

SÉRIE ANTROPOLOGIA

297

**TROPICALISMO E EUROPEÍSMO.
MODOS DE REPRESENTAR O BRASIL
E A ARGENTINA
Gustavo Lins Ribeiro**

**Brasília
2001**

Tropicalismo e Europeísmo. Modos de representar o Brasil e a Argentina.¹

Gustavo Lins Ribeiro
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

“Ainda que a descoberta do outro deva ser assumida por cada indivíduo e recomeça eternamente, ela também tem uma história, formas social e culturalmente determinadas”.

Tzvetan Todorov

Os modos de representar coletividades baseiam-se comumente em estereótipos, em reduções das características e diferenciações internas de um determinado grupamento social, complexo e, por definição, heterogêneo. São, portanto, modos de construir homogeneidade, histórica e circunstancialmente estabelecidos. Brasileiros e argentinos não seriam uma exceção à regra. Afinal, quem são esses “brasileiros” e “argentinos”? Uns, dizem, são os alegres, sensuais, hedonistas, tropicais; outros, são os nostálgicos, arrogantes, agressivos, europeizados. Mas, como essas imagens foram construídas?

Os modos de representar coletividades podem ser subdivididos em duas facetas intimamente relacionadas, ambas vinculadas a fenômenos e processos de construção e reconstrução de identidades². A primeira são os “modos de representar *nosso* pertencimento a uma unidade socio-político-cultural”. Diz respeito tanto a como indivíduos se identificam com um determinado grupo, de tamanho e atribuições variáveis, e definem que deles participam, quanto, inversamente, a como determinados grupos definem a participação legítima de determinados indivíduos em uma coletividade designada por um mesmo epônimo. A segunda faceta são os “modos de representar o pertencimento dos *outros* a outras unidades sociopolíticas e culturais” e dizem respeito a como indivíduos e grupos representam todos os outros indivíduos e grupos diferentes deles. Como são mecanismos que se traduzem em formas de cooperação e lealdades delimitando o âmbito de ações para cooperação e conflito onde as linhas entre *nós* e *eles* são frequentemente estabelecidas de maneiras rígidas, os modos de representar coletividades são comumente transformáveis em mecanismos políticos imbricados na história da formação de determinadas coletividades e de suas relações com outras.

Os diferentes modos de representar coletividades humanas variam em abrangência e em eficácia simbólica. Podem referir-se a unidades relativamente pequenas, como uma família, uma linhagem, um clã, uma “tribo”; ou a unidades médias e quase-grandes, como membros de uma determinada corporação, moradores de um

¹ Epílogo do livro “Argentinos e Brasileiros: Encontros, Imagens e Estereótipos”, a sair.

² Na verdade, “identidade” é a forma mais comum da literatura referir-se ao assunto o que já, por si só, demonstra o esforço homogeneizador envolvido nesses processos. Para não me render totalmente ao viés mais homogeneizador típico deste rótulo e para apontar imediatamente para a inserção da questão no âmbito do universo das representações sociais, prefiro utilizar a expressão “modos de representar pertencimento” que aponta para uma pluralidade mais aberta. Não descartarei, contudo, o uso da noção de identidade pois que, efetivamente, em diferentes situações as formas de conceber o *self* ou o grupo são radicalmente homogêneas.

bairro, torcedores de um time desportivo (apesar de alguns terem torcidas de milhões), pessoas de uma determinada região, de um segmento étnico que participa de sistema interétnico complexo; ou, ainda, podem referir-se a unidades muito grandes como a população de um determinado Estado-nação, de uma região do mundo (América Latina) por exemplo, e a subdivisões geopolíticas como países emergentes, Terceiro Mundo, o Oriente, o Sul.

Mais preocupado com o fato de tais unidades fazerem parte de uma família de categorias classificatórias através das quais as pessoas se localizam geográfica e politicamente, escrevi, procurando, ao mesmo tempo, evitar possíveis reverberações evolucionistas, o seguinte:

“Os modos de representar pertencimento a unidades sócio-culturais aumentaram em complexidade no tempo através de processos de integração de pessoas e territórios em entidades cada vez maiores. Historicamente as relações entre populações e territórios têm resultado em formas de representações coletivas associadas com identidades sociais, culturais e políticas, através das quais as pessoas podem reconhecer seu pertencimento a uma unidade e podem aceitar, por meios pacíficos ou violentos, a autoridade de símbolos, indivíduos ou entidades políticas que pretensamente representam um território, seus habitantes, natureza, herança cultural, etc. Os sujeitos coletivos - sejam famílias, linhagens, clãs, segmentos, metades, tribos, cacicazgos, reinos, impérios, Estados nacionais - são sempre um “nós” imaginado, coletividades imaginadas com graus variáveis de coesão e eficácia simbólica. Apesar de muitas das formas de identificação com essas coletividades se construírem através de meios culturais/ideológicos consensuais e pacíficos (totens, bandeiras, hinos, educação pública), a transgressão ou a ambivalência de lealdades são, no mais das vezes, fortemente punidas” (Ribeiro 2000:95).

Realizando uma simplificação analítica, podemos fazer a seguinte consideração: os modos de representar coletividades variam desde o nível local, regional, nacional, internacional e transnacional (veja Ribeiro 2000, especialmente o prefácio, capítulos 5, 9 e 10). Exemplificando sumariamente: uma pessoa pode ser de Casa Amarela, de Recife, pernambucano, do Nordeste do Brasil, latino-americano ou um brasileiro transmigrante na cidade de Nova Iorque. Como os processos identificatórios são altamente sensíveis às circunstâncias e contextos, evidentemente não faria sentido responder, em Recife, à pergunta “de onde você é?” com a resposta “sou do Brasil”. Já em Nova Iorque, a mesma pergunta não poderia ser respondida com “sou de Casa Amarela”, em alusão ao bairro recifense do mesmo nome. Além da circunstancialidade, este nosso exemplo mostra que os diferentes níveis incidem simultaneamente nos processos de construção identitária, por isto o caráter fragmentário, em última instância, das identidades. Mostra, por último, que a relação entre os poderes estruturantes de cada um daqueles níveis é cambiante, podendo implicar até mesmo em reconstrução identitária. É o que ocorre com os migrantes goianos que vivem em São Francisco, na Califórnia, que, transformados em minoria étnica, vêem sua identidade goiana - que fazia sentido internamente ao sistema classificatório brasileiro - ser transformada, no contato com os norte-americanos, em uma contrafação exotizada da identidade de “brasileiro”, por sua vez, altamente baseada em estereótipos sobre o Rio de Janeiro e a Bahia. É também o que ocorre quando os “trabalhadores culturais” brasileiros em Buenos Aires procuram redefinir suas identidades (veja Dominguez e Frigerio, neste volume).

Na verdade, para fins deste trabalho, o Estado-nação é a entidade fundamental que precisa ser considerada com maior vagar pois ela é quem prevalece hoje, no mundo, como forma de normatizar a relação território/cultura/população e os modos decorrentes de representar pertencimento. Como se sabe, o Estado-nação é uma construção histórica que, se quisermos estabelecer uma cronologia, começa a se desenvolver a partir do Tratado de Westfália (1648), consolida-se fortemente no século XIX e termina por estabelecer a plenitude total do seu sistema praticamente há apenas três décadas, nos

anos de 1970, com a última onda de descolonização. O que é importante frisar é que o Estado-nação tem sido historicamente uma máquina de criar homogeneidade que possui eficientes tecnologias (a) de identificação dos seus cidadãos (os contribuintes imersos nos mitos da nacionalidade), (b) de re-produção de seus propósitos e ideologias (relembremos aquilo que Althusser chamava de “aparatos ideológicos do Estado”), (c) de repressão ao dissenso através do uso legítimo do monopólio da força, (d) de cobrar lealdade e consentimento que podem, como no recrutamento para a guerra, envolver a vida dos próprios indivíduos.

Aspectos da formação do Estado-nação no Brasil e na Argentina: visões de uma problemática³

Se existem dois países altamente distintos entre si, são o Brasil e a Argentina. Não se trata apenas do fato de terem sido colonizados por duas potências diferentes, Portugal e Espanha, pois há outras ex-colônias espanholas, como Venezuela, Colômbia e Cuba que em, diversos aspectos, se aproximam mais do Brasil do que da Argentina. Trata-se de que suas inserções no sistema capitalista mundial foram diferentes, tanto quando aquele sistema estava em formação, no século XVI, quanto quando, no século XIX, as independências dos novos Estados foram proclamadas e, ainda, quando o capitalismo se consolidou plenamente no século XX. A formação dos sistemas regionais, da mesma forma que a segmentação étnica de cada país ficaram marcadas fortemente por estas experiências.

No Brasil, o sistema da *plantation* canavieira no nordeste, fonte primeira e poderosa de inserção no sistema mundial, assim como os ciclos do ouro do século XVIII, em Minas Gerais, e a expansão da frente agrícola cafeeira em São Paulo, no século XIX, criaram sistemas regionais diferenciados, com suas respectivas elites políticas e econômicas. Não se pode esquecer de toda a expansão, no século XIX e XX, de uma outra configuração no sul, com a grande migração e colonização de origem européia. Já o território onde viria a ser a Argentina foi periférico aos interesses da coroa espanhola. Quando das lutas pela independência política, nas duas primeiras décadas do século XIX, o centralismo já estava instalado em Buenos Aires, uma cidade-porto que historicamente dominava um vasto sistema e mediava a relação com os mercados internacionais. O centralismo portenho, do qual a Argentina se ressentia até hoje, refletiu-se em lutas armadas e permanentes tensões ao longo dos séculos XIX e XX, como que a demonstrar a inexistência ou a fragilidade de outros sistemas regionais internamente ao país. Ficou célebre a configuração do sistema ferroviário, instalado a partir do século XIX, que era efetivamente uma malha, cobrindo a região dos pampas, cujo ponto de fuga se encontrava em Buenos Aires (Rofman e Romero 1974: 123). Ao mesmo tempo, sobretudo nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, o país recebeu uma massiva população européia branca e conheceu um grande esplendor econômico.

Este processo de formação da população e de ocupação territorial teve, evidentemente, impactos duradouros. No Brasil, como em outras áreas de *plantation* das Américas, a migração forçada de uma grande população escrava, negra, de origem

³ Nomeei esta seção desta forma, mas estou consciente das deficiências que ela contém. Estou longe de ser especialista neste assunto. Contudo, isto não impede que apresente algumas idéias para discussão. Ademais, espero que o que segue sirva para estimular a realização de estudos historiográficos e sociológicos, comparativos e rigorosos, sobre esta questão, tarefa que, no fundo, envolve várias disciplinas como a geografia, a economia, a ciência política, a antropologia, a sociologia, a história e a análise literária.

africana, levou a impactos profundos na cultura e na futura segmentação étnica do Estado-nação. Nesta composição, foi igualmente importante a participação da população indígena, alvo, da mesma forma, de violências por parte dos colonizadores. Na Argentina, onde o sistema da *plantation* escravocrata, especializada na produção de produtos tropicais, não se instalou, a segmentação étnica foi dominada, inicialmente, por uma clivagem entre brancos e índios que, podemos dizer, iria ser redefinida com a chamada Guerra do Deserto (1879-1880) quando a população indígena foi morta ou expulsa da área da grande planície fértil, os pampas. Aprofundou-se, então, a intensa expansão da frente agro-pastoril que desembocaria na poderosa síntese capitalista realizada nas primeiras décadas do século XX. De meados do século XIX até meados do século XX a Argentina receberia milhões de migrantes europeus, tornando sua segmentação étnica marcada basicamente pela proeminência de dois grandes segmentos de origem espanhola e italiana, e a presença de diversos outros de origem francesa, inglesa, alemã, russa e polonesa, por exemplo. A maioria dos habitantes da grande Buenos Aires, no começo do século XX, era de estrangeiros. A segmentação étnica, sobretudo na área metropolitana portenha, viria mais tarde, a ser marcada pela presença de um contingente de imigrantes, conhecidos como *cabecitas negras*, provenientes de países limítrofes, como Bolívia e Paraguai, que foram e são negativamente discriminados (veja Ratier 1971 e Frigerio em este volume).

Do complexo movimento histórico que resumi drasticamente e interessadamente, quero enfatizar dois aspectos com impactos altamente diferenciadores dos dois países. O primeiro trata da formação da segmentação étnica nacional; o segundo da dinâmica das fronteiras em expansão. Como resultado das inserções diferenciadas no sistema capitalista mundial em expansão e dos diferentes “projetos nacionais” que, no período pós-independência política, foram formulados por suas elites (projetos que, em maior ou menor grau, implicavam em adesão às teses do branqueamento da população como o caminho para a civilização), o Brasil transformou-se em um país marcadamente branco, mestiço e negro, enquanto a Argentina tornou-se um país eminentemente branco. Um associado aos trópicos; outro associado à Europa. Assim, o modo de representar pertencimento ao Estado-nação, frequentemente impulsionado por suas elites e claramente presente nas diferentes imagens homogeneizadas onde cada “identidade nacional” se projeta, é de um Brasil da “democracia racial”, formado por brancos, negros e índios, e de uma Argentina do “crizol de razas”, formada por uma composição de muitos segmentos brancos europeus⁴. Dependendo do contexto, da posição dos atores na segmentação étnica e de suas posições políticas, pode haver maior ênfase em um ou outro aspecto desta composição ideal. Mas, este é o espelho interétnico onde brasileiros e argentinos se miram. Seu poder e eficácia refletem-se em diferentes artigos presentes neste livro (veja-se Cervo, Dominguez e Frigerio, Frigerio, Oro, Schmeil).

Já no que diz respeito aos movimentos criados pelas fronteiras econômicas em expansão, meu interesse direciona-se para a sedimentação de outros modos de representar aos dois países. O brasileiro seria alegre e voltado para o futuro, enquanto o argentino seria nostálgico e voltado para o passado. Meu argumento é histórico-sociológico. No que diz respeito à Argentina, o grande momento histórico de expansão capitalista vinculou-se à expansão da frente agro-pastoril pelas terras férteis dos pampas

⁴ Os processos envolvidos na formação das segmentações étnicas de Estados nacionais estão historicamente ancorados nas disparidades de poder existentes entre os diferentes segmentos de um sistema interétnico (Wolf 1982). Por isso, raça, cultura, etnicidade são tópicos altamente politizados que adquirem distintos significados ao longo do tempo. No Brasil, e em outras partes do mundo, com a resignificação política da “cultura” trazida pela intensificação de diversos processos de globalização, o movimento negro tem aprofundado sua crítica ao “mito da democracia racial” em uma chave marcada por uma matriz política norte-americana (Carneiro 2001).

que, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX, transformou, para muitos, o país no “celeiro do mundo”. Esta poderosa síntese capitalista, coincide com o pico da presença de imigrantes europeus na área metropolitana de Buenos Aires. Como se sabe, os imigrantes, sobretudo os de primeira geração, encontram-se frequentemente em uma posição ambígua onde a volta à situação anterior, ao país de origem, é uma pretensão permanentemente postulada e quase nunca efetivada. Esta poderosa síntese capitalista reflete-se, igualmente, na consolidação de uma elite voltada para a Europa e no esplendor de Buenos Aires, de uma *belle époque* portenha que, com sua arquitetura sofisticada, monumentos e metrô impõe-se definitivamente como a sinédoque da Argentina. O país, amarrado à sua “vocação” agro-pastoril, não mais conheceria nenhuma fronteira em expansão envolvendo incorpora o de novos territórios a mercados nacional e internacionalmente integrados, com novos ciclos de produ o de riquezas associadas a estas frentes. Na verdade, o desenvolvimento da fronteira em expansão na Argentina é muito mais similar, em diversos aspectos (inclusive iconográficos e literários), ao que ocorreu nos Estados Unidos do que no Brasil. Foi basicamente um fen meno do século XIX que envolveu guerras do exército nacional contra índios que cavalgavam em planícies e atacavam caravanas, povoados de colonos, ou fortes militares. Não   à toa que o *gaucho* desbravador, um caub i, virou um símbolo nacional argentino e que livros comumente considerados como representantes máximos da literatura nacional como *Facundo: Civilizaci n o Barbarie* (1845), escrito por um dos principais personagens históricos argentinos, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), ou o  pico *El Gaucho Martin Fierro* (1872), de José Hernández, remetam ao tema.

A última tentativa de inspirar um novo movimento de expansão de fronteiras, se deu em meados da década de 1980, no governo do presidente Raúl Alfonsín (1983-1989), com um malfadado projeto de transferência da capital federal para Viedma, na província de Rio Negro, na Patagônia. Esta região, conhecida por sua aridez, seria o equivalente lógico, invertido, tanto por sua localiza o geográfica quanto por suas características ecológicas, da Amazônia no Brasil. A transferência da capital federal, calcada sobre a antiga tensão federalista entre Buenos Aires e as províncias, fracassou não apenas porque *slogans* como “hacia el frio, hacia el viento, hacia el sur” não são nada eficazes, mas, especialmente, porque não havia, nem há (mais além da explora o de petróleo que cria sistemas regionais de integra o muito pontual) nenhuma frente de expansão em dire o   Patagônia que pudesse estabelecer fluxos migratórios vigorosos para novas áreas de coloniza o. Projetos de transferências ou de interioriza o de uma capital nacional que não cavalguem poderosas e profundas forças históricas estão fadados a permanecer como tentativas frustradas de realizar mudanças na estrutura o do espaço econ mico e político de um país e a Argentina, com as suas muitas tentativas frustradas de descentralizar o poder de Buenos Aires, é um exemplo clássico deste problema.

Já no Brasil, a fronteira em expansão é um fen meno histórico mais complexo, inconcluso, com diferentes momentos e intensidades em diversas regiões do país (veja Velho, 1976). Desde o fechamento da fronteira do centro-sul, em meados do século XX, a grande fronteira continua sendo a Amazônia. O século passado assistiu às maiores investidas em dire o a esta região sobretudo quando, notadamente a partir da década de 50, o centro-oeste passou a ser atravessado por várias frentes de expansão que consolidaram bases de apoio para a entrada na Amazônia através de investidas intensas como as que compuseram a grande onda da década de 70. Durante a ditadura militar de 1964 a 1985, algumas iniciativas planejadas, como a Transamazônica e o Projeto Grande Carajás, abriram novas frentes. Movimentos difusos, como as levas de

garimpeiros, e outros nem tão difusos, como a abertura de grandes fazendas de agropecuária e de novas cidades de colonos, tiveram, à mesma época, um grande impacto na região.

As décadas de 50 e 60 são particularmente importantes para a compreensão tanto de mudanças na estruturação do espaço nacional quanto das formas de interação de elites regionais (e de suas ideologias) que disputam o poder internamente ao Estado federal. Esta importância toma forma quando se considera a construção da nova capital federal, Brasília, construída no governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), como o “trampolim para a Amazônia” e apoiada totalmente nas ideologias do desenvolvimentismo e da integração nacional (Ribeiro 1980). Inaugurada em 1960, Brasília representaria cada vez mais uma forte intervenção nas formas como as elites regionais do nordeste (sobretudo de Pernambuco e da Bahia), do sul (sobretudo do Rio Grande do Sul) e do sudeste (sobretudo do Rio de Janeiro e de São Paulo) representavam o jogo do poder no Brasil. A modernização do Estado pôde ser mais facilmente controlada em Brasília, em especial no começo da vida da cidade que tinha poucos habitantes e durante os 21 anos de ditadura militar, regime que efetivamente consolidou a transferência da capital.

Construída sob o signo do moderno, uma “capital em plena selva”, Brasília coroou a intermediação da integração do centro-oeste e da Amazônia ao espaço nacional graças aos poderosos movimentos migratórios já em curso, associados à fronteira em expansão e mobilizados pelo Estado, com maior ou menor intensidade, ao menos desde a década de 1930 com a chamada Marcha para o Oeste da ditadura varguista. Por isto, foi possível a transferência da capital. Por isto, a idéia de um “cruzeiro rodoviário” que uniria as diferentes regiões e que teve sua expressão mais dramática na construção da Belém-Brasília, a primeira ligação por terra entre a Amazônia e o resto do país, estrada responsável por uma grande onda de colonização. O signo do moderno, neste caso, propriamente falando, do modernismo na arquitetura e no urbanismo, coroou também um novo momento na representação do Estado-nação como uma entidade de vanguarda, progressista e voltada para o futuro.

Aqui vale a pena determo-nos e comparar as duas capitais federais. Brasília, cidade modernista, interiorana, desenhada com a arquitetura vanguardista de Oscar Niemeyer e a promessa socialista de Lúcio Costa, deveria corresponder a um suposto novo projeto de Estado-nação. Cidade de fronteira voltada para a hinterlândia do Brasil, construída por milhares de migrantes nordestinos, mineiros, goianos e muitos outros. Sua beleza arquitetônica remete ao futuro, a uma afirmação *sui generis*, ousada, daquilo que os brasileiros, sempre eternamente deitados em berço esplêndido, esperavam do porvir. Buenos Aires histórica, portuária, cosmopolita, voltada para fora, dominadora há séculos da entrada do Rio da Prata e da relação da Argentina com o resto do mundo. Sua beleza arquitetônica, construída por um grande número de migrantes europeus, pelos seus filhos ou netos, remete à *belle époque*, ao esplendor do capitalismo agro-exportador argentino no começo do século XX. A leitura das ruas de Buenos Aires leva o transeunte a exclamar freqüentemente: “como parece uma cidade européia!” A leitura das ruas de Brasília leva o transeunte a exclamar freqüentemente: “isto não parece uma cidade”. Ambos transeuntes imaginários estão certos. Buenos Aires relembra cidades européias. Inteiramente modernista, Brasília não é uma cidade equivalente a nenhuma outra. O que estariam a dizer os brasileiros quando construíram esta cidade? Ao construírem, mais de 40 anos atrás, sua nova capital federal, os brasileiros, ao contrário dos americanos no século XIX, não se apegaram a cânones neoclássicos, como as gigantescas ampliações das colunas gregas que se encontram no *mall* de Washington e cuja mensagem, condensada na combinação do estilo e da escala, é evidente: “nós

somos o Ocidente”. Ao contrário, os brasileiros construíram “a capital do futuro”, “a capital da esperança”, com inusitadas formas de arquitetura e soluções urbanísticas, como a dizer “nós somos a modernidade”.

Contudo, a idilicamente europeizada Buenos Aires é, no senso comum, a sinédoque da Argentina enquanto que a idilicamente nacionalista Brasília está longe de ser a sinédoque do Brasil e, se o for de alguma forma, só a força da análise sociológica a revela enquanto tal. O Rio de Janeiro e, cada vez mais, a Bahia são as sinédoques do Brasil (Ribeiro 2000) e isto se deve tanto aos seus respectivos papéis históricos enquanto ex-capitais quanto a que estão indelevelmente associadas à matriz mais definidora dos estereótipos sobre os brasileiros: o tropicalismo.

Tropicalismo e europeísmo

Como vimos no começo deste ensaio, existem vários modos de representar coletividades que guardam relações de inclusividade que podem, analiticamente, variar desde o local, passando pelo regional, nacional, até o inter e transnacional. À medida em que se distancia do local, de um plano mais fenomenológico, aumenta o grau de estereotipificação. No mundo contemporâneo, um dos modos mais inclusivos de representar coletividades classifica todo o planeta em apenas duas metades, o Oriente e o Ocidente, que se refletem uma na outra. Este dualismo foi interpretado por Edward Said na sua influente obra *Orientalism*, publicada pela primeira vez em 1978. Para ele, o Orientalismo não deve ser visto como uma estrutura de mentiras ou de mitos, mas como um “sinal” do poder europeu sobre o Oriente, como um conjunto de teorias e práticas que, por muitas gerações, tem sido o objeto de grande investimento material. Com seus interesses econômicos, políticos, militares, científicos e geopolíticos que se expressam em textos estéticos, acadêmicos, históricos, sociológicos e em outros, o Orientalismo é, igualmente, “um certo *desejo* ou *intenção* de entender, em alguns casos de controlar, manipular ou até mesmo incorporar, o que é manifestadamente um mundo diferente (ou alternativo e novo); é, acima de tudo, um discurso que de forma nenhuma está em uma relação de correspondência direta com o poder nu e cru, mas, isto sim, é produzido e existe em uma troca desigual com vários tipos de poder” (1994: 138).

Inspirado em Said, argumento a existência de um tropicalismo, cujo par analógico é o europeísmo⁵. Em grande medida, na América Latina, o Brasil e a Argentina encarnam exemplarmente estas duas modalidades de representações sobre o Outro. Se o tropicalismo é uma matriz que define o modo de representar o pertencimento ao Estado-nação brasileiro, o europeísmo corresponde ao caso argentino. Brasileiros e argentinos encontram-se irremediavelmente presos nestes jogos de espelhos construídos por eles mesmos e por muitos outros atores e agências com os quais historicamente mantiveram contatos e trocas. O que me interessa no tropicalismo e no europeísmo é que ambos são, em larga medida, aceitos tanto pelas elites quanto pelas massas dos dois países, como modos de representar pertencimento aos dois Estados-nações. Esta afirmação, evidentemente, não significa a universalidade da eficácia desta matrizes nem que elas não sejam abertamente contestadas por diferentes segmentos.

Porém, antes de entrar mais detalhadamente neste tópico, devo dizer que continuarei a fazer contrapontos entre os dois países, mas, não me estenderei sobre o europeísmo tanto quanto sobre o tropicalismo. Definirei apenas o europeísmo como a

⁵ Poder-se-ia dizer que, em certa medida, o americanismo é uma derivação do europeísmo. Contudo, dada a crescente importância do americanismo e suas especificidades, é duvidosa a sua total redução ao europeísmo.

matriz do modo de representar a coletividade dos argentinos. O europeísmo remete para uma articulação complexa de fatores históricos, sociológicos, econômicos, políticos, culturais e demográficos, muitos deles já levantados ao longo deste texto, que faz com que a Europa seja o grande e subjacente referencial distintivo da argentinidade. Poder-se-ia perguntar por que não falar de um *gauchismo* ou até mesmo, para contrastar com o tropicalismo, de um pampismo, afinal de contas o churrasco (*asado*, veja Alvarez neste volume) continua sendo um símbolo de argentinidade. Mas dificilmente alguém, hoje em dia, identificaria completamente o argentino contemporâneo apenas com os pampas ou com o gaúcho. Apesar das sucessivas e prolongadas crises econômicas que “latino-americanizaram” a grande Buenos Aires criando muitos “novos pobres”, quando se fala da capital portenha, se fala de uma cidade “européia” na América Latina. Não deixa de ser indicativa da força do europeísmo a anedota que diz ser o argentino alguém que fala espanhol, gesticula como italiano e acredita que é inglês. Se, no que diz respeito à Argentina, é difícil de manter a força do *gaúcho* ou de inventar um pampismo, pois que poucos neles efetivamente se reconheceriam, no Brasil, a força do tropo tropical se expressa de maneira complexa e capilar, sendo cantada e reproduzida em diferentes âmbitos rituais, midiáticos e institucionais.

A tropicalidade está associada ao Brasil desde os primeiros momentos da entrada desta área do mundo na economia capitalista em expansão e no imaginário ocidental. A exuberância das florestas até hoje é marca de distinção do país. Basta ver o lugar proeminente da Amazônia nas discussões sobre o clima global, ou as representações de turistas estrangeiros, inclusive as dos argentinos (Schmeil neste volume), sobre os atributos do clima tropical e das culturas e pessoas a eles associados. A floresta tropical sempre foi associada a signos ambivalentes. Por um lado, o “inferno tropical”, o medo do desconhecido, atrás de cada árvore um animal perigoso ou um selvagem prontos para atacar. Por outro lado, a exuberância de formas, cores, vidas, a liberdade dos nativos, nus, inocentes e fontes de tantas utopias sobre o paraíso terrestre.

Talvez tenha sido Cristóvão Colombo, em sua terceira e última viagem (1498) à procura do caminho para as Índias, o primeiro europeu a associar os trópicos da América do Sul com o paraíso. Frente ao delta do rio Orinoco, deu-se conta que um rio daquela magnitude teria que atravessar uma massa de terras muito grande, um continente e não a ilha que ele teimava em circunavegar. Diante do fracasso da geografia ptolemaica que postulava a existência de um único bloco de terras no planeta, Colombo recorre então à religião para localizar o paraíso terrestre neste inesperado continente (Boorstin 1989: 227-228). Inadvertidamente, Colombo foi o fundador de uma genealogia de textos que constroem utopias localizadas ao sul, incluindo a própria Utopia (1516), de Thomas Morus. Mas ele não foi o único navegante que estabeleceu meta-narrativas fundacionais sobre os trópicos. Mais importante ainda, para entender o tropicalismo e o seu poder de estruturação de meta-narrativas, é o primeiro texto que “cria” o Brasil no imaginário europeu e transforma-se no grande relato sobre a nacionalidade, transmitido de gerações a gerações. Trata-se da carta de Pero Vaz de Caminha, um *escrivão* que acompanhava a frota de Cabral em 1500. Dificilmente encontraremos um outro país que apele tão consistentemente para um texto fundador leigo, na construção de sua especificidade enquanto nação. Desde o “em se plantando tudo dá”, verdadeira afirmação arqueológica das muitas frentes de expansão agrícola que estavam por vir, até o desejo pelo corpo nu da nativa, a carta antecipa um arsenal de tropos que seriam comumente usados para representar o Brasil e os brasileiros.

De fato, hoje, o “corpo nu das nativas” prossegue como objeto central da construção de estereótipos sobre o Brasil. O que está em jogo é uma visão do corpo da mulher brasileira que a transforma em puro objeto de desejo. Não é por acaso que este

fenômeno se apresente mais claramente quando contrastado com imagens que circulam no exterior, disseminadas pelos próprios brasileiros ou por estrangeiros. Aqui, entramos em salas do consulado do Brasil em Nova Iorque, na década de oitenta, repleta de cartazes de traseiros torneados e bronzeados em alguma praia; ali, em Washington, em meados da década de 90, assistimos às invariáveis imagens televisivas de mulheres praticamente despidas no carnaval da Sapucaí, no Rio de Janeiro (o mídiapanorama que domina, juntamente com o futebol, a imagem brasileira na cultura pop internacional). Em outro cenário, o *Carnaval Parade* de São Francisco, na Califórnia, um desfile multiculturalista e ritual de afirmação de identidade étnicas, as Escolas de Samba brasileiras atraem multidões que desejam ver os corpos seminus dançando ritmos sensuais (Ribeiro 2000).

Mas, sabemos que estes não são episódios típicos apenas de uma contemporaneidade erotizada. Retornemos à primeira narrativa sobre o Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha, o texto fundacional que des-cobre o país como quem corta uma ma(n)ta para revelar um corpo natural, sem história ou cultura, “virgem” e “inocente”, a ser explicado, apropriado, penetrado, primeiro simbolicamente, depois, materialmente. Eis o que escreve Caminha, falando das primeiras mulheres que viu em terra, conforme versão da carta publicada pela *Folha de São Paulo* em 1999:

“Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muitos pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (...) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (pp. 10-11).

E mais adiante:

“Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até ao quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que nisso não havia vergonha nenhuma” (p. 13).

Não deixa de chamar a atenção que o primeiro relato, a primeira descrição de mulheres no território que mais tarde seria o Brasil, refira-se aos corpos em uma comparação que mal consegue dissimular a intensidade do desejo. Desta perspectiva, a des-coberta do Brasil se confunde com uma des-coberta da nudez, mas uma nudez coletiva, socialmente aceita, sem vergonha. A confusão da América do Sul com o paraíso não pode deixar de dever-se também ao impacto deste grande campo de nudistas no imaginário de uma Europa católica, púdica e reprimida durante séculos pela Inquisição. Os “selvagens tropicais” sempre foram fonte de representações ambíguas, positivas e negativas. Mas o paraíso de corpos nus, com fantasias - a tintura que só aguça os sentidos - numa terra onde nunca há inverno, imprimiu sua marca desde o primeiro momento⁶.

⁶ Afonso Arinos de Melo Franco, em seu livro “O índio brasileiro e a Revolução Francesa”, “ressaltou a insistente recorrência à liberdade sexual, supostamente *absoluta* e *natural*, dos índios brasileiros, nas narrativas que perturbaram o recalque europeu” (Arnt 1992: 33).

É claro, o olhar é um olhar masculino. O cronista se detém sobre o corpo feminino desejando-o. Algo coerente com o comportamento dos atores dos primeiros momentos da conquista, da expansão européia, homens que cruzavam mares, durante semanas, atemorizados, exaustos e ávidos por mulheres. Conquistadores e guerreiros, até hoje, apesar da presença em alguns exércitos de mulheres militares, comumente são homens distanciados de suas sociabilidades cotidianas, embrutecidos pela violência, pelo saque, pelo terror. Não é um acaso que a prostituição conviva com a passagem de grandes exércitos. E mais, quantos estupros, quantos abusos corporais foram feitos pelos vencedores sobre as vencidas na história? Tzvetan Todorov (1999) dedica o seu livro sobre a conquista da América a uma mulher maia que se negou a ser possuída por um colonizador e foi jogada aos cães para ser devorada. Na expressão de Gilberto Freyre, no Brasil o processo de civilização foi também um processo de sifilização, algo que, com certeza, não se restringe ao nosso país. Para o historiador inglês Ronald Hyam, em seus livros sobre o império britânico, a força propulsora do colonialismo foi a exportação de energia sexual excedente, mais do que a exportação de capitais: “os historiadores do império têm que levar a sério o sexo, ao menos porque ele está ali presente... A expansão da Europa não envolveu apenas ‘Cristandade e comércio’, envolveu também cópula e concubinação. Oportunidades sexuais foram frequentemente aproveitadas com confiança imperiosa” (citado em Williams e Chrisman 1994: 2). Também é comum a feminização do outro mais fraco. Até hoje, as frentes de atração de índios isolados usam o termo “namoro” para expressar o lento processo de sedução que ocorre nos últimos *fronts* do contato interétnico nas “virgens” matas brasileiras. Seduzidas, as populações indígenas são, em seguida, abandonadas (Ramos 1998).

Para Gilberto Freyre, um dos maiores construtores de meta-relatos sobre o Brasil, aos corpos nus indígenas viriam juntar-se outros, os da “afronegras”, na construção do panteão da mitologia das nádegas brasileiras. A celebração das nádegas femininas como “a preferência nacional” é um filão sempre explorado pela mídia⁷. No seu artigo “Uma Paixão Nacional” (s.d.), Freyre, o ideólogo clássico da democracia racial e da miscigenação, afirma que o tamanho das nádegas das mulheres brasileiras deve-se tanto à “presença de afronegras notáveis por tais protuberâncias de nádegas” quanto às mulheres ibéricas. Ambas, diferentes das tipicamente européias, acrescentavam aos seus “dotes” a virtude de saber requebrar. Freyre compara explicitamente as brasileiras às argentinas:

“É um movimento de bundas bastante amplas - especifique-se - para permitirem essa ondulação como que - sugira-se - afrodisíaca de andar. A grande número de mulheres brasileiras, a miscigenação pode-se sugerir ter dado ritmos de andar e, portanto, de flexões de nádegas susceptíveis de ser considerados afrodisíacos. Atente-se nesses ritmos, em cariocas miscigenadas, em confronto com as

⁷ Vale relembra a chegada em junho de 1999 e o sucesso, inusitado até mesmo para os seus criadores, da revista *Bundas*, mais um capítulo da longa e machista história da sinédoque que identifica o Brasil a esta parte da anatomia. Este é o país da Carla Perez, capa da *Time-Latin American Edition*, de 9 de julho de 2001, das Sheilas do “É o Tchan”, da Tiazinha e do rebolado diário da Feiticeira na tela da televisão. Nádegas, hoje, pode-se supor, movimentam uma economia respeitável na indústria de entretenimento brasileira, nos programas de TV em horário nobre, nas indústrias fonográfica e de espetáculos animadas pela também chamada *bunda-music*. Os cantores Gabriel e Fernanda Abreu compuseram a música “Ordem e Progresso. Sua Bunda é um Sucesso” cuja letra, em certo momento, diz: “Arrebata a bunda, Vagabunda, Que é tudo de bom que você tem”. É certo, a publicidade e o mercado dão o que os consumidores querem, mas além de alimentarem-se dos mitos das sociedades em que existem, retroalimentam-nos.

beldades argentinas que o observador tenha acabado de admirar. Os ritmos de andar da miscigenada brasileira chegam a ser musicais, na sua dependência de bundas moderadamente ondulantes” .

Talvez ninguém mais do que o próprio Freyre (os dois últimos capítulos de “Casa Grande & Senzala” são intitulados: “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”) tenha contribuído para difundir, entre os brasileiros educados, a idéia de uma sociedade que resolve suas tensões na cozinha, na festa e na cama. Mas, antes de Freyre, viajantes estrangeiros no século XIX registraram suas impressões às vezes em direção semelhante àquela do sociólogo pernambucano. Alguns, como o inglês Henry Koster em Recife no começo daquele século, admiraram o corpo das mulheres de cor, “as mais belas, com mais vida e espírito, maior atividade de espírito e de corpo, mais adaptadas ao clima” (Schwarcz 1999: 6). Outros criticavam, como Carl Seidler que chegou em 1823, “a falta de virtude das mulheres - todas ‘fáceis’” (idem). Já para o norte-americano metodista Daniel Parish Kidder era insuportável a mistura sagrado/profano que observou em “cerimônias religiosas” no Brasil entre 1836 e 1842:

“Se se tratasse de divertimentos para africanos ignorantes, seriam mais compreensíveis essas funções, mas, como parte de festejos religiosos celebrados em dia santificado e com a presença entusiástica de padres, monges e do povo, temos que confessar francamente que nos chocou bastante e teria sido melhor que não os tivéssemos presenciado. Uma das mais penosas impressões que colhemos foi ver famílias inteiras (...) admirando cenas que não só tocavam as raias do ridículo, mas, ainda, eram acentuadamente imorais - e dizer-se que tudo isso se fazia em nome da religião!” (ibidem).

Estas associações continuam dando demonstrações de sua força. Uma mistura peculiar de religião e sensualismo serviu como pre-texto para, ironicamente, introduzir, mais uma vez, a narrativa colonialista que domina a imagem estrangeira sobre os brasileiros. O *The New York Times* a propósito da visita, em outubro de 1997, do Papa ao Brasil, publicou, no parágrafo de abertura da matéria, o seguinte: “Em um país onde nádegas nuas são comuns nas praias, bancas de revistas vendem abertamente vídeos pornográficos e a dança mais popular inclui girar o pelvis sobre uma garrafa de refrigerante, o Papa João Paulo II está apelando aos Católicos para que retornem aos valores tradicionais de família” (Sims 1997: 8).

Até hoje, mulheres brasileiras que viajam pelo exterior reclamam da imagem de “mulheres fáceis” tendo, algumas, experimentado comportamentos sexualmente agressivos, por parte de homens, quando revelavam suas nacionalidades. Em uma pesquisa realizada em São Francisco, Califórnia, sobre “o que faz o Brasil, *Brazil*”, sobre a identidade brasileira em um sistema interétnico altamente sensível à política de identidades, à raça e etnicidade, vários brasileiros e brasileiras reclamaram da associação do Brasil com “mulher pelada” ou com promiscuidade sexual (Ribeiro 2000). Esta visão não é exclusivamente anglo-saxã e se transforma em um problema para diferentes comunidades de migrantes. Na Argentina, também são freqüentes as reclamações da caracterização das mulheres brasileiras como de fácil acesso (Domingues e Frigerio, neste volume). As representações sobre o Brasil na imprensa uruguaia e argentina (Achúgar e Bustamante 1996) e em situações interétnicas como as criadas nas férias de verão em Florianópolis (Schmeil 1994 e neste volume) apontam para a mesma essencialização de um povo moreno, sensual, alegre e sempre pronto para o sexo.

Evidentemente, o tropicalismo não se esgota na erotização da imagem do Brasil através do corpo da índia, da negra ou da mestiça. Ele se apresenta em outros âmbitos que vão desde a música, com seus ritmos e modos de dançar sensuais, até a folclorização do “jeitinho”, ou da “saudade”, como fatores essenciais do povo brasileiro e que supostamente falam de uma valorização das pessoas e de suas relações, cristalizada em uma sociabilidade tão flexível que parece ser impenetrável aos desígnios da vida institucional e burocrática. Estas interpretações fazem lembrar até os cânones da escola antropológica americana da cultura e personalidade ou das velhas antíteses postuladas pelas teorias da modernização entre saberes locais conservadores e tradicionais, da pequena comunidade atrasada, e o progresso representado pelo individualismo e a racionalidade burocrática.

A eficácia do tropicalismo com os seus signos ambivalentes de desejos e temores vinculados ao lugar da floresta e seus habitantes, apresenta-se em outras instâncias e momentos. Na literatura, no romantismo mimético, em obras definidoras do “nacional”, como *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar onde, em meio a descrições da flora e fauna exuberantes, casos de amor se desenvolvem entre índios e brancos. Mais tarde, a onda modernista, do começo do século XX, traria a quintessência da representação do brasileiro contemporâneo no papel de Macunaíma (1928), um índio negro da tribo dos Tapanhumas que se transforma magicamente em um branco, em um migrante à procura de sua essência perdida na metropolitana São Paulo, cheia de inovações, imigrantes estrangeiros e máquinas, muitas máquinas. Macunaíma, na verdade um mito Taulipang/Arekuná utilizado por Mário de Andrade para escrever sua obra (Ribeiro 2000), era um índice das transformações que trazia a modernização, com sua urbanização e industrialização.

A ênfase sobre este índio-em-mudança poderia levar a pensar que o Brasil do século XX era um país quantitativamente marcado pela presença da população indígena como, digamos para estabelecer uma comparação, o México, o Peru ou a Bolívia. Não é bem o caso. Pacheco de Oliveira (2000) mostra que em 1940 e em 1950, quando o censo nacional incluiu a categoria “pessoas que falam outra língua além do português”, os índios recenseados totalizaram 58.027 e 46.208 pessoas, de uma população total de 41 milhões e 52 milhões respectivamente. Segundo Pacheco de Oliveira (idem: 207) “as estatísticas sobre a população indígena variaram pouco entre os anos 1950 e 80, permanecendo estável em 0,2% da população brasileira”. Poucos antropólogos sabem que, na verdade, a Argentina possui uma população indígena maior do que a brasileira em termos relativos e absolutos⁸. O único recenseamento indígena feito na Argentina em 1966-68, não concluído, chegou ao número de 75.675 recenseados e a uma estimava de 89.706 pessoas a serem recenseadas, perfazendo um total de 165.381 indígenas. No presente, os totais estimados da população indígena variam bastante, mas Morita Carrasco (2000) calcula a existência de 447.900 pessoas, um número que aparentemente vem subindo devido ao crescimento da etnogênese na Argentina. No Brasil, atualmente, calcula-se uma população indígena em torno de 350.000 pessoas (ISA 2001: 15), um número substancialmente menor do que o argentino. Por outro lado, a população nacional da Argentina é, hoje, estimada em cerca de 36 milhões enquanto se estima que os brasileiros sejam 172,5 milhões. Assim, na Argentina, a população indígena representaria 1,24% do total da população nacional enquanto que no Brasil esta proporção seria de 0,2%, o que equivale a dizer que a população indígena na Argentina é, proporcionalmente, mais de 6 vezes maior do que aquela no Brasil. No entanto, tudo

⁸ Agradeço aos meus amigos, os antropólogos Leopoldo J. Bartolomé, da Universidade Nacional de Misiones, em Posadas, e Alejandro Frigerio, da Universidade Católica Argentina, em Buenos Aires, que gentilmente forneceram os números que menciono no texto.

se passa como se no Brasil existisse, proporcionalmente, uma grande população indígena e na Argentina quase nenhuma. Evidentemente a permanência da associação do Brasil com as populações indígenas que habitam seu território, não tem a ver com sua importância quantitativa demográfica no presente. Para Pacheco de Oliveira (2000: 192-193)

“apesar das pequenas quantidades em termos comparativos, a presença indígena tem sido de grande importância na formação do Estado brasileiro e na construção de uma identidade nacional. As questões relativas à situação atual dos índios alcançaram um papel importante em debates nacionais sobre direitos territoriais, proteção ambiental e relações internacionais, tanto quanto nas políticas públicas de minas e energia. Eles são apoiados em resoluções legais e na existência de atos de instituições especiais do Estado. Temos que repensar a idéia de que a relevância política dos povos indígenas na construção de unidades nacionais seja apenas e simplesmente proporcional ao seu peso relativo na população”.

Alcida Rita Ramos vai na mesma direção quando afirma que “o Brasil é inconcebível sem seus índios, não como agregados humanos por si só mas como criaturas da imaginação nacional e da sua manipulação” (1998: 284). Mas, o que dá ao índio no Brasil a visibilidade que o seu semelhante na Argentina não possui? Não existe uma resposta simples para esta questão. Na verdade, ela é o mote que anima o livro de Ramos (1998) sobre indigenismo, isto é, sobre a incorporação das populações indígenas realizada pelo Estado e o vasto universo “de imagens populares e educadas internamente à população nacional no qual se esgarça as muitas faces do índio” (Ramos 1998: 6). Para ela estudar o “indigenismo” é uma maneira de revelar o Brasil. Além disso, “parte da existência conspícua dos índios nas mentes e vidas dos brasileiros é resultante da contradição entre um certo orgulho pela multi-ethnicidade do país e a aspiração por homogeneidade nacional (idem: 3). Ramos (ibidem: 4) contrasta a situação brasileira com a da Argentina, citando trabalho de Miguel Bartolomé (1972: 314) segundo o qual:

“para a grande maioria dos habitantes da República Argentina, os índios representam uma mera lembrança dos seus livros escolares que narravam os episódios da Conquista e da expansão nacional. Muitos ... surpreendem-se quando ouvem que mais de 150.000 índios [estimativa do começo da década de 1970, GLR] sobrevivem na Argentina, ou quando lêem notícias sobre reclamações legais por parte de algum obscuro ‘cacique’ guarani, ou demandas territoriais feitas por um esquecido líder araucano. Nem mesmo revistas sensacionalistas interessam-se pelos índios, pois seu alto grau de aculturação torna-os menos ‘exóticos’ do que grupos amazônicos”.

Mas, ao fato de o “índio” desempenhar o papel do Outro interno do brasileiro pode-se agregar ao menos dois aspectos inter-relacionados. O primeiro remete ao processo de mestiçagem na história brasileira e de como este processo foi usado para sedimentar ideologias nacionalistas. O segundo remete para a eficácia do tropicalismo. O “índio argentino”, diferentemente do “índio brasileiro”, como, de certa forma, já parecia indicar Bartolomé na citação acima, não é um ser tropical. Assim, dificilmente poderia fazer parte ou ser inserido sinergicamente em um imaginário Ocidental onde prevalece a construção de um Outro exotizado marcado pelo seu pertencimento a um universo onde o clima quente, a floresta e a exposição de corpos nus ou seminus

prevaleçam. De fato, apesar dos índios no Brasil serem poucos, aqui está, comparativamente, a maioria dos caçadores-coletores das selvas tropicais sul-americanas. É a capacidade de engatilhar outras representações sobre os trópicos que torna os índios no Brasil tão visíveis.

Conclusões

“A promessa de uma civilização favorecida pela natureza impregna o imaginário brasileiro antes mesmo da sua constituição, desde os ‘motivos edênicos’ do descobrimento e da colonização, no rastro de uma expansão européia nostálgica do Renascimento e saturada de Contra-reforma”, afirma Ricardo Azambuja Arnt (1992: 32-33). Os trópicos brasileiros forneceram “um modelo de frescura de instintos a cortes européias fatigadas de requinte e civilização”, “a matéria prima para a elaboração da teoria da bondade do homem em estado natural”. Forneceram, ainda, o “cenário e atores coadjuvantes” para o estabelecimento do naturalismo, “a contribuição mais importante do Brasil à história das idéias”, influenciando as obras de muitos ilustres pensadores, como Erasmo, Thomas Morus, Rabelais, Montaigne, Campanella, Grotius, Locke, Malthus, Hume, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, e outros (idem: 33-35). Em um povo carente de grandes realizações, a geografia, e não a história, “forneceu à identidade nacional consciência de singularidade” e manteve o “Brasil, espaçoso e florestal, ... como reserva das liberdades naturais em um mundo em congestionamento” (ibidem: 38)⁹. Mas a ambivalência da percepção do homem selvagem e da natureza americana desemboca, por outro lado, em teorias racistas e imputações de subalternidade que até hoje se mantêm.

Assim, o tropicalismo tem uma dupla construção e uma dupla face. Uma dupla construção pois efetivamente supõe a participação de não-tropicais e tropicais na produção de imagens e em sua introjeção. Uma dupla face porque, em sua exotização, ora informa meta-narrativas positivas (povo alegre, sensual, exuberante, por exemplo), ora informa meta-narrativas negativas (povo sujo, promíscuo, preguiçoso, por exemplo). Daí as oscilações pendulares de “orgulho nacionalista” e “condenações amargas” presentes nas avaliações sobre o Brasil, de que nos fala Ramos (1998: 287).

Ramos (1998: 6) afirma também que “o Indigenismo é para o Brasil, o que o Orientalismo é para o Ocidente”. Na verdade, poderíamos substituir, nesta última frase, indigenismo por tropicalismo. Mas, note-se, o tropicalismo não é uma faceta do indigenismo. Ao contrário, o indigenismo é parte do tropicalismo. O tropicalismo envolve um outro contingente populacional, com uma história rica e culturalmente complexa na formação do Brasil, os negros, toda a problemática da mestiçagem, assim como uma série de estereótipos sobre a natureza. Vários dos assim chamados “símbolos nacionais” brasileiros - o samba, a capoeira, a feijoada - são relacionados à cultura negra e acabam prevalecendo também nas representações sobre o país no exterior (Ribeiro 2000: 279, veja também Oro, neste volume). Além disto, o tropicalismo é um modo de representar coletividades que implica em um nível de abstração quase tão inclusivo quanto o da dualidade Oriente/Ocidente, pois ele existe, também, com relação a várias

⁹ A construção de Brasília é a única realização do “povo” brasileiro que conta com uma marca de originalidade e se contrapõe a esta naturalização geográfica da identidade nacional. Até mesmo o Rio de Janeiro, a grande sinédoque do Brasil, é identificado mais pela exuberância da sua geografia do que pelo trabalho humano lá concretizado. Mais além do fato de ser capital federal (é sabido que as capitais federais são freqüentemente malvistas por serem sede do poder) e do estranhamento causado pelo seu planejamento urbano, talvez Brasília seja negativamente avaliada por muitos brasileiros e estrangeiros por fugir à eficácia do tropicalismo com a sua naturalização, *stricto sensu*, da identidade nacional.

outras situações geográficas marcadas por suas características tropicais, notadamente na África e na Ásia.

Srinivas Aravamudan, na sua reconstrução da imaginação colonialista do século XVIII, elabora o termo tropicopolitano: “um nome para o sujeito colonizado que existe tanto como construção fictícia da tropologia colonial *quanto* como residente real do espaço tropical, como objeto de representação *e* agente de resistência. Em muitos exemplos históricos, tropicopolitanos - residentes dos trópicos, portadores de suas marcas, e imagens sombrias dos metropolitanos mais visíveis - desafiam o privilégio de cosmopolistas Iluministas. Porém, os tropicopolitanos são também o veículo da metáfora que inaugura a auto-valorização do sujeito metropolitano” (1999: 4). Mais uma vez a ambivalência vinculada aos trópicos é enfatizada. O tropicalismo pode ser tanto um mecanismo de dominação quanto de resistência. Através da tropicalização, isto é da indigenização dos valores, procedimentos e objetos ocidentais, o tropicalismo pode tornar-se uma forma de resistência e transgressão. Aravamudan (1999: 6, 15) define a tropicalização como uma revisão dos discursos de dominação colonial, uma contestação do domínio Europeu pelos tropicopolitanos, atos de deformação e transformação cultural e política. Aqui, nos vem, de novo à cabeça, e com outro sentido, o movimento modernista brasileiro que, com sua antropofagia cultural, enfatizou a re-criação, enquanto o marcador da distinção brasileira. Um marcador fundado na dialética entre o particular e o universal; uma digestão de particularidades no reino das universalidades.

Mas, por quanto tempo o tropicalismo persistirá? Até quando houver floresta amazônica? Até quando houver índios e negros que correspondam ao mito da democracia racial enquanto mito e não enquanto prática política? São notáveis as mudanças na agência de índios e negros enquanto atores políticos no Brasil, graças aos movimentos que defendem seus interesses e lutam por um lugar diferente daquele homogeneizado, construído e oferecido pelo Estado nacional. Se os atores sociais que são/foram uma base sobre a qual o tropicalismo se ergueu, conseguirem transformar os muitos estereótipos vinculados ao seu lugar na formação do Estado-nação, talvez o tropicalismo efetivamente mude de coloração. Será que é este movimento incipiente que subjaz à relativa perda de eficácia, na Argentina, do tropo do *macaquito* - aparentemente reservado apenas para os momentos de choque agudo de estereótipias, como quando as seleções de futebol se enfrentam - e do intento da sua substituição pela identidade política de afro-brasileiro (veja Dominguez e Frigerio, neste volume)? Se este for um índice de uma nova tropicalização, ainda que marcada por um multiculturalismo cosmopolita de origem anglo-saxã, possibilitará a emergência de um modo de representar a coletividade brasileira não tão ancorado nos velhos e desgastados traços culturais que acompanham a imagem tropicalista que, em última instância, é de subordinação aos desejos (econômicos, políticos, culturais e sexuais) do outro dominador?

Não posso fazer com o europeísmo, o que fiz com o tropicalismo. Por um lado, haveria que aprofundar muito mais na história política, econômica, artística e sócio-cultural argentina. Por outro lado, “a Argentina” é menos exótica do que “o Brasil”, fazendo com que o europeísmo aproxime-se mais de uma contrafação, de “uma idéia fora do lugar”. No europeísmo é como se a Europa, esta outra enorme e heterogêna comunidade imaginada, visse apenas a si mesma, ou melhor, a sua imagem simplificada no espelho. No tropicalismo, não há como deixar de notar os não-brancos, a ausência de inverno rigoroso, a natureza tão diversa. No fundo, no espelho Argentina/Brasil terminam reproduzindo-se imagens estruturadas pelo encontro Europa/trópicos, só que desta vez mais distorcidas pois que, obviamente, a Argentina não está na Europa. Brasileiros e argentinos estão irremediavelmente presos a um jogo especular entre si.

Mas, como este jogo é um fenômeno histórico, ele muda, como o Mercosul, o processo de integração regional da última década e meia - ele mesmo sujeito a altos e baixos - parece contraditoriamente indicar (veja Alvarez, Cervo, Mendonça, neste volume).

Uma armadilha da auto-imagem construída na relação com o(s) Outro(s) - em especial quando este é hegemônico - é deixar-se prender, muitas vezes de forma congelada, na simplificação da diversidade que, em última instância, é uma maneira de disciplinar e administrar o heterogêneo. Afinal, todos nós sabemos que o Brasil é um país tropical mas não se resume a isto. Também sabemos, como mostra Grimson neste volume, que continuam a existir contradições entre as imagens dos portenhos e dos habitantes das províncias. Enquanto Brasil e Argentina não saírem da armadilha do tropicalismo e do europeísmo, construída ao longo de séculos pelo discurso ocidental hegemônico, estarão sendo ventríloquos de vozes de outros ou repetidores de estereótipos que só interessam à reprodução da hegemonia. Assim como as pessoas, sujeitos políticos individuais, as coletividades, sujeitos políticos coletivos, que não sabem quem são, não sabem o que querem, nem para onde vão.

Bibliografia

Achúgar, Hugo e Francisco Bustamante

1996 “MERCOSUR, intercambio cultural y perfiles de un imaginario”. In Néstor García Canclini (org.), *Culturas en Globalización. América Latina - Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas. Editorial Nueva Sociedad, pp. 127-176.

Aravamudan, Srinivas

1999 *Tropicopolitans. Colonialism and Agency, 1688-1804*. Durham e Londres, Duke University Press.

Arnt, Ricardo Azambuja

1992 “Um Artificio Orgânico”. In Ricardo Azambuja Arnt e Stephan Schwartzman, *Um Artificio Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*. Rio de Janeiro, Rocco, pp 25-134.

Bartolomé, Miguel Alberto

1972 “La Situación de los Indígenas en la Argentina: área chaqueña y provincia de Misiones”. In Georg Grünberg, *La Situación del indígena en América del Sur*. Montevideo, Biblioteca Científica/Tierra Nueva, pp. 309-352.

Boorstin, Daniel J.

1989 *Os Descobridores. De como o homem procurou conhecer-se a si mesmo e ao mundo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Carrasco, Morita

2000 *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Vinciguerra.

Carneiro, Sueli

2001 “Afros, sim!”. *Correio Braziliense*, 20 de julho de 2001, p. 5.

Freyre, Gilberto

s.d. “Uma Paixão Nacional” (<http://prossiga.bvgf.fgf.org.br/recortes/paixao.htm>).

ISA - Instituto Socioambiental

- 2000 Povos Indígenas no Brasil-1996/2000. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Pacheco de Oliveira, João
2000 "Entering and Leaving the 'Melting Pot': a history of Brazilian Indians in the national censuses". *Journal of Latin American Anthropology* (4-5): 190-211.
- Ramos, Alcida Rita
1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brasil*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Ratier, Hugo
1971 *El Cabecita Negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Ribeiro, Gustavo Lins
1980 *O Capital da Esperança. Um estudo sobre uma grande obra da construção civil*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- 2000 *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo*. Brasília, Editora da UnB.
- Rofman, Alejandro B. e Luís A. Romero
1974 *Sistema Socioeconómico y Estructura Regional en la Argentina*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Said, Edward
1994 "From Orientalism". In Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nova Iorque, Columbia University Press, pp. 132-149.
- Schmeil, Lilian
1994 "Alquila-se una Isla. Turismo Argentino en Florianópolis". Dissertação de Mestrado, Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.
- Schwarcz, Lília Moritz
1999 "Viajantes no império das festas". *Jornal do Brasil*, Caderno Idéias, 12 de junho de 1999.
- Sims, Calvins
1997 "Brazil is Likely to Wink at Pope's Call to Behave". *The New York Times*, 5 de outubro de 1997.
- Todorov, Tzvetan
1999 *A Conquista da América. A questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes.
- Velho, Otávio G.
1976 *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo, Difel.
- Williams, Patrick e Laura Chrisman (orgs.)
1994 *Colonial Discourses and Post-colonial Theory*. Nova Iorque. Columbia University Press.
- Wolf, Eric
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

288. BOSKOVIC, Aleksandar. O Mal-Estar na Globalização. 2000.
289. SEGATO, Rita Laura. The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World. 2001.
290. MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e Violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. 2001.
291. MACHADO, Lia Zanotta. Famílias e Individualismo: Tendências contemporâneas no Brasil. 2001.
292. WOORTMANN, Klaas. O Selvagem na Gesta Dei. História e Alteridade no Pensamento Medieval. 2001.
293. WOORTMANN, Klaas. O Modo de Produção Doméstico em Duas Perspectivas: Chayanov e Sahlins. 2001.
294. CARVALHO, José Jorge. El Misticismo de los Espíritus Marginales. 2001.
295. BAINES, Stephen Grant. Organizações Indígenas e Legislações Indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá. 2001.
296. RAMOS, Alcida Rita. Rediscovering Indigenous Brazil: Echoes from the Quincentennial. 2001.
297. RIBEIRO, Gustavo Lins. Tropicalismo e Europeísmo. Modos de Representar o Brasil e a Argentina. 2001.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006