europeias (já modificadas pela experiência asiática e africana do colonizador) ao meio tropical, representou uma contemporização com as novas condições de vida e de ambiente (Freyre, 2003, p. 35).

Assim, uma das bases do orientalismo, a distinção ontológica entre europeus e não europeus emerge, para se repetir inúmeras vezes no clássico livro de Freyre. Divisões binárias como “adiantados” *versus* “atrasados”, “primitivos” *versus* “avançados”, “civilizados” *versus* “bárbaros”, são recorrentes nas diferenciações que Freyre faz entre portugueses de um lado e indígenas e africanos de outro, sendo a missão portuguesa “civilizar os trópicos”¹².

A primeira das transferências oriente-indígenas que apontaremos dá-se entre a mulher indígena e a “moura encantada”, esta última já uma visão orientalista sobre as mulheres muçulmanas. Atento às questões da miscigenação, Freyre concede ênfase especial aos intercursos sexuais entre os portugueses e as mulheres da América. Aqui, a influência muçulmana na sexualidade portuguesa é lembrada mais uma vez como um fator que contribui para a miscigenação:

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual (...) que os colonizadores vieram encontrar [no] Brasil (Freyre, 2003, p. 71).

No entanto, existia uma diferença entre elas: as mulheres indígenas eram “menos ariscas [e] por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos ‘caraíbas’ gulosos de mulher” (Freyre, 2003, p. 71).

Dos trechos acima citado podemos retirar pelo menos duas informações importantes. Mais uma vez aparece a imagem do “sensual” e do “místico” associada ao Oriente, neste caso, à “moura encantada”; e observamos uma hierarquização, senão de grupos humanos inteiros, pelo menos das suas respectivas

moralidades. Aqui inicia-se uma série de afirmações que se repetem no livro a respeito da noção de raça e cultura, onde as mulheres indígenas são “mais fáceis” do que as muçulmanas (a ideia de que os muçulmanos, ainda que “menos” que os cristãos, são superiores aos indígenas), “por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos ‘caraíbas’” Falta incluir referência, e que as mulheres indígenas buscavam, nos portugueses uma espécie de melhoria racial eugênica. Citando Capistrano de Abreu, Freyre reforça esta noção da seguinte forma:

Capistrano de Abreu sugere (...) que a preferência da mulher gentia pelo europeu teria sido por motivo mais social que sexual: ‘da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as ideias entre eles correntes só valia o parentesco pelo lado paterno’ (Freyre, 2003, p. 160).

Esta procura das mulheres pelos portugueses, “que talvez explique o priapismo de muitas [mulheres indígenas] em face dos brancos” (Freyre, 2003, p. 170), seria, segundo o autor, resultado de uma característica específica do “selvagem americano” (Freyre, 2003, p. 170): o fato de as mulheres indígenas possuírem uma sexualidade mais exacerbada do que os “machos” selvagens. É que Freyre seguia uma linha de raciocínio associada a uma perspectiva da antropologia de fins do século XIX, como a de Ploss e Bartels¹³, e de cronistas do século XVI como Gabriel Soares de Sousa (s. d.) – autores por ele muito citados – em que se atestava que em “certos grupos de gente de cor os órgãos genitais apresentam-se em geral menos desenvolvidos que entre os brancos” (Freyre, 2003, p. 171) e que estes “estão sempre prontos para o coito; [já] os selvagens, em geral, só o praticam picados pela fome sexual. Parece que os mais primitivos tinham até época para a união de machos com fêmeas” (Freyre, 2003, p. 171). Esta noção, de que os homens brancos e sua civilização teriam um papel viril, másculo, fertilizador dos trópicos, é mais um elemento que Edward Said atribui ao discurso orientalista e que Freyre transpõe para a América, onde uma civilização com atributos masculinos domina e subjuga uma civilização com atributos femininos (Said, 2007, p. 178). Em adição, ainda se segue uma evidente animalização dos indígenas ao sugerir que estes possuiriam uma espécie de período de acasalamento, ou “cio”, mais precisamente.

Para Freyre, as mulheres indígenas viam no “homem branco” uma possibilidade eugênica de “melhorar a espécie”, uma vez que “muito do ardor animal no índio nômade e guerreiro da América absorviam-no, impedindo-o de sexualizar-se” (Freyre, 2003, p. 169). Neste sentido, as apreciações feitas acerca de indígenas homens e mulheres, embora “valorize” as mulheres, as coloca em uma situação mesmo de animalização (o que igualmente ocorre em relação aos homens indígenas). Menções a eles como “selvagens”, “atrasados”, “primitivos” são recorrentes na obra, assim como uma visão etapista (e um tanto idílica) da humanidade em que estes estariam na “infância da humanidade”¹⁴.

Outra transferência oriente-indígenas relaciona-se à questão da poligamia. Frequentemente, Freyre aponta os senhores de engenho como polígamos, e que esta poligamia teria sido uma influência árabe. Assim, quando os colonizadores brancos chegaram à América, depararam-se com povos em que a poligamia era uma prática comum, fazendo-os sentirem-se familiarizados com o novo ambiente (Freyre, 2003, p. 166). No entanto, o autor ressalta que este contato termina por intoxicar a moral cristã dos portugueses: “No caso do Brasil verificou-se primeiro o colapso da moral católica; a da reduzida minoria colonizadora, intoxicada a princípio pelo ambiente amoral de contato com a raça indígena” (Freyre, 2003, p. 166). A salvação, contudo, teria vindo, pois, “sob a influência dos padres da S. J. a colonização tomou rumo”, ou seja, o rumo do cristianismo. A catequese era, ainda, responsável por retirar “energia animal da raça conquistada”, ao acabar “com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos” (Freyre, 2003, p. 178). Desse modo, o processo de aculturação indígena fora sendo gradualmente levado a cabo, mantendo-se intactos apenas aspectos “práticos” das culturas indígenas que interessavam à colonização: conhecimento dos medicamentos, do meio, dos animais eventualmente perigosos, de caça, culinária, modos de construção das casas, cantigas etc¹⁵.

Em relação à África, Freyre recorre mais uma vez à “plasticidade” dos portugueses e à sua facilidade de adaptação aos trópicos, fato atribuído à sua bicontinentalidade e à sua condição de povo “indefinido entre

a Europa e a África” (Freyre, 2003, p.66). Por estas características, seriam os portugueses portadores de uma “singular predisposição (...) para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos. Neste ponto, Freyre manifesta mais uma “camada” de seu orientalismo (ou “africanismo”, como mesmo Said propõe em *Cultura e Imperialismo*) ao se manifestar sobre o “outro” que habita a cultura portuguesa. A africanidade dos portugueses, segundo Freyre, encontrava-se na “influência africana fervendo sob a europeia”, a qual proporcionava “um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião”. Assim, “o ar da África, um ar quente, oleoso [amolecia as] instituições e [as] formas de cultura [das] durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja [e do] próprio caráter do povo. A Europa reinando, mas sem governar; governando antes a África” (Freyre, 2003, p. 66).

A contribuição africana, assim, se deu via a concessão de um “acre requieime” à vida sexual e à religiosidade europeias. Era também algo que “corrompia”, assim como o sangue “mouro”, o “caráter do povo” e a influência germânica e cristã na Península Ibérica; “amolecendo” instituições; formou uma “grande população brancarana”, e a já citada “persistente massa de dólicos morenos. A imagem do elemento africano que amolece (e corrompe) instituições europeias aparece neste trecho ao lado do islamismo e, ao mesmo tempo em que torna Portugal mais adaptável ao mundo extra europeu, torna-o “menos europeu” do que os demais países do continente. Um país portador de uma cultura alterada em seu caráter branco e cristão, mas que, por isso mesmo, poderia se imiscuir nos trópicos sem constrangimentos.

Nas palavras do autor, a “correção” à “tão grande influência do clima amolecedor” “sobre o caráter português”, foi “o constante estado de guerra (...) que se compensava (...) após a vitória, sobre o trabalho agrícola e industrial dos cativos de guerra, sobre a escravidão ou a semi-escravidão dos vencidos” (Freyre, 2003, p. 66). Ou seja, a guerra “santa” e a escravidão dos vencidos “redimiam” a “corrupção” original da miscigenação. E a guerra era o único caminho que “eles entendiam” (e os salvariam).

Diferenciando os indígenas dos africanos, Freyre estabelece outro tipo de africanismo/essencialização. Em contraste com os indígenas, descritos por Freyre como “uma das populações mais rasteiras do continente” (Freyre, 2003, p. 158), “pouco inclinados ao trabalho, (...) Gente quase nua e à-toa” (Freyre, 2003, p. 86), os africanos eram vistos como excelentes trabalhadores, ainda que desprovidos de uma “cultura superior”. Assim, onde “falharam os indígenas”, houve a compensação africana “no rame-rame tristonho da lavoura de cana, que só as reservas extraordinárias de alegria e de robustez animal do africano tolerariam tão bem” (Freyre, 2003, p. 162). O expediente da animalização aqui se repete. E este recurso contribui para que se pense que a presença portuguesa fora um fato benéfico para estas populações, pois as tiraram do estágio atrasado/ primitivo e as trouxeram para a luz da cultura Ocidental, constituindo parte essencial do “esforço civilizador dos portugueses nos trópicos”.

Outro aspecto que marca a ideia de superioridade Ocidente/não-Ocidente é a noção cristocêntrica que Freyre atribui à colonização portuguesa (e que ele acaba por reproduzir), onde a religião cristã é superior em relação às crenças e “superstições” místicas de indígenas e africanos. Assim, ao falar sobre o “equilíbrio de antagonismos” de que a formação da sociedade brasileira é resultado, e por mais que Freyre busque observar a contribuição de elementos religiosos não cristãos ao catolicismo popular brasileiro, ao tratar a temática (religião) o autor reproduz a mentalidade de que existe uma religião (a cristã), em contato com uma série de crenças que precisam ser superadas pelo “verdadeiro cristianismo” (o católico). A formação da religiosidade brasileira para o autor, neste sentido, é construída, de um lado, por “seitas”, “crenças”, “mandingas” e “bataques”, “macumbas” e “candomblés” e, de outro e sobre elas impondo-se hegemonicamente, de modo quase natural, a religião católica.

6. Conclusão

As posições de Freyre acerca dos grupos que formaram a sociedade brasileira e portuguesa, assim como das relações entre Portugal e suas colônias, notadamente no contexto do colonialismo tardio, já renderam diversos trabalhos entre livros, teses, dissertações e artigos. O prolífico autor suscita vivas discussões e

reflexões acerca de sua produção mesmo quase cem anos após as suas primeiras publicações, cujo impacto se fez e faz sentir tanto no âmbito da produção de conhecimento científico quanto nos âmbitos políticos e ideológicos. As consequências de seu pensamento são difíceis de mensurar, e julgar não faz parte do papel de quem analisa sua vasta obra. No entanto, aspectos objetivos de ideologias e concepções de mundo que tanto provocam quanto são provocados pela obra, não devem deixar de passar pelo escrutínio de quem as analisa. Estudar o orientalismo vivo na obra deste autor se faz necessário tanto para que a compreendamos sobre perspectivas diversas, em um sentido mais estritamente científico, quanto para que compreendamos eventuais desenvolvimentos políticos e ideológicos a ela subjacentes.

NOTAS

¹ Tese de doutoramento intitulada *Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo*, desenvolvida no âmbito do programa interuniversitário de doutoramento em História (PIUDHIST), sob orientação da Prof.^a Dr.^a Ângela Barreto Xavier (ICS – Universidade de Lisboa), e coorientação de Dr.^a Cláudia Castelo (CES – Universidade de Coimbra).

² *Orientalismo* no sentido que Edward Said empregava ao termo.

³ Em *China tropical*, Vamireh Chacon destaca a importância dos orientalistas Lafcadio Hearn (inglês) e Pierre Loti na formação de Gilberto Freyre.

⁴ No âmbito da nossa tese, para além desta análise do orientalismo em/de Freyre, discutiremos, ainda, em que medida este orientalismo de/em Freyre impactou em seu luso-tropicalismo.

⁵ Especialmente em uma “ala” da diplomacia brasileira que tinha como expoentes, no contexto dos anos 1950 (à época da Conferência de Bandung, 1955), diplomatas como Adolpho Justo Bezerra de Menezes, autor de livros como *O Brasil e o mundo asio-africano* (1956).

⁶ “Certamente, nenhum desses Orientes era puramente uma coisa ou a outra: são suas vacilações, suas tentadoras sugestividades, sua capacidade para entreter e confundir a mente que são interessantes” (Said, 2007, p. 68).

⁷ Um exemplo desta visão em Pallares-Burke (2007, p. 198).

⁸ Embora neste artigo o autor descreva que a perspectiva “lusocêntrica” se desenvolva mais claramente após a publicação de *Casa-grande & Senzala*, neste livro já é possível verificar esta tendência de Freyre (Dávila, 2010).

⁹ Aqui, a noção de que os portugueses representavam um papel “masculino”, “viril” na relação com o mundo extra-europeu é notável. O autor expõe que os portugueses fecundaram o oriente. Ver *Um brasileiro em terras portuguesas*, p. 45.

¹⁰ Sergio Campos Matos considera Alexandre Herculano um orientalista português (Matos, 2002).

¹¹ “O (...) argumento central é o mito do desenvolvimento detido dos semitas. A partir dessa matriz, (...) [defendia-se] que o semita é o contrário do ocidental [sendo] irremediavelmente vítima de suas próprias fraquezas” (Said, 2007, p. 399).

¹² “Semente, fruta, madeira, papel, carne, músculos, vasos linfáticos, intestinos, o branco do olho, os dedos dos pés, tudo fica à mercê de inimigos terríveis. Foi dentro de condições físicas assim adversas que se exerceu o esforço civilizador dos portugueses nos trópicos” (Freyre, 2003, p. 78).

¹³ Freyre cita o livro de Ploss-Bartels, *Das Weib*, de 1927.

¹⁴ Os indígenas da “América [eram] quase que bandos de *crianças grandes*; uma *cultura verde e incipiente*; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes *semicivilizações americanas*” (Freyre, 2003, p. 158).

¹⁵ Para Freyre, “O que se salvou dos indígenas no Brasil foi a despeito da influência jesuítica; pelo gosto dos padres não teria subsistido à conquista portuguesa senão aquela parte mole e vaga de cultura ameríndia por eles inteligentemente adaptada à teologia de Roma e à moral europeia. Nem podia ser outra a sua orientação de bons e severos soldados da Igreja; tocados mais que quaisquer outros na vocação catequista e imperialista” (Freyre, 2003, p. 178).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araújo, R. B. de. (1994). *Guerra e paz*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Burke, P. (1997). Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social*, 9(2), 1-12. Recuperado de [https://doi.org/10.1590/ts.v9i2.86687]. Consultado [20-03-2019].
- Chacon, V. (2007). *Lúlio e Vives: duas fontes catalãs de Gilberto Greyre. As Ibérias em Gilberto Freyre* (pp. 33-42) Recife: Edições Bagaço.
- Chor, M. (2000) Os judeus no pensamento de Gilberto Freyre. In F. Quintas (Org.). *Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos. Anais* (pp. 67-70). Recife: Fundação Gilberto Freyre.
- Coelho, C. M. (2007) *Gilberto Freyre: indiciário, emoção e política na casa-grande e na senzala*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil.
- Dávila, J. (2010). Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, nº 7, 153-174.
- Freyre, G. (1951). *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano* (T. II). Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Larreta, E. R., & Giucci, G. (2007). *Gilberto Freyre: uma biografia cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Machado, E. V. (2018). *O orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro: caracterização de um problema*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal
- Matos, S. C. (2002). *Oriente e Orientalismo em Portugal no século XIX: o caso de Oliveira Martins*. Instituto Oriental da Universidade de Lisboa. Recuperado de [http://hdl.handle.net/10316.2/24141]. Consultado [29-11-2018]
- Pallares-Burke, M. L. G. (2005). *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP.
- Reis de Souza, A. J. (2020). *Os orientes de Freyre: Tópica orientalista e luso-tropicalismo*. Tese de doutorado, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Said, E. W. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Senna, A. J. de. (2010). Reflexões sobre anti-semitismo: o elemento português em Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freyre. *Mneme - Revista de Humanidades*, 11(27).
- Silva, S. C. (2010). *Tempos de Casa Grande*. São Paulo: Perspectiva.
- Sobreira, C. (2010). Gilberto Freyre e o Judaísmo: Reflexões sobre o pathos semítico no judeu de Apipucos. *Ci. & Tróp.*, 34(2), 343-360.
- Souza, G. S. de. (s.d.). Tratado descritivo do Brasil em 1587 (E. A. Varnhagen, Ed., T. XIV). *Revista do Inst. Hist. Geog. Bros.*