

HISTÓRIA

Questões
& Debates

72.2

DOSSIÊ

**DESCOLONIZAÇÃO: ESFORÇOS DE DEFINIÇÃO
DE UM CONCEITO EM TENSA MUDANÇA**

HISTÓRIA

Questões
& Debates



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Helton José Alves

Pró-Reitora de Extensão e Cultura

Mayara Elita Braz Carneiro

História: Questões & Debates, ano 39, volume 72, n. 2, jul./dez. 2024

**Publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História
da UFPR e da Associação Paranaense de História (APAH)**

Editores

Andréa Carla Doré, Priscila Piazzentini Vieira
e Vinícius Nicastro Honesko.

Conselho Editorial

Marion Brepohl (Universidade Federal do Paraná, Presidente do Conselho), Álvaro Araújo Antunes (Universidade Federal de Ouro Preto), Ana Paula Vosne Martins (Universidade Federal do Paraná), Ana Silvia Volpi Scott (Universidade Estadual de Campinas), Angelo Priori (Universidade Estadual de Londrina), André Macedo Duarte (Universidade Federal do Paraná), Antonio Cesar de Almeida Santos (Universidade Federal do Paraná), Carlos de Almeida Prado Bacellar (Universidade Estadual de São Paulo), Carlos Jorge Gonçalves Soares Fabião (Universidade de Lisboa), Claudia Rosas Lauro (Pontificia Universidade Católica do Peru), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne), Christian Laval (Universidade Paris Nanterre), Euclides Marchi (Universidade Federal do Paraná), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), José Manuel Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa), Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais), Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (Universidade Federal do Paraná), Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Maria Elena Barral (Universidad Nacional de Luján), María Laura Rosa (Universidad de Buenos Aires), Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná), Montserrat Duch Plana (Universidad Rovira i Virgili), Orazio Irrera (Universidade Paris 8), Pablo de la Cruz Dias Martinez (Universidade de Salamanca), Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Philippe Sabot (Universidade de Lille), Sergio Odilon Nadalin (Universidade Federal do Paraná), Roseli Boschilia (Universidade Federal do Paraná), Renato Augusto Carneiro Júnior (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná), Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim)

HISTÓRIA

Questões
& Debates

VOLUME 72 – N. 02 – JULHO A DEZEMBRO DE 2024

Endereço para correspondência

História: Questões & Debates
Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar
80060-150, Curitiba/PR
Tel.: +55 (41) 3360 5105
<http://revistas.ufpr.br/historia>

Diagramação

Ana Lucia Cintra

Capa

Ana Lucia Cintra

Créditos da obra da capa:

Armed Lingundumbwe, Mueda, April 2009. Fotografia: Rui Assubuji

Disponível em:

The Liberatons Script, do artigo de autoria de Paolo Israel “Feminist Masquerades and Women’s Liberation, Nangade, Mueda, Muidumbe, 1950s-2005”

Os textos da revista estão licenciados com uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional, Podendo ser reproduzidos, citados e distribuídos, desde que com a devida atribuição de autoria e para fins não comerciais.

Indexada por Ulrich’s, Latindex, Periódicos CAPES, IBICT, RCAAP, PubMed e Medline (artigos relacionados com a história da saúde)



Sistema Eletrônico de Revistas - SER
Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
www.prppg.ufpr.br

O Sistema Eletrônico de Revistas (SER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 1, n. 1,

1980.

Volume 72, n. 2, jul./dez. 2024

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

Samira Elias Simões CRB-9/755

PUBLICADA NO BRASIL

PUBLISHED IN BRAZIL

Curitiba, 2024

SUMÁRIO

*DOSSIÊ – Descolonização:
esforços de definição de um conceito em tensa mudança*

- 8** Apresentação - Dossiê
Descolonização: esforços de definição de um conceito em tensa mudança.
- 16** Sobre o conceito do Colonialismo: rumo a uma definição
About the Concept of colonialism: towards a definition
Felipe Soares Paiva
- 47** Colonização e luta por descolonização: entendendo a Geografia histórica dos territórios camponeses latino-americanos
Colonization and struggle for decolonization: understanding the Historical Geography of Latin American Peasant Territories
Gustavo Felipe Olesko
- 80** Descolonizar a alteridade pretérita? A aporia da história canibal
Decolonizing alterity in the past? The aporia of cannibal history
Silvio Marcus de Souza Correa
- 112** História, literatura e descolonização: reflexões a partir de “a promessa”, de Damon Galgut
History, literature and decolonization: reflections based on “The Promise”, by Damon Galgut
Raquel Gryszczenko Alves Gomes
- 138** O Lumpemproletariado em Frantz Fanon - uma força política anticolonial
The Lumpemproletariat At Frantz Fanon – A Political Force Anti-Colonial
Lisandro Braga
- 169** Left and right in MPLA’s angolan socialism
Esquerda e direita no socialismo angolano do MPLA
Nuno Fragoso Vidal

- 215** Decolonização nas artes: a crítica histórica contemporânea
de Ibrahim Mahama
Decolonization in the arts: the contemporary historical critique of Ibrahim Mahama
Eliete da Silva Pereira
- 237** Uma possível cronologia do pós-colonial: protagonismo anticolonial, formatos modulares do Estado-Nação e uma descolonização que não chega.
A possible chronology of the post-colonial: anti-colonial protagonism, modular formats of the nation-state and a decolonization that does not arrive
Hector Rolando Guerra Hernandez
Jacqueline Wahbeh

Artigos Livres

- 268** Ser Jiripankó: identidades e personagens dos rituais
Being Jiripankó: Identities and characters of the rituals
José Adelson Lopes Peixoto
Rony Jefferson Albuquerque Farias
- 297** Libertos antiguos, Racismo moderno. Las manumisiones en Roma y la historiografía del siglo XX
Ancient freedmen, modern racism. Manumissions in rome and 20th-century historiography
Filipe Noé da Silva
Pedro Paulo Abreu Funari
- 324** Eugenia, esterilização e raça: uma hipótese sobre o mito da democracia racial e a institucionalização da esterilização eugênica no Brasil
Eugenics, sterilization, and race: A hypothesis on the myth of racial democracy and the institutionalization of eugenic sterilization in Brazil
Leonardo Dallacqua de Carvalho

Resenhas

- 358** Pensando o império e sua continuidade no tempo presente.
Núbia Aguilar Moreno
- 363** Memórias missionárias de Luiz Fernando Lisboa em Cabo Delgado
Thiago de Araujo Folador

APRESENTAÇÃO - DOSSIÊ DESCOLONIZAÇÃO: ESFORÇOS DE DEFINIÇÃO DE UM CONCEITO EM TENSA MUDANÇA

A conjuntura mundial dos últimos cinco anos marcada pela pandemia do COVID 19 foi marcada por um pânico generalizado face a doença morta para a qual não tínhamos imunidade, vacinas e procedimentos preventivos claros. O recolhimento forçado que os cinco continentes vivenciaram, mostraram mais uma vez a profunda desigualdade nas margens das nações mais ricas e das periferias ainda maiores do sul global.

E esse período de recolhimento forçado que ceifou milhões de vidas foi um tempo de se repensar outras formas sociais de continuidade da dinâmica de produção e do mercado, a expansão do trabalho *home office* que veio para ficar e o aumento abusivo da precarização do trabalho, especialmente dos que se dedicam às atividades manuais e dos trabalhadores rurais que se avizinham ainda mais, no caso de muitos países, a condições análogas à escravidão.

Desde 2023 as guerras que ocorrem no continente africano, com destaque para as que atingem o Sudão, o Sudão do Sul, o Congo, a República Centro Africana e a região de Cabo Delgado em Moçambique têm nos evidenciado que a base desses conflitos se distancia muito dos chamados movimentos de libertação nacional pela historiografia que marcaram o advento do fenômeno da descolonização.

É importante ressaltar que as guerras da metade da segunda década do século XXI se tornaram em si mesmas uma forma de atividade rentável, articulando empresas e agentes internos aos países africanos e profissionais de conflitos, como os grupos paramilitares, que fazem da guerra uma atividade de acumulação de riqueza, descarte humano e de apropriação voraz das riquezas minerais africanas.¹

1 Esse aspecto da guerra como atividade rentável na África e do aumento da mortalidade e do desprezo da vida e da integridade da população civil ver: LISBOA, Luiz Fernando. Memórias Missionárias em Cabo Delgado. Organização e estudos de Patricia Teixeira Santos, Keith Valéria Barbosa, Nuno de Pinho Falcão e Camila Castro de Souza. Brasília: Edições CNBB, 2024. PP. 207-211

Essa complexificação dos conflitos que ocorrem na África de maneira contundente, mas que marcam também outras guerras que ocorrem nos cinco continentes, como a da Ucrânia, na península arábica, por exemplo, trazem a percepção para muitos historiadores, cientistas sociais e movimentos políticos e de reivindicação de direitos humanos e civis, de que se vive uma era “neocolonial” com muita voracidade e tal fato, junto com o avanço da extrema direita no mundo, põe em questão os limites frágeis da globalização neoliberal, que mais aumenta as margens de periferização e miséria, do que o avanço econômico e social fundamentado numa liberdade de ação, que é marcada por um novo imperialismo destituído de toda pretensão de uma suposta elevação civilizatória do mundo.

Nos tempos atuais são os intelectuais do sul global que trazem nos seus escritos e experiências, as visões mais equânimes de um mundo novo que poderia ser marcado pela valorização das diversidades culturais e sociais como elementos de construção de epistemologias mais criativas, agregadoras, transformadoras e progressistas, no sentido do impulso do avanço de conquistas de direitos sociais, econômicos e políticos.

Contudo, as antigas nações colonizadoras dos séculos XIX que se reorganizam enquanto polarizadoras dos conflitos da guerra fria e que se apresentaram nos últimos 40 anos como as defensoras do neoliberalismo, exercem hoje uma política agressiva neocolonial: sem promessas civilizatórias, com restrições de direitos e com o descarte de populações e nações consideradas periféricas.

Nesse contexto altamente predatório da política internacional e de crise da ONU e da força do diálogo entre as nações, o presente dossiê traz diversas perspectivas de como se observar a retomada conceitual das discussões sobre a descolonização. Impulsionados pelos problemas contemporâneos, se faz aqui um revisitar dessa tema desde os anos das lutas anticoloniais do pós segunda guerra mundial e se analisa dinâmicas sociais, políticas e econômicas atuais em que a busca da descolonização dos saberes e das relações se coloca de uma forma tão enfática.

Esse dossiê se propôs também a compreender que a descolonização tal como é discutida e pensada hoje suscita uma crítica real de permanências

autoritárias nas atuais ações de diversos políticos e partidos africanos, sustentados pelo discurso de um saudosismo da luta anticolonial de meados dos anos 50, com a independência de Gana, até 1975, com o fim do mandato colonial em Moçambique, Angola, Guiné Bissau e Cabo Verde.

As críticas aos atuais governos africanos que se eternizam no poder de forma neoliberal e violenta, as guerras que produzem milhões de deslocados, a repressão aos saberes acadêmicos e a liberdade de expressão nas universidades estadunidenses e em muitos países do mundo e o recente concerto internacional para a naturalização do massacre empreendido por Israel sob governo de Netanyahu, pautam o tema da descolonização para a humanidade que vive a crise do sistema capitalista e a falência do liberalismo político.

Ao refletirmos sobre a descolonização é fundamental pensarmos sobre o que se entende por colonialismo. No seu instigante artigo “Sobre o conceito de Colonialismo: rumo a uma definição”, Felipe Paiva Soares aponta os diversos usos e compreensões desse termo e as diversas situações que o mesmo se refere, mostrando a polissemia do mesmo. No entanto, colonialismo significa um estado de exceção e é sobre essa e demais compreensões que o autor se debruça e nos convida a construirmos parâmetros para uma definição.

Atentando para a espacialidade dos processos de colonização Gustavo Felipe Olesko aposta por uma revisão histórica e geográfica da problemática da colonização e a conseqüente luta por descolonização nos territórios camponeses latino-americanos, centrado nos embates que os projetos extrativistas primários produzem e as formas de resistências que politizam a compreensão do território, como resposta às formas atualizadas de acumulação originária subsumidas nas renovadas formas de colonização.

Ao se pensar nos estranhamentos e diferenciações entre sujeitos que a chamada condição colonial proporciona, Silvio Marcus de Souza Correa no faz pensar sobre a descolonização da alteridade. Numa abordagem pluri-secular e enfatizando o tema da canibalização, o autor brilhantemente nos faz pensar como categorias reducionistas do outro e o tema do canibalismo são exercícios importantes para compreendermos tanto os fenômenos de

redução e exclusão de povos e territórios que não são considerados civilizados e os agentes dessa chamada “civilização”.

Ao se pensar choques e embates em torno dos fenômenos que marcam a colonialidade e as lutas pela descolonização, a autora Raquel Gryszczenko Gomes no seu artigo “História, literatura e descolonização: reflexões a partir da “Promessa” de Damon Galgut”, nos convida de forma analítica e erudita a percebermos a contribuição dos estudos da literatura para a percepção de outras formas de compreensão da descolonização. A partir da análise do romance de Galgut, a autora nos leva a refletir sobre a importância dos diálogos entre História e Literatura para compreensões analíticas das experiências de descolonização.

No descortinar analítico das lutas anticoloniais podemos nos perguntar, quem foram os agentes que demonstraram que a luta que se forjou no trabalho, nas revoltas, nas greves, nos protestos de rua eram ações de descolonização. Enfrentando esse desafio temos o artigo de Lisandro Almeida Braga, intitulado “O Lumpem proletariado em Franz Fanon – uma força política anti- colonial”.

E a partir da identificação das agências que vemos na análise de Braga, temos a instigante análise das ações de Agostinho Neto frente ao partido que teve um papel ímpar na guerra colonial para a independência de Angola, o MPLA. O artigo “Left and Right in MPLA’s Angolan Socialism”, Nuno Fragoso Vidal nos convida a perceber as dificuldades e as escolhas políticas de Neto, suas contradições face a um crucial momento histórico que se acreditava mundialmente no agenciamento dos movimentos de libertação na África, para possíveis avanços do Socialismo no antigo mundo colonial.

Num artigo sensível, muito bem construído e instigante podemos perceber a perspectiva das artes para se pensar as experiências da descolonização. Em “Descolonização nas artes: a crítica histórica de Ibrahim Mahama”, a autora Eliete da Silva Pereira nos traz a rica contribuição de como a construção artística de Mahama traz a compreensão para a descolonização da percepção histórica eurocêntrica, encontrando nas artes formas complexas e elaboradas de trazer temas que são transversais às narrativas históricas e dos líderes políticos, nos possibilitando ver dimensões tanto

da exclusão colonial quanto das viabilidades e caminhos descolonizadores que são únicos.

Nos desafiando criticamente a partir de um rico e minucioso debate sobre o Estado Nação na África, os debates historiográficos que a temática da descolonização nos suscita e como tal fenômeno foi compreendido pela sua realização histórica ou por algo que ainda não se manifestou na vida social e política, temos o instigante artigo de Hector Guerra Hernandez e Jacqueline Wahbeh, intitulado “Uma possível cronologia do pós-colonial: protagonismo anti-colonial, formatos modulares do estado nação e uma descolonização que não chega”.

A resenha de Nubia Aguliar Moreno, intitulada “Pensando o Império e a sua continuidade no Tempo Presente” aborda a obra de Kehinde Andrews “A nova era do império: Como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo”. A publicação conta com a tradução feita por Cecília Rosas e publicada pela Editora Companhia das Letras, da cidade de São Paulo, do ano de 2023.

Moreno traz a contribuição da obra para compreendermos os impactos e a própria dinâmica colonial e imperial interna no Brasil que se traduziu na Eugenia, a qual permeou as práticas e ações do estado, especialmente em direção às populações periféricas brasileiras e quais as dimensões da compreensão do mito político da “Democracia Racial” numa sociedade profundamente excludente como a brasileira e no momento histórico de ações políticas eugênicas em direção especialmente às populações não brancas.

Já a resenha de Thiago Folador que tem por título “Memórias missionárias de Luiz Fernando Lisboa em Cabo Delgado”, se refere à obra de Luiz Fernando Lisboa “Memórias Missionárias em Cabo Delgado” que foi escrita pelo autor e contou com apoio de pesquisadores de cinco universidades brasileiras e enfatizou a dimensão do testemunho de Luiz Fernando, antigo Bispo de Pemba, que esteve na região de 2001 a 2021, sendo que já era prelado no local desde 2013.

Na análise, Folador destaca as redes estabelecidas pelo Missionário com os povos da província de Cabo Delgado, a crise provocada pelo desenvolvimento da guerra que segue em escalada crescente desde 2022 e os temas neocoloniais que são aflorados na narrativa de Luiz Fernando, quando narra a desapropriação de terras, os deslocamentos da população, as ações dos paramilitares e as fortes limitações do governo nacional.

Que este dossiê possa instigar um olhar ainda mais reflexivo e crítico sobre o estudo do contexto histórico do século XX no qual a temática da descolonização emergiu como um fenômeno histórico riquíssimo e que possibilitou o questionamento da hegemonia da Europa Ocidental no pós segunda guerra e seus usos e compreensões contemporâneas nas duras questões, distopias e lutas para superações de descartes e desumanizações que enfrentamos no momento presente.

Os organizadores

Prof. Dr. Hector Guerra Hernandez (UFPR)

Profa. Dra. Patricia Teixeira Santos (UNIFESP/PPGH UFAM)

Esta edição da *História: Questões & Debates* ainda conta com a contribuição de três artigos para a Sessão Livre da Revista. Em “Ser Jiripankó: Identidades e Personagens dos Rituais”, José Adelson Lopes Peixoto e Rony Jefferson Albuquerque Farias descrevem a identidade dos indígenas Jiripankó, da região do Alto Sertão de Alagoas. O artigo conta com observações de campo, pesquisa bibliográfica e análises de entrevistas que caracterizam a aldeia e seu universo religioso, relacionando-o com o sentimento de pertencimento étnico. Além disso, defender a urgência de uma abordagem decolonial para os estudos sobre povos originários.

Já em “Libertos Antiguos, Racismo Moderno. Las Manumisiones en Roma y la Historiografía del Siglo XX”, Filipe Noé da Silva e Pedro Paulo Abreu Funari propõem uma análise de obras historiográficas produzidas na primeira metade do século XX, com o intuito de refletir sobre a

escravidão e as Manumissões na Roma Antiga. Para isso, ganham destaque os conceitos de recepção da Antiguidade e dos Usos do Passado, ressaltando a presença, nas obras estudadas, das teorias raciais modernas nos textos sobre as manumissões da Antiguidade Romana.

Por fim, Leonardo Dallacqua de Carvalho, em “Eugenia, esterilização e raça: uma hipótese sobre o mito da democracia racial e a institucionalização da esterilização eugênica no Brasil”, levanta a hipótese de que a celebração da mestiçagem, alicerçada na falsa ideia da democracia racial como um elemento inquestionável da identidade nacional, foi um dos fatores que inibiu a adoção de práticas como a esterilização em massa por razões eugênicas como política de Estado. Mas essa hipótese não afirma que o Brasil colocou em prática uma forma “branda” de eugenia, já que o autor aponta para o propósito de compreender como a exclusão, por meio da eugenia, adotou diferentes mecanismos.

Agradecemos a contribuição das autoras e dos autores e desejamos a todas/os uma excelente leitura!

Andréa Carla Doré, Priscila Piazzentini Vieira
e Vinícius Nicastro Honesko
(Editores da Revista)

Dossiê

Descolonização: esforços de definição de um conceito em tensa mudança

Decolonization: Efforts to define a concept in tense transformation

Organizadores: Prof. Dr. Hector Guerra Hernandez (UFPR)
Profª. Dra. Patricia Teixeira Santos (UNIFESP/PPGH UFAM)

SOBRE O CONCEITO DO COLONIALISMO: RUMO A UMA DEFINIÇÃO

About the Concept of colonialism: towards a definition

Felipe Paiva Soares¹

RESUMO

O presente ensaio procura colocar em perspectiva algumas das principais conceituações do fenômeno colonial desenvolvidas no âmbito da ciência social acadêmica. Desse modo, estabelece uma definição própria por meio de uma agenda metodológica de pesquisa comparatista. Ao final, deverão ficar demonstrados: 1) A necessidade da separação entre o uso estritamente semântico (vocabular) e o uso conceitual do colonialismo; 2) Desde uma perspectiva abrangente, as rupturas e continuidades coloniais ressoam por meio dos chamados “ciclos sistêmicos de acumulação capitalista”; 3) Não obstante o fato de funcionar por meio de hibridismos culturais e miscigenações das mais variadas, o colonialismo suspende a norma legal anterior, criando um estado de exceção. Juntas, essas notas fazem soar o acorde do conceito do “colonialismo” a ser doravante grifado nesta partitura.

Palavras-Chave: Colonialismo; Modernidade; Epistemologia.

ABSTRACT

This essay seeks to put into perspective some of the main conceptualizations of the colonial phenomenon developed within the scope of academic social science. In this way, it establishes its own definition through a methodological agenda of comparative research. In the end, the following should be demonstrated: 1) The need for separation between the strictly semantic (vocabulary) use and the conceptual use of colonialism; 2) From a comprehensive perspective, colonial ruptures and continuities resonate through the so-called “systemic cycles of capitalist accumulation”; 3) Despite the fact that it works through cultural hybridisms and the most varied miscegenations, colonialism suspends the previous legal norm, creating a state of exception. Together, these notes strike the chord of the concept of “colonialism” to be emphasized in this *partitura* from now on.

Keywords: Colonialism; Modernity; Epistemology.

¹ Professor do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense (UFF).
E-mail: felipepaiva@id.uff.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2072-499X>

Introdução

“Tudo palavras, elas nos sustentam.
Só elas penetram o corte, são o atalho”.
Luiz Sérgio Metz, Assim na terra.

No princípio é sempre o verbo: *colo*, expressão do latim que, em uma tradução aproximada, refere-se a ocupar uma porção de terra, assentar sobre ela, nela fazer morada. Por extensão, o vocábulo também guarda o significado de trabalhar o solo, cultivá-lo. O radical latino é o núcleo semântico da palavra “colônia” entendida em seu sentido literal, enquanto “espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar”. O colonialismo, enquanto conceito analítico e enquanto experiência histórica concreta, parte, portanto, da questão telúrica, dimana da terra e a ela retorna. Do pó ao pó, conforme sintetizou Bosi: “A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais” (BOSI, 1992, p. 11, 15).

No entanto, nós migramos, de maneira que a viagem talvez seja uma das poucas características inerentemente humanas. Das primeiras pegadas que nossa espécie fez no leste do continente africano até os maciços juncos de navegantes chineses no século XIV, passando pelas elegantes canoas polinésias, seguimos ocupando espaços através dos milênios. Seja por pressões demográficas, escassez e disputa por recursos ou diferenciações socioculturais entre grupos outrora coesos, as coletividades humanas migram e, nesse processo, loteiam sítios, desalojam outros humanos ou os exploram de das mais variadas formas.

Neste sentido mais amplo e rasteiro, nós “colonizamos” o planeta. Assim, na visão de alguns, os atos de explorar e colonizar seriam meios de “construir culturas”, seriam modos de erigir as “infraestruturas da história” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2006, p. 26). Essa perspectiva geral é tão ampla, tão imprecisa e difusa, que transforma a figura do explorador ou do “colonizador” em uma espécie de arquétipo primordial, aquele que descobre novos povos e culturas, quem ocupa terras outrora “vazias” ou habitadas por

outrem. A tentação à romantização é grande, pois tal arquétipo sobrevive na imaginação popular e em nossa cultura geral como projeções equalizadas de épocas antigas. É fácil enfileirar exemplos: a *Anaconda* (viagem de canoa) que povoa diferentes cosmologias ameríndias (CERQUEIRA, 2008, p. 10); as lendárias sagas maoris acerca das viagens entre Hawaki e Aotearoa (FINNEY, 1991, p. 383). É o astuto Ulisses e também o fanático Ahab, pois entre Cila e Caríbdis há sempre alguma baleia branca para capturar.

O uso do arquétipo pode ser funcional em algumas áreas do conhecimento humano. Sem entrar em detalhes, basta citar que há ramos da psicologia, por exemplo, cujo principal mote é justamente este, com desdobramentos importantes em outras áreas como a crítica literária e a antropologia. Entretanto, muito dificilmente arquétipos são bons guias para o historiador, pois, neste ponto, a história se confunde com o mito e é preciso circunstanciar bem o evento, sob pena de incorrer em falsas simetrias, anacronismos mistificadores. Afinal, o mito tem pretensão atemporal (ADORNO, 2015, p. 135), mas o tempo é a divisa do historiador, sua morada epistemológica. Com efeito, um paralelo bastante geral (a exploração e a consequente ocupação de espaços) não pode obliterar as diferentes motivações, causas, objetivos e, sobretudo, consequências de cada uma dessas aventuras. Nem todas as baleias são brancas.

O primeiro passo, portanto, é diferenciar um uso puramente semântico de uma palavra de sua utilização conceitual; o primeiro modo de empregar o verbo faz dele tão somente um elemento na comunicação. A este uso designo por vocabular. O segundo meio de empregar a palavra é aquele que a transforma em algo mais, vetor de compreensão analítico, instrumento no ferramental epistemológico para entendimento de situações históricas concretas. A este segundo modo, designo por conceitual (PAIVA, 2017, p. 11). Com efeito, o sentido da palavra colonialismo (e seus correlatos: colônia, colonização) buscado aqui é conceitual e não vocabular; é rigoroso e menos rasteiro; não necessariamente exato, senão contextualmente delimitado e, por isso mesmo, portador de justeza crítica e conteúdo histórico específico.

Neste sentido, o imperialismo inicia a história a ser questionada ao longo desse texto, de maneira que a expansão dos impérios europeus modernos é o nosso ponto de partida. Para os nossos fins não há colônia sem

império, pois em que pese a rarefeita teorização em torno do conceito do colonialismo, é justo o pressuposto de que não podemos tratar a categoria “colonialismo” em separado do “imperialismo” (PATNAIK; PATNAIK, 2017, p. 89, 90). Dito isto, o presente ensaio procura apresentar uma agenda de pesquisa para temas vinculados ao colonialismo. O principal objetivo é a construção de critérios de comparabilidade entre realidades coloniais diversas, muitas vezes extremamente apartadas no tempo e no espaço, mas vinculadas pela experiência. Para tanto, serão estabelecidas balizas conceituais e parâmetros analíticos, desenvolvidos na medida do que uma apresentação preliminar permite. Algo que motive e alicerce ulteriores pesquisas que orbitem a temática do colonialismo moderno e de suas consequências.

O que comparar?

Para superar um uso meramente vocabular em direção a uma modelação conceitual do colonialismo e seus desdobramentos, cumpre, em primeiro lugar, situá-lo historicamente. Encravá-lo no seio a partir do qual se originou enquanto experiência histórica concreta. Neste sentido, a informação fundamental a reter é: o colonialismo é moderno de nascença, surge da crise que se estabelece com o fim da Idade Média europeia e da conjunção entre fenômenos superestruturais (o Renascimento e os primeiros cintilares das luzes) e estruturais (a consolidação da forma mercantil com as chamadas Grandes Navegações).

Considerando, pois, que “a progressividade de um advento não exclui a originalidade de um evento” (CANGUILHEM, 1991, p. 87)², é pouco produtivo procurar o momento exato, uma data ou acontecimento a partir do qual o moderno teria supostamente irrompido³. Ao revés, a modernidade é aqui vista como um conceito totalizante que nomeia uma formação histórica peculiar, caracterizada, dentre outras coisas, pela secularização relativa da política, individualismo e urbanização do espaço (ECHEVERRÍA, 2011,

2 De maneira semelhante, Lukács afirmou que, em termos de história, “não há nenhum continuum sem momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade interrompe a continuidade de maneira absoluta e total” (LUKÁCS, 2010, p. 177).

3 Esse argumento não invalida interpretações feitas a partir de marcos simbólicos da modernidade, eventos e datas que catalisam grandes transformações. Exemplo disso é a conhecida abordagem de Enrique Dussel (DUSSEL, 1993),

p. 70, 119, 120). Como formação histórica em processo, alguns de seus aspectos aparecem em períodos históricos anteriores, como características marginais, e cada um desses elementos desenvolveu-se irregularmente em relação aos demais.

Como conceito totalizante atrelado ao capitalismo em suas fases mercantil e industrial, o colonialismo é o verso da medalha imperial. Para tanto, é preciso recuperar a definição de Samir Amin, para quem o capitalismo histórico foi desde sempre imperialista no sentido preciso do termo, na medida em que cria “mechanisms inherent to its worldwide spread, far from progressively ‘homogenizing’ economic conditions on a planetary scale” (AMIN, 2010, p. 84). Nesse processo, são reproduzidos lugares de domínio (os espaços centrais) e zonas dominadas (as periferias). Amin narra a conquista do mundo moderno a contrapelo das propostas hegemônicas, sobretudo daquelas que deitam raízes na interpretação leninista (que, por sua vez, bebe da fonte de John Hobson). Para esta corrente, o imperialismo é uma “etapa” ou ainda uma fase particular do capitalismo (LENIN, 1986). Abrindo mão das ortodoxias, a visão de Amin põe o imperialismo como característica intrínseca da expansão capitalista. Tal interpretação nos aproxima de uma visão processual da história, portanto menos enrijecida e esquemática, buscando, nas periodizações, não um fim, senão um meio (diríamos mesmo que um meio didático) de nos aproximar da experiência histórica concreta.

Posto isso, considero que, dentro dos marcos do imperialismo espalhado no seio do capitalismo histórico, é possível mapear tendências, variações e especificidades que se relacionam com o que Arrighi designou como os “ciclos sistêmicos de acumulação”. Analisando, pois, a fórmula geral do capital (DMD’) (MARX, 1996, p. 267), cada um destes “ciclos” alterna épocas de expansão material (fases DM de acumulação de capital) com fases de renascimento e expansão financeiros (MD’). Neste sentido, o argumento que enxerga no imperialismo uma etapa do desenvolvimento capitalista vê, apenas parcialmente, somente um ciclo sistêmico de acumulação (britânico) e apenas uma única transição entre uma fase de acumulação (DM) e uma fase de expansão financeira (MD’) (ARRIGHI, 1996, p. 166).

A bem da verdade, há motivo para ver no ciclo britânico certa especificidade. Em relação aos seus antecessores (os ciclos genovês e holandês), a hegemonia britânica conheceu muitas inovações institucionais e sua musculatura superou em muito a de seus predecessores. O domínio territorial bretão foi de uma abrangência e capacidade operacional nunca antes vista. Além disso, adicione-se a capacidade de exercer domínio de maneira indireta, por meio da rede monetária internacional (POLANYI, 2012, p. 15). Tal eficácia culminou na superação do Sistema de Vestfália, com a subordinação das relações internacionais (tanto no centro quanto na periferia) à nova entidade metafísica conhecida por “mercado” (ARRIGHI, 1996, p. 55). No entanto, muitas dessas inovações são antes a dilatação e fortalecimento de princípios já presentes nos ciclos anteriores e menos o aparecimento de características completamente inéditas, o que reforça o argumento na lógica processual proposto por Amin.

Como adiantado anteriormente, o colonialismo é o reverso da medalha do imperialismo. Se o imperialismo é intrínseco ao capitalismo histórico, por dedução lógica, o colonialismo também. No entanto, os conceitos não são mutuamente transferíveis. O colonialismo corresponde a um tipo de imperialismo, sendo talvez sua forma menos sofisticada, na qual a força bruta e a invasão da terra constituem divisas importantes. Assim, “enquanto o colonialismo é necessariamente uma forma de imperialismo, o imperialismo não é necessariamente uma forma de colonialismo” (CHEN, 2010, p. 6). Após o ciclo sistêmico britânico, assiste-se à hegemonia norte-americana, que marca um processo de *relativo* afastamento do colonialismo como principal prática na acumulação sistêmica (OSTERHAMMEL, 1997, p. 22)⁴.

Essa definição de colonialismo (e de seu conceito orbitante, o imperialismo) difere, por exemplo, daquela proposta por Marc Ferro, para quem os colonialismos do primeiro momento da modernidade (sécs. XVI e XVII) se difeririam do imperialismo do século XIX somente pelo uso da opinião pública verificado no segundo caso (FERRO, 2004, p. 22). É difícil concordar com essa ideia, especialmente se considerarmos que a opinião pública, tal

4 Enfatizo que essa afirmação deve ser muito relativizada, pois o imperialismo de novo tipo consolidado pelo império estadunidense não abre mão, necessariamente, de práticas advindas do colonialismo anterior, incluindo a tomada de terra. Como veremos posteriormente, pontos de vista como os de Osterhammel acabam por cair em certa teleologia, perdendo a visão de processo.

como a conhecemos, é fruto da imprensa e da massificação do conhecimento escrito, algo que se dará somente no século XIX, confundindo-se com isso a causa com a consequência. Em vez disso, considero preferível mapear as diferenças nos ciclos de expropriação (acumulação) exigidos pelo capital em seu processo de mundialização do valor.⁵

Colonialismo: estado de exceção

Levando em consideração o embasamento cronológico acima elucidado, inicio a presente seção sublinhando uma das principais empreitadas teóricas sobre o conceito do colonialismo. Trata-se do trabalho de Jürgen Osterhammel, historiador que tem o mérito de ter produzido um dos poucos trabalhos focados exclusivamente na definição conceitual e sistemática do fenômeno colonial e de suas implicações. Em que pese sua qualidade, o argumento de Osterhammel tem algumas fragilidades das quais tratarei a seguir.⁶

Osterhammel inicia seu argumento traçando uma diferenciação entre a “colonização” (entendida por ele como o processo de aquisição territorial); a colônia em sentido estrito (um caso particular de organização sociopolítica); e o colonialismo, que seria um sistema de dominação. A respeito deste último, mais precisamente, ele o entende como uma relação de subordinação entre um povo indígena ou “*forcibly imported*” majoritário em termos numéricos e uma minoria de invasores estrangeiros. O poder decisório seria monopólio do último grupo, agindo pelo benefício da metrópole e rejeitando qualquer tipo de compromisso cultural com os colonizados (OSTERHAMMEL, 1997, p. 4, 16, 17).

5 Uso as palavras acumulação e expropriação como intercambiáveis. Aquilo que para o centro é acúmulo, para a periferia costuma ser espoliação (LUXEMBURGO, 2003) (DÖRRE, 2022).

6 Osterhammel não foi o primeiro autor a se debruçar sistematicamente sobre o conceito do colonialismo. Essa tarefa foi tomada inicialmente pela crítica anticolonial. Como costuma acontecer em temas sensíveis, o logos acadêmico foi refratário à crítica engajada. As definições de Aimé Césaire (1950) e Frantz Fanon (2011) a respeito do colonialismo adiantaram em algumas décadas conclusões, hipóteses e problemas colocados mais tarde pela ciência social acadêmica. Focarei aqui, por questões de escopo e espaço disponíveis, nas ciências humanas tal como entendidas nas divisões epistemológicas universitárias; e, nesta seara, a obra de Osterhammel se destaca pelos motivos já mencionados.

Com esta definição geral em mente, Osterhammel afirma, por exemplo, que a violência extrema foi apenas algo anômalo, ou, em suas próprias palavras: “to be sure, the Brutal excess in the Congo Free State, which was a private colony of King Leopold II of Belgium, were atypical” (OSTERHAMMEL, 1997, p. 74). O problema com essa passagem, que sustenta outras afirmações do mesmo tipo ao longo da obra, é relativizar a violência colonial. *To be sure*, poderíamos também nos perguntar: as mortes por inanição acontecidas na Índia foram elas também um dado atípico? (CURRIE, 1991) (DAVIS, 2022). Os campos de concentração e mutilações do Quênia também? (ELKINS, 2022). O genocídio Nama-Herero? (PAIVA, 2022). Poderíamos seguir adiante com uma lista extensa o suficiente de casos para tornar o termo “atípico” como simplesmente inadequado, nada além disso. Ademais, a própria ideia de “excessos” nos casos de violência não é uma baliza teórica útil. Restaria a questão: existe uma empreitada colonial que seja aceitável, razoável, e, portanto, não excessiva? O problema da argumentação de Osterhammel não é somente teórico, senão também ético, pois cria, mesmo que impensadamente, uma dosimetria do sofrimento alheio.

Devemos, com efeito, descartar a utilização do binômio típico-atípico, a oposição simples entre o corriqueiro e o excepcional. Em lugar disso, proponho encarar a experiência colonial como um estado de exceção intrínseco à conquista e à ocupação; na medida em que o estado de exceção pode ser compreendido menos como uma ditadura de mando absoluto, e antes como um espaço vazio de direito, uma zona de anomia na qual as determinações jurídicas estão desativadas (AGAMBEN, 2004, p. 78). Em outras palavras, a consolidação do poder colonial, independente de qual seja o seu grau de violência, precisa atuar no vazio jurídico, suspendendo as normas anteriores (das populações originárias e de suas instituições). Essa suspensão pode ir desde a pura obliteração até a negociação assimétrica, na qual o conquistador cede, em alguma medida, espaço para acordos com personagens locais dispostos a negociar. Dessa forma, não moralizamos a discussão e tampouco escalonamos o sofrimento alheio. Igualmente, isso nos leva a desconsiderar a fonte da violência – se estatal ou privada, visto que, durante a história da colonização moderna, ambas as esferas se articularam dialeticamente em favor sempre dos ciclos de acumulação.

É somente considerando o estado de exceção atrelado ao colonialismo que ficam mais claras algumas das principais inovações teóricas surgidas nos últimos anos a respeito da empreitada colonizadora e de seus efeitos. Klaus Mühlhan, por exemplo, argumentou que as origens históricas do campo de concentração – visto como instituição moderna global – remontam às guerras coloniais de ocupação (MÜHLHAN, 2010, p. 545)⁷. Suas conclusões foram, ao menos nesse aspecto nuclear do argumento, ecoadas posteriormente por outros trabalhos (SMITH; STUCKI, 2011) (ZIMMERER, 2019⁸). Somente em um contexto de exceção permanente, a ideia do campo de concentração poderia ser imaginada e efetuada, posto que o conjunto populacional colonizado é, *em princípio*, uma massa indistinta a-civil, na medida em que o próprio “Estado de direito” é utilizado para fundar juridicamente uma vaga ideia de humanidade dividida entre os dominantes e a raça de servos que lhes é sujeitada (MBEMBE, 2014, p. 111).

Conforme formulação de Amiya Kumar Bagchi, a própria ideia de uma sociedade civil sob o jugo colonial é descabida, pois o poder colonial se faz valer de várias formas de discriminação, seja étnica, seja pela lógica de gênero ou pelo assédio econômico do mercado, para criar a distinção entre ocupantes e autóctones (BAGCHI, 2010, p. XVIII). Mais recentemente, David Graeber e Wengrow lembraram que a apropriação colonial de terras “often began with some blanket assertion that foraging peoples really were deemed to be part of the land but had no legal claims to own it” (GRAEBER; WENGROW, 2021, p. 240).

A visão do colonialismo enquanto suspensão da lei é reconhecida, inclusive, por seus acólitos. Foi o próprio Carl Schmitt quem caracterizou os Estados europeus que se apossaram do solo dos outros (“*landnehmende Staat*”, literalmente) como fundadores de um novo ordenamento jurídico internacional para tratar as terras colonizadas como propriedade privada (*dominium*), lugar sem dono (SCHMITT, 1974, p. 171). Desse modo, esses Estados poderiam, por dedução, eliminar o direito dos indígenas sobre

7 Conforme Agamben: “The camp is thus the structure in which the state of exception—on whose possible decision sovereign power is founded—is realized normally” (AGAMBEN, 1998, p. 109).

8 A bem da verdade, entretanto, é preciso esclarecer que o vínculo entre os regimes fascistas europeus e o colonialismo remete a demandas políticas do pensamento anticolonial, do qual o maior exemplo neste caso é o manifesto de Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, de 1950. Também sobre isso, ver nota 22.

seu próprio chão, declarando-se proprietários exclusivos de todo o solo; podendo também assumir os direitos dos chefes nativos e ostentá-los. O mesmo se estende a todo conjunto populacional, na medida em que o Estado colonial combinava iniciativa privada e estatal com o fito de reconhecer os “direitos de exploração dos nativos” (SCHMITT, [s.d.], p. 203). Em suma: a presença de Próspero é bem-vinda, pois com ele a terra já não está mais vazia e Caliban pode ser finalmente explorado.

O tempo usado por Schmitt, “terras vazias” é, inclusive, também usado por Osterhammel para se referir a colônias nas quais a população originária era minoritária em relação aos colonos. Existem dois problemas aqui: a própria expressão remete à ideologia colonial, a ocupação da assim chamada *res nullius* ao redor do globo. Por outro lado, mesmo considerando o extermínio como possibilidade real, isso não implica na inexistência absoluta de populações remanescentes que não podem ser apagadas da história sob o risco de falsificação histórica pura e simples. Assim, ainda que faça alusões ao colonialismo como ideologia, Osterhammel dificilmente tece uma crítica em nível ideológico propriamente dito, ecoando lugares-comuns coloniais inadvertidamente.

Osterhammel também caracteriza a sociedade colonial como sendo composta por “two or more elements or social orders which live side by side, yet without mingling, in one political unit” (OSTERHAMMEL, 1997, p. 90). Utilizar esta formulação como instrumental teórico é, no mínimo, uma imprudência. Pois, ao contrário do que Osterhammel argumenta, os europeus não eram apenas *uma dentre outras* etnias no seio da sociedade colonial. Dizer que se tratava de apenas um grupo dentre outros é obliterar a racialização do mundo que o colonialismo engendrou (QUIJANO, 2009), com suas espúrias justificativas (quase sempre raciais) para a deportação, o trabalho forçado e o estupro. Isso não viola o fato de que existiam inúmeras clivagens dentro da população colonizada (seja por motivos étnicos, etários, de classe, gênero, etc.).

Um exemplo: o fato de haver “pluralismo cultural” nas então Índias Holandesas, não impedia que o estigma da preguiça caísse sobre a população nativa (independente de sua origem étnica), enquanto os trabalhadores migrantes chineses eram vistos como mais adequados ao trabalho pesado.

Estes, por sua vez, estavam sujeitos a todo tipo de sevícias (BEAUFILS, 2004, p. 282). Do ponto de vista teórico, o signo “colonizado” não existe para representar um vazio político ou algo fixo e estanque, antes nomeia “um recorte transversal na realidade social que atravessa, como uma flecha, todas as clivagens já existentes na comunidade subordinada”. Sendo transversal, essa flecha atravessa os corpos “de forma desigual, subordina na vida prática mais um do que outros, mas sangra a todos” (PAIVA, 2019, p. 9).

O argumento que proponho não é (como escreveu de maneira caricatural Osterhammel referindo-se a outros trabalhos) uma leitura “simplista e dicotômica, opondo colonizadores e colonizados, imperialistas e nacionalistas” (OSTERHAMMEL, 1997, p. 91). Ao inverso, trata-se de entender a própria “pluralidade” como um indício do sistema de dominação e como lhe sendo algo intrinsecamente estruturante. A diferenciação social no seio do colonialismo *cria* a própria condição para a subordinação e esta, por seu turno, acontece de maneira desigual entre os súditos.

Entre a prática e o conceito: borrando fronteiras

Demonstrados os limites da conceituação de Osterhammel, é necessário remeter à faina de Robert Young, prolífico autor que legou um importante trabalho de síntese acerca do colonialismo e de seus conceitos correlatos (o pós-colonialismo e o imperialismo). Embora tenha um arsenal bibliográfico muito mais amplo e uma visão mais crítica que a de Osterhammel⁹, o argumento de Young precisa ser deslindado de maneira mais precisa. Um primeiro ponto importante a reter da análise de Young é que para ele “while imperialism is susceptible to analysis as a concept, colonialism needs to be analysed primarily as a practice: hence the difficulty of generalizations about it” (YOUNG, 2003, p. 17). Há aqui uma imprecisão epistemológica que deve ser sanada, em dois pontos sucintos: 1) A oposição entre prática e conceito é falsa do ponto de vista epistêmico; 2) Somente um

9 Ainda que seja mais atual e abrangente que Osterhammel, Young classifica a obra deste último como “definitiva” (YOUNG, 2003, p. 17).

conceito bem estruturado do colonialismo pode tornar possível a análise comparada entre distintas experiências coloniais.

Em sua titânica obra *Ciência e Existência*, o filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto afirmou que “o conteúdo de todo conceito é o processo de sua conceituação”, de maneira que a apreensão de um conceito científico exige “o conhecimento do desenrolar de tal conceito, com os retoques que a experiência impõe. O conteúdo do conceito é a sua história” (PINTO, 2020, p. 98). Tendo isto como premissa epistêmica, é possível concluir que a definição conceitual do colonialismo implica, logicamente, naquilo que Young denomina por “prática”, a experiência histórica concreta. A oposição, portanto, é falsa, pois é somente no conceito que o universal se encontra com o particular, para usarmos uma expressão cara ao pensamento de Vieira Pinto. Ou, em outras palavras, que a generalidade básica do conceito dialoga com as especificidades de cada realidade historicamente peculiar. É deste encontro que o exercício comparativo medra, pois “palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos vinculados do complexo chamado ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 85). Desse modo, a construção de um conceito, com balizas globalizantes e pressupostos iniciais torna acessível a realidade colonial não como uma “teoria geral” (conforme palavras de Young), antes como uma forma de pluralidade. Não apenas porque o fenômeno terá certamente seus aspectos idiossincráticos em termos geográficos e históricos, mas também porque a fundamentação da generalidade de um conceito está pautada na diferenciação das singularidades distintas (LUKÁCS, 2013, p. 607).

À parte essa distinção metateórica com a proposta de Young, cabe observar outro fator decisivo: a economia política. Em sua apresentação do tema, Young afirma que “In historical terms, imperialism operated in two major forms: the Roman, Ottoman and Spanish imperial model, and that of late nineteenth-century Europe” (YOUNG, 2003, p. 17). Repetindo algo que já foi dito: um aspecto fundamental que vincula o universal e o particular em termos de compreensão do fenômeno colonial é a atenção em torno dos chamados ciclos de acumulação. O império espanhol e seu tipo de “imperialismo” não podem ser equiparados com o romano ou o otomano sob o risco de anacronismo. Afinal, neste momento já estamos

nas margens do nascente capitalismo histórico e é com ele que devemos lidar. Os historiadores e economistas latino-americanos têm ciência disso desde, pelo menos, a obra de Sergio Bagú e sua caracterização do capitalismo colonial; uma formação econômica complexa que tinha por debaixo da sobrevivência de alguns elementos feudais a já florescente estrutura capitalista, sobretudo no que diz respeito à escravidão do império espanhol, instituição capitalista *por excelência*: “Las bases del tráfico negrero, desde el punto de vista económico, son das de la empresa capitalista: sociedades por acciones o empresários individuales – según magnitud del negocio –, dividendos, acumulación de beneficios, competência internacional” (BAGÚ, 1949, p. 137)¹⁰.

Anos depois, Giovanni Arrighi complementaria a argumentação de Bagú, ainda que sem citá-lo, afirmando que o primeiro ciclo de acumulação – o genovês – tinha um caráter “anfíbio” justamente por sua imbricação com as aristocracias ibéricas. De acordo com Arrighi, a expansão material deste primeiro ciclo sistêmico de acumulação foi urdida de maneira dicotômica por uma estrutura de duas faces, uma delas sendo aristocrática-territorialista (ibérica) – especializando-se no fornecimento de proteção e na busca de poder – e a outra sendo burguesa-capitalista (genovesa), que se especializou na compra e venda de mercadorias e na busca de lucro (ARRIGHI, 1996, p. 124)¹¹.

Outro aspecto a ser descortinado do argumento de Young é, de fato, uma herança da obra de Osterhammel, trata-se precisamente da forma como ele considera, sem a devida mediação crítica, algumas alegações das próprias potências coloniais ao tentar caracterizar o fenômeno colonial. Em suas próprias palavras: “French colonial theorists typically distinguished

10 Na esteira do pensamento crítico e radical latino-americano, a caracterização das especificidades do capitalismo colonial pode remeter a antes, inclusive. Ainda em 1899 o pensador brasileiro Manoel Bomfim caracterizava o indígena ou o africano escravizado como um bem de capital, sendo o chicote “o meio de crescer-lhe o juízo” (BOMFIM, 2009, p. 141).

11 A raiz dessa hipótese, assim como a de Bagú ou do prestigiado trabalho de Eric Williams, repousa já em Marx. Em carta a Annenkov, datada de 1846, o pensador alemão afirmou categoricamente que “a escravidão direta – aquela a que estão submetidos os negros no Suriname, no Brasil e nos estados meridionais da América do Norte – é um eixo do nosso industrialismo atual tanto quanto as máquinas, o crédito, etc. Sem a escravidão, não haveria algodão, e sem algodão não haveria indústria moderna. Foi a escravidão que valorizou as colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial – este comércio que é a condição necessária da grande indústria mecanizada” (MARX; ENGELS, 2021, p. 60).

between colonization and domination, the British between dominions and dependencies; modern historians between settlement and exploitation colonies”. Para ele, seria justamente na distinção entre essas duas formas de empreendimento colonial que repousaria a diferença fundamental no interior da dita “prática do colonialismo” (YOUNG, 2003, p. 17).

O problema em questão – ecoar inadvertidamente o discurso colonial ao mesmo tempo em que pretende criticá-lo – remete a autores anteriores, especialmente à filósofa alemã Hannah Arendt. Segundo ela, os britânicos tentaram escapar da perigosa inconsistência “inherent in the nation’s attempt at empire building by leaving the conquered peoples to their own devices as far as culture, religion, and law were concerned, by staying aloof and refraining from spreading British law and culture” (ARENDR, 1989, p. 30). A manutenção ou não de instituições nativas estava baseada na persistência da expropriação econômica implicada na relação colonial. Enquanto pregava a preservação dos costumes autóctones, o colonialismo podia também transformar e mesmo criar novos costumes de maneira a legitimar sua conquista não como imposição, senão como uma negociação em bons termos. A “tradição” foi, no mais das vezes, uma invenção ou construção instrumentalizada (RANGER; HOBSBAWM, 2012)¹², *os chiefs* ainda deviam reportar-se, *em última instância*, à administração colonial – por mais frágil e precária que ela fosse (ou parecesse ser) em muitos casos.

Falando a respeito do caso australiano, por exemplo, Gaynor Macdonald afirma que, ao rotular povos aborígenes como “tradicionais”, antropólogos vinculados ideologicamente ao império foram coniventes com a invenção de um modelo hierárquico e hegemônico de aborígenes e, portanto, também de tradicionalidades que serviram para ocultar a identidade histórica própria desses povos (MACDONALD, 2001, p. 193). A dita “*indirect rule*” não era outra coisa a não ser a dimensão política imediata desse tipo de prática. Analisando o colonialismo britânico no leste africano, Berman e Lonsdale chamaram a isso de “myth of indirect rule”, fábula que justificaria “the fundamental difference of British and French administrative methods in the bush”. Ambos os historiadores afirmaram que muito dificilmente “the indirectly rule actually worked this way even in Northern Nigeria, which is

12 O modelo geral desse fenômeno é também sintetizado pelo conceito de “biblioteca colonial” (MUDIMBE, 2013).

usually taken as the pragmatic example” (BERMAN; LONSDALE, 1992, p. 160).

A ausência de uma articulação adequada com a economia política – e, portanto, eventuais anacronismos – também é perceptível em uma obra posterior à de Young, o trabalho escrito a quatro mãos por Jane Burbank e Frederick Cooper. Ao analisar diversos impérios ao longo da história humana, estes autores usam a expressão “Imperial Repertoires”, entendida como “the ranges of ruling strategies that were imaginable and feasible in specific historical situations” (COOPER; BURBANK, 2019, p. 3). Com base nessa ideia, Burbank e Cooper oferecem uma longa viagem, indo do século III antes da presente era até meados do século XX¹³. Mais precisamente, durante o século XIX, o dito repertório de poder imperial giraria em torno de “economic incentives and periodic demonstrations of coercive capacity to financial controls, treaty ports, protectorates, dominions, and colonies” (COOPER; BURBANK, 2019, p. 394, 395).

O quadro geral apresentado por Cooper e Burbank é fascinante. E, sem dúvida, a análise dos ditos repertórios de poder é um exercício comparativo intelectualmente estimulante e mesmo próximo de minha própria proposta, na medida em que os autores constroem comparáveis¹⁴. Por outro lado, a ideia de “repertório” lembra muito o argumento anterior de Robert Young de que não seria possível falar em um conceito do colonialismo, mas antes mapear suas “práticas”.

Indo contra a corrente, gostaria de insistir: para evitar o anacronismo no qual incorrem autores como Young, Cooper e Burbank (ainda que a proposta desses últimos esteja embasada em uma noção particular) é preciso reconhecer a especificidade do colonialismo moderno, não para fazer *tábula rasa* do passado equiparando experiências do século XVI com reminiscências atuais, antes para tornar possível a comparação naquilo que permanece semelhante de maneira desigual e não-linear: a expropriação.

13 Esse marco cronológico, por mais amplo que seja, não justifica a afirmação dos autores segundo a qual “for most of human history empires and their interactions shaped the context in which people gauged their political possibilities, pursued their ambitions, and envisioned their societies.” (COOPER; BURBANK, 2019, p. 3, 4). Nossa história, enquanto espécie, antecede aos impérios e, assim esperamos, continuará depois de suas cinzas.

14 A ideia de construção de comparáveis será esmiuçada em outro tópico.

A não-linearidade do processo fica expressa nos ciclos de acumulação, que marcarão distinções importantes a serem consideradas.

Estou ciente de que minha argumentação pode ficar sujeita à mesma crítica feita à obra de Giovanni Arrighi. De acordo com Negri e Hardt, por exemplo, o argumento “cíclico” de Arrighi tornaria impossível reconhecer uma ruptura no sistema, pois “everything always return of the same. In the end, such a cyclical analysis masks the motor of the process of crisis and restructuring” (NEGRI; HARDT, 2000, p. 239). O próprio Arrighi respondeu a essa crítica afirmando que quando o “mesmo” parecia retornar (i.e. as expansões financeiras recorrentes no sistema como um todo), isso vinha acompanhado também por uma nova série de concorrência intracapitalista, rivalidade entre Estados, acumulação por desapropriação e produção de espaço em escala cada vez maior, que revolucionavam a geografia e o modo de funcionamento do capitalismo mundial (ARRIGHI, 2007, p. 244).

Dessa forma, tal como o sistema capitalista, o colonialismo não funciona em ciclos de eterno retorno, antes por inovações no seio do próprio sistema-mundo capitalista do qual é adjacente. Tais inovações vão do puro extermínio até o pacto com elites tradicionais. O colonialismo é um dos meios para a expropriação que a “dita acumulação primitiva” engendra, mas não o único meio. Da mesma forma, como seu aparecimento inaugurava uma inovação no processo de territorialização do capital, sua eventual sobrevivência em lugares circunscritos do globo convive com inovações do próprio capitalismo, como o sistema de crédito internacional, a financeirização absoluta da economia, o militarismo intervencionista e até mesmo a dívida pública (SYLLA; PEGEAUD, 2020) (BANDEIRA, 2017, p. 141) (STREECK, 2018, p. 134, 135). Sobretudo se consideramos que em muitos casos a independência nacional foi um mero formalismo para a permanente exportação de capitais em direção ao centro capitalista – quando não diretamente para a ex-metrópole (MATTEI; NADER, 2013, p. 43).

Logo, dentro de um marco histórico amplo, cujas fronteiras são imprecisas, mas remetem ao processo de mundialização do valor¹⁵, temos uma abrangência temporal considerável na qual diversas (milhares talvez)

15 Estou ciente de que esse argumento pode ser acusado de “economicista” por supostamente apelar para a determinação econômica em última instância, uma crítica de resto vazia, verdadeiro fantasma perseguido por aqueles que não conseguem superar o marxismo e se veem

experiências de expropriação pela territorialização do capital aconteceram. São estas experiências que devem estar em contato, pois é pela comparação que são encontradas as regularidades e as rupturas do conceito, bem como sua morfologia e conteúdo, variações em termos de legitimação ideológica e vocabulário político, assim como seus condicionamentos. Além, é claro, das resistências dos povos que estiveram sob seu jugo. Olhando essas experiências, o conceito será historicamente materializado, ganhando seu pleno desenvolvimento e definição.

Como comparar

Como é possível constatar até o momento, o desenho do quadro teórico desta agenda de pesquisa, e do conceito que lhe é subjacente, é composto por diferentes matizes, incluindo nisso a noção de estado de exceção, os ciclos sistêmicos de acumulação capitalista, além da crítica epistemológica em sentido abrangente. Todavia, o relevo maior, o *trompe-l'oeil* que deve agora tomar proximidade de nossos olhos, será em relação ao comparatismo, pois uma hipótese fundamental que gostaria de levantar é a de que o colonialismo, por sua abrangência global, só pode ser plenamente apreendido, enquanto conceito e experiência histórica, por meio da comparação criativa através de uma abordagem dialógica multirreferencial e policêntrica.

Em se tratando da ciência histórica, a abordagem comparatista tem como fundador a notável figura do historiador francês Marc Bloch. Cansado do paroquialismo que asfixiava a produção historiográfica de sua época, Bloch escreveu textos (alguns deles programáticos) clamando à comparação, tanto para deslindar as diferenças quanto as similitudes patenteadas por séries de natureza análoga, mas tiradas de meios sociais diferentes. Para ele, a comparação histórica implicaria a escolha em um ou vários meios sociais diferentes de dois ou vários fenômenos que parecem, inicialmente, apresentar analogias entre si. O produto de uma pesquisa comparatista

presos a ele mesmo na ânsia de criticá-lo. A realidade é um todo dinâmico no qual nenhuma esfera está apartada da outra. A ciência social acadêmica separa a cultura da economia, por exemplo, somente como procedimento inicial de aproximação ao estudo.

seria, nas palavras do próprio Bloch, a “interpolação de curvas” (BLOCH, 1998, p. 114, 121, 122).

À parte esse princípio geral, o principal postulado do seu método é o estudo de sociedades paralelamente vizinhas e contemporâneas umas às outras, cuja influência seja mútua e cujo desenvolvimento de uma seja influenciado pela proximidade da outra. Tais sociedades deveriam ter, ao menos em parte, uma rede causal que remetesse a uma origem comum. Em uma palavra: a tônica do método comparativo de Bloch é o sincronismo, atravessar pontes já existentes em lugar de construí-las, olhar por sobre o muro e enxergar o vizinho, conhecer lugares próximos. Com essa agenda de pesquisa, ele queria discernir influências recíprocas ao mesmo tempo em que observava a originalidade de cada sociedade, marcando assim os contrastes através dos quais são expostos os diferentes desenvolvimentos entre nações. A originalidade desse método reside em ultrapassar o que ele chamou de “pseudo-causas locais” tributárias do particularismo nacional da historiografia anterior, algo que tornaria superlativos aspectos menores de conjuntura histórica, dando valor explicativo a pequenos fatos particulares, descartando as causas e movimentos gerais mais amplos nos quais as diferentes sociedades estão incluídas (BLOCH, 1998, p. 123, 132 154).

Por outro lado, o antropólogo e historiador Marcel Detienne criticou duramente esse comparatismo “circunvizinho”. Ele descreveu seu arcabouço metodológico como a construção de comparáveis que jamais são diretamente dados na realidade imediata, sem temer “desordenar a história” e “zombando da cronologia” (em suas próprias palavras). O intento desse comparatista iconoclasta era primordialmente “desmontar e remontar lógicas parciais de pensamento” (DETIENNE, 2004, p. 11, 16).

Assim, em tom de manifesto, Detienne convoca a esquecermos “os conselhos, prodigalizados por aqueles que repetem há meio século, de que é preferível instituir a comparação entre sociedades vizinhas, limitrofes e que progrediram na mesma direção, de mãos dadas”, e que deveríamos olvidar também as comparações óbvias “entre grupos humanos que atingiram o mesmo nível de civilização e que, à primeira vista, oferecem de modo suficiente homologias para navegar com toda segurança”. Para ele, bom é o comparatista que busca o “singular”, mas também o “plural”, que procura

não por essências atopológicas, mas por “formas móveis e múltiplas”. Do ponto de vista teórico, Detienne descreve seu método como sendo o da desmontagem lógica que permite descobrir articulações entre dois ou três elementos, isolando microconfigurações abrindo-se sobre diferenças cada vez mais refinadas e contíguas. Não se trata, em sua agenda de pesquisa, de comparar temas, senão “mecanismos de pensamento observáveis” (DETIENNE, 2004, p. 47, 58).

Ambos os projetos – o tradicional comparatismo blocheano e o “iconoclasta” de Detienne – são úteis para esta proposta teórica. Em primeiro lugar, e sobretudo, estamos com Bloch em sua crítica ao paroquialismo provinciano de uma história nacionalista. Neste sentido, herdamos sua crítica ao nacionalismo como premissa historiográfica, admitindo nisto uma verdadeira revolução em nossa ciência. Contudo, ainda que critique a história nacional em sentido estrito, Bloch tem em mente especialmente a comparação entre nações e fala ainda mais precisamente de seu continente, a velha Europa. Mais importante, em termos metodológicos, seu principal corolário é a comparação entre os próximos, não os apartados.

Aqui está a linha de corte entre a agenda proposta por Bloch e aquela que desenho neste ensaio. Em primeiro lugar, mesmo considerando que a Europa seja um espaço importante a ser examinado, o foco do conceito do colonialismo deve recair nas áreas dominadas, mais na periferia do que no centro⁶. Em segundo lugar, é preciso entender as limitações (por debaixo das enormes possibilidades) do método proposto por Bloch: enquanto criticava o provincianismo de seus pares, o historiador da resistência antifascista ainda falava em termos nacionais. Nem sempre as áreas que serão comparadas nos estudos acerca do colonialismo serão nações propriamente ditas, poderão ser povos segmentários, sociedades englobadas e englobantes (para recuperar as noções de Jean-Loup Amselle) (AMSELLE, 2017, p. 13), grupos profissionais, obras de autores específicos, dentre outros aspectos. Finalmente, a distinção mais importante, que nos afasta do mestre e nos aproxima de seu principal crítico: não olhamos para a vizinhança, as fronteiras existem para serem ultrapassadas.

16

Obviamente existe o colonialismo intra-europeu e este não pode ser obliterado, trata-se apenas de uma prescrição geral.

Aludindo à forma como um dos personagens do romancista sri-lanquês Michael Ondaatje se referia à sua aldeia natal: “Just another place named after a mineral on the map of the world. How many are there? A greater number, I suspect, than named for royalty” (ONDAATJE, 2007, p. 157). Nosso exercício é voltado para os lugares nos quais a reificação foi tamanha que marcou, inclusive, o próprio nome, em obediência às demandas da expropriação capitalista e da mundialização do valor. É a Costa do Ouro ou o Brasil, o extrativismo que nos une eventualmente é tão radical que nos nomeia, corporificando nossa experiência. Nem todos os lugares receberam a alcunha de *commodity*, é claro, alguns terão mesmo nome de realzas europeias, como as Filipinas; mas todos estiveram sujeitos a *mapmakers* e são esses mapas que devem ser interrogados e profanados na medida em que “a feitura de mapas pôs-se a serviço da pilhagem colonial” (MCCLINTOCK, 2010, p. 53). Neste sentido, um conceito do colonialismo não pode ficar restrito a áreas circunvizinhas pelo simples fato de que ele foi um evento global na história humana, mas cortou mais ao Sul. Os ventos do norte não movem nossos moinhos.

Neste sentido, estou atinente àquilo que o crítico literário brasileiro Benjamin Abdala Júnior chamou de “comparatismo da solidariedade”, um exercício crítico que deve levar a uma circulação mais intensa dos repertórios culturais (e teóricos) do sul global. Se comparações no eixo norte-sul evidenciam o que o autor chama de “apropriações calibanescas”, comparações pautadas no eixo sul-sul podem direcionar o pensamento crítico rumo ao “contrapolo dialético da tendência globalizadora”. Por essa perspectiva evita-se reproduzir um *habitus* acrítico advindo dos tempos coloniais: “o consumo de produtos culturais, inclusive de natureza teórica, mesmo quando produzidos por quem procura ter os pés na periferia do centro hegemônico” (ABDALA JR; 2003, p. 75, 79).

Lembro, pois, que aquilo que Benedict Anderson chamou por “nacionalismo oficial” era composto pela fusão deliberada entre a nação e o império dinástico, algo desenvolvido em reação aos movimentos nacionais populares que varreram a Europa no princípio do século XIX. Imperialismo e nacionalismo deram-se as mãos, como um truque de ilusionismo, o império antiquado dava vez a uma renovada bandeira nacional. Do mesmo modo, o

que Anderson chamou de “última onda nacionalista” foi pautada na nação enquanto afirmação anticolonial, principalmente na Ásia e na África a partir do pós-Segunda Guerra (ANDERSON, 2008, p. 131, 197). Projeto este, complemento, que não tardaria em mostrar suas deficiências e limitações. Por conseguinte, ao interrogar as fronteiras nacionais, interrogamos uma das principais sobrevivências do colonialismo, motivo pelo qual o conceito ora desenvolvido é, em alguma medida, um protesto epistêmico. Com todas as limitações que a política acadêmica impõe, devemos ao menos fugir de esquemas mentais tão incrustados quanto naturalizados.

Com efeito, estou próximo da proposta de Detienne a respeito dos comparáveis que não são fronteiriços, especialmente porque não se trata de comparar diferentes amostras coloniais com o fito de impor leis gerais ao colonialismo, mas colocar em perspectiva diversas conjunturas, produzindo “espaços inteligibilidade” (DETIENNE, 2004, p. 165). No entanto, me afasto dos arrecifes de sua obra na medida em que seu projeto implica comparar “mecanismos de pensamento observáveis”. Para este estudo, importa comparar a experiência.

Através da experiência

A experiência tem ela própria uma longa história nas diversas correntes intelectuais que constituem a modernidade. Tendo em conta que o presente estudo não poderia esgotar o seu tema, realizo um corte arbitrário a partir do sistema filosófico que buscou, ainda que imperfeitamente, historicizá-la, vendo nela algo formador e transformador da consciência, na medida em que a consciência experiencia o mundo e vai ela mesma se transformando em novas figuras. Essa inovação no tratamento da experiência devemos a Hegel. Segundo Gabriel Amengual, o sentido hegeliano da experiência inclui tudo o que afeta o homem: opiniões, coisas da vida, questões de consciência moral e religiosa, posicionamentos filosóficos e todo o resto de sua sociabilidade (AMENGUAL, 2007, p. 19. 20).

Neste sentido, indo além das definições anteriores que apartavam sujeito e objeto e cuja definição do próprio sujeito era a-histórica, Hegel

destaca o “dialectical movement which consciousness exercises on itself and which affects both its knowledge and its object, is precisely what is called *experience [Erfahrung]*” (HEGEL, 1977, p. 55). Simplificando o idioma hegeliano, poderíamos resumir o trecho citado no primado da transformação enquanto inerente à experiência, sendo algo histórico, já que é no mundo histórico que o sujeito se forma enquanto processo e, simultaneamente, nele atua e toma parte. No entanto, é preciso ir além do postulado hegeliano, pois, apesar de sua ideia de experiência ser um passo além das definições anteriores, sobretudo kantianas, nos encontramos em uma armadilha se pararmos na historicidade atribuída por Hegel, visto que para ele a história não aparece como evento concreto, mas antes de maneira altamente estilizada e esquemática como “razão” (AMENGUAL, 2007, p. 23). Nesse compasso ambicioso, a voragem do absoluto traga o sujeito, retirando seu agenciamento e criatividade, as asas da coruja de Minerva tornam-se uma sufocante prisão.

Na tentativa de ir além do que foi estabelecido por Hegel, é útil voltarmos os olhos para outro pensador dialético (que manteve sempre reservas ao esquema hegeliano, especialmente em sua noção do direito e do Estado). Walter Benjamin define a experiência como sendo matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva, constituindo-se de dados isolados fixados na memória, mesmo que inconscientes (BENJAMIN, 1994, p. 103). O corolário dessa definição é a separação entre a experiência (*Erfahrung*) e a vivência (*Erlebnis*). Enquanto a primeira serve para descrever o conhecimento coletivo, a segunda é utilizada por Benjamin para referir-se à experiência pobre da modernidade, massificada e mergulhada nas águas da reificação (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 473). Dessa forma, o anjo da história resgata a experiência dos esquematismos aos quais ela se viu presa: “Experience is set against the formalism of philosophy – but this is done, of necessity through a new philosophy, one that prizes transitivity, porosity, contingency, frame busting, and the enmeshment of thought in practical activity” (LESLIE, 2000, p. 237).

Anos depois, o historiador britânico Edward Thompson classificou a experiência como “o termo ausente” nas leituras estrutural-funcionalistas da história. É pela experiência que os homens e mulheres concretos podem

ocupar o palco da história, não como indivíduos autônomos, senão como seres conscientes, criando a partir de suas circunstâncias práticas. A abordagem de Thompson me é particularmente cara, pois assim como ele, também vejo com desconfiança esquemas de teoria forte nos quais cabem todas as paixões humanas, sem o acesso a fontes diretas (a “empíria”), desprezando casos concretos ou tomando um único como tipo ideal ilustrativo de uma constelação maior. Nesses esquemas, “It is struck down with theoretical cramp, and the pain is tolerable on condition that it does not move its limbs” (THOMPSON, 1995, p. 221). Ao comportamento criticado (e denunciado) por Thompson na década de 1970 foi dado o nome de “fetichismo do conceito” mais recentemente por Luís Gusmão (2014)¹⁷. Entretanto, o próprio Thompson admite a utilidade de um escrutínio teórico-conceitual em alguns termos-chave para a pesquisa em ciências sociais (THOMPSON, 1998, p. 22). Ele próprio, inclusive, realiza esse empreendimento em algumas de suas principais publicações.

Em lugar de desprezar a empreitada teórica, ele enfatiza que sem o diálogo entre a conceituação e a confrontação empírica qualquer pesquisa estará fadada a ser um fim em si mesmo. A experiência concreta não deve ficar refém de um modelo teórico fixo, pois isso fere o próprio estatuto epistêmico do conhecimento histórico, qual seja, segundo Gadamer, que este conhecimento não é constituído pelos fatos extraídos da experiência e posteriormente incluídos em uma referência axiomática. Inversamente, o próprio alicerce da conceituação é a historicidade interna da própria experiência (GADAMER, 2007, p. 300).

Com essas armas em punho evitamos tornar o conceito do colonialismo uma mera “prática teórica”, ideia fixa hipostasiada em seu conteúdo e, por conseguinte, perdendo seu potencial alcance (político e científico). Desse modo, o conceito proposto envereda não pela comparação de sistemas, estruturas ou teorias do colonialismo (ainda que tudo isso tenha uma função importante), senão pelas experiências coloniais, em toda concretude que essa terminologia carrega, com a ênfase no agenciamento do sujeito histórico. Algumas dessas experiências se repetem: o trabalho forçado, a violência sexual, o genocídio, a desapropriação de terras; enquanto outras

17

Existem diferenças entre as abordagens de ambos os autores, havendo pontos suscetíveis à crítica na obra de Gusmão. Tais diferenças, entretanto, escapam ao foco do presente texto.

talvez sejam específicas demais e precisem ser expostas em seus próprios termos locais.

Não estamos, pois, diante de “práticas” ou somente dentro de uma “situação”, como propôs o trabalho pioneiro e decisivo de Georges Balandier¹⁸, mas diante de experiências de fato sentidas, não raro traumáticas (PAIVA, 2017, p. 72). Nenhuma das sevícias coloniais foi feita visando apurar um conceito em sua essência e rigor teórico-metodológico. Por este motivo, o conceito serve somente para nos aproximar intelectualmente da visão do inferno que em muitos casos implicou a empreitada colonial, bem como de suas negociações, acomodações (de colonizadores e colonizados), bricolagens, hibridizações e articulações sincréticas de mundos ideológicos distintos e cosmologias simbólicas diferentes e originalmente estranhas umas às outras (YOUNG, 2005). Desse modo, a função da teoria é legitimar o vocabulário analítico, nada além disso, esboçar uma primeira definição para que posteriormente a especificidade histórica construa (e reconstrua continuamente) sobre as bases propostas. Sem essa negociação contextual o conceito se torna uma mera mônada unificadora, inútil à pesquisa científica.

Desse modo, podemos dizer com Lorenzo Veracini, que o colonialismo é uma experiência relacional (VERACINI, 2023, p. 1)¹⁹. De fato, o *self* colonial nunca é essência, senão relação (PAIVA, 2019, p. 312). Minha objeção ao trabalho mais recente de Veracini é que ele acaba fazendo do Estado-nacional uma ideia falsamente niveladora: “but colonialism fails when colony becomes *like* metropole, at least ostensibly: a nation, like metropole, led by leaders educated in Western universities, like leaders of the metropole” (VERACINI, 2023, p. 5). Veracini é um autor extremamente erudito, com sofisticação analítica evidente, mas talvez esse aspecto do

18 Pensar em termos de “situação” é sem dúvida uma abordagem consolidada, no entanto, o colonialismo não está somente *situado em algum lugar*, ele é também *experienciado por alguém*. A diferença é tão sutil que pode parecer uma mera questão “logográfica”. Em ambos os casos são noções totalizadoras, contudo a ênfase aqui é não perder de vista o sujeito e não reduzir a questão colonial a um mero ponto de ocupação (*situs*). Balandier, evidentemente, não é um reducionista e por este motivo chega a usar a palavra situação entre aspas para designar as “situações particulares do indivíduo colonizado” (BALANDIER, 2014, p. 45). Minha sugestão é que a experiência seja um termo mais adequado, tanto para enlaçar a totalidade dinâmica e multifacetada do colonialismo, quanto para descermos ao nível individual mais circunscrito.

19 Existe também um problema filosófico na forma como Veracini dispõe seu argumento, pois nesta passagem ele põe ombro a ombro outras relações assimétricas, como classe e gênero. Contudo, a classe é uma relação “não subtrativa”, ao contrário das relações desiguais de gênero, raça ou etnia (ŽIŽEK, 2011, p. 406).

seu argumento abra margem para ver a “nação” enquanto fim teleológico, em uma ressonância de certa ideia de aprendizado, ainda que pela dor: tornar-se nação seria o destino de uma colônia para libertar-se de uma metrópole. Além disso, no jogo assimétrico global, dificilmente uma colônia *becomes like a metropole*. Para que isso acontecesse, os próprios polos da oposição entre centro e periferia precisariam ser invertidos ou (melhor dos casos) superados, mas para isso é preciso esperar o desenrolar da história, a crise atualmente em curso do mundo ocidente-centrado e sua contínua acumulação.

À guisa de conclusão

Poderia ser uma conclusão, mas, repetindo o romancista brasileiro Luiz Sérgio Metz: “no meu fim, meu começo” (2013, p. 145). É preciso seguir adiante, pois a teoria é apenas o passo inicial, nunca o ponto de chegada (SAID, 1975). Assim, gostaria de recuperar uma metáfora utilizada por Walter Benjamin. Ao falar a respeito dos planos de escrever seu Baudelaire, Benjamin disse que primeiro precisava trabalhar em algumas notas teóricas que lhe serviriam de *conceptual armature* (BENJAMIN; ADORNO, 1999, p. 273). Contrariando Benjamin, considero que em lugar de armadura, o conceito é antes uma malha, flexível o suficiente para se adaptar a contextos variados, mas cuja elasticidade é limitada pelo anacronismo. Dando norteamento e direção, ele legitima determinado vocabulário de análise e certos procedimentos metodológicos básicos. O presente ensaio é apenas o primeiro fiar da agulha e da linha na costura dessa malha, uma proposta conceitual assentada no comparatismo criativo a respeito da experiência colonial.

Bibliografia

- ABDALA JR., Benjamin. *De voos e ilhas – Literatura e comunitarismos.* São Paulo: Ateliê, 2003.
- ABDEL-MALEK, Anouar. *Civilizations and Social Theory: Social Dialectics – Vol. 1.* London: Macmillian, 1981.
- ADAS, Michael. “Imperialism and Colonialism in Comparative Perspective,” *The International History Review*, Vol. 20, no. 2, 1998.
- ADORNO, Theodor Adorno. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise.* São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção.* São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* California: Stanford University Press, 1998.
- AMENGUAL, Gabriel. “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”, *Tópicos*, no. 15, 2007.
- AMIN, Samir. *The Law of Worldwide Value.* New York: Monthly Review Press, 2010.
- AMSELLE, Jean-Loup. “Etnias e espaços: por uma antropologia topológica” In AMSELLE, Jean-Loup; MBOKOLO, Elikia. (Org.). *No centro da etnia.* Petrópolis: Vozes, 2017.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism.* San Diego: Harcourt Brace, 1989.
- ARRIGHI, Giovanni. Adam Smith em Pequim: *Origens e fundamentos do século XXI.* São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: Dinheiro, Poder e as origens do nosso tempo.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BAGCHI, Amiya. *Colonialism and Indian Economy.* Nova Deli: Oxford Univ. Press, 2010.
- BAGÚ, Sergio. *Economía de La Sociedad Colonial: Ensayo de historia comparada de America Latina.* Buenos Aires: El Ateneo, 1949.

- BALANDIER, Georges. *Sociologia da África Negra*. Luanda: Pedagogo, 2014.
- BEAUFILS, Thomas. “O colonialismo nas Índias holandesas” FERRO, Marc. *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter; ADORNO, Theodor. *The Complete Correspondence*. Oxford: Polity, 1999.
- BLOCH, Marc. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998.
- BOMFIM, Manoel. *América Latina: Males de origem*. São Paulo: Topbooks, 2011.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Bruce Berman; John Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*. Book Two. Violence and Ethnicity. London: James Currey, 1992.
- CANGUILHEM, Georges. *The Normal and the Pathological*. Nova York: Zone Books, 1991.
- CERQUEIRA, Felipe. *A Viagem da Gente de Transformação: Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialism*. Paris: Réclame, 1950.
- CHEN, Kuan Hsing. *Asia as a method: Toward Deimperialization*. Durham: Duke University Press, 2010.
- COOPER, Frederick; BURBANK, Jane. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- CURRIE, Kate. “British Colonial Policy and Famines: some effects and implications of ‘Free Trade’ in the Bombay, Bengal and Madras Presidencies, 1860-1900”. *South Asia*. Vol. XIV, nº. 2, 1991.
- DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: A criação do terceiro mundo*. São Paulo: 2022.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias & Letras2004.

- DÖRRE, Klaus. *Teorema da expropriação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Oxfam, 2011.
- ELKINS, Carole. *Legacy of violence: a history of the British Empire*. New York: Penguin, 2022.
- FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2011.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Pathfinders: A Global History of Exploration*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2006
- FERRO, Marc. “O colonialismo, avesso da colonização” In FERRO, Marc. *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- FINNEY, Ben. “Myth, experiment and the Reinvention of Polynesian Voyaging”, *American Anthropologist*, Vol. 93, no. 2, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 2Vols. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. *The dawn of everything: A New History of Humanity*. New York: Penguin, 2021.
- GUSMÃO, Luís. *O fetichismo do conceito*. São Paulo: Topbooks, 2014.
- HEGEL, G.W. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- KUMAR, Krishan. “Colony and Empire, Colonialism and Imperialism: A Meaningful Distinction”, *Comparative Studies in Society and History*, 63, no. 2, 2021.
- LESLIE, Esther. “Walter Benjamin and Historical Experience”. *History Workshop Journal*, no. 49, 2000.
- LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas*. 3 Vols. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.
- LIMA, João Gabriel; BAPTISTA, Luis Antonio. “Itinerário do conceito de experiência na obra de Walter Benjamin”, *Princípios*, Vol. 20, no. 33, 2013.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. 2 Vols. São Paulo: Boitempo, 2013.

- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUXEMBURGO, Rosa. *The accumulation of capital*. Londres: Routledge, 2003.
- MACDONALD, Gaynor. “Does ‘culture’ have ‘history’? Thinking about continuity and change in central New South Wales”, *Aboriginal History*, Vol. 25, no. 1, 2001.
- MARS, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre o Capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.
- MARX, Karl. *O Capital: para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: Quando o Estado de Direito é ilegal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.
- METZ, Luiz Sérgio. *Assim na terra*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A desordem mundial: O espectro da total dominação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- MUDIMBE, V-Y. *A invenção de África*. Luanda: Pedagogo, 2013.
- MUHLHAHN, Klaus. “The concentration Camp in Global Historical Perspective”, *History Compass*, vol. 8, no. 9, 2010.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- ONDAATJE, Michael. *Divisadero*. New York: Random House, 2007.
- Osterhammel, Jürgen. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.
- PAIVA, Felipe. *Indômita Babel: Resistência, colonialismo e a escrita da história da África*. Niterói: Eduff, 2017.
- PAIVA, Felipe. “O conceito da resistência na África Colonial: Recompondo um paradigma”, *Anos 90*, vol. 26, no. 1, 2019.

- PAIVA, Felipe. “O jogo da dissimulação: uma proposta conceitual para os genocídios coloniais” In AGUILAR, Núbia; CORREA, Moisés. *História da África em perspectiva*. Rio de Janeiro: Telha 2022.
- PAIVA, Felipe. *A Biblioteca do Selvagem – Leitura e Revolução na África*. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2019.
- PATNAIK, Utsa; PATNAIK, Prabhat. *A Theory of Imperialism*. Nova York: Columbia University Press, 2017.
- PINTO, Álvaro Vieira. *Ciência e Existência: Problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*. São Paulo: Elsevier, 2012.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social” In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paulo. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013.
- RANGER, Terence; HOBSAWM, Eric (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- SAID, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975.
- SCHMITT, Carl. *Der nomos der Erde: im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker&Humblot, 1974.
- SCHMITT, Carl. *El Nomos de La Tierra: En el Derecho de Gentes Del Jus Publicum Europaeum*. Buenos Aires: Struhart & Cia, S.d.
- SMITH, Iain R.; STUCKI, Andreas. “The colonial development of concentration camps (1868-1902)”, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 39, no. 3, 2011.
- STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado: A crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- SYLLA, Samba; PEGEAUD, Fanny. *Africa's last Colonial Currency: The CFA Franc Story*. Londres: Pluto Press, 2020.
- THOMPSON, E.P. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, E.P. *The Poverty of Theory: Or an Overry of Errors*. Londres: Merlin Press, 1995.

- VERACINI, Lorenzo. *Colonialism: A global History.* New York: Routledge, 2023.
- YOUNG, Robert. *Postcolonialism: an historical introduction.* Malden: Blackwell, 2003.
- YOUNG, Robert. *Desejo colonial: Hibridismo em teoria, cultura e raça.* São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ZIMMERER, Jürgen. *From Windhoek to Auschwitz? On the relationship between colonialism and the Holocaust.* London: Routledge, 2019.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas.* São Paulo: Boitempo, 2011.

RECEBIDO EM: 05/07/2024

APROVADO EM: 23/03/2025

COLONIZAÇÃO E LUTA POR DESCOLONIZAÇÃO: ENTENDENDO A GEOGRAFIA HISTÓRICA DOS TERRITÓRIOS CAMPONESES LATINO-AMERICANOS

COLONIZATION AND STRUGGLE FOR DECOLONIZATION: understanding the Historical Geography of Latin American Peasant Territories

Gustavo Felipe Olesko¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar uma revisão histórica e geográfica da problemática da colonização e a consequente luta por descolonização nos territórios camponeses latino-americanos. Para tanto, é necessário uma compreensão inicial quanto à permanência do processo colonizador no campo do continente mesmo após as independências ainda no século XIX. O recorte espacial compreendido se dá a partir dos territórios camponeses, buscando assim analisar o embate entre as ações de colonização destes, ocorridas no seio do neoextrativismo de produtos primários realizado por grandes capitais transnacionais, e, em contraponto, trazendo o exemplo de resistência e embate por descolonização por parte do Movimento Nacional Campesino Indígena (MNCI) argentino. Para a efetivação dessa análise, se toma por base duas importantes reflexões: a primeira é a compreensão do que é território, adotando o pensamento do filósofo Henri Lefebvre como pilar; e, a segunda, busca apresentar o conceito de acumulação original de capital, o qual serve para explicar a lógica, a motivação e o procedimento de expansão deste mesmo capital nos territórios camponeses. Utiliza-se como base uma vasta revisão bibliográfica, trazendo uma ampla gama de autores, ainda que de um mesmo ponto de vista paradigmático; e, por fim, apresenta-se o exemplo de luta camponesa a partir de documentos e redes sociais do MNCI.

Palavras-Chave: Campesinato, Território, América Latina

¹ É Doutor em Geografia Humana pela USP, membro do Laboratório de Geografia Agrária DG/FFLCH/USP, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3745-0876>

ABSTRACT

This article aims to present a historical and geographical review of the issue of colonization and its consequent struggle for decolonization in Latin American peasant territories. To achieve this goal, it is necessary to initially understand the persistence of the colonization process in the continent's rural areas even after the independence movements of the 19th century, in order to demonstrate the ongoing nature of colonization. The spatial focus of this review lies on peasant territories, aiming to analyze the conflict between colonization efforts within the context of neo-extractivism of primary products carried out by large transnational capital, while contrasting this with the example of resistance and subsequent struggle for decolonization by the Argentine National Peasant Indigenous Movement (MNCI). This analysis is based on two key conceptual frameworks: firstly, an understanding of the concept of territory, drawing on the philosophical work of Henri Lefebvre, and secondly, the presentation of the concept of original accumulation of capital, which serves to explain the logic, motivation, and procedures of capital expansion within peasant territories. A broad bibliographic review is conducted, encompassing a diverse range of authors, albeit from a similar paradigmatic perspective. Finally, the article illustrates the peasant struggle through documents and social networks associated with the MNCI.

Keywords: Peasantry, Territory, Latin America

Introdução

O campesinato latino está em constante luta frente aos grandes proprietários fundiários e aos capitalistas, sejam estes antagonistas aliados de classe ou fundidos em somente um sujeito. Tal embate se dá e se deu ao longo do tempo e dos territórios, sendo uma batalha constante contra uma colonização indireta, a qual se seguiu após os processos de independência ocorridos no continente ainda no século XIX. Colonização realizada por agentes estrangeiros via inversão de capital ou via colonização interna, realizada pela própria elite nacional, sujeita a interesses internacionais. Primeiramente, com a construção de boa parte da infraestrutura para produção e escoamento dos cultivos da monocultura latifundiária do continente, através de inversões diretas nos territórios do continente – como as ferrovias,

portos e telégrafos – ainda no referido século; posteriormente, já no século XX, ampliando os investimentos, agora também em energia e insumos, dominando, portanto, toda a circulação produtiva (CHONCHOL, 1994).

O que aparenta ser resquício de um passado colonial é, portanto, processo permanente de espoliação da renda da terra. Mondragón (2012) apresenta que, na atualidade, as grandes transnacionais entendem o mundo rural a partir somente do viés do investimento, ignorando os camponeses e camponesas que ali constroem seus territórios e se reproduzem como classe e como modo de vida, usando de todo um aparato de violência, leis e ameaças:

O grande agronegócio e os megaprojetos que concentram investimentos especialmente nas obras de infraestrutura, como represas hidrelétricas, interconexão elétrica internacional, rodovias ou canais, portos e aeroportos e grandes minas ou explorações petrolíferas, são planejadas e executadas [sic] atualmente dentro da visão de imposição de interesses e valores externos às comunidades locais, uma visão essencialmente etnocentrista e colonizadora de espoliação. Para as comunidades isso significa um alto grau de desterritorialização, provocando frequentemente deslocamentos forçados seja por vias econômicas e jurídicas, seja mediante a violência aberta e ilegal. (MONDRAGÓN, 2012, p.7).

É a violência em suas diversas formas que produz, então, um processo contínuo de colonização dos territórios de vida e de trabalho do campesinato latino. Podemos trabalhar com a noção clara de que o grande latifúndio baseado no monocultivo e os megaempreendimentos mineradores são duas ferramentas das quais o capital se utiliza para seguir o processo colonizador, e que tem um procedimento igualmente dual como Oliveira (2005; 2012) estabeleceu: primeiramente, via monopolização do território, no qual o capital subordina as relações camponesas, mantendo, criando ou recriando relações camponesas de produção para destas extrair seus produtos a custo baixo devido, justamente, ao modo de vida camponês funcionar através de lógicas não capitalistas de produção, ou seja, via trabalho familiar, e não por meio do assalariamento. É o caso de parte do

gado de corte argentino, da avicultura no sul do Brasil, do milho no México ou de parte do café colombiano, ou mediante a produção de alimento (ou seja, não de commodities, na maior parte do continente). A segunda forma se dá pela territorialização dos monopólios, processo mais violento e “cru”, no qual a terra é transformada em propriedade privada no sentido mais puro (meio de produção), convertida em equivalente de mercadoria², servindo somente para a extração de renda, seja via mineração, seja via monocultivos para exportação.

Portanto, o movimento de subordinação da renda da terra latino-americana está de maneira direta ou indireta conectado aos interesses do capital estrangeiro, cabendo ao capital nacional papel secundário, de mero produtor de *commodities*, as quais são produzidas direta ou indiretamente através de formas coloniais. Todavia, aqui há uma diferença importante: as duas classes presentes na produção de renda da terra, o campesinato e a classe dos grandes proprietários (MARX, 2017), agem de modo distinto a essa sujeição, sendo a primeira uma classe em luta constante pela emancipação, enquanto a segunda é uma classe que age como agente associado menor na engrenagem do modo de produção capitalista globalizado.

Sendo assim, buscaremos aqui entender o funcionamento da resistência frente a esse processo de colonização permanente, focando na resistência camponesa latino-americana, trazendo como elementos para a análise os casos das maiores economias da América do Sul, Argentina e Brasil, frente ao processo de subordinação, sujeição e espoliação de suas terras e/ou sua renda.

A América Latina é um continente que tem semelhanças internas tanto em sua história de exploração e saque por parte do capital, como em suas resistências camponesas. Teubal (2008, p. 139) nos ensina que a globalização resultou, no continente, em um sistema de agronegócios que tem muita relevância. Juntamente com esta importância, ainda segundo o autor, criou-se o mito de que o problema da agricultura camponesa era sua falta de valor agregado, e de que só a agroindústria faria esse campesinato sair da situação de pobreza em que se encontrava. É então a globalização que

2 Equivalente de mercadoria e não mercadoria simples, pois como Polanyi (2021) trata, a partir de Marx (2011), terra não produz lucro, mas sim renda, ou seja, equivalente de dinheiro pelo fato de seu monopólio e não lucro, como é o caso da mercadoria produzida.

impulsiona os produtores capitalistas e a formação de grandes complexos agroindustriais (p.140). Defendemos que assim como a globalização criou este “inimigo comum” aos camponeses latinos, foi a luta mais intensa contra ela que forjou uma classe camponesa mais interligada em escala continental e que produziu, portando, a resistência a este processo de colonização.

Produção do Território como lógica do modo de produção capitalista

A lógica de expansão do modo de produção capitalista no mundo se dá de diversas formas, via coerção, submissão, violência direta ou indireta, sujeição, ou ainda por meios meramente sugestivos, nos quais os objetos e grupos sociais se submetem por conta própria à lógica de reprodução e produção do capital. Contudo, há uma forma “dura”, que foi o mote principal dos países centrais no passado recente do modo de produção capitalista: o Imperialismo via colonização. O objetivo primário era garantir recursos naturais, mercados e mão-de-obra para o desenvolvimento das forças produtivas na metrópole, impedindo os concorrentes de obter tais necessidades para si mesmos. A disputa era, e ainda é, portanto, por territórios, porém, o que vem a ser o território?

As Ciências Humanas em geral tratam território como um dado concreto, utilizando diversas vezes o conceito como sinônimo de espaço, paisagem ou recursos naturais, cometendo então um erro crasso. Antropologia e Geografia são aquelas ciências que melhor trabalham com tal noção, sendo para ambas o território um conceito central para o próprio entendimento desses saberes como institucionalizados enquanto ciências, na acepção moderna do termo.

Trabalhando com a Geografia, buscaremos aqui apresentar o território como chave do entendimento do processo de colonização e posterior luta por descolonização, tendo como norte os escritos de Henri Lefebvre e de outros que seguiram, não sem crítica ou desenvolvimento posterior, suas colocações.

De início, território tem em seu cerne uma relação tripartite que advém de sua própria etimologia: *terroir* (solo), *territoire e terre* (terra). Lefebvre constrói uma conexão entre os dois primeiros, entendendo que o território é a junção de um solo com características que lhe dão singularidade, tendo também uma terra, a qual abarca, portanto, mais do que a superfície (esta restrita ao solo), mas também os elementos do subsolo, os quais em conjunto, dominados e delimitados por algum elemento vêm a ser tornar o território (LEFEBRE, 1991).

Lefebvre, dessa forma, utiliza a fórmula trinitária de Marx (2017) de terra – capital – trabalho para desenvolver sua teoria acerca do território. Não se resume o entendimento do capitalismo somente na relação capital – trabalho, mas é indispensável pensar também no território, pois é o domínio deste, seguido de sua exploração, que possibilita a criação e a expansão do capital. Partindo de Lefebvre, Quaini (1992) apresenta que esse território não é somente o palco onde se dão as lutas, a sociedade se constrói e a história acontece, mas sim que ele é socialmente e historicamente produzido. Ou seja, é um produto histórico, social, é a síntese contraditória do próprio desenvolvimento do modo de produção e então, é um produto das lutas de classes. É produto da luta de classes, ainda que o território possua elementos naturais, mas que ganham diferentes conotações dependendo da classe que a domina: por exemplo, para o campesinato latino americano, seus territórios são locais de vida, cultura, trabalho, sociabilidade, já para os grandes latifundiários é mero espaço de extração de renda da terra.

Em suma, Raffestin (1993) apresenta o território como produto dos atores sociais em conflito. Ele é construído pelas classes que nele se reproduzem e se constroem, mas também constrói as classes, de maneira dialética, uma vez que há uma luta para ele dominar. Cabe ainda um alerta: os aspectos territoriais não se resumem a seu aspecto natural, pois isso é somente la terre ou le terroir, território é o domínio desses elementos com a construção de elementos sociais, culturais, históricos e econômicos, os quais estão em disputa constante, sendo dominados inexoravelmente por uma classe ou outra, por um país ou outro; dessa forma, quem o domina o constrói de acordo com seus interesses.

Sendo assim, os processos de colonização se deram por e a partir de certos territórios ao por toda a extensão do globo. Se no século XIX as colônias latino-americanas vão obtendo suas independências jurídicas, o processo de colonização dos territórios permanece pouco alterado: a relação entre os Estados permanece desigual, sendo o continente de maneira geral ainda dominado por grandes capitais estrangeiros, especialmente ingleses, os quais deixam para a classe dominante local, os latifundiários, a exploração inicial do território, cabendo todo o restante da estrutura de exploração a este capital advindo da Europa. Isso resulta, no continente latino-americano, naquilo que Chonchol (1994, p. 115) definiu como a construção de um Estado Oligárquico. Tal modelo de Estado era pautado no domínio do latifúndio sobre os territórios, construindo ali paisagens de monocultivo, com mão-de-obra escravizada e/ou super-explorada, com cultivos de commodities voltadas para a exportação, encravados na terra via propriedades com extensões imensas. No poder, essa elite (burguesa nacional) buscou travar qualquer processo industrializante interno e impedir a divisão de suas terras através de uma reforma agrária. Citamos o autor:

En el desarrollo de las nuevas haciendas o latifundios se combinan aspectos tradicionales y modernos. El aspecto tradicional es el de la reproducción de mecanismos coloniales de apropiación de los recursos naturales y de aplicación de un poder coercitivo sobre la mano de obra. El aspecto moderno es el de la gestión de unidades productivas orientadas a obtener el máximo posible de productos susceptibles de ser comercializados, sin que esto altere el equilibrio interno de las explotaciones: serviles o semiserviles de producción. [...] Esta expansión considerable del latifundio en manos de la oligarquía, que se orienta cada vez más al mercado exterior, aparece ligada con un segundo fenómeno que se inicia intensivamente en estos años, en especial a partir de 1860: la penetración del capital inglés. (CHONCHOL, 1994, p. 118).

Isso resultou numa aliança de classe em escala global: o domínio da agropecuária e da mineração por parte da elite oligárquica latino-americana associado ao comércio e às finanças nas mãos da burguesia europeia, especialmente a inglesa. O domínio dos territórios sempre se dá por meio

de relações de poder (SOUZA, 1995, p.78), neste caso, essas relações eram totalmente desequilibradas, nas quais as oligarquias possuíam o poder monetário e político para servirem de instrumento do capital inglês na exploração do continente, destruindo assim territórios camponeses e indígenas. É importante saber como tal aliança na destruição dos territórios se faz importante para o modo capitalista de produção.

Sobre a assim chamada acumulação primitiva (originária) de capitais: o mecanismo de funcionamento do capital

Colonialismo e escravismo eram pilares essenciais para o desenvolvimento do capitalismo europeu. Eram indispensáveis, pois eram as bases da acumulação originária de capital, imprescindível para o modo de produção capitalista. São, por conseguinte, o colonialismo moderno, a escravidão moderna e a expropriação do campesinato (europeu e estadunidense no caso, ainda entre os séculos XVII e XIX) de suas terras os motores da acumulação originária de capital, ou seja, são estes os elementos que possibilitam o próprio capitalismo de existir e se expandir de maneira avassaladora após a Revolução Industrial.

Tal processo é ainda vigoroso na América Latina, e suas origens estão imbricadas no próprio processo de colonização – escravização – exploração. Luxemburgo (1985) foi quem melhor conseguiu exprimir as motivações econômicas para isso:

O capitalismo é a primeira forma econômica com capacidade de desenvolvimento mundial. Uma forma que tende a estender-se por todo o âmbito da terra e a eliminar todas as demais formas econômicas; que não tolera a coexistência de nenhum outro. **Mas é também a primeira que não pode existir sozinha, sem outras formas econômicas de que possa alimentar-se.** Ao mesmo tempo que tende a converter-se em forma única, fracassa pela incapacidade interna de seu desenvolvimento. Ele oferece o exemplo de uma contradição histórica viva. Seu movimento de acumulação

é a expressão, a solução progressiva e a intensificação dessa contradição. (LUXEMBURGO, 2985, p. 411-412, negrito nosso).

Ou seja, o capitalismo possui um movimento que lhe é inerente e que é contraditório: ao mesmo tempo que necessita de outros modelos de produção que não são capitalistas no sentido econômico mais estrito, ele também destrói tais formas econômicas distintas. Indo ao caso latino, o modo de produção tanto utilizou da forma econômica mesoamericana, como também a destruiu e ainda a destrói, mas também criou nos territórios por ele ocupados formas de trabalho nas quais a mão-de-obra era a do escravizado e o foco era a extração de renda e não de lucro.

O processo acima elencado é o procedimento de acumulação original de capital em curso. Baseados no já famoso capítulo XIV de O Capital de Marx, intitulado “A assim chamada Acumulação Primitiva”, diversos estudos foram realizados acerca do tema, os quais nos servem de ancoradouro na defesa de que este processo de acumulação é, na realidade, permanente, vigente em toda a história do modo de produção capitalista. E este processo está em voga hoje com força ainda maior do que antes, se tornando a força motriz desse modo de produção.

Foi Marx quem abordou essa temática de maneira crítica no seu *Esboços da Crítica da Economia Política*, os *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, de 1857-1858. Nesta obra, que constitui a semente da futura obra O Capital, lançado em 1867, se tem a primeira passagem daquilo que posteriormente seria melhor trabalhado acerca da acumulação originária de capital:

A separação da propriedade do trabalho aparece como lei necessária dessa troca entre capital e trabalho. O trabalho, posto como o não *capital* enquanto tal, é: 1) *trabalho não objetivado, concebido negativamente* (no entanto objetivo; o próprio não objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, o trabalho é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade. O trabalho vivo existindo como *abstração* desses momentos de sua real efetividade (igualmente não valor): esse completo desnudamento do

trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade. O trabalho como *pobreza absoluta*: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva. Ou ainda, como o não *valor* existente e por conseguinte, valor de uso puramente objetivo, existindo sem mediação, tal objetividade só pode ser uma objetividade não separada da pessoa: apenas uma objetividade coincidente com sua imediata corporalidade. Como é puramente imediata, a objetividade é, de maneira igualmente imediata, não objetividade. Em outras palavras: não é uma objetividade situada fora da existência imediata do próprio indivíduo. 2) *Trabalho não objetivado*, não valor, concebido *positivamente*, ou negatividade referida a si mesma, ele é a existência não *objetivada*, logo, não objetiva, i.e., a existência subjetiva do próprio trabalho. O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como *valor* ele mesmo, mas como a *fonte viva* do valor. A riqueza universal, perante o capital, no qual ela existe de forma objetiva como realidade, como *possibilidade universal* do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. (MARX, 2011, p. 229-230).

Marx aqui traça a linha de raciocínio de que é na separação entre os trabalhadores e seus meios de produção que se constrói a troca, a relação entre capital e trabalho. É na separação que se aliena o trabalho. Tal fratura produz a contradição na qual o trabalho, enquanto objeto, representa a pobreza, ou seja, aqueles que trabalham estão destinados à pobreza, enquanto o trabalho em si oferece a possibilidade de riqueza para aqueles que o acumulam, ou seja, acumulam capital e, logo, riqueza. Marx grifa que isso só é possível através da alienação do trabalho, em que o trabalho é construído como algo estranho ao trabalhador. Essa alienação é alcançada pela separação do trabalhador de seus meios de produção e, consequentemente, do produto de seu próprio trabalho. Tal ponto é significativo na expansão do capital sobre as colônias, uma vez que há ali uma destruição das relações pretéritas de trabalho na terra e na construção dos territórios. O mesmo se dá com a separação brutal dos escravizados de seus meios de produção, transformando-os em mercadoria, um capital acumulado em uma forma viva.

Problema importante trabalhado aqui por Marx é a mudança na centralidade do valor de uso para o valor de troca. Ensina-nos o pensador

que é na esfera da circulação que o valor de troca é formalmente atribuído à mercadoria, e é nesse processo que o valor de uso se transforma formalmente em valor de troca, contribuindo assim para a formação do capital, como é o caso da renda da terra das colônias. Trazendo para a realidade concreta: a renda da terra se transmuta em capital na circulação que é, seja no século XIX, XX ou XXI, dominada no continente latino-americano por capitais estrangeiros.

É muito conhecido o capítulo XIV de *O Capital* (MARX, 2014) no qual se constrói a explanação de como a separação entre os trabalhadores e camponeses de suas terras produziu o capital necessário para o posterior desenvolvimento da indústria inglesa, e, dessa forma, o capitalismo como modo de produção dominante em escala global. Porém, há uma má interpretação dos escritos de Marx, erroneamente indicando que tal processo foi pretérito, realizado somente como motor de arranque do capitalismo e que ocorreu somente dentro das ilhas britânicas. Ao contrário, tal processo é contínuo e tem diversas facetas:

A descoberta de terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.

A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. Ela é inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc. (MARX, 2014, p. 821, grifo e sublinhado nosso).

Nos *Cuadernos de Londres nºXIV, 1851* (MARX, 2019), um compilado de escritos do autor sobre as colônias, a questão da acumulação surge diversas vezes ao longo de toda a obra. Destaca-se, porém, que a “má sorte” da colônia era esta se mostrar com uma terra fértil, com abundância de trabalhadores (escravizados nativos ou sequestrados de África) e produção de cultivos não existentes ou reproduzíveis na Europa (MARX, 2019,

p. 147). Cita o autor que, nas colônias, existia uma constância de acumulação exacerbada – desperdício – pânico – crise, retornando ao ponto inicial da acumulação. Acumulação através da violência e uso desenfreado do solo e da natureza. Tal processo gerava uma fartura de renda, a qual produzia o desperdício, por fim, levando à crise, em um ciclo dialético de acumulação. Destacamos ainda que, novamente, o bônus fica nas mãos da burguesia estrangeira – inicialmente, inglesa; posteriormente, estadunidense – e os ônus da exploração ficam nas mãos na elite local (no aspecto monetário) e dos camponeses, indígenas, escravizados da colônia os quais se tornarão ainda mais explorados para compensar as perdas e reviver o ciclo acumulativo. Essa lógica segue até os tempos atuais, e cabe analisar como ela acontece no continente latino americano.

América Latina: O gérmen dos agronegócios e a colonização dos territórios

Na América latina, a classe camponesa se constrói muitas vezes através de seus problemas em comum, questões as quais estão ligadas, especialmente, ao uso da terra como negócio, como mercadoria pelo capital. A renda da terra funda-se, para Marx (2017) a partir do momento em que uma classe, a dos proprietários fundiários, precifica seu monopólio sobre a terra para dela usufruir renda. É neste monopólio que se apoia a exploração do campesinato no continente de maneira generalizada. Martins (2015, p. 141) mostra que em terras brasileiras, e acrescentamos latinas, o trabalho do colono se tornou condição para o acesso à terra. Sendo assim:

Em vez de a terra se tornar livre, tornou-se [a terra] renda capitalizada nas mãos do fazendeiro capitalista. Em vez de separar-se do capital, como condição da exploração do trabalho alheio, do trabalhador, no processo de reprodução do capital, a terra se tornou condição da exploração que se realizava na acumulação de capital. **Como se houvesse uma acumulação primitiva na própria acumulação capitalista.** O colono teria que percorrer o caminho da sujeição à propriedade ao longo do tempo, para inverter o processo e tornar-se proprietário,

convertendo, ao mesmo tempo, a renda territorial capitalizada em capital do fazendeiro, uma segunda forma de exploração[...]. (MARTINS, 2015, p. 141, negrito nosso/do autor).

Tal processo, em relação ao colono, é mais sentido nos países onde a vinda de imigrantes pobres e sem-terra da Europa foram mais significativos, como é o caso de Argentina, Brasil e Uruguai. Contudo, esse procedimento se deu na América Latina ao longo de sua história a partir da colonização e a consequente destruição das sociedades existentes anteriormente no continente. O saque das sociedades americanas pretéritas ao colonizador, seguido de um bloqueio ao acesso à terra para um possível campesinato, nativo ou não, e da expulsão dos *campesíndios*³ existentes, é a força motriz do desenvolvimento do capitalismo na região.

Uma vez que o modo de produção capitalista depende da reprodução ampliada de capitais, mas necessita de fatores que lhe são externos para produzir o mesmo capital, a dependência da renda é, neste caso, indispensável. É um capital que não se torna meramente especulativo, mas sim rentista para poder produzir capital na circulação. Esse movimento é gerador constante de conflitos por terra.

Tais conflitos, produzidos no período colonial, com particularidades ao longo dos territórios e dos países (MOTTA, 2012), tiveram, porém, uma expansão após as independências, as quais acabaram por forjar o Estado Oligárquico que Chonchol (1994) analisa. Contudo, a pergunta é como tal procedimento se inicia e em cima do que ele surge. Logo, a destruição do direito costumeiro e a imposição de leis governamentais que vão implementar à força a terra como centralidade de poder se fizeram necessárias:

A defesa de um costume de posse comum que se perdia no processo de individualização da propriedade agrária era o resultado de uma luta posteriormente perdida pelos camponeses do mundo moderno, malgrado as diferentes formas de contestação ocorridas em várias partes. O reconhecimento do

3 O conceito de *campesíndio* é utilizado por intelectuais latino americanos ao tratar da presença de camponeses indígenas no restante do continente latino americano. Bartra (2008) é quem constrói o neologismo onde busca criar uma união entre a questão da classe e da etnia, ambas subalternizadas e exploradas, ou seja, o camponês que é indígena, o indígena que é camponês.

costume cujos pilares eram identificados em 1642 por Core – uso comum e posse imemorial – e por Carter, em 1696, em quatro pilares – antiguidade, constância, certeza e razão – eram recorrentes em vários países, na intenção de definir e posteriormente aprisionar o costumes nas leis nacionais. [...]

A propriedade fundiária se subordina cada vez mais aos contrários, ao assumir qualidade e funções do capital, e, ao mesmo tempo, e em seu nome, consagrava-se a propriedade individual, minando os direitos comuns e de uso das camadas mais baixas da população (MOTTA, 2012, p.72-73).

Os Estados construídos no continente, agora independentes, se forjam através de construções ainda mais restritivas para a questão da terra. Longe de afirmar que o período colonial era mais livre, o que ocorria é que devido à inoperância, à distância e aos conflitos havia diversas brechas no controle das colônias. Os Estados independentes buscavam de toda forma sanar tais brechas, criando legislações ainda mais repressivas e exploratórias. É o caso da terra, a qual antes, como Motta (2012) analisa, trazia diversos elementos ainda pré-capitalistas, os quais eram tolerados ou até mesmo legalizados, passando de maneira rápida a serem extirpados à força: assim, a propriedade privada tornou-se absoluta nas constituições dos Estados latino-americanos.

É neste ponto que Chonchol (1994) insere o Estado Oligárquico. Constrói-se uma “nova” elite no continente, de modo geral: uma elite livre para expropriar as terras de seu país, sem as travas que a elite metropolitana impunha (por interesse próprio), livre também para negociar seus produtos diretamente com potências em franca expansão econômica. Como já citado (CHONCHOL, 1994, p.117), é nesse período (1850-1930) que há uma expansão do latifúndio e da destruição de outras formas de sociedade como quilombos, aldeias, comunidades etc., com o objetivo central de ampliar a produção de matéria-prima para a Europa em pleno processo de industrialização.

As transformações nos territórios do continente são significativas, modernizando e inserindo ainda mais os países dentro do processo de troca global. Incluídas anteriormente na Divisão Internacional do Trabalho como colônias de suas metrópoles, agora os Estados Oligárquicos latino-americanos buscam a inserção nessa divisão como fontes de matérias-primas para os

países europeus em franco desenvolvimento de seu aparato produtivo através da industrialização. Associar-se aos capitais ingleses, franceses, prussianos, belgas, holandeses e, posteriormente, estadunidenses se torna o *modus operandi*, fazendo construir assim em todo o continente diversos complexos agroexportadores, os quais produzem transformações nas economias latino americanas, as quais, tomando por base Chonchol (1994), podemos traçar da seguinte maneira: I) mudanças de demanda interna e externa, com novos produtos de exportação ou melhoramento dos produtos a serem exportados, ou seja, a elite local desenvolve melhoramentos nos cultivos, trazendo novas raças de gado como no caso argentino (CHONCHOL, 1994, p.138), ou ainda, nas experimentações no cafezais colombianos (MONDRAGÓN, 2012); II) discrepâncias territoriais a partir da dualidade transporte – produção, o que ocasiona em porções territoriais que muito se desenvolvem (a região do café no Brasil, o pampa úmido na Argentina, o litoral peruano e o sul chileno, por exemplo) em detrimento de outras que empobrecem; III) as realocações territoriais, que os capitais estrangeiros acabam por fazer ao produzir elementos para seu benefício próprio, acabaram por criar o padrão social e territorial posterior do continente, ou seja, as inversões de capitais europeias na circulação da matéria-prima aqui produzida e/ou extraída acabaram por criar as condições para a futura classe operária urbana, que vai surgindo aos poucos em cidades que crescem como nós da rede de transporte das *commodities* para a indústria europeia, como é o caso de Buenos Aires, Rosário, São Paulo, Rio de Janeiro, Bogotá, Lima, Havana.

É justamente esse rearranjo social e territorial que leva o Estado Oligárquico ao seu colapso com o *crash* da bolsa de 1929. As contradições que este Estado produzia no seio de seu território precisaram de uma crise global para estourar e destruir (em partes) a estrutura colonizada que funcionava utilizando-se da natureza e do povo como combustíveis para o desenvolvimento das forças produtivas no exterior e para a acumulação de renda de alguns poucos nacionais, a elite oligárquica. Ou seja, é clara a associação de uma burguesia local com a classe dos proprietários fundiários, rentistas, e com a burguesia europeia – posteriormente, estadunidense – no processo de acumulação originária de capitais. Esse é o processo que Gonzalez Casanova (2006) chama de colonização interna, o qual entendemos

ser o mesmo já esmiuçado por Luxemburgo (1985) e Preobrazhensky (1965) ao versarem sobre o processo de acumulação existentes em colônias ou países em busca de desenvolvimento de suas forças produtivas e de aumento monetário de renda.

Com o colapso do Estado Oligárquico, no momento acima referido, temos um curto período histórico de sujeição dessas classes, a burguesia local comerciante e a classe dos latifundiários, para com uma nova e nascente burguesia nacional industrializante. Fomentada pelo Estado, tal classe buscou, durante sua preponderância como classe dirigente, realizar uma acumulação original de capital internamente, efetivando a transmutação da renda em capital de maneira igualmente interna, via indústria. Foi o período do, assim chamado, nacional-desenvolvimentismo, o qual durou no continente por um hiato que vai, *grosso modo*, do fim do Estado Oligárquico, com o crash de 1929; entra em crise nos anos 1970, com a modernização conservadora do campo, e se finaliza com a redemocratização. Gras e Hernández (2019) e Oliveira (2012) trazem os exemplos de Argentina e Brasil, nos quais houve, nesse período, uma tentativa de desarticular o processo colonizador que os capitais estrangeiros prospectavam paralelamente a circulação das matérias-primas extraídas nestes países. Contudo, destacamos que a classe dos latifundiários não foi, evidentemente, destruída, esteve somente sujeita aos interesses do capital industrial nacional, a qual contraditoriamente com a redemocratização ascendeu novamente ao poder dentro do Estado, agora modernizada, utilizando da alcunha de “agronegócio”.

Agronegócios, retomada colonial e expropriação: América Latina em foco

Com a globalização, o capital perde suas fronteiras. Enquanto a dívida pública, utilizada para fomentá-lo torna-se cada vez mais um problema nacional, o capital em si perde fronteiras, com os investimentos podendo ser retirados de um país a qualquer instante. São construídos assim, em escala global, novos arranjos de classe, os quais buscam de maneira incessante a ampliação de suas inversões. No continente latino-americano, há um

processo novo: a associação do capital estrangeiro, majoritário, comandando os investimentos e os saques, com o capital nacional, que precisa associar-se ao estrangeiro para não perecer.

Um conjunto de capitalistas brasileiros associou-se e/ou fundiram-se com capitalistas estrangeiros formando novas alianças de classe em nível mundial, de certo modo abandonando disputas entre empresas estrangeiras e nacionais. Trata-se, portanto, de um novo momento da história mundial, onde nacionais e estrangeiros fazem alianças de classe fazendo surgir quer dentro quer fora empresas mundiais. Elas estão onde a reprodução ampliada do capital possa se fazer. (OLIVEIRA, 2016, p.88).

Portanto, o processo de colonização indireta ocorre com uma associação ao capital nacional. Oliveira (2016), acima citada, traz o caso brasileiro, porém, podemos colocar que o mesmo se dá na Argentina (GRAS, HERNANDEZ, 2016), nos países Andinos (BETENCOURT, 2023), no México (GOMES, 2020) e noutros países latinos, em menor escala (BORRAS et al, 2012). Ou seja, para não perecer, as classes dominantes necessitam se submeter de maneira ainda mais intensa ao grande capital estrangeiro. Se concordamos que, durante o período nacional-desenvolvimentista, havia uma tentativa de produção autônoma, ou de uma “autocolonização” realizada por e a partir da elite local, com o Consenso de Washington isso se esvai, e há um retorno à posição ainda mais subalterna de ferramenta auxiliar da espoliação e expropriação de camponeses, indígenas e povos tradicionais do campo.

Agora, onde a burguesia nacional não conseguiu se associar ao capital estrangeiro, o domínio do capital especulativo advindo de fora é muito grande. Um exemplo disso são os *pools de siembra* (semeadura) na Argentina. Seu funcionamento se dá por e a partir de fundos de investimento, os quais realizam o arrendamento de terras no país e decidem o que, como, quando será cultivado. Toda a inversão de capital é estrangeira, toda a renda extraída com a venda das *commodities* ali plantadas também vai para as mãos dos estrangeiros. Fica para a Argentina, no caso, somente o montante pago no arrendamento, além da quantidade elevadíssima de

agrotóxicos utilizada (GRAS, HERNANDEZ, 2016), a destruição da natureza e das comunidades camponesas e a superexploração da mão-de-obra local (VILLULLA, 2021).

Como são controlados pelo mercado financeiro internacional, na primeira possibilidade de crise, existe a possibilidade de este não investir na plantação e retirar seus capitais do país, produzindo uma aliança das classes dominantes em escala global: o capitalista estrangeiro com o grande proprietário fundiário nacional, *grosso modo*, um retorno ao modelo do século XIX. Como aponta Marques (2008, p. 55-56):

A terra, dado seu caráter imóvel, é “globalizada” na medida em que o capital se desloca criando novas frentes de expansão, comprando ou alugando terras e promovendo mudanças quanto ao seu uso e/ou regime de propriedade. [...] De um lado, verifica-se a expropriação e queda do peso relativo da população rural no conjunto da população mundial, de outro, tem-se a sua adaptação e transformação, com emergência de novas formas de luta e de organização da vida e da produção no campo.

A transformação que o modo de produção capitalista passou com a ascensão do neoliberalismo produziu um retorno com alta intensidade à busca pelo domínio das terras em países periféricos. A terra não está nas mãos de estrangeiros na maioria das vezes, na América Latina, todavia, o destino da produção é o mercado externo na figura das *commodities*. Esta tendência se verifica em terras latino-americanas desde idos dos anos 1990, ou seja, após o Consenso de Washington.

Isso tudo nos leva a um nó da questão: a globalização. Temos então a noção de que há uma Questão Agrária latino-americana, que tem linhas gerais muito semelhantes.

Se profundiza la re-primarización de la economía, y su perfil neo-extractivista, lo cual, como sostiene Prada (2012) no beneficia a los países exportadores de materias primas, sino a las corporaciones de las finanzas, del mercado, de la producción tecnológica y del poder militar. Se trata de un modelo colonial y como tal, sostiene el proceso de acumulación de capital

mediante la explotación de los recursos naturales, el método de despojo, que no es otro que reiterar la acumulación originaria del capital. Produciendo nuevas formas de territorialización que acordando con Houtart (2008), permiten el control de la tierra por los grandes propietarios o empresas capitalistas. Reproducen el modelo de dependencia del Sur hacia al Norte. Son lugares privilegiados para el capital especulativo y finalmente dan una nueva legitimidad al capital (HOCSMAN, 2014, p. 59).

O que Hocsman nos indica acima, traz junto de si uma necessidade de análise. Primeiro, o caráter de um modo de produção cada vez mais rentista, ou seja, que cobra a mais-valia global pelo monopólio de algo, no caso a terra, é cada vez mais presente, e realiza sua expansão na periferia do mundo de modo violento e com as elites locais agindo como sócias minoritárias. Em segundo lugar, a reprimarização da economia dos países latinos, onde a produção de *commodities* torna-se norte, o Estado e boa parte dos investimentos se voltam ao cultivo de *commodities*, as quais são exportadas “cruas”, retornando, muitas vezes, a preços maiores, após terem passado por algum processo industrializante (como o caso do petróleo que retorna como combustível, a pasta de celulose que retorna já como papel, o ferro gusa voltando como aço ou ligas metálicas complexas etc.). O terceiro elemento é a expansão do capital sobre a terra, massacrando camponeses, desarticulando seus modos de vida e, contraditoriamente, fomentando sua consciência de classe.

Logo, para o capital, manter, criar e recriar o campesinato (em suas múltiplas formas) é uma forma de acumulação originária de capital, uma forma de manter sua fonte de capitais. Este é o lugar infligido à América Latina dentro do modo de produção capitalista. Isso sobre uma base exploradora mundializada, com uma classe de capitalistas e proprietários fundiários em coro uníssono em sua luta de classes frente ao campesinato e à classe assalariada urbana. Como traz Oliveira:

A mundialização assumiu, portanto, as características básicas do capitalismo monopolista no final do século XX, integrando o capital na escala mundial, criando as empresas mundiais. Ou seja, a ordem é produzir em “qualquer lugar do mundo” onde as

possibilidades de redução de custo e acesso ao patamar tecnológico vigente seja possível. Sua hegemonia se deu pelo processo de consolidação dos oligopólios internacionais denominados empresas multinacionais, sejam elas cartéis, trustes ou monopólios industriais e/ou financeiros. Esse processo histórico teve como sujeitos principais, a emergência dos Estados Unidos como praticamente, única potência militar e econômica no mundo.

As multinacionais são, portanto, a expressão mais avançada de um capitalismo que, a partir da crise interimperialista, moldou novas formas de organização interna e de relações de trabalho, que por sua vez, permitiram superar as contradições geradas pela disputa de mercados e fontes de matérias-primas entre as empresas nacionais. O domínio e expansão das empresas multinacionais, dessa forma, envolvem, simultaneamente, três processos relacionados: necessidade de movimentos internacionais de capitais, produção capitalista internacional e existência de ações de governos a nível internacional. (OLIVEIRA, 2016, p.3).

Ocorrem, assim, dois processos no campo latino, como já citamos: a monopolização do território e a territorialização dos monopólios no campo. Ambos sob o aspecto mundializado das multinacionais. Os exemplos de Brasil e Argentina, neste processo, acabam sendo guias para o entendimento de um todo que se dá no continente.

No Brasil, o processo de territorialização dos monopólios ocorre principalmente nos setores sucroenergético e de madeira para celulose, nos quais há o controle tanto da propriedade privada quanto do processo produtivo nas mãos de uma só empresa ou pessoa (OLIVEIRA, 2016, p.8). Na Argentina, a territorialização dos monopólios ocorre principalmente no caso do agronegócio da soja no noroeste do país, nossa área de estudo, e no caso do algodão no pampa úmido, como nos apresenta Galafassi (2006).

A monopolização do território ocorre quando empresas multinacionais, sem produzir nada no campo, controlam e subordinam camponeses e capitalistas produtores no campo (OLIVEIRA, 2016, p. 10). Na Argentina, isso ocorre principalmente através da subordinação do gado criado em uso comum pelos camponeses em todo o país. Destaca-se que a produção de alimentos, como hortifrúti, sofre grande baixa no país desde os anos 1970, graças a um fomento estatal para a produção de gado para o campesinato.

Isso nos leva a compreender que vivemos num período em que há um Imperialismo Rentista. As características desse “novo” imperialismo, para Veltmeyer e Petras (2008, p.82), seriam a privatização, a desregulamentação, a liberalização financeira e comercial e a descentralização administrativa estatal. Tais processos reforçaram a concentração de terras e o próprio agronegócio, ainda segundo os autores. Todavia, é necessário refazer uma pontuação: esse imperialismo não é absolutamente novo, ele é somente a atualização de um processo histórico que o modo de produção realizou ainda no século XIX. Petras (2010) em outro escrito, apresenta que:

O Imperialismo toma muitas formas, mas busca objetivos similares: a conquista de mercados, a entrada de concorrentes (nas nações exploradas) e a proteção do mercado interno (no país imperialista). Os Estados Unidos têm elaborado um conjunto de barreiras comerciais com grande abrangência em áreas de importância estratégica: peças automotivas são limitadas por cotas de importação, assim como açúcar, produtos têxteis e aço. Uma multiplicidade de restrições não ortodoxas e acordos informais firmados com países exportadores para limitar a entrada de produtos nos mercados estadunidenses – todos os acordos negociados com base na relação Estado para Estado. Em muitos casos, ao lidar com regimes neocoloniais, como o Brasil sob Fernando Henrique Cardoso, os EUA rejeitam a reciprocidade, demandando e garantindo a liberalização da indústria de informação enquanto restringem as exportações de aço brasileiro, utilizando o falso pretexto de acusações *antidumping*. (PETRAS, 2017, p.141, tradução nossa)⁴.

As consequências disso tudo são uma intensificação do domínio do capital no campo (MARCOS, 2008, p. 192), através de suas faces mais distintas, como já elencamos. O velho caráter rentista de concentração de

4 Original: Imperialism takes many forms, but pursues similar goals: the conquest of markets, the penetration of competitors and the protection of home markets. The US has an elaborate set of trade barriers in a wide range of product areas of strategic importance: auto imports are limited by quotas, as are sugar, textiles, and steel. A multiplicity of non-traditional constraints and informal agreements limit export countries from entering US markets – all negotiated on a state-to-state basis. In many cases, in its dealings with neo-colonial regimes like Brazil under Cardoso, the US state rejects reciprocity, instead demanding and securing the liberalization of the information industry while restricting Brazilian steel exports, on the bogus pretext of ‘anti-dumping’ charges.

terras, de produção para exportação, de superexploração do trabalho assalariado e monocultivo, ainda segundo a autora (MARCOS, 2008, p. 197), são a linha seguida pelo agronegócio, sendo que este não passa de uma reatualização do passado.

Nosso ponto aqui é que, assim como a apresenta Marcos (2008, p. 201), a agricultura é o eixo das regras da economia global, não somente ponto crítico do comércio global, e mais: é a questão em que as medidas econômicas do capital, como o liberalismo, são postas em prática com maior rapidez e maior radicalismo. A desregulamentação do campo argentino de 1991, mostra esse radicalismo de modo claro: ações que perduravam desde 1930, para uma proteção do campesinato do país, foram destruídas em 1991, de uma hora para outra. O modo de produção capitalista está cada vez mais aprofundado no rentismo como caráter de sobrevivência, tendo o poder de monopólio de territórios, de práticas produtivas e de produtos, ganhando importância cada vez mais e tendo na acumulação originária uma maneira de produzir capital. Para tanto, a exploração e a subordinação do campesinato é cada vez mais forte.

Mas, este processo não passa incólume. Há uma resposta dos movimentos. Como Petras (2017, p.80) afirma, há uma guerra global de classes. Criam-se então como resposta novos movimentos de luta e contestação.

Resistências nos territórios agrários: luta por descolonização e pela vida

São diversos os processos de colonização indireta que se dão nos territórios camponeses e indígenas da América Latina, como pudemos ver até aqui, processos os quais transformaram, ao longo do tempo, o continente em uma plataforma de exploração de *commodities*, sejam elas do setor agropecuário ou do setor mineral. Dois elementos são centrais nessa ação que o capital realiza: primeiro, é sua ação se dar predominantemente em territórios rurais; segundo, é sua marca violenta e com objetivo final no estrangeiro, ou seja, na exportação. Contudo, evadindo-se de um fatalismo

estruturalista no qual a estrutura de exploração elimina tudo e todos de sua ação, é importante destacar que existem resistências a tal exploração, e o aferro a todo o procedimento de exploração é realizado por movimentos camponeses, indígenas, de povos originários e/ou tradicionais pelo continente. São estes movimentos que se busca aqui analisar.

Com base na resistência ao avanço do capital sobre o campo em escala global, surge uma organização de envergadura global, a Via Campesina (VC), no ano de 1993, em Mons, Bélgica, a partir de uma conferência que reuniu diversos movimentos camponeses do mundo, . Tal organização serve de “guarda-chuva” para uma gama enorme de movimentos do campo em escala mundial, não possuindo ela, em si mesma, uma estrutura de membros, ou seja, a VC existe por e a partir de sujeitos que são membros de outros movimentos.

Importante é pensar no próprio contexto de sua criação: o início dos anos 1990, a recém findada experiência do socialismo real na URSS, o colapso da Iugoslávia ainda acontecendo, o neoliberalismo sendo empurrado mundialmente como solução final e absoluta nas rodadas do Acordo de Geral de Tarifas e Comércio (GATT), além da propaganda do Consenso de Washington como única via possível de desenvolvimento e vida dos Estados e sociedades. Como Desmarais (2013) destaca ao longo de sua obra, a VC nasce num contexto de hegemonia do neoliberalismo e tem como objetivo central a luta justamente contra o neoliberalismo e a OMC, herdeira direta do GATT, nascida em 1995, como estandarte de defesa do modelo econômico privatizante.

Nesse ínterim, vemos diversos movimentos sociais do campo buscando resistir, questionar e combater as ações coloniais de pilhagem ocorridas em seus territórios, as quais se dão sob a égide do modelo de abertura econômica sem freios imposta aos Estados justamente pela OMC. Para melhor exemplificar as resistências, iremos focar nos casos argentinos, uma vez que o país passa, hoje, por uma das experiências mais intensas de colonização através da grande abertura auferida à força pelo governo de Javier Milei.

A Argentina surge exemplarmente no caso das lutas contra a hegemonia desse “novo” imperialismo, tanto que ali surgem os movimentos

camponeses justamente como produto desse avanço do capital. Primeiramente, o Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), em 1990, posteriormente, os outros. Destacamos que Barbeta (2012, p.6) mostra que é paralelamente à consolidação do agronegócio na Argentina que os movimentos camponeses se fortaleceram. Anteriormente, então, haveria uma aparente pax entre camponeses e proprietários de terra, em que os primeiros tinham sua renda sujeita aos segundos, através de pagamentos de arrendamento com produtos. Ocorria a subordinação camponesa e com o agronegócio isso se transforma em uma sujeição ainda maior da renda, via integração vertical às grandes cadeias pecuárias, seguido de um roubo de suas terras. É neste momento que os interesses se diferenciam ainda mais, então, há uma fratura mais brutal entre os sujeitos sociais que, a partir disso, se configuram em classes com consciência de si e em conflito deflagrado. O Movimiento Campesinato de Santiago del Estero (MOCASE) e o Movimiento Campesino de Córdoba (MCC) se constroem no bojo dessas mudanças.

O MOCASE é tido como o nó central que articula e fomenta os outros movimentos camponeses que formam o MNCI. Foi fundado com o objetivo de defender a terra camponesa e de construir a identidade camponesa, sendo sua luta pautada na defesa da autonomia dos sindicatos e dos partidos frente ao Estado e na autogestão dos recursos por parte dos camponeses (DESALVO, 2009). Contudo, o movimento não nasce nos anos 1990 sem antes ter um longo histórico. Galafassi (2006) e Desalvo (2009, 2014) apontam que os movimentos camponeses do noroeste argentino, que vão confluir para a conformação do MOCASE, são herdeiros das chamadas Ligas Agrárias, movimento semelhante às Ligas Camponesas do Brasil.

Inspirados pela ação da Igreja Católica em suas alas mais à esquerda, em sua gênese, o movimento se constrói nos anos 1990 mais autônomo e com viés mais radical. Sua principal bandeira de luta é a da autonomia e autogestão territorial, ancoradas em uma construção ampla e classista. Ampla, uma vez que fomentou a criação e consolidação de outros movimentos camponeses na Argentina; classista, pois compreendeu que não é a identidade que rege os conflitos pela terra, mas sim a classe. Portanto, vemos nesta construção camponeses brancos, indígenas, mestiços, que produzem de maneiras totalmente diferenciadas, semiproletarizados ou não, integrados

a multinacionais ou autônomos. Entretanto, todos na defesa de seus territórios e de sua autonomia, na luta contra a fratura das famílias para com seu meio de produção (terra). É assim, então, que se constrói o MOCASE.

O Movimiento Campesino de Córdoba (MCC) surge entre 2000 e 2001, no contexto da grave crise política e econômica que vivia a Argentina. Vítimas da miséria e da expulsão de suas terras (ROMANO, 2011) e alavancados com o choque liberal que leva à crise, diversas organizações camponesas se condensam em escala provincial.

En este contexto, surgieron las organizaciones campesinas en el norte y noroeste de Córdoba como un intento de contrarrestar los efectos devastadores del modelo neoliberal en el campo, que se evidencian en la expansión de la frontera agropecuaria y en la expulsión de las familias campesinas hacia los márgenes de las grandes ciudades. Ante esta serie de calamidades sociales y ambientales, las poblaciones campesinas del área pugnan por organizarse desde bases sociales distintas; reformulando procesos de resistencias desde abajo.

Estas organizaciones se han formado de manera sucesiva asentadas en seis puntos aglutinantes del espacio del noroeste provincial. En su conjunto conforman el MCC; una organización de tercer grado integrada por seis organizaciones zonales, que desarrollan trabajo territorial en cincuenta (50) Comunidades rurales. Las organizaciones que conforman el MCC articulan y aúnan esfuerzos en la búsqueda y exigencia del reconocimiento de derechos territoriales y a la soberanía alimentaria de las 1.200 familias. Integra a nivel nacional el Movimiento Nacional Campesino e Indígena, en adelante MNCI y a nivel internacional articula con la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y con la Vía Campesina.

De manera formal se constituyen como: Asociación de Productores del Norte de Córdoba (APENOC), Unión Campesinos Organizados de las Sierras (UCOS), Organización de Campesinos Unidos del Norte de Córdoba (OCUNC), Unión Campesina del Noreste de Córdoba (UCAN), Unión de Campesinos de Traslasierra (UCATRAS), y Organización Zonal Cruz del Eje. (ROMANO, 2011, p. 52)

O processo histórico de constituição do movimento é o mesmo do MOCASE: remonta às décadas de 1950, 1960 e 1970, com forte influência de padres católicos ligados à teologia da libertação. O contato com ambos os movimentos no campo possibilitou a realização deste trabalho, além de auxiliar na compreensão da construção das lutas camponesas argentina. As lutas se deflagram há décadas no país, séculos na visão dos campesinos, porém, é da união destes dois movimentos e outros situados nas mais diversas províncias argentinas que se articula o *Movimiento Nacional Campesino Indígena* (MNCI).

O MCNI surge em 2003, em um ambiente político que lhe foi profícuo. Nestor Kirchner era presidente, e o que hoje é chamado de kirchnerismo estava ainda em seu início. Sendo O MCNI constituído através de movimentos provinciais, os quais são: *Movimiento Campesino del Corboba*, MCC (Córdoba); *Red Puna e Tierra Fértil* (Jujuy); *Unión de los Trabajadores Rurales Sin Tierra*, UST (Mendoza e San Juan); *Coordinadora de Organizaciones de Trabajadores Rurales de Misiones*, COTRUM (Misiones); *Movimiento Nacional Campesino Indígena BsAs* (Província de Buenos Aires e Cidade Autônoma de Buenos Aires); *Mesa Campesina del Norte Neuquino*, MCNN (Neuquén); *Encuentro Calchaquí* (Salta) e o *Movimiento Campesino de Santiago del Estero — Vía Campesina*, MOCASE-VC (Santiago del Estero). Segundo o próprio movimento, seu objetivo central é a realização da chamada *Reforma Agrária Integral* e a obtenção da soberania alimentar através das organizações populares. Em seu portal na internet, enumeram mais especificamente suas propostas:

Lograr una reforma Agraria integral que abarque transformaciones económicas, políticas y culturales;

Exigir leyes que contemplen la realidad campesina indígena;

Que el Estado garantice el acceso y la función social de la tierra. Eso se puede realizar redistribuyendo las tierras improductivas entre las familias que la necesitan;

Fortalecer las organizaciones y generar nuevas;

Que el Estado y sus instituciones reconozcan a las organizaciones populares como actores prioritarios para el desarrollo de políticas públicas;

Formar docentes campesinos indígenas y barriales y tener una Universidad que revalorice y contemple los saberes populares (MCNI, 2017, s/p)

Já em uma cartilha do MNCI (2018), este se impõe como um movimento anti-imperialista e anticolonial, enumerando que o agronegócio do país e do continente é, de modo geral, ferramenta do grande capital. Isso, pois o domínio da produção de grãos está nas mãos de grandes corporações estrangeiras como Cargill, Bunge, Bayer, Glencore, Dreyfus e COFCO, que controlam cerca de 75% da produção de soja, milho e trigo em escala global, fornecendo sementes transgênicas, agrotóxicos e fertilizantes, acabando por controlar toda a cadeia produtiva. Não há, portanto, nenhuma autonomia produtiva, ficando esta inteiramente nas mãos das referidas empresas, que na prática utilizam somente os territórios latino-americanos para sua produção, explorando a mão-de-obra e a natureza onde se inserem.

Posto Isso, é importante pensar que nem mesmo o ciclo de governos de esquerda e centro-esquerda, que dominou o continente ao longo dos anos 2001-2015, freou este avanço. Ao contrário, fomentou tal processo, que é nomeado por Svampa (2019) de ciclo Neoextrativista, uma vez que se insere no que também a autora marca como o Consenso das *Commodities*. O diferencial argentino é que, com a ascensão de Milei ao poder, esse ciclo perde as amarras que os governos mais à esquerda buscam ter: tentar retirar um pouco da renda extraída das explorações de *commodities* através de impostos para criar programas de redistribuição de renda. O que se tem agora no país é a exploração desenfreada dos recursos naturais.

As resistências no campo, em contrapartida, se intensificaram. O MNCI, por meio dos vários movimentos que o formam, acabou radicalizando suas propostas: se antes era uma luta pela reforma agrária integral, agora acrescido a essa bandeira, também se luta pelo domínio destes recursos naturais por parte dos camponeses que formam o movimento, ou seja, terra, minerais, vias de transporte, além de poder decisório do que/ como será produzido nos territórios. É possível ver isso tudo nas redes sociais do movimento, as quais tentam mostrar a diversidade de frações do campesinato argentino que compõem o movimento, assim como a ampla

trama de ataques que sofrem e que se intensificam de modo considerável desde a eleição da extrema direita em seu país. Seja nas *megaminerias*, seja no monocultivo de soja, trigo e milho, ou ainda, na expansão da pecuária extensiva em latifúndios, todos estes devastando a natureza e expropriando o campesinato que forma o MNCI, a bandeira de luta é pela autonomia.

A autonomia referida pelos camponeses argentinos ecoa no restante do continente. Através de sua conexão com a Via Campesina e com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), o MNCI apresenta o resgate de uma luta a qual havia perdido força nos últimos anos: pelo domínio dos territórios de maneira livre de interferências estatais. Buscando então se livrar do “novo – velho” imperialismo, do colonialismo interno das elites e da presença massiva do capital estrangeiro no campo argentino, a solução encontrada é a luta pela garantia territorial nas mãos camponesas, que poderiam fazer usufruto de seus territórios de vida, trabalho, cultura, e reprodução econômica e social por e a partir das demandas das próprias comunidades camponesas. É o anseio de se livrar das interferências do capital.

Considerações finais (iniciais?)

Um novo horizonte se abre para a América Latina. O novo-velho imperialismo busca intensificar a extração de renda dos territórios do continente. Sua motivação é a necessidade urgente de produzir capitais na circulação dos mesmos, especialmente após a crise de 2008, a qual destruiu uma quantidade gigantesca destes capitais nos países imperialistas. Para tanto, o processo da entrada de seus capitais nas áreas mais pobres do mundo ganhou novo impulso.

Esse impulso, hoje, é ainda mais sentido com o crescimento de forças políticas as quais defendem uma abertura total a tais inversões de capitais, focando, portanto, na ampliação da acumulação original de capitais. Porém, as resistências se avolumam. O campesinato, foco deste trabalho, articula-se em movimentos sociais que combatem, a partir de seus territórios, a colonização das terras e da natureza, rechaçando/confrontando/rejeitando, dessa forma, o processo do neoextrativismo que, por sua vez,

ganhou centralidade nos tempos atuais, como maneira de “salvar” o modo de produção de sua crise permanente.

As resistências ultrapassam os limites locais, nacionais, alcançando escala global, como é o caso da Via Campesina. Se a classe dos capitalistas igualmente fundiu seu capital, criando empresas pulverizadas globalmente em suas ações e em seus capitais, as transnacionais, a resistência ganha, ainda que em passos lentos, feições igualmente mundializadas, defendendo seus territórios de vida, trabalho e cultura.

Inspirados na concretude dos fatos, os quais mostraram que o Estado, independente do espectro político no qual o governo se dá, acaba por fomentar a colonização dos territórios camponeses, a luta agora se dá pela autonomia. Se entendemos que o Estado Oligárquico ficou em tempos pretéritos e que o período industrializante não modificou a expropriação e a sujeição das massas camponesas, é possível também compreender que foi a luta por sua resistência na terra que fez com que o campesinato latino-americano se desse conta da necessidade da autogestão de seus territórios de vida e trabalho. A luta por políticas públicas é ainda importante, contudo, se mostrou insuficiente e frágil, uma vez que o Estado pode cambiar de foco, passando de uma face de conciliador de classes para a de destruidor de subalternos de maneira muito rápida.

Portanto, o imperialismo em terras latino-americanas não acabou, assim como o processo de colonização dos territórios camponeses não se encerrou. Ao contrário, segue vigente e, nos últimos anos, com picos exploratórios colonizadores de intensidade muito grande, como nos casos de Bolsonaro no Brasil, Duque na Colômbia, Moreno no Equador, Piñera no Chile e, hoje, Milei na Argentina.

Referências Bibliográficas

BARBETTA, Pablo. *Aportes a la cuestión jurídica campesina en la Argentina del agronegocio*. Trabajo y Sociedad, núm. 22, p. 5-14 Universidad Nacional de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina, 2012.

- BARTRA, Armando. Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, n. 44, p. 5-24, 2008.
- Betancourt, Milson. *Colonialidad territorial y conflictividad: Disputas globales-locales en la Amazonía Andina (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia)*. Bogotá: Desde Abajo. 2023
- BORRAS JR, Saturnino M. et al. Land grabbing in Latin America and the Caribbean. *The Journal of Peasant Studies*, v. 39, n. 3-4, p. 845-872, 2012.
- CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, AA; AMADO, J.; GONZÁLEZ (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 395-420, 2006.
- CHONCHOL, Jacques. *Sistemas agrarios en América latina*. Fondo de Cultura económica, 1994.
- DESALVO, Agustina. *Historia del Movimiento Campesino. Santiago del Estero (MOCASE)*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.
- DESMARAIS, Annette Aurélie. *A Via Campesina: A globalização e poder do campesinato*. Tradução de Carlos Alberto Silveira Netto Soares. São Paulo: Cultura Acadêmica; Expressão Popular, 2013.
- GALAFASSI, Guido. *Conflicto Por La Tierra Y Movimientos Agrarios En El Nordeste Argentino En Los Años Setenta: La Unión De Ligas Campesinas Formoseñas*. Perfiles Latinoamericanos nº 26, p. 159-184 (FLACSO, México), 2006.
- GRAS, Carla; HERNÁNDEZ, Valeria. *Radiografía del nuevo campo argentino: del terrateniente al empresario transnacional*. Siglo XXI editores, 2019.
- HENRI, Lefebvre; DONALD, Nicholson-Smith. *The production of space*. Massachusetts: Blackwell, 1991.
- HOCSMAN, Luis Daniel. Cuestión agrária actual en perspectiva regional/global: bloque de poder agrário modernizado y complejo corporativo. *Contemporânea, Dossiê O Mundo Rural no Século XXI*. v. 4, n. 1 p. 43-60 Jan.–Jun. 2014
- LUXEMBURGO, Rosa. *A Acumulação do Capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

- MARCOS, V.. Agricultura e mercado: impasses e perspectivas para o agronegócio e a produção camponesa no campo latino-americano. In: Eliane Tomiasi Paulino; João Edmilson Fabrini. (Org.). *Campesinato e territórios em disputa*. 1ed.São Paulo: Expressão Popular, 2008
- MARQUES, M. I. M.. Agricultura e campesinato no mundo e no Brasil: um renovado desafio à reflexão teórica. In: Paulino, Eliane Tomiasi e Fabrini, João Edmilson. (Org.). *Campesinato e territórios em disputa*. 1ed.São Paulo: Expressão Popular, 2008
- MARTINS, José de Souza. *O Cativo da Terra*. 9ª ed., 2ª reimpressão. São Paulo, Contexto, 2015.
- MARX, Karl. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo, Boitempo; Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. 2ª ed., 4ª Reimpressão. São Paulo, Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro III: o processo global da produção capitalista*. Edição: Friedrich Engels. Trad. Rubens Enderle. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2017.
- MNCI. *Nuestros Derechos: La Tierra*. Equipo Jurídico del Movimiento Nacional Campesino Indígena. Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios – PROINDER – Tierra, Territorio y Derechos de los Pueblos Indígenas, Campesinos y Pequeños Productores de Salta – Chris van Dam, Salta, 2018.
- MONDRAGÓN, Héctor. Empresa colonial, ontologia e violência. *Agrária* (São Paulo. Online), n. 17, p. 6-41, 2012.
- MOTTA, Márcia. *Direito à Terra no Brasil. A gestão do conflito (1795-1824)* 2a edição, São Paulo, Alameda, 2012.
- OLIVEIRA, A. U. de. Agricultura brasileira transformações recentes. In: ROSS, J. L. S. (org). *Geografia do Brasil*. 6. ed., 1ª reimpressão, São Paulo: EDUSP, 2005.
- OLIVEIRA, A. U.. A Mundialização da Agricultura Brasileira. In: *XII Colóquio Internacional de Geocrítica*, Bogotá. Actas do XII Colóquio. Barcelona: Geocrítica, 2012

- OLIVEIRA, A.U. *A Mundialização da Agricultura Brasileira*. São Paulo: Iândé Editorial, 2016. 545p. disponível em: <http://agraria.fflch.usp.br/sites/agraria.fflch.usp.br/files/LIVRO%20%20MUNDIALIZA%C3%87%C3%83O%20pronto.pdf>
- PETRAS, James. Imperialism and Empire-building in the Twenty-first Century. In: *The New Development Politics*. Routledge, 2017. p. 1-16.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Ed. Contraponto, 2021.
- QUAINI, Massimo. *A Construção da Geografia Humana*. Trad. Liliana Lagana Fernandes. Rio de Janeiro, 2ª Edição, Editora Paz e Terra, 1992.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. França. São Paulo: Ática, 1993.
- ROCHA, Otávio Gomes. Territorialidades Indígenas No México e a Experiência Do Povo Maseual de Cuetzalan (Puebla): Diálogos e Contribuições para as Lutas Indígenas no Brasil. *REVISTA NERA*, n. 54, p. 90-114, 2020
- ROMANO, Mariana. *Nosotros Siempre Fuimos Campo Abierto, Conflictos Territoriales, Derechos a La Tierra y Poder Judicial en el Norte de Córdoba*. Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados Facultad de Ciencias Agropecuarias, Doctorado en Estudios Sociales Agrarios. 2011.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. O território. Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Castro, I.; Gomes, P.C.; Correa, R.L.. (Org.). *Geografia: Conceitos e temas*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, v. , p. 140-164.
- TEUBAL, Miguel. O Campesinato frente a expansão dos agronegócios na América Latina. In: Paulino, Eliane Tomiasi e Fabrini, João Edmilson. (Org.). *Campesinato e territórios em disputa*. 1ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008
- THOMPSON, Edward Palmer. *As Peculiaridades dos Ingleses e outros Artigos*. 2ª Edição, Campinas, Editora Unicamp, 2012
- VILLULLA, Juan Manuel. *Las cosechas son ajenas: historia de los trabajadores rurales detrás del agronegocio*. Editorial Cienflores, 2021.

RECEBIDO EM: 19/06/2024
APROVADO EM: 09/03/2025

DESCOLONIZAR A ALTERIDADE PRETÉRITA? A APORIA DA HISTÓRIA CANIBAL

Decolonizing alterity in the past? The aporia of cannibal history

Silvio Marcus de Souza Correa¹

RESUMO

Desde os primórdios dos tempos modernos, a imagem do canibal foi reproduzida em vários relatos de viagem, atlas cartográficos etc. Se a antropofagia já se encontrava na literatura viática sobre o Oriente, com a “descoberta” do Novo Mundo, o canibalismo se torna um tropos do discurso colonial. Para a primeira parte deste artigo, dar-se-á ênfase às imagens dos canibais do livro de Hans Staden (1557) e aos desenhos feitos pelo artista brasileiro Candido Portinari, em 1941, para um projeto editorial do livro do aventureiro alemão. Com esses dois exemplos, pretende-se mostrar como a imagem do canibal representou uma imagem antitética do colonial. Na segunda parte, retoma-se a metáfora a partir de uma exposição intitulada O Museu Canibal (2002/2003). A última parte deste artigo propõe uma síntese dessas representações da antropofagia para discutir a aporia de uma história canibal.

Palavras-chave: alteridade, antropofagia, história canibal

ABSTRACT

Since the dawn of modern times, the image of the cannibal has been reproduced in various travel accounts, cartographic atlases, etc. If anthropophagy was already found in the literature on the Orient, with the “discovery” of the New World, cannibalism became a trope of colonial discourse. The first part of this article will focus on the images of cannibals in Hans Staden’s book (1557) and the drawings made by Brazilian artist Candido Portinari in 1941 for an editorial project for the German adventurer’s book. With these two examples, the aim is to show how the image of the cannibal represented an antithetical image of the colonial. In the second part, the metaphor is revisited through an exhibition entitled The Cannibal Museum (2002/2003). The last part of this article proposes a synthesis of these representations of anthropophagy to discuss the aporia of a cannibal history.

Keywords: alterity, anthropophagy, cannibal history

¹ É Professor do departamento de história da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
E-mail: silviomscorrea@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0364-6590>.

Traduzindo a diferença no pretérito

Em seu texto sobre a história de um erro de tradução, Alan Bass ressalta que os verbos em alemão transferir (*übertragen*) e traduzir (*übersetzen*) podem ser sinônimos, assim como no inglês as derivações translate e transfer (BASS, 2005, p. 94). Transportar palavras de uma língua para outra é, geralmente, o que faz o tradutor. Nesse sentido, a comparação de Freud da linguagem dos sonhos àquela dos hieróglifos e, por conseguinte, da prática do psicanalista daquela do tradutor, tem correspondência ao trabalho do historiador. Como hieróglifos, tais sinais do passado devem ser transformados numa linguagem compreensível para o presente. O historiador é um tradutor quando transporta um passado cognoscível para o presente, isto é, já decifrado por ele. A história é tradução e transferência. Como tradução, a história traduz a diferença. Porém, o historiador não tem o Outro na sua frente. Sua relação ou mediação é indireta e se faz a partir de fontes, dos vestígios deixados por outrem.

Como a tradução tem por fim exprimir a relação mais íntima das línguas entre si (Benjamin, 2008, p.12), a tarefa do tradutor tem similaridade com aquela do historiador quando observa permanências e rupturas na curta, média ou longa duração para transportar o passado para o presente. Assim como a tradução evidencia as semelhanças entre as línguas ao praticar as suas diferenças (Ottoni, 2005, p.11), a história pode deflagrar o tempo para melhor transportá-lo de forma inteligível a um público que sem o historiador/tradutor não teria o mesmo acesso ao passado.

As xilogravuras da edição original do livro de Hans Staden que relata a sua estadia no Brasil quinhentista e os desenhos de Portinari sobre o relato do aventureiro alemão são exemplos de “tradução” de evidências de realidades pretéritas. Procuro mostrar a seguir que a iconografia do relato de Hans Staden é um registro que traduz/transfere/transforma o Outro. Assim como as gravuras quinhentistas, os desenhos de Portinari para um projeto editorial do livro do aventureiro alemão “traduzem” imagens de uma alteridade pretérita.

Acredito ser um consenso ter a expansão ultramarina como um marco da emergência da modernidade e, por conseguinte, do balbuciar

da subjetividade moderna. Trata-se de uma subjetividade eminentemente histórica, como ressaltou Contardo Calligaris (1999, p.18), uma vez que “o sujeito moderno não se define pelo mundo que encontra, mas pelo mundo que ele mesmo faz ou transforma.” Assim, o sujeito moderno é colonial. Colonizar seria uma práxis do ser moderno.²

Os registros visuais sobre o canibalismo tanto no livro de Hans Staden quanto nos desenhos de Candido Portinari – para ficar em dois exemplos – têm uma autoria moderna. Trata-se de uma mirada moderna diante da alteridade pré-moderna. Deve-se, no entanto, evitar qualquer reducionismo para a interpretação das gravuras nos relatos de Hans Staden e dos desenhos de Candido Portinari. Dito de outra maneira, a subjetividade moderna do artista brasileiro não é a mesma do aventureiro alemão. Além disso, outras versões do canibalismo, notadamente em termos visuais, marcaram o imaginário moderno ao longo dos séculos. Sobre a subjetividade pré-moderna não-européia é mister ter em conta que o comércio atlântico de escravos favoreceu uma analogia entre canibalismo e escravidão. No imaginário africano havia a crença de que os europeus compravam escravos para devorá-los (Correa, 2008, p.10). Ou seja, para uma subjetividade africana pré-moderna, o antropófago era o adventício. Modernidade voraz na qual muitos africanos entraram de forma involuntária, enquanto outros lograram uma inserção mais voluntária no mundo atlântico em formação.

As subjetividades modernas operaram com as alteridades pré-modernas dentro de uma hierarquia de valores que foi se modificando ao longo dos séculos, assim como fora também se transformando as subjetividades modernas. Cabe lembrar que o “Atlântico Negro” fez parte da modernidade, como sugeriu Paul Gilroy (2001). Pode-se inferir que as experiências subjetivas da diáspora africana engendraram subjetividades modernas não-européias.

2 Embora a colonização não seja um apanágio dos modernos, as colônias da Antiguidade diferem daquelas dos Tempos Modernos, assim como diferem historicamente as subjetividades dos antigos e dos modernos.

A imagem moderna da alteridade pré-moderna

No relato do aventureiro alemão Hans Staden, as relações entre adventícios e nativos não estavam ainda dentro de um quadro colonial consolidado. Nos meados do século XVI, alguns espanhóis, franceses e portugueses frequentavam com regularidade a costa do Brasil, tinham algumas feitorias aqui e acolá, mercadejavam com os indígenas de diferentes “tribos” ou “nações” e construía fortalezas com o consentimento de seus aliados nativos. Porém, quando Hans Staden viveu entre os tupinambás, nem franceses, portugueses ou espanhóis se encontravam em condições de se impor aos grupos nativos. Talvez seja importante ressaltar que a interação entre adventícios e nativos engendrou um “mundo” imprevisível para eles próprios. Se é verdade que o ser moderno se lança no mundo para transformá-lo à sua imagem, isso não significa que a transformação ocorrida tenha sido o resultado de sua ação unicamente. Diante dos outros que os modernos europeus encontraram e das necessidades e desejos dos primeiros, alterava-se o projeto dos segundos. Em suma, a “sociedade colonial” que se formou nos trópicos é muito mais que a soma das ações humanas motivadas pelas necessidades e desejos de supostos colonizadores e colonizados. Aliás, a contingência na história pode ser um eufemismo para aquilo que Raymond Boudon chamou de “efeito agregado” das ações individuais, o que pode auxiliar na compreensão das mudanças sociais. Desse modo, qualquer análise iconográfica que pretende ver nas xilogravuras do livro de Hans Staden uma matriz do enredo colonial corre o risco de redundar em tautologia. No posfácio do seu livro, o próprio aventureiro alemão escreveu que “o mundo não está fechado.”

As imagens feitas por um gravurista anônimo para o livro de Hans Staden compõem uma narrativa visual que pouco varia em relação ao texto. O seu intento era mesmo ilustrar partes do relato. As gravuras, assim como as palavras, têm o poder de suscitar a imaginação e transportar o leitor a paisagens imaginárias. Mais ainda: a imagem que ilustra um texto confere ao mesmo veracidade.

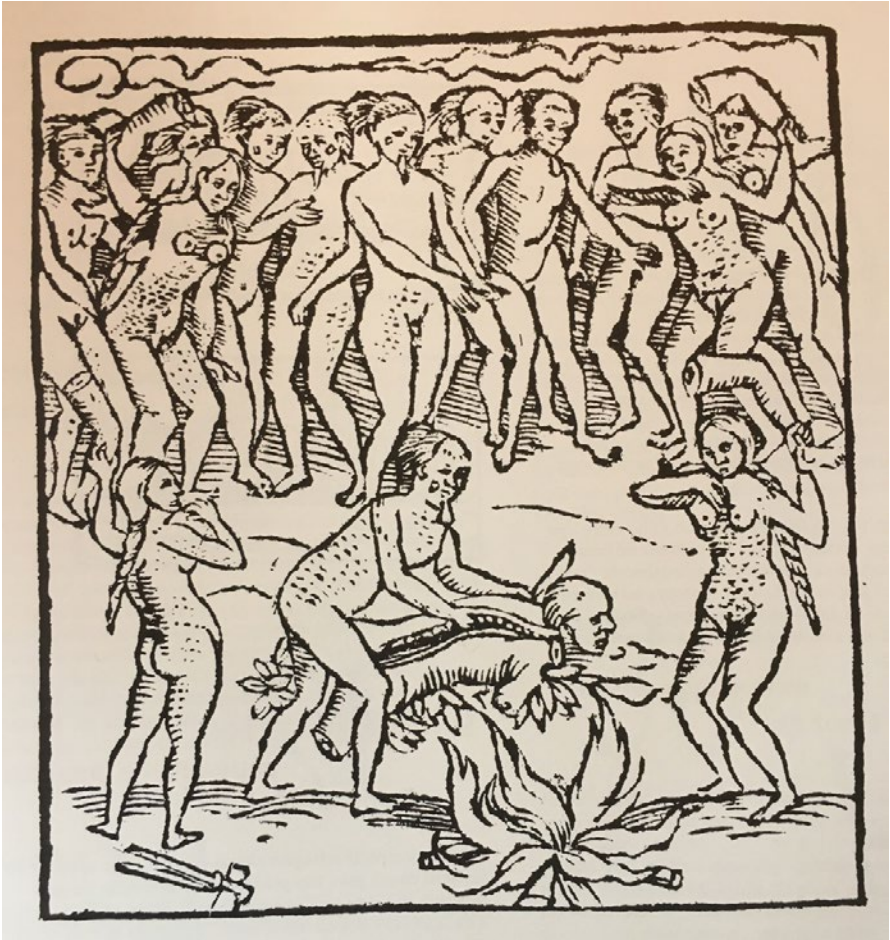
Segundo o Dr. Dryander, em seu prefácio ao livro de Hans Staden, o autor pagou “os custos que a impressão e as xilogravuras requerem e que

não são poucos”. Se Hans Staden preferiu pagar os custos de uma edição ilustrada, havia razão para isso e não vejo outra senão convencer os leitores da veracidade de sua história. Prefácio e posfácio, além do texto e das gravuras, ressaltam a veracidade da história. O próprio título (*Wahrhaftige Historia*) insiste nisso. E como ressaltou Zinka Ziebell (2002, p. 91), as obras de Hans Staden, Thevet e Léry devem a sua grande aceitação tanto ao texto quanto às ilustrações.

Na modernidade, o que importa ao indivíduo não é mais onde nasceu ou o seu status de origem, mas sim como ele pode se distinguir dos demais (Calligaris 1999, p.17). Assim, a aventura – se verdadeira – garante a distinção, tributa méritos. Por isso, Hans Staden informou ao príncipe de Hessen, em nota introdutória da edição original do seu livro:

Mas para que Vossa Misericordiosa Alteza não duvide da veracidade de minha descrição, submeto a Vossa Misericordiosa Alteza meu passaporte anexado a este relatório.

Nota-se na busca de reconhecimento de Hans Staden que a nascença e a tradição deixam de orientar a sua subjetividade. A procura da diferenciação implica em aventura, faz a diferença no processo de individualização que se opera na modernidade. Ainda na nota introdutória da edição original, a referência a um salmo de David esclarece mais ainda a finalidade do livro, ou seja, a sua publicação foi uma forma de pagamento de uma promessa. Similar ao *ex-voto* e cujas expressões votivas assumem, não raro, formas pictóricas, o texto e as gravuras do livro de Hans Staden traduzem todo o seu agradecimento à providência divina por ter lhe salvado da morte certa. Se, para o aventureiro alemão, a sua vida foi salva pela clemência e misericórdia divinas, então, nada mais justo do que buscar o reconhecimento dos homens. O seu relato é, portanto, de um sobrevivente, um *rescapé* de uma aventura entre os canibais.

Figura 1

Iconografia de *História veridica e descrição de uma terra de selvagens* (1557), de Hans Staden, In: PARIS, Mary Lou; OHTAKE, Ricardo (editores) *Portinari devora Hans Staden* (1998, p.79).

As imagens de canibalismo no livro de Hans Staden demonstram um ritual antropofágico que fez da alteridade tupinambá a figura antitética do outro colonizado. Em outros termos, a alteridade pré-moderna foi representada pelo canibal num dos primeiros relatos modernos sobre a

antropofagia no “Novo Mundo”. Desse modo, encontra-se no relato de Hans Staden o protótipo do que seria mais tarde designado pela nomenclatura oitocentista de “índio bravo” (alteridade anticolonial) em contraste com o “índio manso” (alteridade colonizada).

O outro canibalizado

Em setembro de 1940, o artista brasileiro Candido Portinari foi convidado pelo editor americano George Macy para ilustrar *The True History of Hans Staden*. Pouco mais de um ano, Portinari enviou o resultado da encomenda, porém, o conjunto de desenhos não foi do agrado do editor. A série de desenhos de Portinari, jamais finalizada, permaneceu inédita por mais de meio século. Em 1997, foram reunidos numa mesma publicação o relato ilustrado de Hans Staden e os desenhos de Portinari, sob o patrocínio do Deutsche Bank, sob o amparo da Lei Rouanet e sob o título *Portinari devora Hans Staden*. No prefácio do livro, os organizadores Mary Lou Paris e Ricardo Ohtake (1998, p.10) explicam a recusa do editor George Macy porque os desenhos eram “fortes demais e impressionantes na descrição dos costumes indígenas e em especial das cenas de canibalismo.” Mesmo argumento apresenta o crítico de arte Olívio Tavares de Araújo para quem o editor teria confundido “sofisticação com rudeza, modernidade com primitivismo.” (Araújo, 1998, p.137). Quanto à suposta confusão do editor, na minha opinião, foi Araújo quem confundiu rudeza com ironia, pois o comentário de George Macy veio no molho jocoso ao gosto do editor:

Quando examinei pela primeira vez esse pacote de desenhos, pensei que o senhor estava tentando fazer pinturas que se pareceriam com as pinturas feitas pelos canibais que Hans Staden encontrou.

Como se pode extrair da correspondência entre George Macy e Portinari, o primeiro levava apenas em conta o gosto de sua clientela para não publicar os desenhos. À despeito da qualidade estética dos mesmos

e da renomada autoria, o editor conhecia o seu público leitor e por isso tinha certeza que aqueles desenhos não lhe agradariam, o que poderia comprometer a venda do livro e talvez ainda a própria editora. Como ele mesmo explicou em carta a Portinari: “tenho certeza de que meus clientes não gostariam deles [dos desenhos], não os achariam inteligíveis.” Ainda declarou o seguinte:

Penso que o senhor deu ênfase demasiada à carnificina e à brutalidade do livro; o livro não é totalmente repleto desse tipo de horror. (...) Eu estava esperando receber algumas paisagens simples, do país no qual Hans Staden se encontrava quando foi capturado pelos canibais, e alguns desenhos simples ou litografias dos índios daqueles dias.

Ficam claras as razões do editor norte-americano para não publicar os desenhos; afinal, não fora aquilo que ele esperava de Portinari. Em nenhum momento, George Macy colocou em questão a qualidade técnica dos desenhos ou a estética do traço modernista de Portinari. O editor chegou ainda a sugerir novos desenhos. Mas Portinari se recusou, respondendo que não costumava fazer trabalhos para agradar o público.

Melissa Gonçalves Boëchat (2014, p. 32) considerou que o artista brasileiro sofreu uma “censura brutal” com base na “carta de recusa” de Macy. Escusado é lembrar que o editor americano fez nova proposta e foi Candido Portinari quem recusou retomar o projeto. Para Boëchat, no entanto, a carta de George Macy demonstrou a sua “total incompreensão e a aversão, ainda que quatrocentos anos após o relato original, à cultura e às tradições prístinas dos nativos do Novo Mundo”. Discordo. Os desenhos de Portinari contêm poucos elementos etnográficos; por isso, expressavam de forma insuficiente a cultura e as tradições ameríndias. O editor americano criticou os desenhos do artista brasileiro por essa falta de realismo.

Para Araújo (1998, p. 137), George Macy estava “insuficientemente informado” sobre Portinari e ainda com uma expectativa equivocada em relação ao trabalho do artista brasileiro. Para o crítico de arte, a expectativa do editor fundava-se no conhecimento prévio formado sobretudo durante as suas visitas às exposições coletiva e individual de Portinari em 1939 e

1940, respectivamente, no MoMA. Penso que a contemplação das obras de Portinari permitiu a George Macy criar uma expectativa correta. Inclusive, em missiva datada de 13 de novembro de 1941, o editor informou ao artista o que esperava dele. Macy escreveu que, depois da recomendação entusiasmada de José Olympio, foi ao MoMA para ver alguns trabalhos de Portinari. Comentou que gostou muito das litografias e dos desenhos a lápis que Portinari tinha feito de nativos. Inclusive, teria comentado com Monroe Wheeler que pensava que uma série de litografias, feita no mesmo estilo, seria excelentes ilustrações para o livro de Hans Staden. Ora, se os desenhos não atenderam a expectativa do editor, Portinari teve grande responsabilidade do fracasso desse projeto editorial. Afinal, os desenhos que o artista apresentou para o editor não correspondiam com os trabalhos anteriores expostos no MoMA, o que, certamente, frustrou a expectativa de George Macy.

Discordo que George Macy “queria uma leitura idealizada, talvez um pouco exótica, para americano ver, mas sem conflitos”, como afirmou Araújo (1998, p. 137). O que George Macy pediu para Portinari foram exatamente no estilo que ele vira no MoMA e “desenhos simples ou litografias dos índios daqueles dias.” Significa, portanto, imagens de nativos com sinais diacríticos ou com marcadores temporais. Nas xilogravuras anônimas da publicação original do livro de Hans Staden, o leitor se depara com vários objetos dos nativos como o manto de penas e outros ornamentos e artefatos, o tacape (ibirapema) e a corda (muçurana) para a execução do prisioneiro, a rede, etc. Nenhum desses elementos apareceram nos desenhos de Portinari. O artista brasileiro subtraiu quase todos os elementos culturais que se encontram na edição original de Hans Staden ou de outros livros como o de André Thevet (1558) e Jean de Léry (1578), bem como aquela compilação de Theodore de Bry (1592), na qual várias ilustrações fazem referência à aventura de Hans Staden.

George Macy não queria figuras idealizadas, mas simplesmente históricas. Também duvido que o editor esperava uma leitura artística “sem conflitos”, pois não negava a carnificina e a brutalidade dos tempos de então, julgava apenas que Portinari dera “ênfase demasiada” ao horror. Em suma, Araújo parece não ter entendido as razões do editor americano

para recusar o trabalho do artista brasileiro, atribuindo às suas críticas aos desenhos como limitações do próprio editor para fazer um juízo estético, quando, na verdade, George Macy esperava ilustrações mais históricas.

Cabe lembrar que o canibal foi também um topos da literatura brasileira (Almeida, 2002). Difícil saber, no entanto, o grau de informação de Candido Portinari, inclusive sobre poesias e prosas nas quais o canibal é personagem. Da mesma forma, parece ariscado especular sobre a expectativa do editor americano, como fez Araújo (1998, p. 138), ao insinuar que George Macy esperava de Portinari “variações do tema do *bon sauvage*”. Sabe-se que o editor solicitou ao artista brasileiro um conjunto de imagens de “índios daqueles dias”. Sua expectativa tinha por base a indicação do livreiro José Olympio e as obras de Portinari que George Macy vira expostas no MoMA.

Assim como Araújo não percebeu que o fracasso do projeto editorial deve mais à escolha de Portinari do que às supostas limitações do editor, Annateresa Fabris (1991) também não atentou para o fato de que não foi a abordagem moderna de Portinari a causa do desentendimento entre o editor americano e o artista brasileiro. Ao afirmar – com propriedade – que, nos desenhos de Portinari acerca dos indígenas, “não há idealização de feições, não há corpos elegantes”, e ainda destacar que, ao contrário disso, “há figuras densas, poderosas, de mãos e pés gigantescos, entretidas num gesto normal, captadas numa gestualidade despojada”, Annateresa Fabris desconsidera a dimensão simbólica e excepcional da antropofagia; por isso, o ritual antropográfico não combina com a gestualidade despojada dos desenhos de Portinari. O Outro de Portinari come carne humana sozinho. O artista obliterou a dimensão social e religiosa da antropofagia. O corpo esquartejado também não segue nenhum ritual da antropofagia tupinambá. Enfim, Portinari não se preocupou com os elementos mais etnográficos do relato de Hans Staden e que se encontram nas xilogravuras da edição original do livro.

Figura 2

Desenho de Portinari, In: PARIS, Mary Lou; OHTAKE, Ricardo (editores) *Portinari devora Hans Staden* (1998, p.143).

Embora concorde com Araújo e Fabris de que os desenhos de Portinari fazem parte de uma linguagem moderna, não vejo o moderno necessariamente onde eles viram. Para Fabris (1991), Portinari é um “ilustrador moderno, que “sabe que seu papel é o de um leitor inteligente que transforma as palavras em imagens, que constrói sequências visuais impulsionado pelo ritmo da narrativa”. Ora, os desenhos do artista brasileiro não transformaram as palavras do aventureiro alemão em imagens.

A série de desenhos de Portinari para o livro de Hans Staden segue *grosso modo* a narrativa visual do ilustrador anônimo da primeira edição alemã. Cabe ressaltar que dois desenhos de Portinari não correspondem a

nenhuma passagem do texto de Hans Staden. Aliás, o alemão comentou sobre vários animais como veados, macacos, onça, capivara e tatu em seu livro. Porém, Portinari desenhou um tamanduá em dois dos vinte e seis desenhos da série. Desenhou também um nativo com uma ave que não se encontra no texto original de Hans Staden.

O canibal das xilogravuras do livro de Hans Staden e o dos desenhos de Portinari personificam o anticolonial, aquele que foge ou escapa ao enquadramento colonial. Ao mesmo tempo, a modernidade dessas xilogravuras e desses desenhos não se reduzem à linguagem gráfica, mas ao fato de Hans Staden e o Outro fazerem parte de um novo mundo. Num desenho de Portinari, a imagem de uma faca acusa as permutas entre adventícios e nativos. Facas e outros objetos europeus que, igualmente, se encontram em gravuras quinhentistas. Ao mesmo tempo, monos, papagaios e outros animais e plantas tropicais circulam pelo mundo atlântico.

Apesar dos desenhos não terem sido publicados, a motivação de Portinari para realizá-los foi, sem dúvida, a sua busca por reconhecimento em nível internacional, sobretudo nos EUA. Em 1940, Portinari fez a sua primeira exposição individual no MoMA e recebeu importante encomenda para pinturas murais na Biblioteca do Congresso, em Washington. Em carta de 26 de novembro de 1940, George Macy informa Portinari que a ilustração do livro de Hans Staden poderia ser uma oportunidade de se fazer conhecer entre os colecionadores americanos de livros. Um setor promissor do mercado artístico e que Picasso e outros já tinham entrado.

Ampliar o reconhecimento internacional pelo seu trabalho foi o principal motivo para Portinari aceitar o convite de George Macy. Para isso, fez 26 desenhos a nanquim bico-de-pena e aguada ou apenas a nanquim bico-de-pena, exceto um desenho colorido a nanquim bico-de-pena, aguada e crayon, todos sobre papel. Neles, a hierarquia colonial está quase ausente, como, aliás, nas xilogravuras da edição original do livro de Hans Staden.

Após receber a missiva de George Macy, datada de 13 novembro de 1941, Portinari manifestou o seu desapontamento nos seguintes termos: “Eu não sabia que eu tinha que fazer essas ilustrações para atender o seu gosto ou de seus clientes.” As últimas frases da carta de Portinari a Macy foram: “Lamento ter de dizer que eu não vou tentar fazer o tipo de desenhos

que o senhor espera que eu faça. Espero que o senhor encontre outro artista para fazer isso.” Uma vez que recusou atender a expectativa do autor da encomenda, Portinari deu o caso por encerrado. Por seu turno, José Olympio não assumiu a edição brasileira do livro de Hans Staden com as ilustrações do seu amigo Portinari. Provavelmente, o artista brasileiro não recebeu pelos desenhos os mil dólares pelos direitos autorais, conforme o que foi mencionado por Macy em carta datada de 26 de novembro de 1940.

Os desenhos de Portinari são exemplos do que Annateresa Fabris (1991, p. 14) chamou de “modernidade possível num país periférico.” Mas cabe lembrar que o livro ilustrado sob o sugestivo título *Portinari devora Hans Staden* foi publicado mais de cinquenta anos depois dos desenhos do artista brasileiro terem ido para a gaveta. O canibal de Portinari bem poderia ter sido o elo perdido entre o antropófago de Oswald de Andrade e de outros que vieram depois.

Assim como as imagens da edição original do livro de Hans Staden, as gravuras de Theodore De Bry geraram muitas “releituras” visuais (Almeida, 2002, p.146). A ideia de um “canibalismo cultural” aplica-se ao Manifesto Antropófago de 1928, de Oswald de Andrade, assim como ao Movimento tropicalista e ao filme de Nelson Pereira dos Santos, intitulado *Como era gostoso meu francês*. Data de 1971 o primeiro ensaio de Roberto Fernández Retamar sobre a figura de Calibã de *A Tempestade* (1611), de Shakespeare. O poeta e ensaísta cubano retomaria o tema a partir de outros escritores para sustentar a sua tese de que Calibã simbolizaria o mestiço americano em situação colonial. Por seu turno, Aimé Césaire (1968) escreveu uma peça de teatro cuja perspectiva pós-colonial transformou radicalmente *A Tempestade* de Shakespeare, numa adaptação para um teatro negro”. Como antítese colonial, o canibal era traduzido, transportado do corpo ameríndio ao corpo negro. Cabe o adendo que Oswald de Andrade, Portinari, Roberto Fernández Retamar e Aimé Césaire, entre outros artistas e intelectuais que se serviram da metáfora da antropofagia, foram simpatizantes ou mesmo filiados ao Partido Comunista, assim que o antropófago ganhava uma conotação anticapitalista. Mas a maioria desses intelectuais comunistas (e sexistas) não atentou para o fato que Calibã era um estuproador. Mesmo Sílvia Federici (1984) recorreu à figura do Calibã – sem se importar com o

estupro – para fazer uma análise da acumulação primitiva de Marx a partir de um ponto de vista feminista. A marxista feminista absolveu Calibã do estupro por julgar ter sido ele enganado “quando o fizeram crer que sua libertação chegaria por meio de um estupro” (FEDERICI, 2017, P. 405).

Por ser indefensável o estupro, deixo de lado a figura de Calibã para retornar ao Canibal como antítese do colonial. Outra razão para distinguir a figura de Calibã daquela do Canibal é que o primeiro representa o oprimido, seja na versão do escravizado ou do colonizado ou ainda do proletário (Federici, 2017, p. 282), enquanto o segundo escapa da opressão seja da escravidão ou da colonização e também da “jaula de ferro” da civilização e mesmo recalçado pode sempre retornar.

A imagem do canibal como evidência do anticolonial

Laura de Mello Souza (2001, p. 42) julgou “sugestivo e intrigante que o tema do canibalismo só tenha entrado na iconografia europeia na segunda metade do século XVI.” Todavia, a antropofagia aparece como tema numa ilustração europeia no relato de Carpini (1245-1247). Para o canibalismo no Novo Mundo, tem-se o exemplo das gravuras que acompanham o relato de Américo Vespucci, publicado em 1504, sob o título *Mundus Novus*, e que conheceu 60 edições em seis idiomas nos primeiros 25 anos (Lestringant, 1994, p. 64). Tem-se ainda a imagem de canibais nas ilustrações de atlas como a *Carta Marina* (1516), de Martin Waldessemüller, e na *Cosmographie Universelle* (1544), de Sebastian Münster. Cabe ainda mencionar a xilogravura de Lorenz Fries (1525) de cinocéfalos antropófagos, demais conhecida dos especialistas.

Em seu estudo sobre a iconografia em torno do canibalismo no Brasil do século XVI, Franz Obermeier (2001) analisou várias fontes para demonstrar o quanto as imagens são evidências históricas do canibal, mas também de sua invenção. Mito e realidade se confundem em várias imagens em torno do canibalismo. As xilogravuras que ilustram a narrativa de Hans Staden integram o corpus iconográfico dessa representação/invenção do canibal. Porém, esse mesmo corpus iconográfico permite, juntamente com

fontes escritas, melhor conhecer algumas sociedades do século XVI. Para ficar apenas num exemplo, cabe citar os primeiros trabalhos acadêmicos de Florestan Fernandes, notadamente os livros *A organização social dos Tupinambá* e *A função da guerra na sociedade tupinambá*. A importante contribuição de Florestan Fernandes para o estudo etno-histórico dos Tupinambá foi sobretudo a partir dos relatos europeus. A partir dos registros dos outros dos outros, Florestan Fernandes logrou uma magistral interpretação da alteridade preterita. Pode-se dizer que Florestan Fernandes descolonizou a alteridade tupinambá sem despi-la de sua cultura. Supera nesse sentido a visão moderna de Hans Staden e Montaigne e também aquela representação modernista de Oswald de Andrade e de Portinari que fazem do antropófago um “homem natural”.

As imagens do canibal desde as primeiras gravuras, entre as quais contam as xilogravuras da primeira edição do livro de Hans Staden, variaram ao longo dos séculos XVI e XX; porém, o canibal incarnou quase sempre a personificação do anticolonial, de uma alteridade refratária à colonização.

O anticolonial e o estranhamento de si

Quando Portinari recebeu o convite para ilustrar uma edição do livro de Hans Staden em 1940, o “canibalismo” no Brasil tinha novos protagonistas no imaginário popular. Nessa altura, a propaganda anticomunista propalava o canibalismo infantil na Rússia. Para muitos, sem a repressão do Estado Novo, os comunistas brasileiros poderiam ser uma verdadeira ameaça. Cabe lembrar que Portinari foi candidato a deputado federal em 1945 e a senador em 1947 pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Quando enviou os seus desenhos para George Macy, em 1941, o artista brasileiro sabia que o canibal poderia ser uma metáfora válida também para o anti-capitalista, o que se confirmou alguns anos depois com o macarthismo e sua caça aos comunistas. Esses arquétipos eram, igualmente, recursos ao imaginário ocidental que podiam servir para qualquer clivagem ideológica. Escusado é lembrar que o hino d’A Internacional refere-se aos capitalistas

como canibais. A analogia entre capitalismo e canibalismo remete à experiência da Comuna de Paris (1871), quando o francês anarquista Eugène Pottier escreveu o poema original do que viria a ser o hino d'A Internacional. Nota-se que o canibal sempre é o outro.

Alguns anos depois de Portinari fazer os desenhos para o projeto de ilustração de uma nova edição do livro de Hans Staden, um desenho de João Moura serviu para ilustrar a capa do livro *Antropófagos*, de Henrique Galvão (1947). Assim, o “canibal” estava longe de ser apenas objeto de interesse histórico ou artístico em meados do século XX. Como bem apontou João de Pina Cabral (2000, p. 139), a narrativa de Henrique Galvão buscava induzir o leitor de que a recalcitrância dos subalternos justificava as atitudes repressivas do poder colonial. Sem o domínio colonial, a recidiva canibal não teria limites, insinuava Henrique Galvão.

O canibal bolchevique da propaganda anticomunista ou o canibal africano da propaganda colonial são exemplos da desumanização do outro. A suposta crueldade do outro foi muitas vezes reduzida a um suposto estado natural de selvageria ou barbárie. Assim, a subjetividade moderna não se resigna a ver o outro simplesmente como diferente, mas sim como um oponente ou uma antítese de si mesmo.

O canibal como antítese colonial não se limitou ao exemplo dos indígenas americanos refratários à colonização. A antropofagia na África seria também considerada pelos europeus como antítese colonial. Uma das primeiras referências modernas de “comedores de carne humana” na África se encontra no livro *Esmeraldo de Situ Orbis* (1508), de Duarte Pacheco Pereira. No final do século XVI, há referência aos açougues de carne humana no *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde* (1594), de André Alvares d'Almada (CORREA, 2008, P.10).

Fantasia como os açougues de carne humana acabam por entrar na literatura. No século XVIII, o Marquês de Sade se valeu dessa imagem caricatural dos açougues de carne humana para uma de suas novelas que se passa numa África fantasmagórica (Lestringant, 1994, p. 264). A distopia africana de Sade é marcada pelo canibalismo. Mas o canibal como antítese do civilizado provoca no público leitor um estranhamento de si. Na pista do que ressaltou Annie Le Brun em sua introdução às *Œuvres Complètes*

de Sade, o profundo estranhamento ao ler Sade vem da terrível revelação do “inumano que guardamos no fundo de nós mesmos” (Lestringant, 1994, p. 274).

Se o ser moderno recalca o “não-moderno” em si, ele acaba projetando no outro aquilo que reprime nele mesmo. Assim, o canibal é aquele que não se deixa domesticar. Seus instintos não são reprimidos. O canibal pode provocar no ser moderno aquela sensação que, segundo Freud (1919), tem relação com o estranho familiar (*Unheimliche*), decorrência de algo ulteriormente reprimido.³

Entre outros exemplos do estranho familiar, há o episódio narrado pelo alemão Ulrich Schmidel, sobre canibalismo entre os espanhóis, em 1536, na recém fundada Buenos Aires (BREMER, 1996, P.105), E o relato do francês calvinista Jean de Léry, sobre canibalismo durante o sítio de Sancerre, em 1573. À propósito, Frank Lestringant (1994, p. 134-142) tratou desse último caso como o “retorno do recalcado”, pois Jean de Léry tinha sido testemunha do canibalismo entre os tupinambás antes de testemunhar o que se passou em Sancerre em 1573.

No século XIX, outros episódios de canibalismo evocam esse estranhamento de si. Talvez o mais emblemático seja o naufrágio da Medusa na costa do Senegal, em julho de 1816. Se o canibalismo não foi tratado na obra de Géricault exibida no Salão de 1819, embora o pintor soubesse do acontecido e tratara disso em seus estudos preliminares, o tema do canibalismo em situação extrema foi central no livro *le Chancellor*, de Jules Verne, publicado em 1875. O naufrágio, o canibalismo e o destino dos sobreviventes constituem um drama macabro, metáfora da sociedade francesa depois da queda do Segundo Império e dos primeiros anos da III República francesa.

Em seu ensaio *O Mal-Estar na Civilização*, Freud atentou para a importância da cultura como uma forma de repressão, necessária para garantir o convívio social. Significa dizer que o indivíduo deve domesticar ou colonizar certos impulsos para poder viver em sociedade. A “domesticação da natureza”, inclusive da natureza humana, é inerente ao processo de modernização (Loo e Reijen, 1997). Na modernidade, a colonização de si e do outro foi e tem sido um processo de resultados inusitados. Em relação

3 Novas traduções têm propostos outros termos para a palavra alemã *Unheimliche*, inclusive um neologismo (infamiliar). Mantive o emprego do estranho familiar.

à figura do canibal, ela aparece como um recalque. Tanto nas xilogravuras do livro de Hans Staden quanto nos desenhos de Portinari, tem-se o mesmo que aparece também nos antropófagos africanos de Henrique Galvão, ou seja, o canibal como uma figura antitética do colonial. Isso não significa dizer que a colonização/civilização tenha se livrado do canibalismo. Há sempre o inevitável retorno do recalcado. Afinal, “a civilização é prenhe de práticas canibais. Em outras palavras, o canibalismo é a tradução mais acabada daquilo que entendemos como civilização.” (Antelo, 1999, p. 130).

A constatação de Raul Antelo (1999) faz eco ao relativismo de Michel de Montaigne ao buscar traduzir a alteridade canibal. Na heterologia do filósofo francês, o canibalismo do outro permite uma perspectiva comparativa e coloca em questão a própria ideia de “civilização”. Afinal, a civilização cristã se prestava a metáforas do canibalismo. Para Montaigne (1985, p.75), o canibalismo dos “brasileiros” não era para se alimentar da carne inimiga, mas sim para exprimir uma vingança extrema. Ora, os cristãos também tinham seus métodos cruéis de vingança. Os defeitos dos outros não devem nos cegar diante dos nossos, advertia o filósofo francês. Montaigne afirma ainda que os canibais do Novo Mundo não eram mais bárbaros do que os europeus quando consideradas as atrocidades cometidas por estes últimos. Montaigne (1985, p.174) fez, igualmente, um balanço crítico do colonialismo: “Tantas cidades destruídas, tantas nações exterminadas tantos milhões de povos passados ao fio da espada e a mais rica e bela parte do mundo transformada pelo negócio de pérolas e pimenta!”

O próprio Montaigne assinala que seu juízo sobre os canibais poderia ter sido prejudicado pela tradução já que o seu intérprete lhe impedia de melhor aproveitar o diálogo com um “canibal” do Brasil. “Eu falava a um deles por muito tempo; mas eu tinha um intérprete que me seguia tão mal e que estava tão impedido de perceber meus pensamentos por sua estupidez, que eu quase nada deles pude aproveitar” (Montaigne, 1985, p.78). Cabe ainda ressaltar que, provavelmente, o intérprete de Montaigne traduziu a alteridade canibal como se fosse uma alteridade preterita, ou seja, como se o outro estivesse num outro tempo. O próprio Montaigne considerava os canibais como remanescentes de uma época distante dos europeus já que a civilização cristã ocidental já apresentava sinais de corrupção não

verificados entre os nativos do Brasil que, por sua vez, estavam “ainda nesse feliz ponto de desejar apenas aquilo que suas necessidades naturais lhes ordenam” (Montaigne, 1985, p.76).

Assim como a filosofia, a escrita da história depende muito de tradução. Pode-se supor que o seu exercício constrói pontes de entendimento e de compreensão entre Nós e os Outros. Ambos podem se aproximar por meio de uma heterologia que não desumaniza o outro e que tampouco reproduza uma hierarquia ou uma escala de superioridade/inferioridade. Montaigne foi, talvez, o primeiro a ver o canibal como o estranho familiar. O filósofo francês observara com fina ironia que eles não usavam calções (*hauts-de-chausses*). Ora, esse estranhamento de Montaigne tem interface com a visão infantil da nudez do corpo adulto que foi recalçada como detalhou Freud ao analisar o “estranho familiar” (1919).

A representação genérica do canibal é de uma figura sem vestes, naturalmente nua e, por conseguinte, sem pudores. No final dos anos 1920, a antropofagia serviu de metáfora para a utopia de Oswald de Andrade. O autor do Manifesto Antropófago chegou a citar Freud em seu manifesto. A teoria psicanalítica do autor de *Totem e Tabu* havia sido também fonte de inspiração do Manifesto Surrealista (1924) de André Breton. Assim como o “estranho familiar” fora recalçado pela repressão da civilização, o “homem natural” teria sido vestido e oprimido pela realidade social “decifrada por Freud”, segundo Oswald de Andrade. Em seu poema “Erro de português”, Oswald de Andrade deplora que o português vestiu o índio. Conforme Oswald de Andrade (1928): “O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido.” Já era hora de despir-se, de livrar-se do peso de uma civilização importada. O Manifesto Antropófago é pela descolonização do sujeito. No entanto, como a história pode descolonizar a alteridade preterita? Talvez devêssemos dar vazão ao retorno do recalçado.

O Museu Canibal

O retorno do recalcado parece ter sido o efeito inusitado da exposição temporária *O Museu Canibal*, realizada no Museu de Etnologia de Neuchâtel (MEN) entre 9 de março de 2002 e 2 de março de 2003. Como sugere o título da exposição, o tema central era uma autorreflexão ou uma autocrítica sobre as coleções dos museus etnográficos que refletem “o desejo de incorporar uma alteridade que é ainda mais valorizada por parecer tão radical.” Com uma linguagem inspirada na culinária, a exposição informava aos visitantes que o museu extrai objetos de suas reservas e os prepara com base em “receitas contrastantes” com o fito de apresentar um ou outro aspecto de uma semelhança ou diferença cultural. O museu prepara a “mesa cerimonial” na qual um vínculo social com os visitantes é consumado. Mas o museu de etnologia está sempre questionando os vínculos entre o Nós e os Outros, assim como o impulso (recíproco?) canibal, que é, ao mesmo tempo, “comunhão sacrificial, criação criativa e fonte de inspiração”.

A estrutura e as partes da exposição seguiram uma proposta museológica de autorreflexão sobre o “canibalismo” cultural. A exposição *O Museu Canibal* foi dividida em oito partes com os seguintes subtítulos: o embaraço da escolha (*l’embarras du choix*), o apetite vem ao classificar (*l’appétit vient en classant*), o gosto dos outros (*le goût des autres*), a câmara fria (*la chambre froide*), a câmara clara (*la boîte noire*), ao boa-vida (*au bon vivant*), a câmara dupla (*la chambre double*), canibal, tu mesmo (*le cannibale toi-même*).

Na primeira parte da exposição, o embaraço da escolha evoca a cultura material que constitui a parte tangível da experiência com a alteridade. Ela é a parte que resiste melhor ao tempo e se transmite de maneira mais direta, informa o catálogo da exposição *O Museu Canibal*. As pessoas morrem e os costumes se modificam, enquanto que uma parte dos objetos são recuperados pela museologia, conservados e mesmo restaurados. Eles servem para construir um conhecimento sobre as sociedades pretéritas. No entanto, o museu deve fazer uma triagem, também um descarte. Por isso, o embaraço da escolha é um dos primeiros sintomas do “museu canibal”, ou seja, o que comer?

A segunda parte inspira-se na expressão francesa “o apetite vem ao comer”. O apetite vem ao classificar relaciona a museologia com uma vontade de saber. Como apontou Françoise Vergès (2023), o fenômeno museal tem a sua origem no Ocidente. Para ela, o “museu universal” é um modelo questionável. Ele busca “engolir” amostras do mundo mineral, vegetal, animal e humano. Para isso, inventou uma classificação para conservar, preservar e exibir suas coleções. O mundo passa a ser reproduzido no museu universal. Mas a classificação revela o arbitrário dos processos de escolha, da seleção e do descarte. No entanto, o museu de etnologia tem sua própria classificação. Essa classificação diz muito sobre o seu apetite.

Na exposição O Museu Canibal, a segunda parte dava uma ideia aos visitantes sobre a classificação dos objetos de uma coleção museológica. A classificação seria uma metáfora para a fagocitose canibal. O outro seria despedaçado pela classificação de quem o devoraria não por inteiro, mas por partes.

Na terceira parte da exposição, trata-se do gosto dos outros. No museu de etnografia, encontra-se o patrimônio dos outros. As coleções etnográficas foram constituídas, na sua maior parte, durante os impérios coloniais. Elas resultam de diversas doações, de missões de coletas de campo ou aquisição por compra de objetos individuais ou por lotes. A história dessas coleções designa, em muitos casos, uma relação histórica de pilhagem aqui ou acolá. Elas testemunham o desejo de incorporar uma alteridade cuja valor parece aumentar quanto mais radical ela parece. Nesse sentido, as coleções museológicas revelam o gosto dos outros, ou seja, daqueles que doaram, coletaram ou venderam peças para o museu.

A câmara fria é o título da quarta parte da exposição, uma metáfora para a reserva técnica dos museus, onde os objetos jazem. Depois da coleta, a musealização dos objetos foi vista como o obituário desses objetos apartados da sua comunidade de origem. No entanto, o museu atribui a esses objetos “exóticos” um novo contexto, uma nova interpretação e uma nova valorização. Paradoxalmente, as coleções etnográficas dos museus permitem o estudo dos grupos humanos sem eles, pois o que elas apresentam é uma amostragem de sua produção de objetos de uma cultura material. Assim, os objetos de uma coleção etnográfica acusam a ausência dos seres

humanos que lhes produziram. Um último aspecto, mas não o menos importante, cabe a pergunta se as coleções museológicas e as exigências para a sua conservação não fazem desses objetos - dos quais os museólogos se ocupam – aqueles que lhes garantem a existência mais do que o inverso?

A câmera clara é a quinta parte da exposição e aborda como os museus recorrem a suas reservas técnicas de tempos em tempos para organizar exposições temporárias para atrair os seus visitantes. A partir dos fragmentos da cultura material, a curadoria de uma exposição propõe a sua receita destinada a apresentar tal aspecto de uma similaridade ou de uma diferença cultural. Ela combina os condimentos para o caldo que os visitantes devem consumir e, supostamente, apreciar. A narrativa museal de uma exposição temporária pode ser percebida como uma receita. Nela, encontra-se justaposição, estetização, sacralização, mimetismo, jogo de escalas, hibridação, relações lógicas e/ou poéticas num cenário predisposto com vitrines e outros recursos expográficos.

Figura 3



<https://www.men.ch/fr/expositions/anciennes-expositions/expositions-temporaires/le-musee-cannibale>

A antepenúltima parte da exposição tratou da “cozinha museal” e seu menu de pratos cerimoniais e as múltiplas maneiras de comê-los. O banquete tem sua *mis-en-scène* criada por uma curadoria com poder de apresentar a alteridade como “bárbara” ou como “primitiva” ou de forma folclorizada ou idealizada como o “bom selvagem”. A representação do outro mais radical seria a do canibal que incarna desde séculos uma diferença irredutível para o imaginário ocidental.

A câmera dupla foi o tema da penúltima parte que propunha aos visitantes um efeito espelho para estranhar a si mesmos ou para perceber o outro como alguém “estranhamente familiar”. Ou seja, uma imagem recalcada que bem poderia ser uma autoimagem. Lograr um distanciamento de si mesmo para quiçá fazer uma pergunta lancinante sobre a sua própria condição enquanto humano cujos objetos ou vestígios da cultura material são, igualmente, passíveis de musealização. Ser suscetível de estar numa vitrine e, portanto, ser devorado pela curiosidade dos visitantes foram dois casos de figura possíveis com os quais os visitantes se defrontaram nessa parte da exposição.

Por fim, a exposição termina com uma revelação: O canibal, tu mesmo. A última parte da exposição interpelava os visitantes sobre a condição canibal. Afinal, quem era o canibal? A grelha de leitura do outro era questionada a partir de objetos que sugerem a similaridade entre o Nós e os Outros. A antropofagia cultural não seria necessária para os museus? Como o museu canibal pode se legitimar malgrado o seu passivo colonial? Diante da irreversibilidade do processo histórico, inclusive da história do museu, como descolonizar uma instituição que data da época dos impérios coloniais?

A História Canibal

Em 18 de março de 1924, foi publicado no Correio da Manhã, o Manifesto da Poesia Pau-Brasil, de Oswald de Andrade. Tal poesia foi vista pelo seu autor como uma “sala de jantar”. Neste manifesto, elogiava-se a condição ontológica dos “bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos.” Destacava-se a

importância dos espaços educadores: “a floresta e a escola” e ainda “o Museu Nacional”. Não sei se Oswald de Andrade via o Museu Nacional como um museu canibal. Em 1928, o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade se insurge contra o colonialismo e propõe uma verdadeira emancipação política, mas também cultural e estética. “A nossa independência ainda não foi proclamada”, afirmou Oswald de Andrade (1928).

Desde a Semana da Arte Moderna (1922), o academicismo foi alvo dos modernistas. O próprio Graça Aranha, em sua conferência inaugural, defendeu a arte libertada contra “as academias, as escolas, as arbitrárias regras do nefando bom-gosto, e do infecundo bom-senso.” Se a literatura nacional se livrou do parnasianismo, a historiografia brasileira demorou um pouco mais para abandonar o positivismo ou a chamada escola metódica que ela roeu até os ossos. É bem verdade que a geração de 1870, notadamente Sylvio Romero, Tobias Barreto e Euclides da Cunha já tinham devorado Frédéric Le-Play, Auguste Comte, Ernst Haeckel e Friedrich Ratzel, entre outros. Da obra euclidiana, *À margem da história* e *Os Sertões* trazem a novidade de sua interpretação da realidade brasileira a partir da digestão de autores nacionais e estrangeiros.

Se os “canibais” do Brasil não comeram Hans Staden, alemães como Karl Marx, Franz Boas e Max Weber, entre outros, foram deglutidos pelos intérpretes do Brasil, como Caio Prado Júnior, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Franceses também pularam para dentro do caldeirão da intelectualidade canibal. O apetite pantagruélico da historiografia brasileira não ficou saciado com a substância da Escola dos Annales. Ao longo do século XX, outras tendências historiográficas foram nutrindo os comensais nos departamentos de história nas universidades brasileiras.

Quase cem anos depois do Manifesto Antropófago, tenho minhas dúvidas se a historiografia conseguiu se emancipar de um certo totemismo. Não creio que a leitura de Oswald de Andrade de Totem und Tabu (FREUD, 1912) esteja correta pelas três ocorrências da palavra totem no manifesto de 1928, inclusive duas delas com relação direta ao tabu. Destaco a relação do totem não com o canibalismo, mas sim com o parricídio que livrou a horda primitiva da opressão do pai severo, segundo o ensaio de Freud. O totem indica, portanto, que ninguém deve tomar o lugar do pai. Ele representa o

ancestral. O tabu, por sua vez, torna-se uma lei para todos. A interdição é da ordem da cultura. Não há sociedade humana sem interditos.

Muito ganharia a historiografia com o maior fomento de estudos sobre os interditos e os dispositivos repressivos das sociedades pré-coloniais. Assim como num ritual antropofágico, a história canibal pode devorar a alteridade pretérita a fim de mantê-la viva. Mas a alteridade pré-colonial escapa com frequência da boca da história canibal. Esta devora mais o senhor e o escravo, o colonizador e o colonizado, o capitalista e o proletário e todos os demais grupos intermediários. A história canibal tem um ponto em comum com o museu canibal: Ao contrário da representação do canibal de Hans Staden a Portinari, ela não é livre. Assim como o museu canibal, a história canibal depende dos outros para se manter viva. Sabe-se que a representação do canibal como uma figura antitética do colonial é uma idealização. Ora, Florestan Fernandes bem demonstrou como a organização social tupinambá tinha suas leis. O mito do “bom selvagem” fez dele uma alteridade livre, que não conhece outra lei senão a da natureza. O “homem natural” é uma invenção moderna que se encontra na filosofia de Michel de Montaigne e de Jean-Jacques Rousseau e mesmo na utopia de Oswald de Andrade, para ficar em três exemplos.

Nos estudos africanos no Brasil, há uma tendência a dar à alteridade africana pré-colonial contornos da figura do “bom selvagem”. Mas a história canibal não se presta para descolonizar a alteridade pretérita. Afinal, ela é diferente da representação do canibal de Hans Staden a Portinari porque a história canibal não é antitética ao colonial. Repito: se o canibal de Hans Staden e de Portinari era “livre”, a história canibal – assim como o museu canibal – não paira acima do capitalismo. Para ficar num exemplo, a cadeia produtiva do agronegócio representa quase 25% do PIB do Brasil. Pelos repasses tributários ao orçamento das agências de fomento, pode-se inferir que uma parte das pesquisas em história nas universidades federais do país é subsidiada indiretamente pelo desempenho do agronegócio. Não precisa listar aqui os impactos negativos do agronegócio na sociedade e no ambiente. “Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo”, escreveu Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago de 1928.

De bom alvitre, os pesquisadores costumam informar em suas publicações o número do processo de uma bolsa de uma agência de fomento. No entanto, os recursos dessas agências de fomento provêm de onde? Não existe o Brasil do CNPq ou da CAPES separado do Brasil do agronegócio. Aliás, a história canibal não deve esperar muito pelo último Yanomami para escrever sobre mais uma alteridade pretérita.

Cabe aqui lembrar da relação entre Cronos e Mnemosine. Enquanto o primeiro foi representado pelo pintor Francisco de Goya (1746-1828) como um canibal a devorar seus próprios filhos, Mnemosine, a irmã de Cronos, tem o poder de lembrar. Se o tempo devora o presente violentamente, tornando-o passado, a memória tem o poder de não esquecer o que passou. A musa Clio, filha de Mnemosine, é quem se vale da memória para escrever história. Mas a memória pode ser seletiva ou falhar por uma série de fatores. Como apontou Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 99), a história é sempre ameaçada pelo esquecimento. Se algumas pessoas podem esquecer o que sabiam, outras podem ignorar o que aconteceu alhures.

Figura 4



Saturno devorando a su hijo,
de Francisco Goya | Museu do Prado |
Madri

Em seu livro *O longo combate da África pela sua arte*, Bénédicte Savoy (2023) constatou a falta de transparência nas informações de alguns museus da Europa sobre a proveniência de suas coleções africanas. As coleções constituídas durante o período dos impérios coloniais restam, em grande parte, como vestígios do museu canibal. As histórias dessas coleções são, geralmente, opacas e pouco conhecidas como muitos objetos nas reservas técnicas dos museus. Assim como o museu canibal, a história canibal também pode ser acometida de amnésia ou de afasia.

No entanto, o esquecimento pode favorecer o retorno do recalçado. Ao analisar o fenômeno do fascismo neste primeiro quartel do século XXI, José Manuel Quero Sanz (2019) recorreu ao espectro do Leviatã e, por conseguinte, da democracia canibal. Por seu turno, Zita Nunes (2024) tratou do “problema racial” como um outro fantasma que assombra a ideia de reconciliação nas democracias. Nota-se que a metáfora do canibal se transformou desde a primeira modernidade. De uma alteridade pré-moderna e anticolonial, o canibal deixou de ser objeto de uma heterologia para servir de metáfora a uma homologia. Como afirmou Lévi-Strauss (2013, p. 163), “somos todos canibais”.⁴

Considerações finais

A notícia sobre a restituição de um despojo humano que serviu de cobertura de um livro raro da Biblioteca Houghton da Universidade de Harvard permite retomar a metáfora do canibalismo. Além do museu, a biblioteca é também uma instituição canibal.⁵ Embora a Universidade de Harvard tenha anunciado que removeria a pele humana do livro “*Des destinées de l’âme* (1880), de Arsène Houssaye, com o fito de se retratar diante das “falhas passadas”, ou seja, do “tom sensacionalista, mórbido e humorístico” com que tratou o livro, cabe perguntar se não seria melhor a própria universidade mudar de sítio. Afinal, numa sociedade canibal como a dos Estados-Unidos como não ser igual? As suas universidades promovem

4 Texto publicado originalmente no jornal italiano *La Repubblica* em 10 de outubro de 1993.
5 <https://www.theguardian.com/education/2024/mar/28/harvard-book-human-skin>

o maior *brain drain* em nível internacional. Para além da metáfora, vale lembrar que os Estados Unidos experimentaram a bomba atômica em seres humanos no final da Segunda Guerra Mundial, usaram Napalm contra seres humanos durante a guerra do Vietnã e, recentemente, ajudaram militarmente as forças armadas de Israel a massacrar a população civil de Gaza. A relatora especial sobre a situação dos direitos humanos na Cisjordânia e em Gaza, Francesca Albanese, apresentou um relatório intitulado “Anatomia de um genocídio” ao Conselho de Direitos Humanos da ONU no final de março de 2024. Nesse sentido, há indícios de cumplicidade dos EUA com um provável genocídio em Gaza. Diante de dezenas de milhares de civis desarmados que foram massacrados em Gaza, qual a importância de uma universidade norte-americana se desfazer da pele humana da capa de um livro? Assim como tantas outras instituições norte-americanas, como Harvard poderá se livrar do seu passivo histórico, do capitalismo canibal que lhe forjou? Ora, não há como reverter o processo histórico. A história é irreversível.

A escrita da história pode se valer da metáfora do canibal para prosseguir com as suas narrativas sobre as alteridades pretéritas ou sobre as homologias do tempo presente. Cabe perguntar se o canibal não seria mais uma alteridade da mitologia moderna? Nela, repete-se a ilusão de poder “ver com os olhos livres” como no manifesto Pau-Brasil de Oswald de Andrade. No passado ou no futuro, pululam as utopias, projetam-se os anseios de emancipação do ser humano. A imagem do canibal é, em grande parte, tributária do imaginário da civilização moderna. Ela provoca o “estranhamento de si” num jogo de espelho. Como lembra Claude Lévi-Strauss (2013, p. 172), “o canibalismo em si não tem uma realidade objetiva. É uma categoria etnocêntrica: ele existe somente aos olhos das sociedades que o proscrevem”.

Referências

- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Tornar-se outro. O topos canibal na literatura brasileira. São Paulo: Annablume, 2002.
- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago (1928). In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3a ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- ANTELO, Raúl. Canibalismo e diferença. *Nuevo Texto Crítico*, v. 12, n. 1 (1999): 129-140. Disponível em: Project MUSE, doi:10.1353/ntc.1999.0007.
- ARAÚJO, Olívio Tavares. Pequeno ensaio pró-Portinari. In: PARIS, Mary Lou; OHTAKE, Ricardo (organizadores). *Portinari devora Hans Staden*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1998, p.124-142.
- BASS, Alan. A história de um erro de tradução e o movimento psicanalítico. In: OTTONI, Paulo (org.) *Tradução. A prática da diferença*. Campinas: Editora Unicamp, 2 ed., 2005, p.59-96.
- BENJAMIN, Walter. Die Aufgabe des Ubersetzers. In: Castello Branco, Lucia (org.) *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Fale/UFMS, 2008, p.9-24.
- BOËCHAT, Melissa G. Antropofagia [cultural] na América Latina Colonial - um relato de viagem, *Tempos Gerais* - Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, Número 5 – 2014, p.32-41.
- BREMER, Georg. *Unter Kannibalen*. Die unerhörten Abenteuer der deutschen Konquistadoren Hans Staden und Ulrich Schmidel. Zürich: Schweizer Verlag, 1996.
- CABRAL, João de Pina. Galvão na Terra dos Canibais. A constituição emocional do poder colonial. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 57 (2000): 124-140.
- CALLIGARIS, Contardo. A psicanálise e o sujeito colonial. in SOUSA, Edson L. A. (org.) *Psicanálise e Colonização. Leituras do Sintoma Social no Brasil*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999, p.11-23.
- CÉSAIRE, Aimé. *Une tempeête* (d'après La Tempeête de Shakespeare) Adaptation pour un théâtre nègre, Paris: Présence africaine, 1968.

- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj A. (2008). El nacimiento del Canibal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, 1(36), 150-173. <https://doi.org/10.7440/histcrit36.2008.08>
- COCOTLE, Brenda C. Nós prometemos descolonizar o museu: uma revisão crítica da política museal contemporânea. São Paulo: MASP/Afterall, 2019. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-X87a1soahKuQghS3VJ4D.pdf>
- CORREA, Sílvio M. de S. A antropofagia no interior da África equatorial: etnohistória e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia* (FFCH/UFBA), Salvador, n. 37, 2008, p. 09-42.
- CORREA, Sílvio M. de S. Antropofagia e exotismo. *Métis*, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 2004, p. 83-98.
- CORREA, Sílvio M. de S. “Evidências de história nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial”, *EIDOS*, Revista do Corpo Discente do Programa de Pós- Graduação em História da UFRGS, 2008.
- FABRIS, Annateresa. “Canibais censurados”. *Nossa América*, Memorial da América Latina, São Paulo, nov./dez., 1991, p.14-23.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro, 1961.
- FEDERICI, Silvia; FORTUNATI, Leopoldina. *Il Grande Calibano*. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale. Milano: Franco Angeli Editore, 1984.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos (organização e tradução). *Viagens de Jean de Mandeville*, Bauru, EDUSC, 2007.
- FRANK, E., “Sie fressen Menschen, wie ihr scheussliches Aussehen beweist... Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei”, in Hans- Peter Duerr (org.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, pp. 199-224.
- FREUD, Sigmund. *Das Unheimliche* [1919] In: *Psychologische Schriften*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (Limitierte Sonderausgabe), 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

- GALVÃO, Henrique. *Antropófagos*. Porto (editado pelo Jornal de Notícias), 1947.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*, Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes, 2001.
- LESTRINGANT, Frank. *Le Cannibale*. Grandeur et décadance. Paris: Perrin, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Nous sommes tous des cannibales*. Paris: Seuil, 2013.
- LOBATO, Monteiro. *As aventuras de Hans Staden*. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1927.
- LOO, H. van der; REIJEN, W. van. *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München: DTV. 1997.
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 17/02/1942. Acervo do Projeto Portinari. <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9121>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 28/11/1941. Acervo do Projeto Portinari <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9116>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 18 de novembro de 1941. Acervo do Projeto Portinari. <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/17768>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 13/11/1941. Acervo do Projeto Portinari. <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9115>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 26/09/1941. Acervo do Projeto Portinari <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9112>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 10/06/1941. Acervo do Projeto Portinari <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9111>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 12/11/1940. Acervo do Projeto Portinari.<http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9118>
- MACY, George. Carta a Candido Portinari, 26/09/1940. Acervo do Projeto Portinari <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/9117>
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais* (1580). Paris: Bordas, 1985.
- NUNES, Zita (2024). *A democracia canibal*. São Paulo: Fosforo, 2024.

- OBERMEIER, Franz. Bilder von Kannibalen, Kannibalismus im Bild. Brasilianische Indios in Bildern und Texten des 16. Jahrhunderts. Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, 38, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 2001, p. 49- 72.
- OTTONI, Paulo. A Prática da Diferença. In: OTTONI, Paulo (org.) *Tradução. A prática da diferença*. Campinas: Editora Unicamp, 2 ed., 2005, p.11-19.
- PARIS, Mary Lou; OHTAKE, Ricardo (organizadores). *Portinari devora Hans Staden*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1998.
- PORTINARI, Candido. Carta a George Macy, (s/d) [1941]. Acervo do Projeto Portinari. <http://www.portinari.org.br/#/acervo/documento/93>
- RETAMAR, Roberto Fernández. “Caliban ante la antropofagia”. *Nuevo Texto Crítico*, v.12, n.23/24, 1999, p. 203-212.
- SANZ, José Manuel Querol. La democracia caníbal. El Leviatán y la amenaza fascista en el siglo XXI. Gijón: Ediciones Trea, 2019.
- SAVOY, Bénédicte. *Le long combat de l’Afrique pour son art - Histoire d’une défaite postcoloniale*. Paris : Seuil, 2023.
- SOUZA, Laura de Mello. Inferno Atlântico: demonologia e colonização, Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, (1.^a reimpressão) 2001.
- VERGÈS, Françoise. *Programme de désordre absolu. Décoloniser le musée*. Paris : La fabrique, 2023.
- ZIEBEL, Zinka. Terra de canibais. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2002.

RECEBIDO EM: 05/04/2024

APROVADO EM: 23/03/2025

HISTÓRIA, LITERATURA E DESCOLONIZAÇÃO: REFLEXÕES A PARTIR DE “A PROMESSA”, DE DAMON GALGUT

*History, literature and decolonization: reflections based
on “The Promise”, by Damon Galgut*

Raquel Gryszczyńska Alves Gomes¹

RESUMO

Analisando trechos do romance *A Promessa*, do sul-africano Damon Galgut, ponderamos acerca das metodologias e aproximações entre História e Literatura quando mobilizadas para compreensão de contextos de descolonização do continente africano. As fontes literárias, consolidadas como importantes possibilidades de trabalho para historiadores nas últimas décadas, desempenharam importante papel na ampliação dos estudos africanistas a partir do Brasil: mas estamos mesmo observando todos os potenciais que essas fontes guardam ou apenas aplicando modelos pré-estabelecidos de análise? A análise do exemplo da contemporânea literatura sul-africana ajuda a pensar os ecos e as permanências das experiências coloniais não apenas nas obras literárias, mas também nos instrumentos que mobilizamos para leitura e crítica. Como os encontros entre História e literatura podem ajudar a estabelecer novas perspectivas analítico-interpretativas para as experiências de descolonização?

Palavras-chave: História, literatura, África do Sul, descolonização Damon Galgut.

ABSTRACT

Analyzing excerpts from the novel *The Promise*, written by the South African author Damon Galgut, this paper discusses the methodological approaches between History and Literature when specially mobilized to understand contexts of decolonization in Africa. Literary sources were consolidated as an important material for historical researches, and it is also important to consider the important role played by literature in the expansion of the Africanist studies in Brazil: but are we really observing all the potential that these sources hold or are we just applying pre-established models of analysis? How can the encounters between History and literature help to establish new analytical and interpretative perspectives for decolonization processes and experiences?

Keywords: History, literature, South Africa, decolonization, Damon Galgut.

¹ É professora na Universidade Estadual de Campinas, Unicamp. E-mail: gomesg@unicamp.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2240-0470>

Os mortos não têm querer!

Damon Galgut, *A Promessa*

O leitor brasileiro que chega ao romance publicado pelo sul-africano Damon Galgut no ano de 2021 pode estranhar o fato de que a primeira personagem apresentada logo nas linhas iniciais receba o nome de Amor: “Assim que a caixa de metal diz seu nome, Amor fica sabendo o que aconteceu” (GALGUT, 2022, p.11). Não se trata de tradução – no original do texto, em inglês, o nome da personagem é, de fato, Amor, palavra que, para os leitores familiarizados com a língua portuguesa, pode parecer de difícil associação ao extremo sul do continente africano. Para uma geração de leitores brasileiros que ainda guardam memórias dos violentos registros da recente história sul-africana, pode parecer improvável vincular aquele território aos sentimentos expressos pela palavra que nomeia a personagem principal deste romance de Galgut. É possível que Amor persevere em território sul-africano?

Correndo o risco de frustrar o leitor, revelo que este artigo não é uma tentativa de responder a esta última questão. Nas próximas páginas, exploro alguns tópicos que, creio, são incontornáveis para pensarmos as relações estabelecidas, na atualidade, entre história, literatura e os processos de descolonização experimentados no continente africano – convidando o leitor a partilhar de algumas inquietações teóricas e incômodos com uma forma quase “pronta” de trabalho que se estabeleceu com as literaturas africanas no campo da História. Parto, aqui, da ideia de que é incontestável o papel que as literaturas desempenharam nos diversos momentos das lutas anticoloniais que atravessaram o século XX: textos em diferentes formatos e propostas literárias fizeram circular ideias dentro e fora do continente, expuseram realidades de sujeitos duplamente oprimidos pela violência colonial (como as mulheres, por exemplo) e mantiveram vivos referenciais culturais, políticos e de resistência que corriam risco de violento esquecimento; criaram, ainda, a possibilidade de outros imaginários distintos daqueles possíveis apenas nos cotidianos coloniais. Lidar com as literaturas que têm sido produzidas dentro das experiências de países africanos descolonizados, no entanto, parece deixar alguns pesquisadores titubeantes: para

onde dirigir o olhar? Quais os limites, se é que existem ou se é que devam existir limites, para se olhar para o passado? E o que buscar nesse passado? Um aprofundamento da compreensão de uma obra? Uma perspectiva do mundo que moldou escritores e escritoras? Como é possível projetar futuros e ansiar por novas experiências se a retomada do passado parece constante e inevitável? Por outro lado, pergunto: é possível estabelecer um limite para os ecos das violências coloniais? Como aprofundar a compreensão de uma obra produzida na realidade da descolonização?

Muitas destas questões rondam os trabalhos de historiadores e historiadoras que tomam como fontes de suas pesquisas materiais das literaturas africanas contemporâneas. As relações entre História e Literatura, aliás, são fundamentais no campo dos estudos africanos – em especial no Brasil. Pesquisas que consolidaram os estudos brasileiros acerca literaturas africanas produzidas em português não apenas foram de grande destaque na consolidação dos estudos africanistas no Brasil, mas também ajudaram em um processo de ampliação dos escopos de investigação, que passaram a observar também redes de circulação entre ideias e intelectuais, produções literárias dos dois lados do Atlântico e suas teias de influência. Além disso, são também questões que convidam a repensar o próprio *fazer historiográfico*, uma vez que podemos pensar em novas formas de interrogar o passado e tomar a literatura como fonte, ampliando limites de modelos até então estabelecidos e consolidados – ou mesmo questionando esses modelos. Os debates possíveis ajudam até mesmo a reacessar a tensão posta pelo ficcional como objeto de pesquisa da pesquisa histórica. O recente livro de Júlio Pimentel Pinto, *Sobre literatura e história – como a ficção constrói a experiência*, retoma a permanência desse debate até hoje:

Diante de tamanhas variações no trabalho de leitura, como um historiador pode aproximar-se do texto ficcional? Que riscos é importante evitar ou contornar? Na encruzilhada da história com a ficção, como ler o passado, tratar a verdade, vislumbrar o momento em que ela relampeja, perscrutar seu itinerário, penetrar surdamente em seu reino? É curioso notar que o mesmo historiador que é capaz de questionar à exaustão um documento, sondar incontáveis elementos ligados ao tempo de sua produção, às circunstâncias e aos mecanismos dessa

produção; o mesmo historiador que é capaz de ler tanto o que o documento diz como o que ele silencia e que extrai, dessa relação complexa, traços que o ajudem a compreender uma experiência vivida anos, décadas ou séculos antes; o mesmo historiador que jamais acredita de forma cega no que o documento afirma textualmente – pois esse mesmo historiador, diante de um documento ficcional, às vezes esquece de mobilizar todo seu aparato analítico e interpretativo, logo crítico, e age com certa ingenuidade, buscando, na literatura, informações e revelações sobre o autor ou o período em que se desenrola a trama ficcional. (...) (PINTO, 2024, p.23)

É tentando encontrar respostas – ou ao menos atenuar algumas ansiedades – que parto para a análise de um marcante exemplar da contemporânea literatura sul-africana, a obra *A Promessa*, de Damon Galgut, vencedor do Booker Prize de 2021. Desta forma, nas páginas que seguem, pretendo apresentar autor e obra, analisando também os ecos das experiências de descolonização na construção da literatura – bem como nas formas de analisar a literatura a partir do conhecimento histórico.

*

Damon Galgut, nascido na cidade de Pretória em 1963, figura entre um dos nomes incontornáveis da literatura sul-africana, em especial aquela produzida no pós-apartheid. Galgut é conhecido pela diversidade de formatos pelos quais transita – em especial, o romance, contos e peças teatrais –, e suas obras têm figurado, há anos, em listas de indicações de prêmios expressivos do cenário literário internacional, como o Commonwealth Writers Prize, o Man Booker Prize² e o International IMPAC Dublin Award. Para muitos, portanto, a premiação recebida quando da publicação de seu

2 Tendo sua primeira edição no ano de 1969, o prêmio contou com alterações em seu nome ao longo do ano – foi, de seu início até o ano de 2001, chamado Booker Prize for Fiction; passou a ser, entre 2002 e 2019, The Man Booker Prize, tornando-se, por fim, a partir de 2020, apenas Booker Prize. Sobre as obras de Damon Galgut, destaco que o romance *O Bom Médico (The Good Doctor)*, publicado em 2003, recebeu o Commonwealth Writers Prize e ficou entre os finalistas do Man Booker Prize e do International Dublin Literary Award. *O Impostor (The Impostor)*, romance publicado no ano de 2008, foi indicado para o Commonwealth Writers Prize e *Em um quarto estranho (In a Strange Room)*, romance de 2010, foi indicado para o Man Booker Prize.

quarto romance, *A Promessa* (2021), não veio como surpresa. Podemos pensar também que essa premiação dialoga com uma tradição estabelecida da literatura sul-africana contemporânea, que conta com os nomes de J. M. Coetzee e Nadine Gordimer, vencedores do prêmio Nobel de literatura em 2003 e 1991, respectivamente.

Com a liberdade que guarda a crítica especializada, a obra de Damon Galgut tem sido comparada desde aos trabalhos de seu conterrâneo Coetzee até àqueles do escritor belga Hugo Claus, falecido no ano de 2008 – e também constantemente apontado como possível ganhador do prêmio Nobel de literatura, sem, contudo, chegar a recebê-lo. O sucesso alcançado por seu mais recente romance, *A Promessa*, gira em torno não apenas das especificidades da história sul-africana e do marcante trânsito caótico entre diferentes narradores que se atropelam até mesmo no meio de parágrafos e sentenças, exigindo atenção redobrada dos leitores: o romance é construído a partir de grande profundidade emocional, entrecortada por aspectos satíricos e também por dimensões de uma profunda violência que marca as relações de uma família branca com o território sul-africano.

É de fato deveras indelicado do trabalho dos historiadores contar o enredo ou até mesmo o final dos romances que tomam como fontes de pesquisa. Sabendo disso, este artigo vale-se da liberdade de preparar o leitor e a leitora para o que se acostumou chamar de *spoiler*, afirmando que sua intenção não é a de estragar qualquer forma de aproximação de leitura do romance que possa ser desejada – mas sim a de que a análise aqui apresentada ajude a despertar o interesse e a curiosidade pelo trabalho de Galgut. *A Promessa* é, afinal, um balanço irremediável dos trinta anos que marcam o final da política de apartheid na África do Sul, guardando na complexidade de sua narrativa linhas muito comuns com aquelas que atravessam os cotidianos sul-africanos até hoje. A trajetória de saída do apartheid e ingresso em uma sociedade (que se quer) democrática, aliás, é o pano de fundo que perpassa o romance e molda as ações e reações dos personagens ao longo da trama.

*A Promessa*³ acompanha a trajetória da família Swart ao longo das transformações experimentadas pela África do Sul no final do século XX e no início do século XXI. Ao longo do romance, diferentes marcadores são utilizados para compartilhar com os leitores as temporalidades vividas pelas personagens – e esses marcadores vão desde a indicação direta da data de 1986, por exemplo (“... o ponto dolorido do braço que sua tia beliscou, tanta raiva naqueles dedos, telegrafando seu sinalzinho de dor para o universo, preste atenção em mim, eu estou aqui, Amor Swart, 1986”, p. 43), até a indicação de eventos marcantes da história sul-africana, como a final da Copa do Mundo de Rúgbi, em 1995 (“Quando Mandela aparece com a sua camisa verde dos Springboks para entregar a taça a François Pienaar, bom, não é pouca coisa”... p. 162). Como grande metáfora das transformações experimentadas pela África do Sul, o romance de Galgut opta pela morte como elemento potencializador da ideia de mudança – e cada um dos quatro capítulos que organizam a obra são dedicados aos eventos que acompanham os desdobramentos da morte de diferentes sujeitos da família Swart, sendo essas mortes também um movimento do deslocamento temporal que o romance quer tensionar.

O primeiro capítulo, “Mãe”, é aquele que introduz cenários, sujeitos e temporalidades a quem inicia a leitura. Ao longo dessas primeiras páginas, acompanhamos as diferentes reações manifestadas à morte da personagem que dá título ao capítulo, a mãe: Rachel Swart, mulher de origem judaica que falece após longa convalescença de um câncer – ocasião em que era cuidada e amparada, em especial, pela empregada negra, Salomé. Rachel é mãe de três personagens centrais para a narrativa: Anton, o primogênito; Astrid e Amor, irmãs separadas por poucos anos de diferença de idade e também por comportamentos absolutamente divergentes (marcados também pela característica irritação da irmã mais velha, Astrid, em relação à irmã mais nova). Anton, Astrid e Amor são frutos do casamento de Rachel com Manie, o “Pai” que dará nome ao segundo capítulo do romance. É da família

3 Opto pela utilização da tradução para o português mobilizada pela edição brasileira, que foi disponibilizada para o público já em 2022, um ano após o lançamento do original. Interessante observar que poderíamos pensar em uma ampliação do interesse do mercado editorial e cultural em publicações de autores africanos, mas há que se pensar que a premiação do *Booker Prize* certamente impulsionou mais a disponibilização desta tradução do que necessariamente a circulação de uma obra da literatura africana (ainda que, nos últimos anos, seja marcante a ampliação do mercado editorial brasileiro para autores e autoras africanos e africanas).

de Manie que Rachel adota o sobrenome “Swart”, que será transmitido também a seu filho e filhas – e que a liga à família de Manie, em especial, à irmã de seu esposo, *Tannie* (tia) Marina, casada com Ockie. A curiosa escolha de Damon Galgut pelo nome Swart para a família africâner indica uma ironia curiosa, talvez, pela facilidade com que chega ao público falante de *afrikaans* – língua em que “Swart” significa negro ou “de cor escura”. Ainda que não carregue o sobrenome dos irmãos Manie e Marina, é Ockie, também de origem africâner, que se mostra mais nostálgico do passado marcado pela ação dos que chama de “seus ancestrais Voortrekkers” (p.18):

Longe da estrada, do outro lado de uma cerca, ele enxerga um grupo de homens com um detector de metais, olhando enquanto uns rapazes nativos cavam buracos no chão. Esse vale todo já foi de Paul Kruger e há boatos persistentes de que dois milhões de libras em ouro da Guerra dos Bôeres foram enterrados embaixo dessas pedras. Então, cava aqui, cava acolá, caçando a riqueza do passado. É mesquinho, mas até isso lhes confere uma aura nostálgica. Meu povo é uma gente valente e resistente, eles sobreviveram aos ingleses e vão sobreviver aos cafres também. Os africâners são uma nação separada, ele acredita nisso de verdade. Não entende por que Manie teve que casar com a Rachel. Óleo e água não se misturam. Dá pra ver nos filhos dos dois, todos ferrados.” (GALGUT, 2022, pp. 18-19).

Ainda que a passagem faça referência a um momento histórico marcado pela vigência do regime de apartheid – o trecho está vinculado aos eventos que acontecem, na narrativa, no ano de 1986 –, é curioso observar como a postura de Ockie não é estranha, nos dias de hoje, aos grupos que se dizem nostálgicos em relação aos tempos da segregação racial e que movimentam as articulações contemporâneas do nacionalismo branco na África do Sul, vinculado a partidos e ideologias de extrema-direita.⁴

A passagem em que Ockie mostra-se nostálgico do passado de glória e pioneirismo voortrekker tem outro tipo de impacto em historiadores acostumados a manusear fontes documentais de finais do século XIX e das

4 Ver, por exemplo, a matéria: “White Nationalism Moves Into South African Mainstream Politics”, de julho de 2019, disponível em https://www.voanews.com/a/africa_white-nationalism-moves-south-african-mainstream-politics/6171701.html

décadas iniciais do século XX – e gostaria de destacar esse impacto para retomar algo das reflexões em torno das proximidades crítico-analíticas possíveis entre história e literatura, já que falo do impacto da *linguagem*. Sabendo que, na contemporaneidade, os termos “nativo” e “cafre” referem-se a formas pejorativas de tratar as populações negras sul-africanas, historiadores e historiadoras que trabalham com documentações oitocentistas e do início do século XX costumam marcar que, quando termos como “nativo” são empregados em seus textos, esse uso geralmente é feito com base no que as próprias fontes apresentam – de certa forma, não seriam escolhas do próprio historiador, que se encontra “blindado” por suas fontes. Esbarrar com esses termos, no texto literário aqui analisado, gera incômodo diferente e cria camadas na questão da temporalidade para o historiador: trata-se de um texto contemporâneo, publicado no ano de 2022, em que o autor remete às palavras de um personagem branco racista, vivendo na África do Sul de 1986. Era de se esperar, portanto, que para moldar a personalidade, as ações e motivações de Ockie, Damon Galgut precisasse remeter ao vocabulário da época – e, por que não, um vocabulário que se mantém no cotidiano de ofensas e de um racismo não totalmente superado na África do Sul. A possibilidade apontada por Júlio Pimentel Pinto no excerto destacado anteriormente neste artigo – aquela de uma análise realizada à exaustão pelo historiador – é sem dúvida incontornável. No jogo analítico, no entanto, entrelaçam-se os fios de autor, narrador, personagens, editores, leitores e do próprio historiador em ação: quantos rumos possíveis, quantas análises imbricadas, quantas escolhas para serem analisadas criticamente. Retomaremos essas ponderações mais adiante no texto.

A promessa à qual remete o título do romance de Galgut é também o elemento que amarra a trama do romance, e diz respeito a um evento experimentado na esteira dos acontecimentos da morte de Rachel Swart: pouco tempo antes de morrer, Rachel teria pedido ao marido, Manie, que desse à empregada negra, Salome, a posse efetiva da casa em que ela morava com o filho, dentro dos limites da propriedade da família Swart. Testemunha oculta da promessa, Amor não esqueceria jamais a resposta positiva dada pelo pai ao pedido feito pela mãe no leito de morte – e é a cobrança do cumprimento dessa promessa que tangencia a presença de Amor nos

eventos seguintes, décadas a fio. Em um dos primeiros momentos em que a promessa é mencionada, os sentimentos confusos de Amor após a perda da mãe e sua pouca idade mobilizam a aparente pouca importância conferida pelo pai à lembrança resgatada pela filha:

(...) A conversa. Foi isso que ela veio dizer quando desceu e agora recua do ponto em que se viu achatava contra a camisa dele e contra o cheiro de suor e dor e desodorante Brut.

Você vai cumprir a sua promessa, ela diz. Para nenhum dos dois fica claro se é afirmação ou pergunta.

Que promessa?

Você sabe. O que a Mãe te pediu pra fazer.

O Pai está exausto, quase granular, toda a areia pode escorrer de dentro dele em breve. *Ja*, ele diz vagamente, se eu prometi então vou cumprir.

Vai mesmo?

Já disse que vou. Ele tira um lençinho do bolso do paletó e assoa o nariz, depois olha o lenço para ver o que gerou. Guarda de novo. Mas do que é que a gente está falando mesmo? ele diz.

(A casa da Salome.) Mas Amor perde as forças e despenca de novo no peito dele. Quando ela fala ele não consegue ouvir.

O que foi que você disse?

Eu não quero voltar pro albergue. Eu odeio aquilo lá.

Ele pensa no assunto. Você não precisa voltar, ele diz. Era só temporário, enquanto a Mãe... enquanto a Mãe estava doente.

Então eu não vou voltar?

Não.

Nunquinha?

Nunca. É uma promessa.

(GALGUT, p. 36)

A promessa feita por Manie a Rachel amarra, ao longo da narrativa, reações de diferentes personagens, em diferentes momentos do tempo. É o caso, por exemplo, ainda no primeiro capítulo, de Anton, um dos filhos de Rachel:

Sabe o que a minha irmã falou pra Salome?

Quem é Salome?

A mulher que... A nossa empregada.

Essa conversa está acontecendo num quarto do primeiro andar de um casarão de um bairro residencial arborizado. Ele está falando com uma loura peituda, ainda no último ano do ensino médio, com quem acaba de copular animalística e explosivamente. (...)

O que foi que sua irmã disse pra ela?

Que o meu pai prometeu dar uma casa pra ela.

E foi?

O quê?

Ele prometeu?

Sei lá, Anton diz, parado diante do espelho da penteadeira e ajustando qualquer detalhe delator, zíperes soltos e camisas por fora da calça, tudo um indício aos olhos suspeitos da mãe de Desirée (...)

Não deixe ele dar uma casa pra empregada, Desirée diz, indignada. Ela só vai estragar tudo.

Acho que já está bem estragadinha. Mas a questão não é essa.”

(GALGUT, pp. 62-63)

Elementos de ironia que flerta com o grotesco surgirão na leitura das páginas que seguem, quando tomamos conhecimento de que o pai de Desirée, namorada de Anton, ocupa proeminente cargo político na administração do país. Anton, em licença do exército em virtude da morte da mãe, tem um posicionamento dúbio que marcará também sua personagem em outros

momentos do romance, como se não conseguisse efetivamente assumir (ou mesmo compreender) seus posicionamentos políticos e sentimentos:

(...) O pai de Desirée é um Ministro de Estado importante, uma figura física e moralmente repulsiva com sangue de gente inocente nas mãos, e Anton gostaria de sentir apenas ódio por ele mas se vê secretamente tocado pela pompa visível do poder. Os guardas com cara de mau numa guarita na entrada, os bustos e quadros a óleo de criminosos coloniais de uma história tremendamente seletiva, a menção casual a nomes conhecidíssimos, que dão medo, tudo é terrível mas empolgante, e o relâmpago orgástico mais memorável de sua vida ocorreu numa poltrona em que pouco antes haviam repousado as nádegas do Ministro da Justiça. (GALGUT, p. 64)

Compreendendo o círculo de relações sociais de Anton – da origem na família africâner da região rural de Pretória passando pela presença no exército e pelas relações de proximidade e conflitante afeto que estabelece com um núcleo político do apartheid – compreendemos também sua perplexidade frente à suposta promessa de que Salome receberia a posse da casa em que morou por toda sua vida. Ainda que a informação da promessa tenha chegado algo atravessada a ele, pelo que compartilha com Desirée, Anton parece reagir à informação com ceticismo e incredulidade – mas não com uma negativa violenta. O leitor poderia até considerar que Anton está espantado por nunca ter pensado na hipótese de que a empregada negra que acompanhou toda a trajetória de sua família na fazenda pudesse *possuir* algo. Enquanto Desirée se opõe à ideia a partir da ideia da incapacidade de cuidar do espaço que Salome, supostamente, teria, Anton relembra que a casa já não está em boas condições – e demonstra que seu incômodo com as palavras da irmã vem de um não saber posicionar-se na questão. “Mas a questão não é essa”, afirma, sem desfazer o incômodo, mas também sem concluir sua origem efetiva.

A dubiedade do personagem de Anton parece, contudo, resolvida frente à pompa do ritual político: ainda que, dentro de uma suposta moralidade, saiba que a política de apartheid é constituída por pessoas “com sangue de gente inocente nas mãos”, Anton é seduzido por uma política que é feita

não apenas pela ação dos homens que o próprio personagem compreende que deveria condenar, mas também é atravessada pelos jogos do imagético e do simbólico – a guarda que protege algo que não se sabe bem o quê (se pessoas ou instituições que se confundem), os bustos, as pinturas e até mesmo a poltrona que abrigou as “nádegas do Ministro da Justiça”: todos são elementos do domínio de uma “liturgia política” (SCHIAVINATTO, 2002) que envolve mesmo aqueles que não são participantes diretos do jogo do político.⁵

A promessa seguirá norteando outros encontros e diálogos entre personagens, como quando Amor, Astrid, Anton, o Pai e sua irmã, Marina, conversam em um jantar que acontece pouco antes do enterro de Rachel. Quando Amor relembra o pai da promessa de dar a Salome a casa que ela ocupou por toda sua vida, *Tannie* Marina tem uma explosão: “A negrinha não vai ganhar uma casa, *Tannie* Marina diz. Não, não, não. Sinto muito. Pode ir esquecendo já essa história” (GALGUT, p. 71). O marcador racial é mobilizado na fala de Marina no diminutivo sintético, reforçando a expressão de desprezo pela ideia de que Salome pudesse tornar-se dona de sua casa. Na sequência, Manie, o pai, parece justificar-se especialmente frente a Amor, dizendo que “já estou pagando a escola do filho dela... Será que eu tenho que fazer tudo por ela?” (idem).

No segundo capítulo do romance, aquele que gira em torno da morte de Manie, o leitor terá acesso a uma imagem da casa que é sistematicamente negada a Salome – isso acontece quando o filho de Salome, Lukas, retorna para a casa em que vive com a mãe após cavar o local em que Manie será enterrado na fazenda:

5 A dubiedade de Anton, ou sua dificuldade em estabelecer um posicionamento claro frente a sua família e às políticas do próprio país, ecoam ao longo da narrativa – chegando mesmo a marcar o capítulo que trata de sua morte no romance. Anton surge como aquele personagem “incompleto”, destinado, teoricamente, a grandes feitos, mas sem nunca conseguir materializá-los. Exemplo marcante é o romance que passa boa parte da narrativa escrevendo, mas que nunca é concluído/encaminhado. Outra passagem marcante de *A Promessa* que delinea bem as marcas do personagem Anton está ainda no primeiro capítulo: “Anton o primogênito, único filho homem. Foi ungido, para quê, ele não sabe, mas o futuro é seu. O que é que você quer? agarrar tudo, tudo é possível, ele quer comer o mundo. Mas um leve azedume no fundo da garganta parece ter estado sempre ali, apesar de a sua vida ser pura e doce como leite. De onde esse coelho? Tem uma mentira no coração de todas as coisas e eu acabei de descobrir essa mentira em mm. Cospo. O que é que tem de errado com você, cara? Nada errado comigo. Tudo errado comigo.” (GALGUT, p. 73)

Uma casinha toda torta, alguma coisa desaprumada bem no meio. Três cômodos, piso de concreto, vidraças quebradas. Dois degraus levam à posta da entrada. Passar pelo limiar. Oi? A sua própria voz que retorna. A mãe dele não está. Ela quase nunca está. Cuidando dos filhos de outra mulher, a branca, lá do outro lado do morro. Deixando ele (sic) sozinho nos três cômodos geminados, cheio de tempo e de silêncio, grãosinhos de poeira girando à luz do sol. (...)

Passa muito tempo avaliando sua expressão num caco de espelho. Não enxerga a raiva e o orgulho, ou a solitária sensação de injustiça. (...) (GALGUT, p. 153).

Apresentada ao leitor a casa que alimenta (e alimentará) a tensão na família Swart ao longo de décadas, torna-se claro que a propriedade não é transferida para Salome não por seu valor, beleza ou apego dos familiares. Trata-se unicamente de um exercício de poder – de reivindicar um *ainda ter poder* em um cenário de tantas transformações político-sociais na África do Sul que termina o século XX e inicia o XIX. Assegurar que a casa que Salome ocupa com seu filho nunca seja efetivamente transferida para ela como propriedade é um elemento social fundamental para assegurar que uma família branca que teve seus privilégios forjados pela política de apartheid continue a ter poder sobre a empregada. As relações que se estabelecem a partir daí são mobilizadas de forma a expor uma suposta benevolência da família Swart – que deixa que Salome e o filho ocupem a casa, sendo que o pai até mesmo chegou a pagar pela escola de Lukas –, uma dimensão que asseguraria também um diferencial *moral* para a família branca.

É na leitura do testamento de Manie que a promessa volta a assombrar a família Swart. Feitas as indicações de direcionamento dos bens, cabe novamente a Amor trazer o tema à tona:

(...) Hmm, e a Salome?

(...) Até este momento, todos os presentes mantiveram uma expressão quase abobada. Mas agora um tremor percorre o grupo, como um diapasão percutido contra a borda da cena.

Aquela história de novo, Astrid diz. Você ainda está nessa?

Isso foi resolvido faz um tempão, *Tannie* Marina diz. A gente não vai voltar atrás agora.

Amor sacode a cabeça. Isso nunca foi resolvido. Quando a minha mãe morreu, não era possível dar a posse da terra para a Salome. Mas as leis mudaram e agora dá.

Dá, Astrid diz. Mas ela não vai receber. Não seja burra.

(GALGUT, pp. 159-160)

A promessa que Rachel negocia com Manie em seu leito de morte e que é presenciada por Amor segue mobilizando a trama do romance de Galgut, tendo seu debate retomado a cada nova perda da família Swart – originada na morte da Mãe (Rachel), a promessa reverbera também na morte do Pai (Manie); embaralha os eventos, dez anos depois, na morte de Astrid, e parece chegar a sua promessa de libertação com a morte de Anton, no ano de 2018. É nesta ocasião, momento em que Amor se torna a plena herdeira do território da fazenda – já bastante reduzido por doações e invasões – e parece ter a chance de, enfim, realizar um dos desejos finais de sua mãe, como havia presenciado o estabelecimento da promessa em 1986. Nas páginas finais do romance, o leitor testemunha a tentativa de redenção de Amor ao buscar, enfim, tornar a casa de Salome uma posse da família da empregada. A resposta que encontra, contudo, desloca a percepção de Amor acerca da questão e confirma para os leitores a complexidade das relações sociais sul-africanas.

Deslocando-se para a casa de Salome, Amor encontra Lukas, o filho da empregada, que responde à sua chegada:

“Amor. É você. Eu achei que era, mas não tinha certeza...

Lampejo de um sorriso, ou dentes expostos ao menos, mas nada mais, nem um aperto de mãos. Se fazendo de inabalado. Quer ir na direção dele, mas não vai.

Como é que você está?

Ah, ele diz, médio. O sorriso rápido e nada amistoso de novo. Eu sou só um negro médio por aqui. Então, não muito bem mesmo.

Sinto muito.

Quer entrar?

Sua mãe está?

Ele faz que sim com a cabeça bem quando Salome aparece na porta atrás dele. Ainda mais encolhida do que encolhida já era. Arrastando os pezinhos e sorrindo imenso, acolhendo Amor. Tão feliz de te ver! / Por que você está chorando então? / Porque eu estou feliz!

Dentro da casa, as duas sentadas em volta de uma mesa. Lukas se instalou numa cadeira de canto e está olhando alguma coisa no telefone. Mais dois cômodos, quase desprovidos de mobília. Fotos recortadas de revistas, de belas imagens da natureza, transatlânticos em locais exóticos, grudadas com massa de vidraceiro na parede.

O que acontece num cômodo permanece ali de maneira invisível, todos os atos, todas as palavras sempre. Pouca gente vê, ou ouve, e mesmo essas pessoas veem e ouvem de maneira imperfeita. Neste mesmo cômodo tanto partos quanto mortes ocorreram. Há muito tempo, talvez, mas o sangue anda é visível em certos dias, quando o tempo se esgarça.

Amor olha em volta, o estuque rachado. O piso de cimento quebrado. As janelas sem um ou outro vidro. Isso. Por isso a minha família se manteve irredutível.

Salome percebe o olhar dela e entende errado. Você sabe que ela disse pra gente ir embora. A mulher do seu irmão.

Não sabia, Amor diz. Mas não faz diferença, vocês podem ficar.

Ela me falou, até o fim do mês.

Não.

E é aqui que amor abre a folha de papel, que não tem como ter obtido tão rápido, sobre a mesa. Alisa bem com as mãos. Aponta para ela, ou quem sabe para o que está do outro lado dela, o chão.

Salome olha para o para o não papel, ou para o que Amor aponta, e só aos poucos compreende. Minha?

É. Ou vai ser em breve. Se você puder ter só um pouquinho mais de paciência.

Salome, que teve paciência por trinta e um anos, perdeu a esperança só recentemente, e como você mesmo pode ter descoberto ao longo da vida, resignação gera alívio. Está velha agora, setenta e um em agosto. A mesma idade que a Mãe teria, se. Dá pra ver na pele dela, frouxa e seca no pescoço, nas bochechas, as pelancas dos braços. Ela um dia foi roliça, uma figura redonda, abundante. Tantos anos no mesmo lugar, ou na verdade em dois lugares, esse casebre torto no sopé de um morro, e a casa tão maior lá do outro lado. Passando de um a outro, não tendo seu lugar nem lá nem cá, foi essa a sua vida. E ela também não esperava mais mudanças.

Ultimamente andou pensando que podia nem ser tão ruim voltar para a sua terra e viver os seus últimos anos no seu minúsculo vilarejo. Logo ao lado de Mahikeng, só 320 quilômetros dali, e se a origem de Salome não foi mencionada antes foi porque você não perguntou, você não quis nem saber. De tanto revirar a ideia, ela já ficou lisinha, e Salome começou a querer abandonar este lugar, esta casa que nunca lhe deu sorte. Agora tem que reconfigurar seu pensamento, o que é desconfortável.

Como assim?

Porque meu irmão morreu e só sobrei eu.

O som de um lento aplauso. Lukas largou o telefone. Ele levanta e vem se juntar a elas à mesa, sem no entanto tirar os olhos de Amor. A gente tem que ficar agradecido a você?

Ela sacode a cabeça. Claro que não.

Era pra minha mãe ter ficado com essa casa há muito tempo. Trinta anos atrás. Mas o que ela ganhou foram mentiras e promessas. E você não mexeu uma palha.

Salome tenta fazer com que ele fique quieto, mas ele continua.

Você viveu às custas da sua família, aceitou o dinheiro deles, você não quis fazer escândalo. Agora que todo mundo morreu você aparece e vem com esse presente. Eu vi você olhando. Bacana, né? Três cômodos fodidos e um telhado estropiado. E a gente tem que te agradecer?

(...)

Não é muita coisa, ela diz. Eu sei. Três cômodos e um telhado estropiado. Num terreno difícil. Sim. Mas pela primeira vez a sua mãe vai ser a dona. O nome dela na escritura. Não o da minha família. Isso é mais que nada.

Sim, Salome concorda, falando setsuana. É mais que nada.

É nada, Lukas diz. Sorrindo de novo daquele jeito frio, furioso. É o que não presta mais pra você, o que você não se incomoda de jogar fora. As suas sobras. É isso que você está dando pra minha mãe, com trinta anos de atraso. Isso e nada é a mesma coisa.

Não é assim, Amor diz.

É assim. E você ainda não entendeu, você não pode dar isso aqui. Já é da gente. Essa casa aqui, mas também a casa onde você mora, e a terra em que ela foi construída. Nossa! Não te cabe dar como se fosse um favor quando não te serve mais. Tudo que você tem, mulher branca, já é meu. Eu não preciso pedir. (...)

(GALGUT, pp. 296-299)

Acompanhando uma África do Sul que se reconstrói múltiplas vezes desde o início da trama, em 1986, até as páginas finais (que tomam como marcador temporal a renúncia de Jacob Zuma para indicar para os leitores que falamos do ano de 2018), registramos diferentes justificativas para que a residência ocupada por Salome não seja, afinal, transferida para ela, como desejava Rachel na ocasião de sua morte: desde algo impensável e inviável por motivos jurídicos – “a lei não permite” – até tornar-se uma possibilidade jurídica e uma realidade pela inexistência de outros herdeiros da terra que não Amor, última remanescência da família Swart, consciente do desejo da mãe e desejosa de realizá-lo, afinal, trinta anos após a morte de Rachel.

Damon Galgut, autor de *A Promessa*, no entanto, não permite que Amor encontre, afinal, a redenção ao consolidar o desejo da mãe e transferir a posse da casa para Salome – assim como uma África do Sul que também não encontrou, ao final de regime de apartheid e na origem de uma “nação arco-íris” a redenção de todos os problemas seculares acumulados pelas bases do racismo que atravessou – e atravessa – gerações. É Lukas, filho de

Salome, que expõe o ridículo da situação: a casa em contenda por décadas é talvez o pior dos lugares da fazenda da família Swart. Pequeno, decrepito, foi sempre ocupado pela família de Salome. Já era, efetivamente, da família de Salome: o nome da empregada assegurando a posse em um pedaço de papel parece menos importante do que as paredes do casebre ocupadas por recortes, imagens de sonhos (e, por que não, de promessas?) de uma vida melhor, mais confortável, mais bonita, quicá mais distante daquele território. O clímax do romance de Galgut não acontece com a realização da promessa que dá nome à história apresentada – acontece, no entanto, na afirmação da radical impossibilidade de efetivação do desejo final de Rachel: é impossível tornar donos da terra, da casa, aqueles que já o são. As palavras de Lukas para Amor ecoam na mente do leitor – “Não te cabe dar como se fosse um favor quando não te serve mais. Tudo que você tem, mulher branca, já é meu. Eu não preciso pedir” (GALGUT, p. 299). Não há reparação possível na África do Sul, nas páginas de *A promessa*.

A dificuldade de compreensão que é atribuída à personagem de Salome, que, algo infantilizada, “não compreende o olhar de Amor”, mostra-se na verdade elemento que constitui a própria personagem Amor: não compreende que a angústia que carregou por mais de trinta anos, a angústia de não ver realizado o último desejo da mãe, não era a mesma angústia da família negra que vivia na propriedade de sua família. Salome é retratada como alguém que foi “fisicamente drenada”: antes uma figura roliça e de abundância, agora guarda a fragilidade das coisas cansadas demais. O pouco caso que a narrativa constrói em torno da história de Salome e sua família torna-se ponto de cumplicidade do narrador com o próprio leitor que, só às páginas finais de *A Promessa*, compreende que pouco sabe daquela personagem em torno da qual se ergueram as angústias de Amor e as tensões que perduraram por décadas na família Swart: afinal, “... e se a origem de Salome não foi mencionada antes foi porque você não perguntou, você não quis nem saber” (GALGUT, p. 298).

*

Há alguns anos, quando estudava a produção textual da feminista sul-africana Olive Schreiner, esbarrei em seu incontornável romance *The*

Story of an African Farm, publicado em 1883 (GOMES, 2013). Falamos do auge do imperialismo colonialista, de uma mulher nascida e formada nas lógicas do imperialismo britânico e dos ideais de britanicidade, progresso e civilização (BURTON, 1994, p.484) supostamente difundidos pelo Império. Em *The Story...*, romance permeado por aspectos autobiográficos da própria Schreiner, somos apresentados ao cotidiano de uma fazenda no interior sul-africano da segunda metade do século XIX, não apenas a suas espacialidades e organizações sociais, mas também aos tipos humanos que marcam as ordenações coloniais – quase que como uma reprodução, em microcosmo, dos elementos da própria sociedade sul-africana. Colonos ingleses, bôeres, estrangeiros e diferentes populações negras sul-africanas circulam pela fazenda e tecem seu cotidiano.

Ao longo dos anos, as análises da obra de Schreiner passaram pela problematização da presença de sul-africanos negros nos enredos – ponderando que, embora a autora tenha assumido posturas abertamente anti-coloniais nas últimas décadas de sua vida, sua escrita ainda se ordenava pelas lógicas do próprio colonialismo e que, portanto, não havia espaço para que os “nativos” sul-africanos tivessem voz, num argumento que remete muito àquele apresentado por Edward Said na análise que estabelece da obra de Joseph Conrad, *O Coração das Trevas* (SAID, 1994). Nesta ocasião, em minha análise, ponderava que embora os nativos de Olive Schreiner não tivessem voz, era um elemento marcante, para a literatura colonialista da época, a inclusão destes personagens em cenas que se vinculavam diretamente com os principais desenvolvimentos da trama – era muitas vezes a partir da ação/presença de nativos que o romance de Schreiner se movimentava, com ações que não estavam postas necessariamente para celebrar a ação dos protagonistas brancos: muitas vezes, pelo contrário, a ação das populações nativas expunha certa ingenuidade de personagens brancos e brancas. Aos nativos de Schreiner havia a possibilidade, mesmo em uma lógica de violência colonial, de zombar da presença branca, demonstrando brechas de resistência em meio a uma história que, muitas vezes, gostaria de ser pensada como de ordenação perfeita e de domínio plenamente estabelecido pela perspectiva colonial.

São muitas as diferenças que marcam a produção de Damon Galgut em relação aos escritos de Olive Schreiner: contextos históricos completamente distintos (final do século XIX, num caso, início do XXI, em outro), gênero, background familiar (Schreiner, filha de pai alemão e mãe inglesa, tinha na Inglaterra seu referencial inicial de identidade; já a família de Galgut é de judeus e africanos); diferentes circulações de suas obras, público leitor absolutamente distinto, visibilidade internacional, para listar apenas alguns aspectos. Mas interessa-me, aqui, pensar numa aproximação: o silêncio de suas personagens negras.

Em *A Promessa*, apenas personagens negros homens têm falas e aparecem em cenas de interação direta com membros da família Swart. Salome, mulher negra e mais velha, ocupa quase que um lugar de sombras, ainda que sua presença seja incontestável porque organiza o cotidiano da família na fazenda. É em torno dessa personagem que se constrói o grande recurso narrativo que impulsiona o romance – a promessa de que Salome poderia vir a tornar-se proprietária da casa e do terreno que ocupa na fazenda dos Swart. E, apesar de sua centralidade para a trama, Salome não fala.

Entre o final do século XIX e o início do XXI, nada mudou no imaginário literário que autores e autoras brancos e brancas podem construir em torno das figuras negras sul-africanas? Essa questão lança importante caminho para retomarmos as discussões sobre os imbricamentos ente história, literatura e as experiências de descolonização a partir de uma perspectiva da contemporânea África do Sul.

Cabe destacar, apesar de parecer óbvio a essa altura, que tomo aqui a experiência de fim do regime de apartheid como marco de um processo de “descolonização” do território sul-africano, ainda que essa baliza possa ser polêmica ou mesmo tensionada por outros eventos históricos – como a constituição da União Sul Africana, em 1910, a proclamação da República em 1961 ou o abandono do Commonwealth em 1968. Compreendo que o termo “descolonização”, esse “estranho familiar”, muitas vezes remeta a eventos para os quais já se espera um roteiro pré-estabelecido, uma “explosão como lava vulcânica”, como indicava o administrador colonial francês Robert Delavignette (BETTS, 2012, p. 23). Também neste sentido – nada mais explosivo do que as negociações, conflitos e movimentos de resistência que

colocaram fim ao regime de apartheid sul-africano. Muitas das ideias em torno dos processos de descolonização também estão vinculados à ideia de “criação de estados-nação com governo próprio” (idem) – o que, nesse caso, poderia mobilizar o debate a partir de datas como 1910 ou 1968. O que me parece se tornar invisível, na mobilização de outros marcos da história sul-africana que não o fim do apartheid, é a direta vinculação entre a ascensão do regime, em 1948, e os processos de colonização – iniciados nos séculos XVII e XVIII, mas profundamente intensificados a partir do século XIX. O que se vê consolidado no poder na África do Sul de 1948 começou a ser gestado a partir de diversas políticas de segregação racial que marcaram as décadas finais do século XIX (BEINART, DUBOW, 1995): o legado colonial é fundamental para a compreensão, portanto, do regime de apartheid que vigorou até 1994. Ora, poder-se-ia argumentar que os legados da colonização e da segregação racial histórica marcam a sociedade sul-africana até os dias atuais: e sim, de fato, marcam, dentro de uma sociedade que lida com seu passado e sua memória, mas não mais amparado por um regime político constituído a partir da ideia da segregação como política de estado. A derrubada do apartheid é, portanto, minha escolha como processo de “descolonização” da África do Sul a ser ponderado aqui.

Nos ensaios que compõem seu livro *Rewriting Black Modernity* David Attwell aponta para as diferentes demandas que são postas para autores sul-africanos brancos e negros, o que acabaria por conferir não apenas diferentes experiências literárias para leitor – mas também diferentes movimentos formativos para os próprios intelectuais negros. Attwell historiciza a questão, ponderando como as pesquisas têm indicado, desde a década de 1960 (não à toa, período de eclosão de diversos movimentos de descolonização no continente africano), que escritores sul-africanos negros dedicados à ficção enfrentam um cerceamento às suas produções – estas receberiam demandas constantes de apresentar testemunhos, relatos de experiências e denúncias, numa demanda pelos modelos do realismo que não deixariam espaço para experimentações literárias, por exemplo (ATTWELL, 2010, p. 169).

Quando lembramos que *A Promessa*, de Damon Galgut, foi internacionalmente reconhecido por seu valor literário, que contava com o

diferencial de narradores entrecruzados entre capítulos, parágrafos e até mesmo sentenças, para a pergunta: fosse Galgut um escritor negro, essa liberdade narrativa, essa liberdade para experimentação, receberia acolhida de um público leitor – sul africano ou internacional? Receberia, antes de tudo, acolhida editorial?

O que quero ponderar aqui é que as demandas que têm sido feitas para as literaturas entendidas como “da descolonização” esperam respostas específicas – querem compreender algo que ainda está em processo, atropelando o próprio processo. Complexificando: as perguntas que muitas vezes são dirigidas por historiadores e historiadoras às literaturas da descolonização já sabem quais respostas esperam. Ao formular essas questões sem intenção efetiva de escuta ou de aprendizado, reproduzem mecanismos de dominação próprios às lógicas coloniais. É quase como se, nesses movimentos analíticos, as literaturas estivessem sempre fadadas a desempenhar o papel de Salome em *A Promessa*: fundamental para a construção do romance (ou fundamentais para a construção das análises), tem sua voz minimizada, suas vontades não-interrogadas. É quase como se a fala dessa personagem não fosse necessária – ou porque já se conhecem as respostas aguardadas, ou porque se dá a incompreensão como certa.

Neste sentido, também questiono: há liberdade literária e intelectual suficiente para que as literaturas da descolonização sejam lidas também *para além* da descolonização? As manchetes de jornais e veículos especializados que estampam a contracapa da edição brasileira de *A Promessa* lançam pistas: “Um drama épico que se desenrola no ritmo implacável da história sul-africana. Um *tour de force*... uma espetacular demonstração de como um romance pode nos fazer pensar diferente”, um excerto do documento elaborado pela Comissão Julgadora do Booker Prize que conferiu o prêmio a Galgut em 2021. Curioso pensar como, na reivindicação da especificidade de origem, nega-se a essas literaturas algo que já parece conferido naturalmente àquelas produzidas, por exemplo, na Europa: a ideia de universalidade da experiência humana apresentada pela literatura. É como se, mais uma vez, o problema da descolonização não se voltasse também para seu ponto de origem: as lógicas eurocêtricas. Lembro, aqui, de mais uma passagem do romance de Galgut:

Os temores de Astrid não diminuíram com o tempo. Arrisca eles terem piorado. Quando os negros tomaram o controle do país ela achou que ia ter um treco, as pessoas começaram a estocar comida e comprar armas, parecia o fim do mundo. E aí nada aconteceu e todo mundo foi voltando ao normal, só que era mais bacana agora porque tinha perdão e não tinha mais boicote. Não é uma grande maravilha você viver preocupada com a sua segurança, claro, mas o lado bom é que os negócios do Jake⁶ vão cada vez melhor. Melhor do que nunca. E em casa, como não poderia deixar de ser, eles têm os mais caros mecanismos de segurança. (GALGUT: pp. 183-184).

O capítulo que aborda a morte de Astrid – tragicômica, em meio ao roubo de seu veículo – apresenta as transformações da personagem em relação às suas condutas em páginas anteriores do romance. Apesar de supostamente transformada, no entanto, a velha Astrid, aquela Astrid racista e egoísta, ainda está lá. Seus pensamentos indicam também como pouco foi alterado para uma classe social e racial específica da África do Sul com o término do apartheid: pelo contrário, é quase como se tivessem sido alçados a novas oportunidades de “prosperidade financeira”, a exemplo do que acontece com Jake, seu segundo marido. Uma das diferenças fundamentais também é que a Astrid que vivencia as experiências do pós-apartheid mantém um amante negro, membro do alto escalão da nova política sul-africana:

(...) A verdade é que Astrid acha o sujeito, o político, no caso, quase insuportavelmente sexy, as narinas dela tremelicam quando ele se aproxima, seu corpo quer se abrir pela metade para ele. E nunca foi assim com um negro! Não para ela, pelo menos. Pelo contrário, na real, Astrid nunca achava negros atraentes, mas anda percebendo que eles começaram a adotar uma postura mais confiante, que usam roupas e penteados no estilo deles, e ela tem que admitir, aquilo tem lá o seu efeito. Fora que eles não têm preconceitos contra mulheres mais cheinhas que já perderam o viço da juventude, e se dispõem a flertar com ela.

Mesmo assim, a ideia de dar um beijo num deles já era demais, não dava, até esse cara aparecer! Ele é fora do comum, te faz

6 Personagem secundário não apresentado inicialmente ao leitor deste artigo, Jake é o segundo marido de Astrid, irmã de Anton e Amor. Jake é proprietário de uma próspera empresa de segurança.

ver o mundo de outro jeito, a sensação daqueles músculos deslizando sob a pele escura e lisa, o peso daquele olhar de pálpebras pesadas. Como ele diz o seu nome meio erradinho, como se fosse oxítano. (...) O Rolex de ouro na mesa de cabeceira. A textura fina e macia de sua língua. (GALGUT, p. 179)

Astrid cede ao afeto por um homem negro sem, contudo, abandonar uma perspectiva que reafirma sua superioridade – é condescendente, por exemplo, com o fato de ele não saber pronunciar corretamente o seu nome. Além disso, há um jogo claro de interesse, tensionado não apenas pelo corpo escultural do “político” que é seu amante, mas também por seu poder e visibilidade na nova sociedade sul-africana, materializados no “Rolex de ouro na mesa de cabeceira”.

Em Astrid, há um certo ar de novidade em sua caracterização na experiência do pós-apartheid, mas essa novidade ainda é familiar. Assim encaro alguns estudos e posturas acadêmicas que têm rapidamente se valido de um suposto engajamento *decolonial* e que, na verdade, mantêm suas orientações eurocêntricas como origem do olhar.⁷

Quais caminhos restam, portanto, a historiadores e historiadoras interessados em tomar as literaturas da descolonização como fonte de pesquisa? Há um engessamento anterior à análise, nesses casos?

Penso que as saídas apontadas por Ariella Aisha Azoulay em *História Potencial* podem ajudar a repensar posturas intelectuais nesse cenário:

Desaprender com companheiros implica abandonar a busca pelo novo que move as disciplinas acadêmicas e tentar se envolver com modalidades, formações, ações e vozes que foram brutalmente relegadas ao “passado” e descritas como superadas, obsoletas ou dignas de preservação, mas não de interação e ressuscitação. Desaprender significa não se envolver com aqueles que foram relegados ao “passado” como “fontes primárias, e sim como companheiros potenciais. Procurei companheiros que me dessem a chance de imaginar e experimentar entrar (ou não entrar) no arquivo ou no museu

7 Para excelente problematização do termo em uma discussão acerca do pós-colonial e decolonial, ver BRUGIONI, 2022.

como uma forma de concidadania, uma parceria contra a cidadania imperial que condena diferentes partícipes de um mesmo mundo a não coincidir nele de maneira ontológica ou política. A concidadania não é uma meta para o futuro, mas um conjunto de pressupostos e práticas partilhados por diversas pessoas – inclusive estudiosos – que se opõem ao imperialismo, ao colonialismo, ao capitalismo racial e a sua instituição da cidadania como um conjunto de direitos contra outras pessoas, e à custa destas. (AZOULAY, 2024, p.36)

Aprender os processos de descolonização como *históricas potenciais* permite a historiadores e historiadoras ampliar também as possibilidades de agência e criação para os sujeitos que vivenciam a descolonização em sua herança e em seus cotidianos. Aos historiadores e historiadoras que tomam as literaturas como fonte para análise desses cenários, a *história potencial* é um convite para desaprender a colonização em suas dimensões culturais, sociais, intelectuais e políticas.

Basta, no entanto, a honestidade de querer ouvir.

Referências

- ATTWELL, David. *Rewriting Modernity. Studies in Black South African Literary History*. Ohio: Ohio University Press/University of KwaZulu-Natal Press, 2010.
- AZOULAY, Ariella Aisha. *História Potencial – desaprender o imperialismo*. São Paulo, Ubu Editora, 2024.
- BEINART, William, DUBOW, Saul. *Segregation and Apartheid in Twentieth Century South Africa*. Londres: Routledge, 1995.
- BETTS, Raymon F. Decolonization: a brief history of the word. BOGAERTS, Els, RABEN, Remco. *Beyond Empire and Nation. The Decolonization of African and Asian societies, 1930s-1970s*. Brill, 2012, pp. 23-37.
- BRUGIONI, Elena. Pós-colonial e decolonial. GALLO, Fernanda (org). *Breve Dicionário das Literaturas Africanas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2022, pp. 215-229.

- BURTON, Antoinette. Rules of Thumb: British history and ‘imperial culture’ in nineteenth- and twentieth-century Britain. *Women’s History Review*, 3:4, pp. 483-501, 1994.
- GALGUT, Damon. *A Promessa*. Rio de Janeiro: Record, 2022.
- GALLO, Fernanda (org). *Breve Dicionário das Literaturas Africanas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.
- GOMES, Raquel G. A. *Uma feminista na contramão do colonialismo: Olive Schreiner e a construção da nação sul-africana, 1880-1902*. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2013.
- PINTO, Júlio Pimentel. *Sobre literatura e história. Como a ficção constrói a experiência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras,
- SCHIAVINATTO, Iara Lis. “A praça pública e a liturgia política”. *Caderno CEDES*, 22 (58), dezembro de 2002.

RECEBIDO EM: 30/06/2024

APROVADO EM: 23/03/2025

O LUMPEMPROLETARIADO EM FRANTZ FANON - UMA FORÇA POLÍTICA ANTICOLONIAL

The Lumpemproletariat At Frantz Fanon – A Political Force Anti-Colonial

Lisandro Braga¹

RESUMO

Nesse artigo realizamos uma discussão teórica focalizada na análise desenvolvida por um dos principais intelectuais negro e militante anti-colonial, Frantz Fanon, em sua obra *Os condenados da terra* (1961). Nosso propósito é compreender a especificidade de sua análise sobre a classe social marginal africana (o lumpemproletariado), sua postura política e a importância do seu engajamento na luta anticolonial. Partiremos de uma teoria social das classes sociais, buscando compreender quem é o lumpemproletariado, quais são suas possibilidades políticas e, a partir daí, demonstrar como a análise de Fanon promoveu uma releitura e reavaliação positiva sobre a postura política dessa classe social, fornecendo uma contribuição expressiva para a teoria social contemporânea e para a luta cultural anticolonial.

Palavras-chave: Capitalismo subordinado africano; Classe marginal; Luta anticolonial

ABSTRACT

In this article, we carry out a theoretical discussion focused on the analysis developed by one of the main black intellectuals and anti-colonial militants, Frantz Fanon, in his work *The Wretched of the Earth* (1961). We aim to understand the specificity of his analysis of the African marginal social class (the lumpenproletariat), his political stance, and the importance of his engagement in the anti-colonial struggle. We will start from a social theory of social classes, seeking to understand who the lumpenproletariat is, and what its political possibilities are and, from there, demonstrate how Fanon's analysis promoted a reinterpretation and positive reassessment of the political stance of this social class, contributing significantly for contemporary social theory and the anti-colonial cultural struggle.

Keywords: African subordinate capitalism; Marginal class; Anti-colonial struggle

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás/UFG, professor no Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Paraná/UFPR e diretor do Núcleo de Estudos sobre Capitalismo e Contestação Social/NECCSO/UFPR. E-mail: lisandrobaga@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3143-5694>

Introdução

A história das choras africanas (egípcias), das polis gregas, das urbes romanas, dos feudos e cidades europeias renascidas e expandidas, a partir do século XII, é também a história, coincidentemente marginal, de uma classe social sui generis. Essa classe social existiu em todas as sociedades classistas do passado e ainda existe na atual sociedade capitalista. Trata-se da história de uma classe marginal, pois, que se encontrou e se encontra à margem da divisão social do trabalho em diversas sociedades classistas históricas.

A marginalização da divisão social do trabalho nos diversos modos de produção classistas gerou uma classe em farrapos, isto é, um conjunto de indivíduos que mesmo desejando e podendo ofertar força de trabalho a ser explorada não consegue. Essa classe em farrapos sempre compôs porção da população das sociedades classistas, aquela porção populacional “sobrante” como força de trabalho, que não consegue se apropriar dos meios de sobrevivência por meio do trabalho (BRAGA, 2013; VIANA, 2015).

Buscando reproduzir seus interesses imediatos marginalizada da divisão social do trabalho, essa classe pode ser encontrada no escravismo grego e romano com os vagabundos e a plebe, pode ser encontrada no feudalismo europeu com os *paupers* e indigentes (MARX e ENGELS, 1984; FILHO, 2009) e pode ser encontrada no capitalismo contemporâneo imperialista (Japão, França, EUA etc.) e no capitalismo subordinado (México, Brasil, Argentina, Argélia, Quênia etc.) com o lumpemproletariado e suas frações de classe (desempregados, subempregados, sem-teto, sem-terra, mendigos, andarilhos, prostitutas etc.): essa é a *classe em farrapos* da sociedade capitalista. Portanto, esse “lumpemproletariado nas suas formas mais ou menos desenvolvidas, constitui um fenômeno comum a todas as etapas da civilização” (ENGELS, 1975, P. 42).

Esse trabalho, ao se fundamentar em uma análise marxista das classes sociais e de suas lutas, pressupõe o lumpemproletariado como a classe marginal da sociedade capitalista, que se relaciona com diversas outras classes sociais, seja através de uma aliança com algumas classes (campe-sinato, proletariado, frações da burocracia etc.), muitas vezes estabelecida

por meios aliciadores, seja através da luta contra outras classes (burocracia, burguesia etc.), quer dizer, o lumpemproletariado sempre adotou uma postura política, seja ela qual for, diante das lutas políticas desenvolvidas no capitalismo (VIANA, 2015; BRAGA, 2013).

O marxismo autêntico e o contemporâneo traçaram diversos apontamentos a respeito dessa classe social, de suas condições materiais de existência, das tendências e possibilidades concretas que ela carrega em termos de *postura política* e *contestação social*, a manifestação concreta dessas posturas em diversos contextos históricos etc. (MARX e ENGELS, 1997; VIANA, 2018; BRAGA, 2013, 2020).

A partir de então, e através da ressignificação marxista do lumpemproletariado, recorreremos à análise do pensamento de Frantz Fanon, exclusivamente aquele sistematizado na sua obra *Os condenados da terra* (2013), que reforça a diversidade de possibilidades contidas nas lutas políticas e na contestação social lumpemproletária, a partir de uma realidade concreta e diversa, no contexto das lutas anticoloniais no capitalismo subordinado africano, especificamente na Argélia.

Desse modo, as principais problematizações desse trabalho passam por pensar essa classe social e seu envolvimento nas lutas políticas. Afinal de contas, quem é o lumpemproletariado? Que postura política o lumpemproletariado tem adotado em diversas lutas sociais ao longo da história capitalista, entre os séculos XIX e XXI? De que modo alguns intelectuais analisaram essa classe social e sua postura política nesse período histórico? Que contribuições a análise de Frantz Fanon (2013) oferece para esse debate e, até mesmo, para sua notável reavaliação na teoria social contemporânea? Buscando essas respostas, começaremos por teorizar essa classe marginal na sociedade capitalista.

Capitalismo e classe marginal

O lumpemproletariado emerge na sociedade capitalista de forma elementar, ainda como uma classe social que é resquício da desintegração do feudalismo, os mendigos, os leprosos e aleijados, os vagabundos (que vagam

sem lar e sem ofício, andarilhos) etc. que não passam, em seu conjunto, por um processo de proletarização de sua força de trabalho imediato e, assim, permanecem à margem da divisão social do trabalho na sociedade capitalista nascente. Contudo, a consolidação do capitalismo e sua dinâmica reprodutora da acumulação capitalista ampliada no século XIX, passa a determinar o processo de proletarização e inserção de pessoas em outra atividade e outra classe social (serviços, classe serviçal), gerada pela divisão social do trabalho capitalista e o processo de lumpemproletarização social, isto é, a marginalização de pessoas dessa divisão social do trabalho, tornando-a parte da própria dinâmica social capitalista, constituindo-se como uma potente alavanca de acumulação de capital e sua maior estabilização, através da formação desse exército industrial de reserva, dessa “população sobrando”.

A complexidade da dinâmica que envolve esse processo internacional de acumulação capitalista é expressão da complexidade de ações e relações sociais concretas de um conjunto de indivíduos que, com a expansão da divisão social do trabalho (marca da sociedade capitalista), exercem um conjunto de atividades de produção e regularização social dessa sociedade. Tais ações constituem o conjunto das relações sociais estabelecidas entre as diversas classes sociais existentes na história da sociedade capitalista. Mas, como as classes sociais são significadas nesse trabalho?

As classes sociais foi tema de diversas análises sociológicas na segunda metade do século XX (GIDDENS, 1975; OSSOWSKI, 1976; GURVITCH, 1982; DAHRENDORF, 1982) e ainda é tema de diversos intelectuais contemporâneos (BERTONCELO, 2014; WRIGHT, 2015; BRAGA, 2016; VIANA, 2018; MAIA, 2020). Nada obstante, não cabe aqui uma digressão para retomar essas diversas perspectivas, mas, tão somente, tornar clara a perspectiva teórica que temos adotado na última década de nossa trajetória investigativa, com o intuito de fortalecer uma teoria social das classes sociais, especialmente com foco na ressignificação teórica do lumpemproletariado como uma *classe marginal do capitalismo* (BRAGA, 2013, 2020, 2024).

Um estudo pormenorizado do significativo conjunto de obras desenvolvidas por Marx (1985, 1986, 1997, 2008), em parceria com Engels em algumas delas (1984, 1997), possibilita a extração incontestável de uma teoria marxista incompleta das classes sociais no capitalismo (VIANA, 2018).

Porém, muito cedo essa dupla intelectual ofereceu uma compreensão clara do que entendiam como sendo uma classe social. A emergência da própria burguesia como classe social na Europa e seu antagonismo com a classe dominante feudal (nobreza) tornou mais cristalina a percepção das classes sociais, seus elementos constituidores, seu antagonismo na nova sociedade de classes que brotava etc., pois,

os burgueses de todas as cidades eram obrigados, na Idade Média, a unir-se contra a nobreza rural para salvarem a pele; a expansão do comércio, o estabelecimento de comunicações, levou as diferentes cidades a conhecer outras cidades, as quais tinham afirmado os mesmos interesses na luta contra o mesmo contrário. Das muitas corporações locais de burgueses tornaram-se, ao mesmo tempo, pelo antagonismo *contra as relações vigentes*, e pelo tipo de trabalho por aquelas condicionado, *condições que a todos eles eram comuns* e independentes de cada um deles. Os burgueses tinham criado estas condições na medida em que haviam cortado com o vínculo feudal, e foram por elas criados na medida em que foram condicionados pelo seu *antagonismo contra a feudalidade* que já encontravam vigente. Com o estabelecimento da ligação entre as diferentes cidades, estas *condições comuns* desenvolveram-se e tornaram-se *condições de classe*. As *mesmas condições*, o *mesmo contrário*, os *mesmos interesses*, tinham também de dar origem, por toda a parte e dum modo geral, a *costumes iguais* [...] *Os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe*; de resto, contrapõem-se de novo hostilmente uns aos outros, em concorrência. Por outro lado, *a classe autonomiza-se, por seu turno, face aos indivíduos, pelo que estes encontram já predestinadas as suas condições de vida, é-lhes indicada pela classe a sua posição na vida – e, com esta, o seu desenvolvimento pessoal –, estão subsumidos na classe* (MARX e ENGELS, 1984, p. 82-83 –itálicos nossos).

Nessa obra eles apresentam claramente sua aceção da constituição das classes sociais, isto é, uma classe social se constitui a partir do momento em que um conjunto de indivíduos detêm o mesmo *modo de vida*, afirmam os mesmos *interesses/costumes* e *travam* lutas com o conjunto de indivíduos detentores de *interesses antagônicos* aos seus (MARX e ENGELS,

1984). Portanto, deve-se afirmar que existe sim uma concepção marxista das classes sociais, desde a segunda metade do século XIX, diga-se de passagem. No entanto, tal teoria sobre as classes sociais no capitalismo encontrava-se incompleta e perpassada por diversas inconsistências e se-nectudes (VIANA, 2018).

A partir de um esforço analítico e interpretativo denso das obras de Marx, em alguns casos, produzidas em parceria com Engels, autores contemporâneos restabeleceram uma teoria marxista das classes sociais assegurando que

as classes sociais são formadas por indivíduos que compartilham um mesmo modo de vida (condições de vida, modo de atividade, costumes, representações) que geram interesses comuns e oposição a outras classes. Este modo de vida é constituído por uma determinada posição na divisão social do trabalho que, por sua vez, é determinada pelo conjunto das relações de produção, sendo que o modo de produção dominante é determinante nessa configuração da divisão social do trabalho (VIANA, 2018, p. 69).

Posto isto, é daqui que partiremos para compreender *o lumpemproletariado como classe* no interior da teoria marxista das classes sociais no capitalismo. O propósito é partir da teoria desenvolvida por Karl Marx das classes sociais para, em seguida, demonstrar como o lumpemproletariado é analisado no interior de um contexto histórico e discursivo e apresentando as *inconsistências* presentes na análise do autor. Contudo, aqui sintetizaremos essa discussão e focaremos na análise da postura política dessa classe marginal, haja visto que uma análise teórica melhor sistematizada sobre o lumpemproletariado já propomos em outros trabalhos (BRAGA, 2013, 2020 e 2024).

Ao contrário do que afirma a ideologia leninista, isto é, de que as classes sociais se restringem aos “grandes grupos de pessoas que se diferenciam entre si pelo *seu lugar num sistema de produção* social historicamente determinado” (LÊNIN, 2004, p. 150 – nossos itálicos), Marx abstraiu do conjunto das relações sociais, constituídas pela divisão social do trabalho,

e não de um “lugar num sistema de produção”, uma diversidade de classes sociais, que podem ser agrupadas em classes fundamentais (burguesia e proletariado) e classes subsidiárias (burocracia, intelectualidade, lumpemproletariado, serviçal etc.).

O lumpemproletariado é uma das classes que compõe as classes subsidiárias e que aparece em diversos momentos nas análises de Marx. O contexto discursivo no qual o lumpemproletariado aparece em suas análises é bastante sugestivo, uma vez que ele é marcado pelo debate acerca das classes sociais e pelo debate sobre a dinâmica da luta de classes no século XIX. O aparecimento do lumpemproletariado no interior desse debate não sugere outra coisa que não o entendimento desse enquanto uma das classes sociais da sociedade capitalista (a classes dos marginalizados), que está envolvida na luta de classes (VIANA, 2018; BRAGA, 2024).

A título de exemplo podemos mencionar o contexto discursivo presente na análise de *O manifesto comunista* (1997), isto é, no contexto da luta de classes entre as classes sociais da velha sociedade (aristocracia feudal) e a burguesia, além do envolvimento de outras classes sociais, pois “em todas essas lutas, vê-se obrigada a apelar para o proletariado, a solicitar seu auxílio e arrastá-lo para o movimento político. A burguesia mesma, portanto, fornece ao proletariado seus próprios elementos de educação política e geral, outras palavras, fornece ao proletariado os elementos da sua própria educação” (MARX e ENGELS, 1996, p.75). Assim, o contexto discursivo geral em que o lumpemproletariado desponta nessa obra é marcado pelo debate acerca das classes sociais e suas lutas, com destaque para o proletariado como uma classe potencialmente revolucionária no capitalismo.

Nesse debate, Marx e Engels analisam uma diversidade de classes sociais (classe média baixa, os artesãos, os lojistas, o campesinato etc.) e suas possibilidades políticas no interior da luta de classes. Sobre o lumpemproletariado afirmam que, “essa putrefação passiva dos estratos mais baixos da velha sociedade, pode, aqui e ali, ser arrastado ao movimento por uma revolução proletária; no entanto, suas *condições de existência* o predispõem bem mais a se deixar comprar por tramas reacionárias” (MARX e ENGELS, 1996, p. 76).

Dessa passagem podemos extrair dois elementos importantes. Primeiro, o lumpemproletariado, mais do que nunca, é apresentado como uma das classes sociais da sociedade capitalista, apesar das inconsistências presentes na sua conceituação, e que é fruto da falta de uma teoria acabada das classes sociais e do lumpemproletariado em Marx. Segundo, sua postura política pode variar em contextos históricos distintos, não sendo uma lei eterna, essência a-histórica do lumpemproletariado sempre se aliciar, como sugere alguns ideólogos (GUIMARÃES, 2008), mas, tão somente uma tendência maior, devido às suas condições materiais de existência, que é marcada por todo tipo de infortúnio social.

Vale ressaltar que a teoria das classes sociais no capitalismo em Marx é incompleta, possuindo diversas inconsistências e senectudes que, no caso do lumpemproletariado, nos constroem a ressignificá-lo teoricamente. Na discussão sobre *A lei geral da acumulação capitalista*, no volume II de *O capital* (1985), Marx discute a formação de um exército industrial de reserva na sociedade capitalista, uma superpopulação relativa:

o mais profundo sedimento da superpopulação relativa habita a esfera do pauperismo. Abstraindo vagabundos, delinquentes, prostitutas, em suma, o lumpemproletariado propriamente dito, essa camada social consiste em três categorias. Primeiro, os aptos para o trabalho. Basta apenas observar superficialmente a estatística do pauperismo inglês e se constata que sua massa se expande a cada crise e decresce a toda retomada dos negócios. Segundo, órfãos e crianças indigentes. Eles são candidatos ao exército industrial de reserva e, em tempos de grande prosperidade, como, por exemplo, em 1960, são rápida e maciçamente incorporados ao exército ativo de trabalhadores. Terceiro, degradados, maltrapilhos, incapacitados para o trabalho. São notadamente indivíduos que sucumbem devido a sua imobilidade, causada pela divisão social do trabalho, aqueles que ultrapassam a idade normal de um trabalhador e finalmente as vítimas da indústria, cujo número cresce com a maquinaria perigosa, minas, fábricas químicas etc., isto é, aleijados, doentes, viúvas etc. O pauperismo constitui o asilo para os inválidos do exército ativo de trabalhadores e o peso morto do exército industrial de reserva. Sua produção está incluída na produção da superpopulação relativa, sua necessidade na necessidade dela, e ambos constituem uma condição de existência da produção capitalista e do desenvolvimento da riqueza (MARX, 1985, p. 208-209).

Novamente o lumpemproletariado aparece como uma classe social nas análises de Marx, contudo, nessa passagem, assim como na anterior em que classifica o lumpemproletariado como “os extratos mais baixos da velha sociedade”, é possível apontar as inconsistências de sua análise sobre essa classe marginal. A afirmação do lumpemproletariado como “o mais profundo sedimento da superpopulação relativa” também é inconsistente e apresenta diversos problemas, que precisam ser superados por uma teoria das classes sociais, pois que diferenças concretas esse sedimento mais profundo possuiria em termos de modo de vida e interesses em relação aos sedimentos acima da esfera do pauperismo? A que classes sociais pertenceriam os indivíduos que estão acima desse sedimento? Tais inconsistências nos levou, tal como outros intelectuais (VIANA, 2018), a ressignificar o lumpemproletariado, a partir de uma teoria marxista das classes sociais, considerando-o como a totalidade do exército industrial de reserva, isto é, compõe essa classe social todas as pessoas que estão marginalizadas da divisão social do trabalho: desempregados, subempregados, mendigos, sem-terra, sem-teto, andarilhos, vagabundos, trapaceiros, prostitutas etc.

O modo de vida dessa classe social a coage a um conjunto de atitudes, buscando sobreviver (interesses imediatos) à margem da divisão social do trabalho, bem como a condiciona e a predispõem mais facilmente a adotar uma postura política, nem sempre consciente, reacionária. Contudo, esse condicionamento não é absoluto, pois uma multiplicidade de determinações sociais, nesse ou naquele contexto, pode alterar a correlação de forças sociais, impulsionando setores do lumpemproletariado a adotar também outras posturas políticas, tal como a de reforçar a contestação social e, até mesmo o bloco revolucionário, através de um conjunto de ações que comprometam a melhor sociabilidade capitalista (BOURDIEU, 1998; ROSSI, 2018; BRAGA, 2020).

Lumpemproletariado e lutas sociais

Não é exclusividade do lumpemproletariado deter mais de uma postura política possível, em contextos históricos diversos. Nem mesmo a

nobreza, a burguesia, o proletariado e o campesinato demonstraram uma postura política sempre unilateral, estancada no tempo. Pelo contrário, a história é marcada por uma diversidade de posturas políticas das classes sociais, ao sabor das condições reais, do conjunto de interesses em questão, da correlação de forças sociais etc.

A própria burguesia, antes de decidir pela decapitação dos monarcas absolutistas nos séculos XVII e XVIII, estabeleceu uma duradoura aliança classista com esses entre os séculos XIV e XVI. Antes do proletariado se autonomizar, autogerir suas lutas e construir uma experiência revolucionária fundada na autogestão social, esse lutou sob a hegemonia da burguesia e contribuiu com a consolidação da revolução burguesa na Europa. Do mesmo modo, o lumpemproletariado adotou uma postura política diversa, em momentos históricos diversos, e a análise de Marx apontou para isso.

O processo histórico de constituição das classes inferiores foi longo e marcado por uma série de mutações sociais, caracterizando a transição de uma sociedade feudal para uma sociedade capitalista industrializada. E uma das faces mais visíveis dessas mutações foi a grande quantidade de gente pobre vivendo nas cidades em formação e a frequente manifestação pública de sua rebelião popular. Esse termo genérico (pobres) é expressivo da existência de uma massa ainda amorfa, composta também por indivíduos que ainda não se proletarizaram, nem tão pouco se lumpemproletarizaram, mas que passavam a viver em condições cada vez mais precárias e miseráveis (camponês, artesão, pequeno proprietário de terra empobrecido etc.) e que já apontavam a existência de um expansivo processo de lumpemproletarização social, incipiente na emergente sociedade capitalista.

Seguindo as análises de E. P. Thompson em *Costumes em comum* (1998), é possível apreender uma diversidade de atos de contestação social em que setores do lumpemproletariado nascente, e ainda pouco definido, se envolveram na Inglaterra do século XVIII:

os historiadores econômicos têm feito muitas diferenciações cuidadosas entre diversos grupos de trabalhadores. Mas elas não são relevantes para nossa presente investigação. Nem eram comumente feitas pelos comentadores da *gentry*, quando consideravam o problema geral da “insubordinação”.

Ao contrário, para além dos portões do parque e das grades da mansão londrina, esses viam uma mancha de indisciplina – “os vagabundos e os desordeiros”, a “turba”, os “pobres”, o “populacho” – e deploravam “as suas chacotas perante toda disciplina, tanto religiosa como civil: o seu desprezo pela ordem, a sua ameaça frequente a qualquer justiça e a sua extrema prontidão a participar de levantes tumultuosos pelos menores motivos” (THOMPSON, 1998, p. 45).

A multidão, composta significativamente de desempregados, que se amontoava nas principais cidades industriais do século XIX na Europa, era capaz de verdadeiros espetáculos da pobreza e da ameaça social:

em 1885, uma comissão da prefeitura de Londres (Mansion House) assim se define em relação ao residuo (lumpemproletariado – LB): “Esta classe é um peso morto sobre o mercado de trabalho, ela interfere nos interesses dos trabalhadores de mérito e de boa vontade, sobre os quais ainda exerce uma influência de efeitos profundos e degradantes (S. Jones, 290). Movimentos de desempregados provocam, na década de 1880, o temor e o espanto entre os londrinos, trazendo de volta o velho espectro da mob, a multidão amotinada que nos anos posteriores às guerras napoleônicas havia promovido desordens consideráveis em Londres e Manchester (BRESCIANI, 1990, p. 46).

É a partir dessa longa tradição de setores do lumpemproletariado, em aliança com diversas outras frações das classes inferiores, realizando diversos motins sociais na Europa, que alguns intelectuais perceberam a possibilidade dessa classe social ser arrastada por um movimento operário revolucionário e para suas lutas. Fundamentado nessa realidade concreta é que Marx e Engels foram sagazes em perceberem a possibilidade dessa postura política combativa, apesar de também reconhecerem nas condições materiais de existência dessa classe social (desemprego, desabrigo, fome, frio, humilhação etc.) a força de um maior condicionamento dessa mesma classe a se vender por tramas reacionárias e contrarrevolucionárias (MARX e ENGELS, 1996).

As revoluções burguesas inevitavelmente lançaram o proletariado e o lumpemproletariado no seio da luta política moderna. O avanço autônomo do proletariado e do movimento democrático na primeira metade do século XIX na França é exemplar da participação cada vez maior dessa classe social nas lutas políticas da época. A obra do historiador marxista Arthur Rosenberg, *Democracia e socialismo* (1986), oferece uma análise minuciosa da participação dessa classe social no movimento democrático europeu francês, bem como de um vasto esforço político burguês para cooptar o lumpemproletariado, evitando assim que esse se aliasse ao movimento operário revolucionário:

o número de desempregados cresceu vertiginosamente quando se acentuou a crise econômica, especialmente em Paris, depois de 24 de fevereiro de 1848. As autoridades ordenaram que se executassem trabalhos de emergência que, contudo, absorveram apenas uma pequena parcela dos desempregados. Os demais se apresentavam providos dos certificados necessários às repartições públicas parisienses competentes para receber os subsídios a que tinham direito. Os representantes da burguesia no Governo Provisório logo se preocuparam com o aumento constante da fila de desempregados que se apresentavam na “repartição do carimbo”. Pensou-se então em organizar de uma maneira diferente os desempregados, a fim de torna-los politicamente inofensivos. Os trabalhadores de emergência ficavam sob a competência do Ministério dos Trabalhos Públicos [...] o mais importante era que os desempregados estavam organizados militarmente com um sistema preciso de chefes e subchefes, estudado para essa ocasião [...] O fim político perseguido pelos republicanos burgueses com essa organização foi atingido plenamente, conseguiu-se uma ruptura entre os que trabalhavam e os desempregados. Os que trabalhavam e enviavam seus representantes ao Palácio Luxemburgo eram, em geral, partidários da democracia socialista; os desempregados inseridos na organização das fábricas nacionais eram, em geral, favoráveis à democracia burguesa. Poderia surpreender a facilidade com que os desempregados se deixaram ganhar nesse momento para a causa da burguesia. Porém, deve-se considerar a confusão política geral, causada pela propaganda democrática da época (ROSENBERG, 1981, p. 109-110).

Marx, ao analisar a luta de classes na França do mesmo período, também detalhou a forma como a burguesia, através de sua principal classe auxiliar, a burocracia estatal, trabalhou para aliciar o lumpemproletariado, utilizando-o segundo seus interesses de classe, que se antagonizam fundamentalmente com os interesses do proletariado revolucionário:

a revolução de fevereiro tinha atirado o exército para fora de Paris. A Guarda Nacional, isto é, a burguesia nas suas diferentes gradações, constituía a única força. Contudo, não se sentia suficientemente forte para enfrentar o proletariado. Além disso, fora obrigada, ainda que opondo a mais tenaz das resistências e levantando inúmeros obstáculos, a abrir, pouco a pouco, e em pequena escala, as suas fileiras e a deixar que nelas entrassem proletários armados. Restava, portanto, apenas uma saída: opor uma parte do proletariado à outra. Para esse fim, o governo provisório formou 24 batalhões de guarda móveis, cada um deles com mil homens, cuja idade iam de 15 aos 20 anos. Na sua maioria pertenciam ao lumpemproletariado, que em todas as grandes cidades constituía uma massa rigorosamente distinta do proletariado industrial, um centro de recrutamento de ladrões e criminosos de toda a espécie que vivem da escória da sociedade, gente sem ocupação definida, vagabundos, gente sem pátria e sem lar, variando segundo o grau de cultura da nação a que pertencem, não negando nunca o seu caráter de Lazzaroni capazes, na idade juvenil em que o governo provisório os recrutava, uma idade totalmente influenciável, dos maiores heroísmos e dos sacrifícios mais exaltados como do banditismo mais repugnante e da corrupção mais abjeta. O governo provisório pagava-lhes 1 franco e 50 centavos por dia, isto é, comprava-os. Dava-lhes um uniforme próprio, isto é, distinguia-os exteriormente dos homens de blusa de operário. Para seus chefes eram-lhe impostos, em parte, oficiais do exército permanente, em parte, eram eles próprios que elegiam jovens filhos da burguesia que os cativavam com suas fanfarronadas sobre a morte pela Pátria e a dedicação à república (MARX, 2008, p. 84-85).

Nesse contexto, vê-se confirmada a tese segundo a qual, essa classe marginal, devido às suas condições de existência, tende mais fortemente a ser cooptada pela reação burguesa. Contudo, a realidade da luta de classes no capitalismo e do envolvimento do lumpemproletariado nela

é muito mais complexa do que as análises ideológicas abstraíram, pois, é muito simplório imaginar uma classe social mantendo unilateralmente uma mesma postura política, estanque ao longo de mais de séculos de história capitalista, como sugere os destaques da obra *Classes perigosas*: “tanto Marx quanto Engels *sempre tiveram essa posição* contrária à utilização de elementos do lumpemproletariado na ação revolucionária, por considerá-lo instrumentos mobilizáveis pela reação, *em todos os tempos*, como havia mostrado a experiência histórica” (GUIMARÃES, 2008, p. 24 – itálicos nossos). Entre o que Marx e Engels afirmaram e sua correspondência com a realidade histórica, e o que interpretou Guimarães (2008), existe um abismo que resulta da cegueira interpretativa desse último (BRAGA, 2013; VIANA, 2018).

Esse tipo de leitura seletiva e maniqueísta, como a de Guimarães (2008), foi e é responsável por alimentar todo tipo de preconceito contra o lumpemproletariado, que é transformado em uma entidade metafísica, representante de todo mal social: a classe perigosa. Contudo, alguns intelectuais foram responsáveis por combater essa interpretação dogmática e maniqueísta a respeito do lumpemproletariado, extraindo da realidade social suas possibilidades políticas concretas. Um dos primeiros intelectuais a promover uma releitura positiva dessa classe social, repensando suas possibilidades e seu possível papel nas lutas anticoloniais africanas, foi Frantz Fanon, em sua obra *Os condenados da terra* (2013).

A reavaliação de uma postura política

Fanon publica sua obra *Os condenados da terra* em 1961, no contexto embrionário do ciclo de desestabilização do regime de acumulação conjugado francês e mundial. Por essa razão, torna-se mister compreender esse contexto para, a partir daí, compreender as múltiplas determinações do imperialismo europeu na África, das lutas anticoloniais e da própria obra desse intelectual.

A história da sociedade capitalista pode ser expressa teoricamente, e de forma geral, enquanto uma sucessão dos regimes de acumulação

capitalistas, que são fundados em determinadas formas de valorização capitalistas (taylorismo, fordismo, toyotismo), determinadas formas estatais (liberalismo, integracionismo, neoliberalismo etc.) e determinadas forma de exploração internacionais, tais como o colonialismo, o neocolonialismo, o imperialismo etc. (VIANA, 2009; BRAGA, 2013a; ORIO, 2020; ALMEIDA, 2020).

O regime de acumulação conjugado (1946-1980) emerge logo após o fim da II grande guerra (1939-1945) e expressa uma nova e necessária configuração da sociedade capitalista mundial, com vista à sua reconstrução e garantia da retomada do curso ascendente da acumulação capitalista a partir de então. As sociedades capitalistas europeias, especialmente aquelas que passavam a orbitar na área de influência dos Estados Unidos, uma das superpotências capitalistas do pós-guerra, possuíam uma série de tarefas políticas a cumprirem e essas passavam pela construção de um novo regime de acumulação:

é nesse contexto que surge o regime de acumulação conjugado. O fordismo se tornou hegemônico no processo de valorização, com a tecnologia ocupando um espaço fundamental no processo de aumento de extração de mais-valor e ampliando a produção de bens de consumo, gerando uma produção em massa e consumo em massa. A expansão do sistema de crédito visa aumentar a capacidade de consumo. O aparato estatal é renovado e nesse processo ele realiza determinada modalidade de política estatal, voltada para a reprodução do consumo em massa e para a integração das classes inferiores no capitalismo. O estado assume a forma integracionista e assim efetiva não só uma modalidade distinta de políticas estatais como assume função chave de controlar as relações de produção e relações de distribuição capitalista como também a população [...] o aparato estatal acaba se tornando uma instituição mais poderosa e também onerosa. O fordismo proporciona o aumento da extração de mais-valor relativo, mas a política estatal de aumento de renda via elevação de salários, para possibilitar o consumo em massa, provocava a necessidade de gerar um outro mecanismo para compensar esse processo. Esse mecanismo foi a expansão do capital oligopolista transnacional, o que proporcionava o aumento da exploração internacional. O imperialismo passa a usar outra forma de exploração, que é o que alguns denominaram “exportação das relações de produção capitalistas” (BENAKOUCHE,

1980), ou seja, a implantação de empresas capitalistas nos países de capitalismo subordinado (VIANA, 2019, p. 182-183).

Esse regime de acumulação garantiu certa estabilidade no capitalismo mundial, entre os anos de 1946-1960, contudo, a partir da década de 1960, dá-se início a sua fase de desestabilização marcada fundamentalmente por uma expressiva tendência declinante da taxa de lucro médio, que veio acompanhada de um conjunto de contratendências estatais responsáveis por alimentar uma onda de contestação social, que já mobilizava diversos grupos e setores das classes sociais inferiores (juventude, imigrantes, mulheres etc.), que não eram contemplados pelos supostos benefícios do fordismo, do consumo em massa e do estado integracionista:

as críticas e práticas contraculturais dos anos 60 eram, portanto, paralelas aos movimentos de minorias excluídas e à crítica da racionalidade burocrática despersonalizada. Todas essas correntes de oposição começaram a se fundir, formando um forte movimento político-cultural, no próprio momento em que o fordismo como sistema econômico parecia estar no apogeu (HARVEY, 2008, p. 133).

É nesse contexto que emerge, na década de 1960, expressivos movimentos de contestação social na França que teve como uma de suas motivações a repressão terrorista francesa às lutas de libertação nacional, no capitalismo subordinado asiático e africano, a partir da década de 1950, e, por conseguinte, do enfraquecimento na década de 1970 e da própria dissolução do regime de acumulação conjugado na década de 1980. E, nesse ciclo de lutas, tanto no capitalismo imperialista, como no capitalismo subordinado, houve ampla participação do lumpemproletariado, como demonstraremos adiante.

Ainda no início do século XIX a concorrência entre as nações capitalistas europeias levava a França a uma política imperialista em busca da expansão dos mercados consumidores e fornecedores de matérias-primas, da ampliação da produção de alimentos, de locais para o investimento

de capitais em infraestrutura etc. como condição de sustentação dos seus sucessivos regimes de acumulação capitalista históricos.

Seguindo as análises de Linhares (2002) é possível constatar que, apesar de inexpressivo se comparado com o imperialismo britânico, o imperialismo francês se firmou após 1815 com a conquista da Martinica, Guadalupe, Guiana, Ilha da Reunião (oceano Índico) e meia dúzia de feitorias nas Índias. Em 1830 iniciou a difícil conquista da Argélia e anexação de Libreville no Gabão (costa ocidental africana). Logo,

com as anexações da partilha imperialista, do fim do século, da política interimperialista que precede a guerra de 1914-18 e, ainda, após o Tratado de Versalhes que selaram a derrota do Império Alemão e a perda das colônias alemãs, podia a República Francesa ostentar, em 1939, às vésperas de outro conflito que viria a ser mundial, um império que fornecia 25% do comércio exportador francês, ocupando 13 milhões de quilômetros quadrados e com 110 milhões de habitantes. As suas principais áreas de dominação eram as seguintes: Na África do Norte, a Argélia, 8 milhões de habitantes, dos quais cerca de 1 milhão de franceses residentes e colonos; a Tunísia e o Marrocos, como protetorados; O Saara, estendendo-se para o sul até as proximidades do Congo; essa África negra dividia-se, administrativamente, em duas federações: a África Ocidental Francesa e a África Equatorial Francesa (principais colônias: o Senegal, a Costa do Marfim, o Sudão Ocidental); Togo e Camarões, ex-colônias alemãs, mandatos da Sociedade das Nações; Nas Antilhas, sem alterações; no oceano Índico, Madagáscar; no Pacífico, a Indochina (Anam, Laos, Camboja, Cochinchina e Tonquim); na Oceania, Nova Caledônia, além de pequenas ilhas esparsas (Taiti, por exemplo); no Oriente Próximo, os mandatos das Ligas das Nações, resultantes da partilha do Império Otomano, a Síria e o Líbano (LINHARES, 2002, p. 52-53).

Para tornar regular o regime de acumulação conjugado francês era imprescindível a subordinação de suas colônias e protetorados espalhados pelo mundo. A política de “integração” da classe operária e de outras classes inferiores na França era sustentada pela superexploração da força de trabalho colonial subordinada e de suas respectivas transferências de capital para a França. E esse processo foi caracterizado por uma intensa expropriação de

terras, superexploração da força de trabalho e apropriação de riquezas que eram garantidas através de um conjunto de formas de regularização social imperialistas, mas que também foi marcado por diversos movimentos de resistência à ocupação francesa por parte da ação de diversas classes sociais no capitalismo subordinado asiático e africano.

A ocupação do território argelino foi caracterizada por um amplo processo de expropriação de terras que, a partir da lei Warnier (1873), foram convertidas em propriedades privadas da burguesia francesa invasora. A partir daí a produção agrícola na Argélia se direciona ao comércio estrangeiro, voltada para a produção de trigo, frutas, vinha etc. O capitalismo subordinado argelino emergiu em função do imperialismo francês, sua produção industrial se fundamentou na superexploração do trabalho operário, especialmente através de extensas jornadas de trabalho (mais-valor absoluto), da inexistência de qualquer tipo de “proteção” trabalhista, da liberdade de investimento para o capital bancário francês, da expulsão dos camponeses de suas terras, do êxodo rural e da intensa lumpemproletarização nas cidades etc. (YAZBEK, 1983). Em síntese, o suposto bem-estar social francês se sustentava em um generalizado mal-estar social para as classes inferiores de suas colônias.

Frantz Fanon desenvolve sua obra *Os condenados da terra*² (2013) nesse contexto histórico, especificamente em uma conjuntura marcada pelo crescimento das tensões sociais em torno da libertação dos países de capitalismo subordinado na Ásia e África. Apesar da inexistência de uma teoria sobre as classes sociais em sua obra e por conseguinte do seu respectivo desenvolvimento conceitual, Fanon revela diversos elementos expressivos das relações sociais, dos interesses por detrás da política partidária e sindical, das alianças e lutas entre as diversas classes sociais etc. no contexto das lutas contra o imperialismo europeu. Uma das classes sociais envolvidas na luta anti-imperialista, analisada por Fanon, é a burocracia partidária. Sua análise revela, tal como a análise marxista das classes sociais, que essa fração de classe burocrática possui uma perspectiva conservadora, pacifista e, em raros casos, progressista no discurso:

2 Sua obra foi produzida no ano de 1960 e publicada em novembro de 1961 pela Edições François Maspéro, em Paris.

é por isso que se pede aos partidos políticos nacionalistas razoáveis que exponham o mais claramente possível suas reivindicações e procurem, com o parceiro colonialista, com calma e sem paixão, uma solução que respeite os interesses de ambas as partes. Vemos que esse reformismo nacionalista, que se apresenta muitas vezes como uma caricatura do sindicalismo (burocracia sindical – LB), se decide agir, fará isso através de vias altamente pacifistas: interrupção do trabalho nas poucas indústrias implantadas nas cidades, manifestações de massa para aclamar o líder, boicote dos ônibus ou das mercadorias importadas. Todas essas ações servem, ao mesmo tempo, para fazer pressão sobre o colonialismo e para permitir ao povo desreprimir-se. Essa prática da hibernoterapia, essa terapia do sono do povo pode algumas vezes ter sucesso (FANON, 2013, p. 84 – parênteses nossos).

Do mesmo modo, Fanon apresentou a atuação da intelectualidade clerical junto às classes exploradas e marginalizadas destacando seu papel de classe auxiliar da burguesia imperialista, atuando como um eficaz amortecedor social da luta anti-imperialista, apregoando com cinismo, por todos os cantos possíveis, a consagração da “oferta da outra face” para a classe dominante, do perdão de suas ofensas etc.

Diante da peculiaridade do capitalismo subordinado africano, Fanon busca identificar as classes sociais que naquela conjuntura detinham maior potencialidade, interesse e condições em fazer avançar a luta anti-imperialista (libertação nacional). Mesmo sem grandes fundamentações teóricas e com limites analíticos, ele percebe a singularidade das classes sociais, do fosso que separa o conjunto das classes exploradas, expropriadas e marginalizadas, em relação ao conservadorismo da burocracia partidária e sindical que diz representar os interesses nacionais; do antagonismo existente entre um conjunto de interesses classistas; dos limites da consciência do próprio proletariado e do lumpemproletariado naquela conjuntura do capitalismo subordinado africano; do desinteresse, preconceito e desconfiança das organizações burocráticas em relação ao campesinato, em relação ao lumpemproletariado e do impacto de tudo disso na dinâmica da luta anti-imperialista:

vimos que os partidos nacionalistas imitam os métodos e as doutrinas dos partidos ocidentais. Assim, na maioria dos casos, eles não orientam sua propaganda para as massas (camponesas – LB). Na realidade, a análise racional da sociedade colonizada, se tivesse sido praticada, lhes teria mostrado que os camponeses colonizados vivem num meio tradicional, cujas estruturas permaneceram intactas, enquanto que, nos países industrializados, é esse meio tradicional que foi fissurado pelos progressos da industrialização. É no seio do proletariado industrial que se encontram, nas colônias, comportamentos individualistas. Abandonando os campos, onde a demografia provoca problemas insolúveis, os camponeses sem terra, que constituem o lumpemproletariado, se precipitam para as cidades, amontoam-se nas favelas e tentam infiltrar-se nos portos e nas cidades nascidos da dominação colonial. Quanto às massas camponesas, estas continuam a viver num quadro imóvel e as bocas em excesso não tem outro recurso senão emigrar para as cidades. O camponês que permanece defende com tenacidade as suas tradições e, na sociedade colonizada, representa o elemento disciplinado cuja estrutura social continua sendo comunitária [...] em sua espontaneidade, as massas rurais se mantém disciplinadas, altruístas. O indivíduo se apaga diante da comunidade [...] os partidos políticos não chegam a implantar a sua organização nos campos [...] não vão ao encontro das massas. Não põe seus conhecimentos teóricos a serviço do povo, mas tentam enquadrar as massas segundo um esquema a priori. Assim, da capital, mandam para as aldeias dirigentes desconhecidos ou jovens demais que, investidos pela autoridade central, entendem conduzir o povoado ou a aldeia como uma célula de empresa [...] A experiência desastrosa da tentativa de recrutamento das massas rurais reforça a desconfiança destes (partidos) e cristaliza a sua agressividade contra essa parte do povo (FANON, 2013, p. 134-136- parênteses nossos).

O propósito desse artigo é tão somente perceber nessa obra, a forma como o lumpemproletariado é analisado por Fanon, no interior da dinâmica das lutas de libertação na Argélia; rompendo com a interpretação seletiva e dogmática oferecida pela ideologia leninista sobre a postura política do lumpemproletariado; e, dessa forma, contribuindo para uma releitura auspiciosa da postura política do lumpemproletariado no capitalismo subordinado africano; confirmando a tese marxista segundo a qual o lumpemproletariado tanto pode ser arrastado para um movimento de

contestação social (ao imperialismo), como pode, devido à sua condição de existência, ser aliciado pela reação (imperialista francesa).

A análise de Fanon sobre a dinâmica e as particularidades das lutas anti-imperialistas no capitalismo subordinado africano evidencia a importância política do lumpemproletariado em tais lutas, especialmente como massa de manobra da reação imperialista, visto que essa

para chegar aos seus fins, usou os meios mais clássicos: prisões múltiplas, propaganda racista intertribal e criação de um partido com os elementos não organizados do lumpemproletariado. Esse partido, dito dos Deserdados de Madagascar (PADESM) dará à autoridade colonial, com suas provocações decisivas, a caução legal da manutenção da ordem. Ora essa operação banal de liquidação de um partido, preparada previamente, toma aqui proporções gigantescas. As massas rurais, na defensiva há três ou quatro anos, se sentem subitamente em perigo de morte e decidem opor-se ferozmente às forças colonialistas. Armados de lanças e mais ainda de pedras e paus, o povo se joga na insurreição generalizada, em vista da libertação nacional” (FANON, 2013, p. 137).

Por essa razão Fanon enfatiza a importância da militância política anticolonial junto ao lumpemproletariado, visando combater a política de cooptação da burocracia estatal, partidária e militar imperialista que

também vai encontrar no lumpemproletariado uma massa de manobra considerável. Assim, todo movimento de libertação nacional deve dar a máxima atenção a esse lumpemproletariado. Este responde sempre ao apelo da insurreição, mas se a insurreição acredita poder desenvolver-se ignorando-o, o lumpemproletariado, essa massa de famintos e de desclassificados, se lançará na luta armada, participará do conflito, dessa vez ao lado do opressor. O opressor, que nunca perde uma ocasião de jogar os negros uns contra os outros, utilizará com rara felicidade a inconsciência e a ignorância, que são as taras do lumpemproletariado. Essa reserva humana disponível, se não for imediatamente organizada pela insurreição, se encontrará como mercenários ao lado das tropas colonialistas (FANON, 2013, p. 159-160).

Uma análise crítica e materialista do lumpemproletariado deixa claro que, por essa classe social ser o que é (classe marginal) sua postura política tende mais fortemente à cooptação política, contudo, a maior contribuição da análise de Fanon foi a de resgatar e reconhecer também o papel político do lumpemproletariado como força contestadora do imperialismo na África, já que para ele

o lumpemproletariado, constituído e pesando com todas as suas forças sobre a “segurança” da cidade, significa o apodrecimento irreversível, a gangrena instalada no coração da dominação colonial. Então, os proxenetes, os vagabundos, os desempregados, os marginais, solicitados, jogam-se nessa luta de libertação como robustos trabalhadores. Esses desocupados, esses desclassificados vão, através da ação militante e decisiva, reencontrar o caminho da nação. Não se reabilitam para a sociedade colonial ou para a moral do dominador. Ao contrário, assumem a sua incapacidade de entrar na cidade por outro meio que não seja à força da granada ou do revólver. Esses desempregados e esses sub-homens se reabilitam para si mesmos e para a história. As prostitutas também, as empregadas domésticas pagas a 2.000 mil francos, os desesperados, todos aqueles e aquelas que evoluem entre a loucura e o suicídio vão se equilibrar, retomar o caminho e participar de modo decisivo da grande procissão da nação despertada (FANON, 2013, p. 152-153).

A partir dessa constatação Frantz Fanon rompe com uma longa tradição interpretativa dogmática e preconceituosa que reservara ao lumpemproletariado uma postura política, sempre e em todas as partes, essencialmente reacionária. A partir das lutas de libertação nacional africanas o autor pôde perceber a importância política que o lumpemproletariado adquiriu nas lutas sociais, especialmente no capitalismo subordinado e suas possibilidades, a depender do contexto histórico, de suas particularidades e, especialmente, da correlação de forças sociais em luta etc.

Após Fanon diversos outros intelectuais captaram essa possibilidade de uma força contestadora vinda do lumpemproletariado que, inclusive, pode fortalecer as lutas anticapitalistas, tais como as lutas estudantis e operárias francesas no *Mai de 1968*:

conforme as batalhas de rua avançavam, os estudantes recebiam a adesão de números crescentes de jovens trabalhadores, sufocados pelo protocolo dos sindicatos, e de *trabalhadores desempregados* – um grupo cujo papel e enorme quantidade foi consistentemente menosprezado na época da insurreição, e mais ainda em representações subsequentes [...] A partir de 06 de maio, jovens trabalhadores e *desempregados* juntaram-se aos estudantes em Clermont-Ferrand e Grenoble; no protesto de 07 de maio em Toulouse era impossível distinguir estudantes de “não estudantes” ou de trabalhadores nas ruas (ROSS, 2018, p. 103-104).

No regime de acumulação capitalista contemporâneo, a contestação social do lumpemproletariado tende a ocorrer com maior frequência e, por conseguinte, adquire maior visibilidade, especialmente através da emergência daquilo que Bourdieu (1998) chamou de “milagre social”, isto é, um movimento classista composto, majoritariamente, por uma fração de classe do lumpemproletariado: os desempregados. Para ele,

o movimento dos *desempregados* é um acontecimento único, extraordinário. Ao contrário do que nos repetem sem cessar os jornais escritos e falados, essa exceção francesa é algo de que podemos nos orgulhar. Todos os estudos científicos mostraram efetivamente que o *desemprego* destrói aqueles que atinge, suprime suas defesas e suas disposições subversivas. Se essa espécie de fatalidade pôde ser frustrada, foi graças ao trabalho incansável de *indivíduos e associações* que estimularam, sustentaram, organizaram o movimento. E não pode deixar de achar extraordinário que responsáveis *políticos de esquerda e sindicalistas* denunciem a manipulação (evocando o *discurso patronal* das origens contra os sindicatos nascentes), quando deveriam reconhecer as virtudes do trabalho militante, sem o qual, como sabemos, nunca teria havido nada semelhante a um *movimento social* [...] A primeira conquista desse *movimento* é o movimento em si, a sua própria existência: ele arranca os *desempregados*, e com eles todos os trabalhadores precários, cujo número cresce dia a dia, da invisibilidade, do isolamento, do silêncio, em suma da inexistência. Reaparecendo em plena luz, os *desempregados* reconduzem à existência e a um certo orgulho todos os homens e mulheres que, como eles, o não-emprego condena habitualmente ao esquecimento e à vergonha. Mas eles lembram sobretudo que um dos

fundamentos da ordem econômica e social é o *desemprego em massa* e a ameaça que ele faz pesar sobre todos os que ainda dispõem de um trabalho (BOURDIEU, 1998, p. 128 - 129).

No campo marxista, a reavaliação da leitura de Fanon sobre a postura política do lumpemproletariado exerceu impacto positivo em diversas análises contemporâneas sobre a importância e potencialidade das lutas do lumpemproletariado (VIANA, 2015). Esse também foi o caso dos estudos que realizei, estimulado por essa releitura, sobre o movimento piqueteiro (de desempregados) na região metropolitana de Buenos Aires:

o proletariado bonaerense em luta paralisava a produção, bloqueavam o acesso ao chão da fábrica, realizavam piquetes nas ruas dos bairros que davam acesso aos portões das fábricas, mantendo a entrada bloqueada e a produção paralisada, impedindo a entrada dos fura-greves [...] Com o intenso processo de lumpemproletarização ocorrido no regime de acumulação integral argentino, essa cultura de luta chegou ao lumpemproletariado [...] que impossibilitados de bloquear a produção de capital, bloquearam a circulação e distribuição de mercadorias, assim como a mobilidade e transporte necessário à sociabilidade burguesa. Em linhas gerais, passaram a comprometer a livre circulação do capital e, conseqüentemente, seu processo de acumulação. (BRAGA, 2020, p. 274).

Esse movimento classista, mais conhecido como movimento piqueteiro, representou, especialmente dentro das suas possibilidades conjunturais, uma das maiores forças políticas de contestação social ao capitalismo neoliberal e, por conseguinte, uma das determinações mais vigorosas da desestabilização do regime de acumulação integral argentino. Portanto, essas diversas experiências históricas reforçaram a tese marxista e a releitura realizada por Fanon (2013), segundo a qual alguns elementos do lumpemproletariado podem, em diversas ocasiões históricas, contribuir com sua força político-social no fortalecimento de diversos movimentos classistas e sociais de contestação social, inclusive, de maneira radical.

Considerações finais

Desde os primórdios a história da sociedade capitalista foi marcada por diversas lutas entre as diversas classes sociais que a constituíram, ao longo de um extenso processo histórico. O fundamento dessa luta emerge da relação social existente entre burguesia e proletariado, no entanto, e ainda é urgente esclarecer, a luta social nunca se restringiu à luta entre essas classes mas, é a partir dela, que tudo se funda gerando uma dinâmica cada vez mais complexa e envolvendo uma diversidade de outras classes sociais (burocracia, intelectualidade, campesinato, lumpemproletariado, serviçal etc.), tanto no capitalismo imperialista, como no capitalismo subordinado, determinando, assim, o desenvolvimento e sucessão de diversos regimes de acumulação históricos.

No primeiro regime de acumulação (extensivo) a luta de classes entre burguesia e proletariado era mais polarizada, a radicalização das lutas e revoluções operárias eram patentes e, por conseguinte, sua percepção mais cristalina; da mesma forma que o envolvimento da burocracia policial e dos serviços policiais eram mais transparentes; a participação do lumpemproletariado em diversos motins, lutas espontâneas e organizadas pela cooptação da burocracia estatal também era mais notória (BRAGA, 2024a).

Sem embargo, o processo expansivo da divisão social do trabalho e a reorganização arquitetônica das cidades ao longo dos regimes de acumulação capitalistas tornou a luta de classes mais complexa e, por conseguinte, menos transparente e perceptível, especialmente após o regime de acumulação conjugado (1946-1980). A emergência de diversas classes sociais, em consequência do processo de burocratização e mercantilização social e de uma maior divisão social do trabalho que ele acarreta, a iminência de uma sociedade civil organizada etc. torna a luta de classes mais complexa, dificultando sua melhor percepção. Diante dessa maior complexificação da luta de classes e da maior dificuldade de sua percepção na contemporaneidade, torna-se crucial saber distinguir as classes sociais determinadas socialmente, dos setores dessas classes que se mobilizam para atingir seus interesses, tanto imediatos, quanto fundamentais (VIANA, 2015a; BRAGA, 2020).

Uma melhor compreensão das ações de setores do lumpemproletariado que buscam sua autodeterminação como classe na sociedade capitalista, mas levando em conta o conjunto de relações que essa classe estabelece com outras classes, suas alianças e oposições classistas, as determinações concretas da política institucional, das divisões e frações das classes sociais, da conjuntura política, da correlação de forças sociais e dos limites da luta lumpemproletária pode ser proporcionada pela expressividade teórica fornecida pelo conceito de blocos sociais. Esses podem ser entendidos enquanto

formas assumidas por uma constelação de forças que expressam o interesse de uma ou outra classe social, girando em torno das duas classes sociais fundamentais. Porém, não se trata das classes sociais concretamente, muito menos de sua totalidade. Os blocos sociais são as formas mais organizadas e conscientes expressas pelas classes sociais que estabelecem estratégias, programas, ideologias, que direcionam suas ações de acordo com os seus interesses. Assim, os blocos sociais estão indissolúvelmente ligados às classes sociais, mas eles não são a mesma coisa. A diferença entre os conceitos de classe social e bloco social reside no fato de que o primeiro expressa a classe em sua totalidade e ação espontânea e o segundo expressa seus setores mais organizados e conscientes, bem como a classe é uma unidade e o bloco é a reunião de mais de uma classe (e contando com suas subdivisões), realizando uma coalizção de forças. É por isso que o termo é “bloco”, pois é a reunião de um conjunto de forças que expressam de forma organizada e consciente determinadas classes sociais (VIANA, 2015a, p. 15).

O conceito de blocos sociais contribui para nossa melhor compreensão sobre a maneira como a postura política do lumpemproletariado é analisada na obra *Os condenados da Terra* (2013) e sobre a perspectiva política que Frantz Fanon buscou expressar na mesma. Mas antes disso, devemos, minimamente, apresentar a trajetória política e intelectual de Fanon, visto que a compreensão de uma obra passa necessariamente pela compreensão de quem era seu autor, qual foi sua história, seus vínculos políticos, culturais e intelectuais.

Fanon (1925-1961) era da Martinica, filho de um servidor público da administração colonial francesa na ilha, teve acesso ao melhor ensino

escolar da região; em 1942 se alista no exército francês e é enviado para o norte da África (Marrocos); em 1945 participa da campanha política de seu antigo professor e inspirador político, o poeta e militante negro e anticolonialista Aimé Césaire, que concorre e ganha a prefeitura de Fort de France (capital da Martinica); em 1947 muda-se para a França (Lyon), dando início aos estudos em psiquiatria, onde permanece até 1953. Durante 06 anos experimenta a vida de um francês negro, oriundo de uma colônia, quer dizer, de “um francês menos francês que os outros”. Tal experiência lhe rende em 1952 sua primeira grande obra *Pele Negra, máscaras brancas* (2008), analisando os efeitos psíquicos do racismo (psicopatologia) na desumanização tanto do colonizado, como do colonizador.

Em 1953 Frantz Fanon muda-se para a colônia francesa da Argélia, instalando-se na cidade de Blida, onde assumirá a direção de um hospital psiquiátrico. Como médico entrará em contato direto com a brutalidade terrorista do imperialismo francês na Argélia, especialmente em 1954, quando explode a luta (anti-imperialista) pela libertação nacional. Daí por diante, o intelectual Fanon declara guerra ao capitalismo imperialista francês, lançando-se como um intelectual engajado e tomando partido a favor da luta anti-imperialista argelina:

em 1956, demite-se do hospital e intensifica sua atividade secreta na Frente de Libertação Nacional (FLN), uma das principais organizações nacionalistas argelinas. Na linha de frente do conflito, nos próximos anos atuaria entre o Norte da África e a França em um intenso trabalho revolucionário, divulgando a causa da descolonização, prestando auxílio médico aos guerrilheiros argelinos, comparecendo em eventos internacionais (como o I e II Congresso de Artistas e Intelectuais Negros) em busca de apoio para a luta anticolonial (QUEIROZ, 2020, n.p.).

É nesse contexto de engajamento intelectual, político e militante que buscamos compreender a análise desse intelectual acerca da potencialidade do lumpemproletariado na luta anti-imperialista africana, pois o que podemos perceber, nesse nosso estudo teórico focado, foi que a partir do seu engajamento concreto nessas lutas, Fanon tornou-se expressão dos

setores mais avançados e conscientes que buscavam, mesmo com ambiguidades e limites teóricos, constituir um bloco social revolucionário. Como parte desses setores Fanon pôde perceber a importância política e crucial de se efetuar uma luta cultural junto ao lumpemproletariado, buscando conquistar seu potencial contestador para uma maior organização da luta radical anti-imperialista.

Além de diversas outras contribuições intelectuais fornecidas por suas obras, sua análise sobre a postura política do lumpemproletariado em *Os condenados da terra* (2013) e suas diversas possibilidades, representa a superação de uma tradição dogmática e essencialista sobre o lumpemproletariado; bem como nos deixa como legado um alerta para a militância intelectual e política contemporânea que tem esperança e interesse em uma verdadeira emancipação humana: há que se superar o preconceito social (e racial), bem como intelectual, e seguir promovendo uma luta cultural junto ao lumpemproletariado, objetivando fortalecer e ampliar o movimento de contestação social.

Referências

- ALMEIDA, Felipe Mateus. O processo de reestruturação produtiva através da teoria dos regimes de acumulação. Em: ALMEIDA, Felipe Mateus. *O regime de acumulação integral – retratos do capitalismo contemporâneo*. Goiânia: Edições Redelp, 2020.
- BERTONCELO, Edison. Classes sociais no Brasil. *Revista Plural*. São Paulo: USP, volume 21, número 02, ano 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BRESCIANI, Maria Stella. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BRAGA, Lisandro. *Classe em farrapos – acumulação integral e expansão do lumpemproletariado*. São Carlos, SP: Pedro e João Editores, 2013.

- BRAGA, Lisandro. A teoria do regime de acumulação integral. *Revista Conflicto Social*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/UBA, volume 06, número 10, ano 2013a.
- BRAGA, Lisandro. Breve introdução à teoria marxista das classes sociais e do Estado. *Revista Enfrentamento*. Goiânia: Movimento Autogestionário, volume 11, número 19, ano 2016.
- BRAGA, Lisandro. *Repressão estatal e capital comunicacional – a criminalização do movimento de desempregados na Argentina (1996-2002)*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2020.
- BRAGA, Lisandro. La re-significación del lumpemproletariado en la teoría marxista contemporánea. *Revista Conflicto Social*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/UBA, volume 17, número 31, ano 2024.
- BRAGA, Lisandro. “Polícia para quem precisa” – a emergência de uma regularização social burguesa. Em: BRAGA, Lisandro (org.). *Capitalismo e repressão estatal*. Goiânia: Ragnatela, 2024a.
- DAHRENDORF, Ralf. *As classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: Editora da UNB, 1982.
- DAVIS, Mike. *Cidade de quartzo – escavando o futuro em Los Angeles*. São Paulo: Scritta Editorial, 1993.
- DAVIS, Mike. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Lisboa: Presença, 1975.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: Editora da UFJF, 2013.
- FILHO, Cyro R. Os pobres na Idade Média: de minoria funcional a excluídos do paraíso. *Revista Ciências Humanas*. Volume 01, número 01, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *A estrutura de classes das sociedades avançadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GUIMARÃES, Alberto Passos. *As classes perigosas – banditismo urbano e rural*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- GURVITCH, Georges. *As classes sociais*. São Paulo: Global, 1982.

- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2008.
- LENIN, Vladimir. *Uma grande iniciativa - Obras Escolhidas*. Volume 03. São Paulo: Alfa-Ômega, 2004.
- LINHARES, Maria Yeda. *Descolonização e lutas de libertação nacional*. Em: FILHO, Daniel Aarão et al. (orgs.). *O século XX – o tempo das dúvidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAIA, Lucas. *As classes sociais em O capital*. Goiânia: Edições Redelp, 2020.
- MAIA, Lucas. *Leituras epistêmicas de O capital*. Goiânia: Edições Enfrentamento, 2021.
- MARX, Karl. *O capital*. Vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARX, Karl. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro, 1984.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- ORIO, Mateus. *O capitalismo no decorrer da história: a sucessão dos regimes de acumulação*. Em: ALMEIDA, Felipe Mateus. *O regime de acumulação integral – retratos do capitalismo contemporâneo*. Goiânia: Edições Redelp, 2020.
- OSSOWSKI, Stanislaw. *Estrutura de classes na consciência social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- QUEIROZ, Marcos. *Fanon e a violência revolucionária*. *Revista Jacobin*. 20/07/2020. Em: <https://jacobin.com.br/2020/07/fanon-e-a-violencia-revolucionaria/> Acessado em: 01/05/2023.
- ROSS, Kristin. *Maio de 68 e suas repercussões*. São Paulo: SESC, SP, 2018. THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VIANA, Nildo. *O capitalismo na era da acumulação integral*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

- VIANA, Nildo. Capitalismo e desemprego – o lumpemproletariado na dinâmica da acumulação integral. Em: SOUZA, Davisson C. (org.). *Desemprego e protestos sociais no Brasil*. São Paulo: Editoria da Unifesp, 2015, p. 87-119.
- VIANA, Nildo. Blocos sociais e luta de classes. *Revista Enfrentamento*. Goiânia: Movimento Autogestionário, ano 10, número 17, 2015a, p. 15.
- VIANA, Nildo. *A teoria das classes sociais em Karl Marx*. São Paulo: Chiado, 2018.
- WRIGHT, Eric Olin. Fundamentos de uma análise de classe neomarxista. Em: WRIGHT, Eric Olin (org.). *Análise de classe – abordagens*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.
- YAZBEK, Mustafa. *Argélia: a guerra e a independência*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RECEBIDO EM: 18/06/2024

APROVADO EM: 23/03/2025

LEFT AND RIGHT IN MPLA'S ANGOLAN SOCIALISM

Esquerda e direita no socialismo angolano do MPLA

Nuno Fragoso Vidal¹

ABSTRACT

Although the epithet of Socialist attributed to Agostinho Neto's presidency at the MPLA, dates to the anti-colonial struggle, the official adherence was delayed until October 1976, a year after independence. Far from a voluntary option by the leadership, least of its president, it is here argued that it was the result of a specific context combining unbearable domestic and international pressures on Neto and his loyalists - left and right wings. A stronger-than-ever threat to Neto's leadership, through Nito Alves's attempted coup in May 1977, articulated with the USSR's decisive push for a clear standing and the desperate need for Cuba military support, did not leave much option. Nonetheless, as demonstrated here, Neto and the right-wing ingeniously found a way-out, cocooning a right-wing praxis with a left-wing discourse, founding the MPLA's façade Socialism. This paper analysis such dynamics through Agostinho Neto's administration, articulating the domestic and international contexts.

Keywords: Angola, MPLA, Socialism, Agostinho Neto administration, Politics

RESUMO

Apesar do epíteto Socialista atribuído à presidência de Agostinho Neto no MPLA datar dos tempos da luta anti-colonial, a adesão oficial foi postergada até Outubro de 1976, um ano depois da independência. Longe de ser uma opção voluntária da liderança, muito menos ainda do seu presidente, é aqui defendido que tal opção foi o resultado de um contexto específico combinando fortes pressões domésticas e internacionais sobre Neto e os seus lealistas – alas esquerda e direita do partido. Uma ameaça mais forte que nunca à liderança de Agostinho Neto, por via da tentativa de golpe em Maio de 1977, articulada com a

¹ É Professor de História da África da UFRJ/PPGHIS; PhD King's College London. Publications centered on democratization and development processes in Southern Africa, focus on Angola and Mozambique. E-mail: nunofragosovidal@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5921-6311>

pressão decisiva da URSS por uma clara definição político-ideológica e com a necessidade desesperada do apoio militar Cubano, não deixou espaço para alternativas. Não obstante, conforme demonstrado aqui, Neto e a ala direita do partido encontraram uma engenhosa solução, camuflando uma praxis política de direita sob um discurso de esquerda, fundando um Socialismo de fachada do MPLA. Este texto analisa tal dinâmica ao longo da administração de Agostinho Neto, articulando os contextos doméstico e internacional.

Palavras chave: Angola, MPLA, Socialismo, presidência de Agostinho Neto, política.

Introduction

Following a three-partite national liberation struggle, with already direct military fighting between movements (MPLA – Popular Movement for the Liberation of Angola; FNLA – National Front for the Liberation of Angola; UNITA – National Union for the Total Independence of Angola), when the Angolan independence came on 11 November 1975, two declarations were made: one in Luanda, where the MPLA announced the formation of the People's Republic of Angola with Agostinho Neto as president; the other, proclaimed by Holden Roberto (president of the FNLA) and Savimbi (president of UNITA), announcing the formation of the Democratic Republic of Angola, which was to be governed by a UNITA–FNLA coalition with its headquarters in Huambo. The coalition soon disintegrated for unsurmountable disagreements between the two. Benefiting from ever-growing Soviet and Cuban assistance, the MPLA defeated in February 1976 the forces of the FNLA to the North and the forces of UNITA to the South. Left isolated by the US and having to face an increasing number of well-armed Cuban troops, the South Africans withdrew back to Namibia in March 1976. By then the struggle for the hegemonic control of the new Angolan State had been won by the MPLA.

Such parcours and the historical, political-ideological, academic analysis of Angolan nationalist movements, ended up contributing to the characterization of the MPLA as a Socialist movement/party in

contraposition to some sort of 'rightists'/nationalists' FNLA and UNITA. However, as here argued, the post-independence Angolan political system became a façade Socialism since its very foundation, hiding a right-wing nationalist orientation that gained strength through Agostinho Neto's administration.

The MPLA epithet of Socialist during the nationalist struggle and through the independence, was much more the result of foreign attributed classifications (political and academic), influenced by the political-ideological struggles of the 1950s, 1960s and 1970s, the Cold War, and the diplomatic-political instrumentalization made by the nationalist leaders themselves, rather than a fact based on political praxis.

That does not mean that there were no committed and sincere Socialists of myriad tendencies inside the MPLA, but to say that such discussion is illusive and distractive from to the main and relevant stake at dispute: the struggle between two radically opposed projects of State and society inside the MPLA, that will clearly emerge with the political praxis of government at the independent State.

Transposing several of the international ideological discussions and disputes on different Socialist perspectives (Soviets, Maoists, Trotskyites, Titoists, etc.) to the inner MPLA and bringing them to the centre of political-historical analysis, contributes to the dominant though illusory interpretation somehow generally crediting an MPLA ideologically committed in search of a Socialist path at independence, which was certainly not the case.

Likewise, the transposition of theoretical literature discussions on institutionalised party organisations' machineries and models is also distortive of the analysis, insofar as most of post-colonial political systems with a neo-patrimonial root are extremely personalized, infra or supra-institutionalised (effectively operating outside or in parallel to the existing institutions and much dependent on the personalities occupying the positions). The MPLA is a clear example of such personalization. It started off as a partisan neo-patrimonial regime, soon to become presidential, with an extreme concentration of powers in the hands of the President of the Republic/President of the Party and Commander-In-Chief.

In these cases and contexts, the analysis should rather concentrate in the post-colonial praxis and dynamics, as proposed by Wallerstein in broader, older, but much more analytically useful and objective concepts of 'left' and 'right', according to specific strategic options of the new States and governments in terms of political economy, political management/ideology, and foreign policy (WALLERSTEIN, 1971).

This paper follows this line of analysis, that proves the most effective to historically-politically expose the façade nature of Angolan Socialism.

Within the political-science literature, our paper is inscribed in the long discussion on the characterization of African transition/post-transition political systems. The most recent discussions over this theme still battle around some sort of hybridism, whereby such systems would combine liberal and illiberal features, resorting to concepts such as illiberal democracies (ZAKARIA, 1997), façade democracies (JOSEPH, 2003), semi-authoritarian states (OTTAWAY, 2003), electoral autocracies (SCHEDLER, 2006), competitive authoritarian regimes (LEVITSKY & WAY, 2010), post-neo-liberal States (PITCHER, 2017), or new competitive authoritarian regimes (LEVITSKY & WAY, 2020). However, besides the more general theoretical approach on neo-patrimonialism (MÉDARD, 1982; 1991; BAYART, 1989; 1998; CHABAL & DALOZ 1999), not much has been said on the façade nature of pre-transition African political systems, and most of all on so-called Socialist regimes of the first generation (independence). How exactly that Socialist institutional outfit and discourse were consciously and efficiently manipulated and instrumentalized to camouflage a different endogenous operational logic?

In fact, a long-track record of historical and political analysis has been resisting to accept interpretations based on the ability of post-colonial political systems in Africa to follow their own logic, according to its own historical 'home-grown' parcourse and experience, and according to its elites' agency, ability and political competence, to coherently pursue its own goals and objectives within its own political dynamics, as evolved since independence. That posture objectively results in the refusal to accept that these political systems can be anything more than allies, followers, victims,

secondary participants, or faulty/poor versions of major foreign international dominant dynamics and political models.

However, as argued and demonstrated in this paper, that was not the case of Angola and its very first administration, which was certainly the most internationally credited as officially committed to the construction of a Socialist model. The Angolan political system proved the ability to structure on its own terms, assimilating and accommodating external influences through increased (though quiet and disguised) agency. Such achievement is even more astonishing if we consider an extremely constraining domestic and international context, as exposed in this paper.

After a brief presentation of the main lines of academic historical and political/ideological characterization of Angolan nationalist movements that set the analytical pace until today (first chapter of our structure), our argument exposes the post-independence interactive relationship between the party, domestic and international contexts, and major players, to explain why and how the administration of Neto ended up adhering to Socialism and to a left-wing rhetoric (chapters two to six), while cocooning and breeding a right-wing praxis in terms of political economy, political management/ideology, and foreign policy (final chapter).

Methodologically, our presentation will resort to relevant secondary literature of some of the authors within the referred three lines of interpretation but will also bring several testimonies gathered by the author during numerous interviews conducted with a few key players in this history, some of them already deceased. Gathered within a field research for different works over the last twenty-years, some of these audio-recorded testimonies were left in great part unused for being out of the scope of the original works but are important historical testimonies and therefore recovered to this article, providing unrivalled insights to the theme here analysed and a significant contribution to historical literature and analysis.²

2 A full description on the methodology used for such interviews, details on the interviews and the rules to publicly access and use it, can be found at the original work, which is public and registered at... in compliance with the existing ethical principles and norms for social science research and data treatment of the harbouring institution and country.

The historical political-ideological characterization of a Socialist Neto's MPLA

The historical, political-ideological, academic analysis of Angolan nationalist movements/parties, evolved through three major lines of interpretation, that sequentially set the analytical pace until today.

The first and also the earliest of these interpretations, stresses the weight of an ethno-linguistic-regional explanation above and beyond the ideological discourses of a 'leftist' MPLA (relatively more urban and assimilated) and the 'rightists' FNLA and UNITA (relatively more rural and less assimilated by the Portuguese colonial society), identifying the sociological support of the three movements within the three major ethno-linguistic groups as defined during colonialism: the Ovimbundu from the central plateaux, gathered around UNITA; the M'Bundu from the Luanda-Catete-Malange corridor, gathered around the MPLA; the Bakongo from the North, in the provinces of Zaire, Uíge and Cabinda, gathered around the UPA/FNLA. Such cleavages found direct expression in the three-partite nationalist struggle that emerged in the 1950s and 1960's – thus impinging on the kind of conflict that arose between them in 1975–1976, namely the civil war.

Authors such as John Marcum (MARCUM, 1978; 1978a), René Pélissier and Douglas Wheeler (PÉLISSIER, 1978; WHEELER & PELISSIER, 1970), Lawrence Henderson (HENDERSON, 1979; MOHANTY, 1992) could be included in this category. Their interpretation had significant influence, and because it was the 'first' it can be considered 'classical' in tracing the historical-sociological origins of each movement and its first political-ideological characterization.

The second major line of interpretation reacts against the importance given to the ethno-linguistic factor as a crucial, resorting to class analysis instead. Its authors are the most ideologically influenced and they are the ones who academically credited and politically supported Neto's MPLA as the progressist, leftist and Socialist movement. This second line was pretty much marked by the stigma of 'redfeet', a term which was made known by Patrick Chabal (CHABAL, 1983) and used by Tom Young (YOUNG, 1989)

to expose some deficiencies in the literature on Angola and Mozambique, produced for many years before and after independence. Authors such as Basil Davidson (DAVIDSON, 1972), Fola Soremekun (SOREMEKUN, 1983), Claude Gabriel (GABRIEL, 1978), Michael Wolfers and Jane Bergerol (WOLFERS & BERGEROL, 1983), and Keith Somerville (SOMERVILLE, 1986) can be included in this category. In generic terms, this line of analysis considers the ethno-linguistic identification as a creation/imposition of colonialism on the population, which would be destroyed by a 'real' revolution to be led by a progressive MPLA against the counter-revolutionary forces of FNLA and UNITA supported by foreign Western imperialism.

The third line will attempt to escape the simple division between ethnic and simple class/political-ideological interpretations of those two previous lines. They will resort to a more broadly encompassing approach, including socio-cultural specificities due to colonialism, class analysis, dependency and world-system schools of thought, international influences like the 'Cold war' and apartheid, and ideological disputes.

This category includes authors such as Franz Heimer (HEIMER 1979; 1980), Gervase Clarence-Smith (CLARENCE-SMITH, 1980), David Birmingham (BIRMINGHAM, 1988; 1988a; 1992; 2015) and Christine Messiant (MESSIANT, 1989; 1995; 2006). Of these authors, Messiant is certainly the one with the most developed and structured socio-historical-political analysis.

However, none of these authors nor the generations that later followed them in different degrees and shades, effectively confronted the Socialist generic characterization of the post-independence Neto's MPLA as a deceiving manoeuvre, and effectively ended up contributing in different degrees to such characterization, that our paper will historically-politically deconstruct.

Neto and his loyalists at independence within the MPLA's many currents and affluents

Born out of a complex sociological-historical background and dynamics with centuries on the making, the MPLA was always 'a river of many currents and affluents', much more determined by personalities and sociological-historical cleavages rather than effective institutional-ideological issues.³

Although impossible to discuss here the long and complex historical-sociological parcourse that will later inform the Mbundu/Creole core of the MPLA, we can summarily say that it can be located as far as the end of the sixteenth century when Portugal began favouring the incursion in the North-central area (Luanda and its hinterland) to the detriment of the North (S. Salvador of Congo), that favoured a process of Creolisation, encompassing heterogeneous elements such as the descendants of locally born Europeans (whites and *mestiços*), and Africans closely operating with them, all of which formed an intermediate group between the Europeans from the metropolis and the majority of black rural population of that area (DIAS, 1984, footnote 1; MESSIANT, 1987, footnote 6; BITTENCOURT, 1999, ch. V ; BIRMINGHAM, 2015, p. ix). They established alliances with families of the chiefdoms of the MBundu-Kimbundu ethno-linguistic area through marriages and commercial and financial alliances, between chiefdoms and traders from the interior and traders from Luanda (DIAS, 1989, p. 245). The power and socio-economic prestige of these alliances amongst Mbundu/Creole elites became more entrenched between the seventeenth and eighteenth centuries, controlling the slave trade in the interior and agriculture. Altogether, these elites dominated the commercial, administrative, ecclesiastic, and military structures (DIAS, 1994).

This process suffered a major setback in mid-19th century due to the transformations that occurred in the colonial economy — replacement of the slave-trade and the growing competition from the increased arrival of white Portuguese (DIAS 1995; 1994). This generated these elites' first

3 Terms used by Lúcio Lara, in private interview (LARA, Lúcio, private interview, Luanda: 1 May 1998).

cultural/political reaction between 1870 and 1930, sometimes called proto-nationalism to distinguish it from a so-called modern nationalism. The modern nationalism would develop in the late 1950s gathering the 'old' and the 'new' Mbundu/Creole elites (the 'new', comprising the generations of 1940s onwards), and from which the MPLA will emerge in early 1960s as their most clearly defined political project (MESSIANT, 2000).

This process was much more than a simple clever or dialogic combination of registers. It built up an enormous pride of its centuries-old fabrics of idiosyncrasy, pretentiously self-defined at the twentieth century as "Angolaness", as explored by Marissa Moorman as a cultural ethos with political import. (MOORMAN, 2008, p.3). That is why it should never be confused with simple Creolisation, assimilation or even less skin colour, but a Mbundu/Creole sociological-historical matrix, despite its myriad socio-economic sub-divisions, internal rivalries, fractions and inner-contradictions (VIDAL, 2019). It is also this process, among other factors, that helps explain that despite the fact that whites and mestizos are numerically little expressive in post-independence Angolan society, they came to occupy some important political positions in the MPLA.

Within such complex sociological-historical background here briefly presented, it is therefore unsurprising that since assuming the presidency of the MPLA in 1962, Agostinho Neto faced several power disputes, internal criticism, and division, long before the independence, starting with Mário Pinto de Andrade, the former president, and Viriato da Cruz, one of the MPLA's founder and secretary-general up to 1962, who left the movement in deeper disagreement with Agostinho Neto. Later, Neto had to deal with more serious threats, two party factions disputing the presidency on the eve of independency, contesting the legitimacy of Agostinho Neto as president and pressuring for a congress for accountability and re-legitimization, leading to the so-called Lusaka 'congress', 12-26th August 1974.

Contesting the so-called 'Presidential faction' of Neto, there was on the one side the so-called 'Active revolt', reflecting an old fraction of elite, essentially representing the coastal M'Bundu/Creole aristocracy within the 'old creoles' category, whose influence had been decreasing since Neto assumed the presidency. They accused Neto of,

Absolute presidentialism, authoritarianism imposing a Presidential diktat, lack of accountability, opaque management of party administration and financial affairs and promoting the cult of personality, which rendered any internal criticism a matter of high treason with consequent persecution and punishment (ANDRADE, Joaquim Pinto de, 1998, Interview).

Linked to the origins of modern nationalism and the MPLA itself in the late fifties/early sixties, they formed a political faction in May 1974, essentially based in Brazzaville and were led by members such as Mário and Joaquim Pinto de Andrade and Gentil Viana, fighting to regain the leadership of the movement.

On the other side, there was the 'Eastern Revolt', which had emerged in 1972/73, led by Daniel Chipenda, a black commander from Lobito (South), essentially based on the Eastern military front near the frontier with Zambia and raising a regionalist/rural flag against the Mbundu/Creole urban elitism at the centre of the leadership, Neto's presidentialism, leading the movement far from the country and lacking knowledge of the in-country MPLA's struggle.

After insurmountable disagreements and fearing a political defeat, the presidential faction led by Neto and Lúcio Lara contested the legitimacy of the conclave and abandoned the 'congress', arranging for a new 'congress' in September 1974, in Moxico, Eastern Angola (*Conferência Inter-Regional de Militantes*; Inter Regional Militants Conference) where the totality of delegates and military commanders were pro-Neto, thus ensuring his re-election as President (BITTENCOURT 2008, vol. II, p. 238-250; MABEKO-TALI, 1996, ch. VI).⁴

In face of the unquestionable larger political and social capital of Agostinho Neto inside and outside of the country, the 'Active revolt' lost strength.

Once we saw the arrival of Neto to Luanda in February 1975, and the massive popular reception he had there, most of us resigned to evidence and gave up on fighting Neto's presidency (ANDRADE, Joaquim Pinto de, 1998, Interview).

4 Two editions based on this thesis were published in Portuguese, one in Angola and one in Portugal, but I will stick here to the original version in French.

As for the 'Eastern Revolt', it allied itself to the rival nationalist movement FNLA (Front for National Liberation of Angola) and progressively disappeared along with that movement's military defeat before the end of Neto's administration.

Therefore, at the start of Agostinho Neto's administration of independent Angola, the MPLA's top leadership was more or less extirpated of those previous menaces. By then it was mainly dominated by two major political groups of unconditional supporters of Agostinho Neto, which smoothly assumed opposite political standings, that will latter accentuate and crystalize into what will be here characterized as left and right wings inside the party.

These groups at the top of the MPLA cannot be confused with the previous party factions. They did not want to capture the presidency and replace Neto, they were made up of Neto's staunch and loyal supporters who wanted to achieve primacy around him to influence the political and economic path of the country. Their characterization as left and right according to specific criteria must be understood as any other socio-political classifications in Angola – particularly useful to explain important divergences and post-independence political conflicts and dynamics, although non-exclusive and changeable over time (MESSIANT 1997, p. 812-13, 812 footnote 14).

On the one hand, there was a group mainly comprising mestizos, clearly related to the coastal non-protestant new *creoles*, heirs of the colonial bourgeoisie of the beginning of the century (not to be confused with the old coastal aristocracy segment of the 'old creoles' of the 'active revolt'). Despite, or probably because, their heritage, as we will see, they assumed an ideological Marxist stance. Their most prominent members were Carlos Rocha Dilolwa, minister of economic planning, Lúcio Lara, Secretary of the Political Bureau, Iko Carreira, minister of defence, António Jacinto, writer, and Paulo Teixeira Jorge, foreign minister from 1976 to 1984.

On the other hand, there was a group mainly comprising the darker skinned, protestants, 'new creoles' from the interior (mainly from Catete, the birthplace of Agostinho Neto), including some of the survivors of the nationalist insurrection of 1961 and/or the first generation of political prisoners and nationalists of the late fifties. Their most prominent members

were Agostinho Mendes de Carvalho - 'Uanhenga Xitu', Domingos Paiva da Silva, Imperial Santana, Bernardo de Souza, and Manuel Pedro Pacavira (only Pacavira was not exactly from Catete, but from Golungo Alto, located between Catete and Malange). Their political stance had nothing to do with Marxism or any ideology, which they clearly rejected from the very beginning. Their education level was in average lower than the leftists, whom they saw with resentment as 'intellectuals', standing instead for what can be considered tradition and ethnicity, defending a M'Bundu (black) base of power with a dominance of the M'Bundu from Catete (MABEKO-TALI, 1996, p. 411).

The main common denominator between these two groups was their loyalty to Agostinho Neto, because he had links with both and provided a useful balance within the leadership. He was black from Catete, but quite acculturated, being a medical doctor who had trained in Portugal and even married a white Portuguese and had a long and strong friendship with many mestizos such as Lúcio Lara, Iko Carreira and Carlos Dilolwa; he was protestant, but an intellectual and poet with knowledge of Socialist-Marxist theories.

The struggle and internal balance of forces between these groups inside the party (sometimes called tendencies), went through different stages and increased in opposition throughout time, with an initial advantage to the right-wing soon after the independence. Their influence over Neto was significant and as stressed by Pepetela,

People within the leadership started to ironically refer to such ascendancy as *Catetização do Poder* [Catetization of Power] (PEPETELA, 1998, Interview).

By then the conflict between them was still in its early stages and was even suspended and postponed as soon as a new threat to Neto's leadership emerged, led by Nito Alves and his followers (*Nitistas*), in a movement usually called *Nitismo*.

Neto, the revolutionary youth committees, and Socialism

Although we cannot address here *Nitismo* in all its sociological-political complexity and extension within the sociological complexity of the MPLA itself, for the sake of this paper's main argument we will simply stress its character as part of a post-independence pro-MPLA autonomous political activism, which went out of control, became articulated with a foreign dimension, and climaxed with an attempted *coup d'état* on 27 May 1977, that pressured Neto to finally clarify the MPLA's political-ideological standing.

Benefitting from the unexpected freedom of association and expression brought by the Portuguese revolution (25 April 1974) and from the agitated period derived from the war between the competing nationalist movements (1975-1976), dozens of new autonomous political micro-groups (committees) proliferated, mainly in Luanda but soon spreading to other main cities.

Although supportive of Neto's MPLA, these committees were principally led by a young generation that had grown up during the last phase of colonialism and therefore unknown to the MPLA's leadership (itself composed of an older generation or nationalist generation). They were aged circa 17–27 and as a general rule had not taken part in the struggle for liberation; their activism mainly consisted of clandestine political group discussions, pamphleteering propaganda within colonial society and minor boycotting activities. They had grown up during the last phase of colonialism, in an Angola different to the one the nationalists had known and from which they had been kept away for twenty years, since the late fifties.

It was a generation that had benefited from the democratisation and development of the colonial educational system from the 1960s onwards (HEIMER, 1979, p.12; 1980, p.37; Marques da Silva, 1991). In general, such educational change, provided them with a relatively high level of scholar/academic preparation, making them potential competitors to most of the MPLA's political and administrative cadres (DUVERGER, 1969).⁵ It was

5 The term political cadres used as the most intellectually, ideologically and technically prepared members of the MPLA.

also a generation that experienced the accentuated economic growth of Angola (1961-1973) and became dominated by the passionate, 'romantic', political-ideological discussions typical of that day and age – the sixties (BHAGAVAN, 1986, p. 7; HODGES, 1987, p. 29-30; NETO, 1991); ZENHA RELA, 1992, esp. Parts I and II).

They could not be simply classified within the 'traditional' segments of the Creole/M'Bundu elites referred above. They had heterogeneous socio-economic, racial, and regional background, cutting across those segments, mixing for instance, so-called progressive whites with educated blacks and mestizos; youngsters mainly from the cities' centres, but also some from the *musseques* (shanty towns); mainly from the coast but also from the interior. They had in common their relatively high education, their young age and their extreme political-ideological positions centred on Marxist theories, although varying within a wide (usually confused and shallow) range, ranging from pro-Chinese, pro-Soviet, Guevarists, Trotskyites, Albania-ists, Tito-ists and so on (LOPES, 1998, Interview; CARREIRA, 1996, p. 147-8).

After a first period of unconditional enthusiasm, most of these youth committees became progressively disillusioned and frustrated with the MPLA's leadership at the ideological, political, and economic levels. Some of their members had their first contact with the movement's leadership during the referred MPLA's Lusaka 'congress' in August 1974. They went there as delegates from Luanda and talked with Agostinho Neto, expounding their commitment and enthusiasm on Marxist theories and the Socialist mode of production, but were struck by Neto's answer that it was too soon to talk about such issues and that the MPLA had the intention to establish its own model of Socialism (MABEKO-TALI, 1996, p. 305).

Their idealized image of a revolutionary movement of frontline fighters against capitalism, imperialism and racist South Africa (as most internationally vehiculated by several 'committed' academic authors), was also shattered by an undefined, dubious, inconsistent, politically, ideologically and materially opportunistic relationship with its foreign allies, especially the USSR and China.

Despite that internationally vehiculated image, Neto had always had a pragmatic approach towards Socialism as recognized, though minimized, by his personal friend Basil Davidson (DAVIDSON, 1980, p. 284). He had always wanted to ensure autonomy vis a vis Socialist foreign allies to whom he had no political romantic illusions, knowing the interstices of the *Realpolitik*, as he himself experienced, having in mind that the USSR stopped supporting him since 1973, favouring instead the 'Eastern Revolt' faction (SHUBIN, 2008, p. 30). At that precise Lusaka 'congress', the USSR was overtly backing Chipenda and only resumed its aid to Neto's MPLA after Neto's arrival in Luanda, witnessing the magnificent (politically legitimising) massive reception he had there in February 1975, which left no doubt on which Angolan nationalist, let alone MPLA leader, was the most popular inside the country (SHUBIN, 2008, p. 38-9).

As also stressed by John Marcum, the MPLA had always remained an eclectic front during the anti-colonial struggle (MARCUM, 1978a, p. 199). Previous proposals for a clearer political-ideological standing, such as the one presented in February 1968 at the 'I Regional Assembly of Cadres', sustaining that the movement should convert itself into an ideologically well-defined revolutionary vanguard party, was deferred until such time as study groups could produce a solid nucleus of ideologically prepared cadres (MABEKO-TALI, 1996, p. 80-2).

Chipenda himself, later characterized the movement as a synthesis,

As a whole, as a synthesis, the MPLA [nationalist movement] was not a communist movement. That does not mean that there were not within the movement several elements who were communist (CHIPENDA, 1995, Interview).

Likewise, as late as August 1975, Agostinho Neto was stating that,

The MPLA is not a Marxist-Leninist organisation. Nor is our leadership Marxist-Leninist. [...] We are a large organisation with various shades of opinion and different types of groups. [...] As a heterogeneous organisation, it contains both Marxist and other points of view (cit. in *Afriscope*, August 1975).

Accordingly, the first constitution (11 November 1975) does not have any reference to the construction of Socialism whatsoever (Constitutional Law, 1975).

From all this, we can easily understand the growing disillusionment of the younger generation inside Angola. Such disillusionment was put to the test as soon as November 1974 (a year before independence and a few months after the Lusaka ‘congress’ and the Inter Regional Militants Conference, of August and September 1974, respectively), when a first major delegation of the MPLA arrived in Luanda led by *Lúcio Lara* (to prepare Neto’s arrival) and proposed these committees to simply integrate them into the existing structures of the movement. The proposal was strongly refused by the bulk of them, opting to maintain their organisational autonomy in the face of the movement’s ideological vagueness (MABEKO-TALI, 1996, p. 282).

The political dynamics and strategy of Nitistas

The youth committees proceeded developing their revolutionary political projects around the issue of *poder popular* (popular power), generally supporting a flexible interpretation of Marxist ‘democratic centralism’ in favour of an organic where the power is effectively, actively, and permanently exerted by the bottom layers of society, whose organisational structures these committees wanted to control with exclusivity and autonomy *vis à vis* the movement’s leadership. Fulfilling such projects, they became deeply involved with the lower social strata organisations, be it neighbourhood para-military self-defence organisations, workers’ strike movements, and independent unions, to whom they lent a political discourse, orientation and structure.

Within the youth committees, a group started to define itself around Nito Alves, who was a rising star ever since the ‘congress’ of Lusaka, where he made use of an extremely aggressive discourse against the other two factions disputing the movement’s leadership – for which Neto was grateful, later supporting Nito’s promotion to the Central Committee at the

Inter Regional Militants Conference and later, after the independence, to minister of Internal Administration.

Nito led a motley alliance between a few groups and leaders of the young generation of activists who had not fought the war (José Van Dunem, Sita Valles, and Rui Coelho), and older nationalists from the first military region in the Dembos forest (Eduardo Evaristo 'Bakalov', Jacob Caetano João 'Monstro Imortal', 'Sianouk', Bernardo Ventura 'Ho-Chi-Minh' and Commander Bagé). The first military region was the oldest (since 1961), the most mythical, but also the one whose guerrilla always expressed severe criticism towards the MPLA's leadership, which they blamed for the lamentable conditions the region had endured.

We were the ones who always fought inside the country up to the end of the nationalist struggle, in almost complete isolation and enduring miserable conditions of survival and struggle, operating with some armament captured to the Portuguese troops with lack of everything. We were the ones who supported the leadership discourses outside the country saying that the MPLA represented the people and had fighters inside the country besides the bordering regions, but nevertheless they forgot us and did not make any serious effort to support us through all those years (BAGÉ, 1998, Interview).

Nito represented both groups: he was a political commissar from the first military region, but his young age (born in 1945, at Piri, Dembos), his short but effective path as a high school student in Luanda and his aggressive and unorthodox – confused and shallow – ideological discourse, made him close to the young activists.⁶

In a first moment, Nito and his followers began a struggle for hegemony of *poder popular*, trying to integrate the competing committees, dissolve those that refused to be integrated and even arrest members of those that refused to dissolve, such as the Communist Organization of Angola, itself evolved from the Amílcar Cabral committees to escape persecution,

6 For bibliographical data on Nito Alves see MABEKO-TALI, 1996, p. 398, also FAUVET, 1978. Nito had only read the one and only book there was in the 1st Military Region on Marxism; from interview with MABEKO-TALI 1998; in the same sense interviews with PEPETELA, 1998; LOPES, 1998; ANDRADE, 1998.

which according to one of its members, had several members arrested by Nito as minister of the interior, a process occurring between mid 1975 and March/April 1976 (ARAÚJO, 20008, Interview).

Once eliminated the competition, the *Nitistas* proceeded with the institutionalisation of their *poder popular* through the approval of the Law of *Poder Popular* and subsequent elections to Neighbourhood Popular Commissions, being held in May 1976. Sita Valles's autonomous secretariat at the DOM (Department of Organization of Masses) exerted strict control over the eligible names and the electoral process as a whole, allowing the *Nitistas* to control the most powerful (pro-MPLA) neighbourhoods in Luanda, such as Sambizanga, Patrice Lumumba, Nelito Soares, Operário, Rangel, Neves Bendinha and Prenda (FAUVET, 1978, p. 96-7). In parallel and also through Sita Valles's autonomous secretariat, the group managed to infiltrate several MPLA mass organisations, namely the JMPLA (MPLA's youth organization), UNTA (MPLA's Union Federation) and OMA (MPLA's Women organization). The moves were so ostensive and explicit that provoked immediate criticism (FAUVET, 1978, p. 93). The Director of DOM, Pedro Pacavira (prominent member of the right-wing), went even further and immediately denounced the existence of a '*Nitista* plot to take over the MPLA's leadership.' (MABEKO-TALI, 1996, p. 412-14). Although director, Pacavira was unable to exert power or control over Sita and her group inside DOM due to their political strength.

Accomplished the first stage, at the base structures, the *Nitistas* then started a campaign to enlarge their support as much as they could, not only domestically, but also externally.

Domestically, in an attempt to accommodate all the discontented and make the most of an increasingly difficult social and economic situation,

Nito and his followers developed an opportunistic argumentation, tailored to the various audiences. When addressing middle social strata [young middle cadres from the State administration and middle ranking officers from the armed forces] they denounced the lower living standards compared with the colonial period and with the ostentatious wealth of the new rulers, who had access to restricted and luxuriously supplied stores, contrasting with miserably supplied 'people's stores' for general access.

When addressing lower socio-economic strata, their discourse included racist arguments, confusing class with race, blaming the *petite bourgeoisie* (identified with the mestizos and whites at the top of the apparatus) for the scarcity, and denying the long desired 'power to the people' (PINTO DE ANDRADE, 1998. Interview).⁷

Externally, the *Nitistas* deliberately looked for the USSR's support, seen as a key partner. Although the USSR had no military forces in Angola, Cuban and Angolan troops were dependent on USSR regular deliveries of war material, and the USSR would ultimately influence the alignment of the Cuban forces in any possible internal conflict. Under the influence of Sita Valles's groups, the *Nitistas* had already assumed a pro-Soviet stance (proving how shallow were the other ideological tendencies) and started a campaign portraying the MPLA's top leadership (mainly the Political Bureau) as 'dominated by anti-Soviets, Maoists and Social Democrats, led by Lúcio Lara, Carlos Dilolwa and Iko Carreira' (PASSOS, 1998, Interview; BAGÉ, 1998, Interview; FAUVET, 1978, p. 97). Leading the Angolan delegation at the XXV Congress of the Soviet Communist Party in March 1976, Nito Alves and José Van Dunem presented Nito as the representative of the purely Marxist-Leninist wing, supported by former members of the Portuguese Communist Party and of the Union of Communist Students such as Sita Valles; the move seems to have had some impact and Nito was treated as an effective Chief of State and paid serious political attention (MILHAZES, 2013, p. 74-5; SHUBIN, 2008, p. 65-6). His impressive speech at that congress referred the new law on *poder popular*, 'opening the transitional period to the building of socialism', while establishing a socialist economy with 'maximum limitations of tendencies to develop a private sector'; with proper study of Marxism-Leninism, 'in ten years' time tribalism will disappear in Angola' (SHUBIN, 2008, p. 66).

When Nito returned from this trip, the *Nitistas* seemed to have all in their favour. On the external front, 'we thought to have assured the Soviet support' (PASSOS, 1998, Interview). At the domestic level, their strategy

7

Supporting the same view is PEPETELA, 1998, Interview; LOPES, 1998, Interview; MABE-KO-TALI, 1998, Interview.

effectively gathered broad social support, that ranged from a substantial part of the generation of young activists, workers' commissions, and micro independent labour unions, through to the general population of the lower social strata, including the so-called lumpen proletariat (BIRMINGHAM, 1992, p. 79; Agostinho Neto cit. in BOLETIM DO MILITANTE - BM, 3, 1977, p. 28-29). In the coup aftermath, even party documents trying to make sense of the attempted coup, had to admit a significant social support to the *Nitistas*, including the civil service (especially the lower and middle levels), the armed forces (especially the low to middle-ranking officers), and party mass organisations such as JMPLA, UNTA and OMA. The party tried to justify such support by accusing the *Nitistas* of using a false and deceiving discourse, who 'duped the masses and our militants (...) camouflaging their essentially reactionary, regionalist and racist ideology' (BOLETIM DO MILITANTE - BM, 1977, p. 5; BM, 1977a).

Neto's leadership counterstrategy and reaction

However, the support the *Nitistas* had, or thought to have, turned out to be insufficient or was made insufficient by the strategic reaction of Agostinho Neto's leadership and its staunch supporters (left and right) and from the *Nitistas* inability to attract any of those two main groups at the top of the movement.

Such inability was due not only to those groups' strong loyalty to Neto, but also to the specific strategy followed by the *Nitistas* themselves.

On the one hand, while targeting the mestizos and whites at the centre of the MPLA's top leadership, blaming them for the existing problems and frustrated expectations in the amelioration of the quality of life, the *Nitistas* immediately and naturally set that group against them.

On the other hand, they also distanced themselves from the group around the 'Catetes' due to several reasons: their pro-Soviet supposedly 'real' Marxist-Leninist crusade; their view that 'the new should replace the old', disrespecting the historical legitimacy gained by those who had survived the first anti-colonial insurrection and had been victims of colonial

prisons (MABEKO-TALI, 1996, p. 412); the fact that Nito and some of his followers were from Dembos and the majority of the right-wing tendency was from Catete (there was an acute rivalry between those M'Bundu from Dembos and those from Catete since the anti-colonial struggle); the *Nitistas's* aim to rule over the People's Defence Organisation (a para-military organization in the neighbourhoods, that was also being disputed by the right-wing, which triggered another confrontation inside DOM between Sita Valles and Pedro Pacavira).

The *Nitistas's* attacks towards these two major political groups led them to once again leave their divergences aside for a while and unite around their leader and protector against what was perceived as an immediate and common threat; a product of an unknown generation that did not entirely understand the 'order of play' to manage the system according to their 'acquired' nationalist struggle historical legitimacy.

Their reaction to such threat was firm, planned to counter the *Nitistas's* strategy at the internal and external levels. To this purpose, the Central Committee (CC) held one of its most important plenary sessions – the third (23-29 October 1976).

Externally, the leadership targeted the links between the USSR and the Nitistas, trying to ensure the support (or at least the neutrality) of the USSR and Cuba in case of conflict. To this end, the MPLA finally declared its official allegiance to Marxism-Leninism. Conceding to a long request of the Soviet Union's Communist Party, a date was made for the end of 1977 for the first congress of the movement, which would have as a main item on its agenda the formation of a vanguard party of the working class, with the aim to construct Socialism in Angola (AFRICA CONTEMPORARY RECORD - ACR, 1978, p. B453).⁸ After the plenary, Iko Carreira officially announced that 'for the MPLA, the only Socialism that exists is the Socialism of Marx, Engels and Lenin, scientific socialism' (CARREIRA, 1977). Noteworthy is also the fact that in May 1976, prime minister Lopo do Nascimento had visited Moscow and signed several bi-lateral agreements and, a couple of weeks before the CC plenary, Neto visited Moscow (7-13 October 1976), having

8

On Soviet demands for a Congress see SHUBIN, 2008, p. 24.

signed on 8 October, a twenty-year 'Treaty of Friendship and Cooperation' with the USSR (ACR, 1978, p. B453; HODGES, 1987, p.20).

Domestically, the leadership targeted the *Nitistas*' ties with the lower social strata organisations – neighbourhood commissions and labour strike movement. To this end, and after studying several reports that had been previously requested and prepared within a discussion on organisational party problems, it was stated that the main obstacle in the organisation of the movement was the existence of two MPLAs, the official one and the one led by Nito Alves and José Van Dunem, leaving the idea of possible factionism. It also suggested that these two CC members, whilst exercising their official functions, had purposely caused food shortages to stir up discontent. It was then decided that a commission of enquiry should be set up (led by José Eduardo dos Santos) to investigate dissident activity at the core of the MPLA and look into the reports on food shortages (BM, 1977a, p. 11-13; ACR, 1979, p. B499-B500; MABEKO-TALI, 1996, p. 421-22). By then, Nito was being closely monitored by the political police (DISA) for months, as referred by his own Chief of Ministerial Cabinet, Rui Frende.

I warned Nito that DISA's men were monitoring our cabinet at the Ministry of the Interior from dawn to dusk, but he did not seem to care, so self-confident and absorbed he was. At the end he rarely appeared at the Ministry, going to those 'secret' meetings that we all knew about (FRENDE, 1998, Interview).

With the October 1976 CC's plenary, the siege to the *Nitistas* was laid. Nito still tried to deny the accusations resorting to what his supporters had been working on and circulating for several months – *Treze teses em minha defesa* (Thirteen thesis in my defence), a 156 pages document, analysing the nature of the MPLA and its right-turn, accusing Lúcio Lara of being a 'social democrat', a 'Maoist' and the person leading this path. He claimed that corruption, incompetence, and nepotism were rife within the MPLA, that ministers were engaged in diamond smuggling or debauchery, citing the name of Iko Carreira among others (FAUVET, 1978, p. 97; PASSOS, 1998, Interview).

In the meantime, the core leaders of the *Nitistas* started to receive contradictory messages from the USSR embassy (probably hesitating whether to support the *Nitistas* or not). The group became confused, hesitant, and finally attempted a poorly organised and by then much expected (by the leadership) *coup d'état* on 27th May 1977, resulting in total failure (MABE-KO-TALI, 1996, p. 393-7, 421-7; FAUVET, 1978, p. 96-7).⁹

As soon as Neto assured the Soviets on his official political-ideological alignment and guaranteed their economic interests for the next twenty years, the *Nitistas* were no longer that useful. Support was halted and Cuba might not have been denied of its intention to help Neto. Considering the contradictory messages sent to Neto and his partners by the USSR embassy, it seems that the MPLA's leadership achieved, if not the neutrality, at least the passiveness of the USSR, not opposing the Cuban intervention for Neto.

Despite the fact that the extent of the USSR involvement in the 27 May events and the contacts that might have occurred between this country and Cuba were never significantly disclosed (allowing a great amount of speculation) it seems most unlikely that Havana could have intervened to save Neto if the USSR had clearly opposed (ACR, 1979, p. B509). Although Cuba was not an ordinary proxy of the USSR in Angola, pushing its own agenda in search for anti-imperialist internationalist status, and had always unequivocally stood for Neto, its presence in Angola was always highly dependent on Soviet arms regular delivery and logistics and would hardly be politically independent in one of the main "hot-Cold War" stages (SHUBIN, 2008, p. 53-6, ch. 4-7).

At the MPLA's Politburo, there was never a shadow of a doubt on the relationship between the Soviets and the *Nitistas* until a very late stage. According to Iko Carreira, in the subsequent interrogation of the arrested *putschistes*, the most serious balance was the Soviet direct involvement through two secretaries of the embassy's military representative, namely Pavel Stariakov and Yuri Fedin (CARREIRA, 1996, p. 155). A few months later, in August 1977, Agostinho Neto travelled to Moscow and had the audacity to confront Leonid Brejnev,

9 Also confirming the contradictory signals from the USSR embassy, hesitation and confusion within the group are PASSOS, 1998, Interview; BAGÉ, 1998, Interview.

Here I came, because such a thing – mutiny – happened, and I wanted to find from you personally, has Moscow taken part in a conspiracy against me or not? Because as I have been informed, many of your people were involved (cit. in SHUBIN, 2008, p. 70; also MILHAZES, 2013, p. 78-9).

Brejnev ostensibly ignored the question and left him unanswered (SHUBIN, 2008, p. 70-1; also MILHAZES, 2013, p. 78-9). The party's official account on the attempted coup, explicitly confirmed contacts between the 'factionalists' and the URSS embassy, stating that on the 26 May the factionalists,

[...] have shielded themselves by means of a simulated devotion to this or that friendly country, not hesitating even to visit certain embassies where they engaged in slanders against the MPLA and certain of its leaders and militants (BM, 1977, p.5).

Likewise, the Financial Times, reported that,

According to semi-official account, Sita Valles sent a plea for help to the Soviet embassy in Luanda after the coup attempt failed. The message was intercepted but demonstrated that, whatever the position of the Soviets, the coup leaders believed they had the Kremlin's blessing (FINANCIAL TIMES, 1978; BIRMINGHAM, 1992, p. 81).

A massive bloody purge followed the attempted coup with innumerable deaths throughout the country, with particular and obvious incidence on young activists, intellectuals, and cadres.¹⁰ From then on, they stopped being a threat or a nuisance to the old nationalist generation.

At the same time as the purge, Neto made explicit the directives for the construction of a new party in search of unity, cohesion, and internal

¹⁰ For a recent journalistic/literary emotional approach on the "27th May" process, having the merit to vividly recover the dramatic social impact of the whole process to the English-speaking public, see PAWSON, 2014; MATEUS & MATEUS, 2009.

security: the MPLA would now be in total control and the Politburo would be in charge of everything within the MPLA; no opposition or centre of power parallel to the MPLA would be tolerated (cit. in *Boletim do Militante - BM*, 3, 1977, p. 30).

In accordance with the decisions made at the October 1976 CC third plenary, the movement held its I congress in December 1977. The MPLA was consecrated as the instrument to lead the revolutionary classes towards popular democracy and Socialism, a workers' vanguard party according to Marxist-Leninist principles, adding PT to its logo – Partido do Trabalho/Labour Party (MPLA, 1977, p. 17). The new principles were later integrated within the revised constitution, approved in February 1978, and stating for the first time that,

The MPLA–PT constitutes the organised vanguard of the working class and, as a Marxist-Leninist party, it will provide the political, economic and social leadership of the State in its efforts towards the construction of a Socialist Society (Constitutional Law, 1978, art.º 2).

A vast movement of party rectification was launched. It was aimed at institutionalising and regulating a process of restructuring that had started straight after the coup, in order to 'correct mistakes, improve working methods, cleanse the organisation of harmful elements and unite all militants through party objectives.' (MPLA, 1977, p. 19). The congress decided that there would be new rules for membership of the new party and rigid processes were set up to select the members. The balance of the first three years of rectification was presented at the I Extraordinary Congress, in December 1980: the new MPLA–PT came down to 31,098 members from 110,000 members at the time of the I Congress (MPLA, 1980, p. 17-18).

Left and Right disputes re-igniting towards the MPLA's I Congress

The strategic alliance of both left and right wings against the *Nitistas*, the official adherence to Socialism along with the selective rectification campaign, reverted the referred initial advantage the right-wing had on its inner dispute with the left, which then assumed political preponderance. However, to the frustration of the left and even of the USSR, such preponderance was not as effective as expected.

As soon as the *Nitista* threat vanished (with the purge and rectification), divergences between both groups re-emerged and became progressively acute in late 1977 during the preparations for the I congress. The right-wing reacted against the advancement of the left in the previous months and attempted to place as many of its members as it could in the CC and to get at least one seat in the Politburo; a move that was so obvious that it was criticised by some at the congress and reported externally as the action of a 'regional lobby known as the Catete group' (WOLFERS & BERGEROL, 1983, p. 167; SOMERVILLE, 1986, p. 86). Although the right-wing failed to get the long-desired Politburo seat, it nevertheless secured several places at the CC, standing its ground in the internal power struggle.¹¹

Progressively (by the end of 1977 and during 1978), such power struggle became more politically defined in terms of opposing organisational principles sustained by each side, as expounded below and close to the main criteria established by Wallerstein to define left and right in Africa, in terms of economic policy, political management/ideology, and foreign policy (WALLERSTEIN, 1971, p. 5-10).

On the one side, the left-wing Socialist project in terms of economic policy stood for an all-out fight against the 'anti-revolutionary' practices as had been evolving since independence, which included the black market, absenteeism, diversion of produce, and non-fulfilment of production targets (Law 11/75). They also supported a deeper economic co-operation with countries of the Eastern bloc, especially Cuba. This left-wing position on

11 From the previously mentioned prominent members of the rightwing, Imperial Santana was the only one out of the CC.

economic principles was led by Carlos Dilolwa (minister of planning and second deputy prime minister).¹²

In terms of political management, the left argued for a system exclusively determined by revolutionary-ideological criteria, whereby the top (strategic) positions of the party and the State should be occupied by a vanguard, properly versed in and deeply committed to Marxism–Leninism; ‘rejecting any criterion of ethno-regional demographic weight’ (JORGE, 1998, Interview), therefore rejecting the right-wing pressures for a black M’Bundu base of power, which they saw as ‘backward and tribalistic’ (JORGE, 1998, Interview; DILOLWA, 1998, Interview). Although respecting the possible ideological honesty of such position, we cannot ignore that it served well the personal interests of its proponents within the party; despite the smaller demographic weight of this lighter skinned (mainly coastal) segment of elite, their relatively higher educational level and ideological preparation would ensure their political primacy in a vanguard party, especially now that the revolutionary youth was no longer a threat.

In terms of foreign policy, they sustained an intransigent path alongside other Socialist countries, reinforcing the Cuban presence at all levels of co-operation (military and civil), rejecting any concession towards the US/South Africa demands for Cuban troops withdrawal and rejecting a relationship between the presence of Cuban troops in Angola and the implementation of UN 435 resolution (independence of Namibia). Likewise, they rejected any negotiation with Mobutu’s Zaire, ‘a long time and declared enemy of the [Neto’s] MPLA and of Angola’, as explained by Paulo Teixeira Jorge, foreign minister by then (JORGE, 1998, Interview; CARDOSO, 1998, Interview).

On the other side, the right-wing positions on economic policy sustained a more pragmatic and ‘liberal’-flexible position, accepting socio-economic organisation as it now was – an officially proclaimed Socialist model, which pragmatically accepted the economic schemes that had meanwhile evolved, which in fact represented a generalised straddling between legal

12 Supporting this view of Carlos Dilolwa as the master mind of a left-wing policy are: NDUN-DUMA, 1998, Interview; JORGE, 1998, Interview; PEPETELA, 1998, Interview; CARDOSO, 1998, Interview; and I also had the same sense interviewing Carlos Dilolwa himself, DILOLWA, 1994, Interview.

and illegal markets (private business) through an hierarchical/discriminatory distributive system of benefits and privileges managed by the top leadership of the Party (VIDAL, 2011). They had little faith in the communist policies of collectivisation of the land and of other economic assets and criticised the left-wing radical stance towards the private initiative. According to Mendes de Carvalho,

I, and others who shared my views, had always rejected Marxism and we were never Marxist. I even warned several of my colleagues at the CC, those who were always defending Socialism and Marxism, of the dangers of such an option and that it was going to lead us nowhere. However, once the option was made, we had to adapt as we could (CARVALHO, 1998, Interview).

In terms of political management, the right-wing supported a leadership system based on culture and tradition, respecting the demographic weight of each Creole/M'Bundu elite segment within the MPLA, through which, though less ideologically and academically educated and from the interior of the country, they could achieve political primacy, dethroning the left-wing lighter skinned, coastal ideologues or intellectuals (as they pejoratively called them). According to Mendes de Carvalho,

By then, as today, we must be realistic and cautious towards the regional and racial factors and to the majority in order to avoid negative comments like those usually heard among the people, pointing to the privileges of some whites and mestizos. This has nothing to do with racism, just diplomacy, wisdom and good sense (CARVALHO, 1998, Interview).

Once assured of their primacy within the Creole/M'Bundu core of the MPLA and following the same logic, they favoured a balanced (secondary) representation of other regional and ethnic sensibilities within the party ranks. Such logic should be extended to those groups outside the MPLA, attracting their members (cooptation) within the middle rank hierarchy of the party, thus broadening the socio-political support of the MPLA.

I always stressed the need to be more flexible and less radical and have a clemency approach towards those who fought the MPLA, and that is how you have the Edouard Pinnock and others that joined the MPLA. There was no point to cultivate hate, we could reach an agreement if they repent and wanted to join us (CARVALHO, 1998, Interview).

In terms of foreign policy, they ‘placed nationalism above internationalism, having serious reservations about the Cuban and the USSR’, sustaining a more flexible and pragmatic approach towards the West and especially the US and South Africa, as well as their major partner in the region – Mobutu’s Zaire (CARVALHO, 1998, Interview). They accepted the possibility of ‘making concessions’ towards the US/South Africa demands for Cuban troops withdrawal ‘in order to facilitate the implementation of UN resolution’ 435 and the US recognition of the Angolan government.

Neto’s clarification of governing principles or the Pyrrhic victory of Socialism

The struggle for power and for opposing organisational principles between left and right wings reached its height at the CC’s plenary in December 1978 (6 to 9 December). There the two wings had a head-on collision, pressuring Neto to take sides, but the president’s hybrid nature (representing features of both sides and grateful to both) and his already strong personal/institutional control over the whole political system, allowed him options close to the ones sustained by the right-wing (which he effectively shared), but without making it look like a public defeat for the left, as we will now see.

- The normative principles of economic practice

At this level, the left-wing suffered a major defeat. The pragmatism and ‘liberalism’ sustained by the right-wing won right out.

Internally, the Central Committee plenary gave the go-ahead to private Angolan businessmen to set up construction companies and trucking businesses (merchandise transport to provinces). At a rally in Luanda

on 10 December 1978, the day after the meeting, Neto stressed that private Angolan capitalists would have a role to play in the country's economy (Cit. in *Africa Contemporary Record - ACR*, II, 1980, p. B487).

Somehow trying to smooth down the previous statement, a few days later Neto explained that such a move did not mean that the aim of establishing a communist State was abandoned, adding that he looked forward to the day when every Angolan would stand up and say proudly 'I am a communist' (LEWIS, 1978). According to him, things would be different in ten, or twenty, or thirty years, but the immediate and urgent need was just to get the society working smoothly and to solve the people's problems (LEWIS, 1978).

Proceeding in his realistic pragmatism, a week later, on 17 December, 1978, in Luanda, in a speech entitled 'Nothing can stop our revolution', Neto declared 'the need to offer more possibilities to private initiative in our country [...] which is not as counter-revolutionary as might seem at first.' (Cit. in MEYNS, 1984, p. 144). He also announced the lift of the prohibition towards informal construction (recognising the State's incapacity in the housing sector) and suggested a more flexible attitude towards the petit commerce as a possible way to help the recovery of rural markets, recognising that 'men and women who live in the country suffer a lot, because they can hardly sell, buy or even produce' (Cit. in CONCHIGLIA, 1978, p.23-25; cit. in LE MONDE, 12 December 1978; cit. in SURVEY OF WORLD BROADCAST – SWB, London: 13 December 1978).

By then, even foreign observers usually sympathetic to left-wing positions such as David Ottaway, admitted and justified the need for Neto's pragmatism,

The need for pragmatism is apparent to the visitor. Every Luanda grocery store seems to have a long queue outside, and fruit, vegetables and meat are in short supply (OTTAWAY, 1978).

Apparent or not, such pragmatism was seen as a major setback to the left-wing, especially to Carlos Dilolwa who expressed his disagreement not only towards such concessions, but also towards the 'patrimonial way

of managing the economic affairs', having immediately resigned his place in government (as second deputy-prime minister for economy) and his politburo seat (DILOLWA, 1994). The prime minister Lopo do Nascimento, by then assuming a position close to Dilolwa (although it is arguable if he in fact assumed a left-wing stand in all matters), lost his place at the Politburo and also his place as prime minister, a position that was quite simply abolished and powers transferred to the Presidency in a process of power concentration that accelerated (VIDAL, 2007, p. 124-174).

A few months later, during his May Day speech, Neto specified the new areas open to private initiative, comprising private commercial activities of food and consumer goods in order to help to make up for shortages caused by inefficient production and distribution (Cit. in ASSOCIATED PRESS, 2 May 1979). While Neto was publicly announcing several concrete concessions towards the private sector, the only thing the left-wing achieved was a vague and vacuous May Day politburo statement denouncing the retrograde values of capitalism sustained by some sectors of the 'petite bourgeoisie' (obviously referring to the right-wing),

Some sectors of the petite bourgeoisie want to step into the shoes of the colonial bourgeoisie and thus increasingly assume the ideological and moral values of capitalism — disdain for the working class, refusal to solve the concrete problems of the masses, the love of luxury and the easy life, the spirit of ostentation, negligence, political and economic corruption, opportunism, spreading of obscurantism and superstitious concepts — in a word all the retrograde moral values of the enemy (Cit. in ASSOCIATED PRESS, 2 May 1979).

Externally, Neto had already shown some signs of pragmatism and liberalism even before the CC plenary. In an attempt to normalise economic relationships with the West, the president began to approach the EEC countries in general and in July 1978, Claude Cheysson, the EEC's Commissioner for Development, visited Angola, and according to his own words,

Angola wanted to increase trade with the West and welcomed Western investment [...] I was struck by the desire of Neto and his Ministers to immediately discuss certain development problems. Their traditional partners cannot offer them much in this field (cit. in AFRICA CONTEMPORARY RECORD - ACR, 11, 1980, p. B497).

Belgium foreign minister, Henri Simonet, was told by Neto that Angola was eager to establish co-operative economic relations with West European countries in order to diversify its international relations and reduce its dependence on Cuba and the Soviet bloc (cit. in THE NEW YORK TIMES, 18 September 1978; cit. in AFRICA CONTEMPORARY RECORD - ACR, 11, 1980, p. B497). Beyond government-to-government agreements, Neto showed his interest in private Western investment on a large scale, mainly directed to oil exploration (besides Gulf and Petrofina), but also including development projects in other areas such as fisheries, the recovery of the port of Lobito, the Benguela Railway, iron, and uranium mines (cit. in THE NEW YORK TIMES, 18 September 1978; cit. in WEST AFRICA MAGAZINE, 23 October 1978). In the meantime, Angola was granted the status of observer in the renegotiations of the Lomé Convention (cit. in AFRICA CONTEMPORARY RECORD, 11, 1980, p. B497).

At the level of foreign economic policy, a few days before the plenary, Western reporters already talked of a shift from ideology to pragmatism as the 'economy founders' (LAMB, 1978; 1978a; OTTAWAY, 1978). By the time of the CC plenary (6-9 December 1978) the economic approach towards the West was re-affirmed and made concrete. Neto thus announced the preparation of a new and more attractive law for private foreign investment, which was effectively passed in July 1979, covering all aspects of economic activity, allowing several benefits such as the repatriation of profits, guarantees of compensation in the event of nationalisation, exemption from tax and from customs duties (PEEL, 1979; HODGES, 1987, p. 32-3). In the specific case of the oil sector, the new law was even more 'liberal' than the ones already approved in 1978 (BHAGAVAN, 1980, p. 21).

- *The normative principles in terms of political power management*

After the plenary Neto definitely put in place a management system based upon the distribution of privileges and benefits through rotating nominations to party and State top positions; making for a kind of a carousel of posts on which the key elements of the party rotated according to the political needs of a system which took into account ethno-regional balances (ethnic, sub-ethnic, regional and racial). This balance was in fact meant to be skewed in favour of the Creole/M'Bundu core of the MPLA. Such supremacy was achieved not only through the party's all-powerful presidency, but also through the occupation of a higher number of top positions – mainly in the politburo, the Central Committee, the General Staff, central and local government (ministers, vice-ministers, secretaries of State and provincial commissioners), top management of public companies and embassies abroad.

In these terms, after the plenary the president remodelled the top organs of the party and of the State, starting with the politburo, which was to comprise three black Mbundu/Creoles (Agostinho Neto, Eduardo dos Santos and João Luís Neto 'Xietu'), three Mbundu/Creole mestizos (Lúcio Lara, Iko Carreira and António dos Santos França 'N'Dalu')¹³, three Bakongo (Pascoal Luvualo, Rodrigues João Lopes 'Ludy Kissassunda' and Ambroise Lukoki) and two Cabindan (Evaristo Domingos 'Kimba' and Pedro Maria Tonha 'Pedalé').¹⁴ The supremacy of the Creole/M'Bundu was clear with six elements.

The Ovimbundu were the only major ethnic group that were not represented in the politburo because of the resentment provoked by renewed UNITA/South Africa offensives and growing linkages between the Ovimbundu and UNITA. Below the politburo level, some MPLA Ovimbundu old time members managed to achieve top positions, such as Faustino

13 As previously mentioned, the other two mestizos in the politburo — Dilolwa and Lopo do Nascimento — had resigned and dismissed/relocated, respectively (although Lopo is not a *mulato* - son of a black and a white parent - like Dilolwa, he is still a *mestiço* - those with some degree of mixed race between black and white, coming from an old family of mixed race in Golungo Alto - Kwanza Norte province).

14 The sabotage/military activities of the Front for the Liberation of the Enclave of Cabinda – FLEC, a secessionist movement of the oil rich enclave of Cabinda (Angolan territory at the right bank of the Congo river), and the growing economic dependency of the Angolan economy on oil, demanded special attention to Cabindans, reserving them important places at the top organs of the Party.

Muteka, appointed minister of transport in January 1979 (cit. in SURVEY OF WORLD BROADCAST – SWB, 19 January 1979). Following the same management principles of rotation and micro-identity balance, there was reshuffling in the CC and also in the central and provincial governments; in consequence of such rotation, in 1979, all provincial commissioners were ex-officio members of the government.

Beyond those very top organs, at an intermediate level of the State hierarchy, a few months before the plenary Neto had already shown signs of wanting to manage the political system based on the strategic or selective integration (cooptation) of members of other movements and even of MPLA's dissident groups. Therefore, in 16th September 1978, he announced in Cabinda, his policy of clemency and partial amnesty followed by integration within the MPLA, towards members of the FNLA, the FLEC, the 'Active Revolt', the 'Eastern Revolt' and Nito's sympathisers, but still without mentioning UNITA (NETO, 1979, p.43-54). Later on, right after the plenary, in 17th September, Neto stated that all those who once belonged to such organisations 'must have the same opportunities and rights without any discrimination whatsoever' (cit. in SURVEY OF WORLD BROADCAST, 19 December 1978).

As a result of this new policy of clemency, several top members of the FNLA deserted and surrendered to the MPLA during 1979, after which they were reintegrated within State structures, along with the freed members of MPLA's previous dissident groups ('active revolt' and 'Eastern revolt'). This re-integration/cooptation strategy was pursued in parallel and articulation to an also pragmatic/realistic foreign policy as follows.

- The guiding principles in terms of foreign policy

In parallel to the attempted normalisation of economic relationships with the West (during the summer of 1978), Neto also pursued a foreign policy designed to weaken the external support for the opposing movements still fighting the MPLA government – what was left of FNLA, and FLEC, and even UNITA.

At the regional level, and against the explicit opposition of the left-wing members at the Politburo, Neto approached the long-time MPLA's archenemy – Mobutu's Zaire –, re-establishing diplomatic relations in July

1978 and officially visiting Kinshasa in the following month. The move was reciprocated by Mobutu who visited Angola in October. After negotiations, Neto got Mobutu to announce the expulsion of the FNLA and the FLEC from Zaire. On 27 October 1979, Holden Roberto was expelled from Zaire, taking refuge in Paris with several other leaders of the movement, while others surrendered through the referred policy of clemency.

At the international level (West), Neto approached diplomatically not only the EEC countries as mentioned, but also Portugal, where UNITA found support among the Angolan refugees in Portugal and Portuguese returnees. In June 1978, there was an historic meeting between Neto and Portugal's President Ramalho Eanes in Guinea-Bissau, which resolved many of the issues that had kept Angolan-Portuguese relations very cool since independence such as the activities of the FNLA, UNITA and FLEC in Portugal. By then, Neto invited the estimated 7000 refugees in Portugal to return home and a contingent of Portuguese technicians was expected to go to Angola (cit. in HERALD TRIBUNE, 6 December 1978; cit. in AFRICA CONTEMPORARY RECORD - ACR, II, 1980, P. B496-B497).

Even more audacious was the approach to the US, whereby Neto expressed availability to discuss a possible reduction of dependency on Cuban and Soviet influence, as demanded by the US. On the US side the move was immediately reciprocated by the Secretary of State, Cyrus Vance, announcing in June 1978 that Washington 'wished to improve its relations with Luanda' (AFRICA CONTEMPORARY RECORD, II, 1980, p. B493-B494). Right after the CC plenary, a US delegation visited Angola on 13 December and was told by Neto that Angola was 'prepared and willing to establish diplomatic relations with the US, although it could do nothing about reducing the number of Cuban troops because of South Africa's daily attacks' (OTTAWAY, 1978; LEWIS, 1978; also cit. in THE SUN – US, 13 December 1978).

By then, during the 'Carter administration', Washington came very close to recognise the Angolan government despite the Cuban military presence (WRIGHT, 1997, chapters 5-6; PATRÍCIO, 1997, p. 50-1). The sudden and unexpected death of Agostinho Neto in Moscow during a cancer operation on 10 September 1979 and the election of Ronald Reagan's

republican administration, overtly supporting UNITA, somehow reversed the diplomatic progresses. The new foreign policy pragmatism of Neto and his sudden death fed a major conspiracy theory, suspicion and resentment within MPLA's right-wing ranks, that the Soviets 'helped' Neto to die (SHUBIN, 2008, p.71). According to Mendes de Carvalho,

That decision to look for treatment in the USSR was too sudden and unexpected. I was immediately afraid and asked for explanations to Eduardo Macedo dos Santos [Neto's personal medical Doctor] and he tried to explain the reasons, supporting the idea, I was not convinced and left him a warn [interviewee with finger raised, more like a threat], "in any circumstance you leave the president by himself. If anything happens to Neto you will have to personally deal with me." After Neto's death I went to him for explanations and he apologetically said he was preparing to enter the surgery room, but the Russians forbade him to enter despite all his insistence and left him waiting outside; that was the last time he saw Neto, they did not even allow him to inspect the body afterwards and he could not do anything about it. What can I say? (MENDES DE CARVALHO, Private Interview, 1998)

Although in practice the right-wing positions prevailed, the party's official discourse was more Socialist than ever. In terms of specific individuals, the internal balance between the two groups was in general maintained. With the exception of Carlos Dilolwa, who in fact 'resigned from the politburo and the government against Neto's will' (DILOLWA, Private Interview, 1994), the left-wing members in general kept their seats within the CC and the Politburo, as the right-wingers kept theirs at the CC.¹⁵

- The prevailing practices of the majority of the population from then on.

For the majority of the population, the pragmatic economic positions assumed at the top of the system were clearly seen as an 'official' tolerance or unofficial acceptance to the private/informal/illegal procedures based on straddling that had been rife in all sectors of activity and throughout all social strata.

¹⁵ Left-wingers as Lúcio Lara and Iko Carreira remained in Politburo and Lopo do Nascimento lost his place at the politburo but not at the CC; right-wingers as Mendes de Carvalho, Domingos Paiva da Silva, Bernardo de Souza and Manuel Pedro Pacavira remained at the CC.

From then on, a self-legitimising cumulative process was unleashed through which the increasing weakness of the official economy to provide goods and services along with the party's nomination system ('elitist' and discriminatory), legitimised the informal economy and pushed for its ever-increasing development, further weakening the official economy and further reinforcing the informal/illegal.

Contrary to Neto's announced provisional character for the concessions made to private initiative, the obvious truth to everybody was that those concessions were just the first of a long list to come. In fact, as soon as 1981/1982 there were already many signs of the irreversible character of this self-fulfilling process. According to Zenha Rela,

[In early 1980] 'Despise the private' so characteristic of the first years of independence, was progressively transformed in 'desire to be private' [...] Those in 1976 who attacked the saboteurs of the economy [the ones in the informal/private sector] were now beginning their path towards 'entrepreneurship', having gone through the intermediate and uncomfortable phase of *candongueiro* [person acting in the black market]. In 1981/1982, signs that this course was already on the way were too many and allowed one to state its non-reversible character (ZENHA RELA, 1992, p. 57-8).

- *The prevailing solidarities for the majority from then on.*

Likewise, the primary solidarities criteria used at the top organs, soon spread. The 1980 congress documents (majorly influenced by the left), which denounced all the previously referred informal activities – generalised thefts, diversion of produce, corruption, organised networks, involvement of managers, cadres and security forces, and so on –, also attacked the prevailing solidarities making it possible, namely the 'regionalism, racism and sectarianism [...] which contributes to the disorganisation and indiscipline in production and distribution, hampering the progress [...] towards Socialism' (MPLA, 1980a, p. 36).

The CC report went even further, stating that,

The divisionist elements who take advantage of still-existing prejudice, be it tribal, regional or racial, within Angolan society, just so they can pretend to be 'defenders of the people' whilst striving for personal interests or those of their group, must be persecuted as enemies of the working class, of the Angolan nation and of Socialism [...] Regionalism, tribalism and racism are reflections of pre-capitalist production relationships and colonial domination. These concepts, as we have been seeing, bring about divisions that can be taken advantage of by opportunistic elements in order to divide the popular masse (MPLA, 1980, p. 37).

A third congress document, drawing an economic and social balance of the 1978-1980 period added to those prevailing solidarities the 'nepotism' and *apadrinhamento* [Godfather protection], thus 'promoting incompetence' (MPLA, 1980b, p. II, 27).

What made ethnicity, regionalism or nepotism 'a problem' in Angola as elsewhere, were the inherent socio-economic distortions it generated (BAYART, 1989, chapter 1). Such distortions could be effectively felt in Angola's daily life, as a national phenomenon spread throughout the whole country, as stressed by Neto in February 1978,

We know that there is tribalism still. It exists and we can feel it here in Bié [central plateau], in Luanda [centre-North], in Zaire [North], and in the provinces of Cabinda [North enclave] and Moxico [East and South-East]. It is there, despite the work we have been undertaking in order to accomplish national unity. We have achieved much through this effort. However, we have to recognise that tribalism exists (cit. in AFRICA CONTEMPORARY RECORD, 10, 1979, P. B505).

Later, in December 1978, Neto referred again such problems of 'racism, tribalism and regionalism' (cit. in SURVEY OF WORLD BROADCAST, 19 December 1978). In these terms one can understand the logics of political management adopted by the president at the top of the system in favour of a more 'balanced' ethnic and regional composition of top organs: on the one hand, as an attempt to set the example from above in order to

avoid a radicalisation of such type of distortions throughout the whole society and country; on the other hand, as an 'official' acknowledgement of the necessity to politically manage such reality, thus integrating it instead of straightforward fighting it.

By the time of his death in September 1979, Neto had set the dispute on political-economic orientation, which clearly consecrated a pragmatic right-wing path, which according to the description above was neo-patriomonal, under the formal and official cover of a Marxist-Leninist Workers' Party. Whatever effective Socialist project that might have existed, was no longer.

Bibliography

Books and articles

- BAYART, Jean-François, ELLIS, Stephen & HIBOU, Beatrice. 1998. *The Criminalization of the State in Africa*. London: Indiana University Press.
- BAYART, Jean-François. 1989. *The State in Africa, the Politics of the Belly*. London.
- BAYART, Jean-François. 1989. *The State in Africa*. London: Longman.
- BHAGAVAN, M. R. 1980. *Angola: prospects for Socialist transformation*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.
- BHAGAVAN, M. R. 1986. *Angola's political economy 1975–85*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.
- BIRMINGHAM, David. 1988. 'Angola revisited', in *Journal of Southern African Studies*, 15, p. 1-14
- BIRMINGHAM, David. 1988a. 'Carnival at Luanda', in *Journal of African History*, 29, p. 93–103.
- BIRMINGHAM, David. 1992. *Frontline Nationalism in Angola and Mozambique*. London: James Currey.
- BIRMINGHAM, David. 2015. *A Short History of Modern Angola*. London: Hurst

- BITTENCOURT, Marcelo. 1999. *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação Angolana*. Lisboa : Vega.
- BITTENCOURT, Marcelo. 2008. “*Estamos Juntos!*” *O MPLA e a luta anticolonial - 1961-1974. Vol.II*. Luanda: Nzila
- CARREIRA, Iko. 1977. Cited in *Africa Contemporary Record - ACR*, vol. 9. 1978, p. B453
- CARREIRA, Iko. 1996. *O Pensamento estratégico de Agostinho Neto*. Lisboa: Dom Quixote.
- CHABAL, Patrick & DALOZ, Jean-Pascal. 1999. *Africa Works*. London: James Currey.
- CHABAL, Patrick. 1983. ‘People’s War, State Formation and Revolution in Africa’, in *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 21, p. 104–125.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. 1980. ‘Class structure and class struggles in Angola in the 1970s’, in *Journal of Southern African Studies*, 7.
- CONCHIGLIA, Augusta. 1978. *Article to Afrique-Asie*, 177, 25 December, p. 23-5.
- DAVIDSON, Basil. 1972. *In the Eye of the Storm, Angola's People*. London: Longman.
- DAVIDSON, Basil. 1980. *L'Afrique au XXe Siècle — L'éveil et les combats du nationalisme africain*. Paris: Éditions J.A.
- DIAS, Jill. 1984. ‘Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930’, in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 61.
- DIAS, Jill. 1989. ‘Relações Económicas e de Poder no Interior de Luanda ca. 1850-1875’, in *Actas da Iª Reunião Internacional de História de África*.
- DIAS, Jill. 1994. ‘Mudanças nos Padrões de Poder no Hinterland de Luanda, o impacto da colonização sobre os M'Bundu (c.1845-1920)’, in *Penélope*, 14, p. 43-91.
- DIAS, Jill. 1995. ‘O Kabuku Kambilo (c. 1850-1900): Uma identidade política ambígua’, in *Encontro de Povos e Culturas em Angola* (1995), p. 14-53.
- DUVERGER, Maurice. 1969. *Political Parties. Their organization and activity in the modern State*. London: Methuen Publishing.

- FAUVET, Paul. 1978. 'Angola' and Fall of Nito Alves', *Review of African Political Economy*, 9, p. 88-104.
- LEVITSKY, Steven & WAY, Lucan. 2010. 'The Dynamics of Competitive Authoritarianism in Low-Linkage Regions: The Former Soviet Union, Africa, and Asia', in *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. Cambridge: CUP, p. 181-182.
- LEVITSKY, Steven & WAY, Lucan. 2020. 'The New Competitive Authoritarianism', *Journal of Democracy*, vol. 31, 1, p. 51-65.
- LEWIS, Flora. 1978. Article in *The New York Times*. NY: 13 December.
- FREUDHENTAL, Aida. 2000. 'A utopia Angolense (1880-1915)', in *Actas da III Reunião Internacional de História de África* (2000), p. 561-572.
- GABRIEL, Claude. 1978. *Angola: le tournant africain?*. Paris: Éditions La Brèche.
- HEIMER, Franz-Wilhelm. 1979. *The Decolonization Conflict in Angola: an essay in political sociology*. Geneva: Institut Universitaire de Hautes Études Internationales.
- HEIMER, Franz-Wilhelm. 1980. 'Formation Sociale, Développement Économique et Option Socialiste en Angola', in *Genève-Afrique*, XVIII.
- HENDERSON, Lawrence. 1979. *Angola, Five Centuries of Conflict*. London: Cornell University Press.
- HODGES, Tony. 1987. *Angola to the 1990's, the potential for recovery*. Special report nº1079. London: Economist Intelligence Unit.
- JOSEPH, Richard. 2003. 'Africa: States in Crisis' in *Journal of Democracy* 14, 3, p. 159-70.
- LAMB, David. 1978. 'Angola moving to end isolation from the West and dependency on Cubans', in *Los Angeles Times*. Los Angeles: 3 December.
- LAMB, David. 1978a. 'Cuban advisers downgraded; Angola turns pragmatic as economy founders', in *Herald Tribune*. London: 6 December.
- MABEKO-TALI, Jean-Michel. 1996. *Dissidences et Pouvoir d'État: Le MPLA face a lui-même (1962-1977)*. Paris: Université Paris VII, These de Doctorat.
- MARCUM, John. 1978. *The Angolan Revolution - The Anatomy of an Explosion (1950-1962)*.

- MARCUM, John. 1978a. *The Angolan Revolution, Exile Politics and Guerilla Warfare (1962–1976)*, Vol. II. Cambridge, Ma: MIT.
- MARQUES DA SILVA, Elisete. 1991. 'O papel societal do sistema de ensino na Angola colonial 1926-1974', paper presented at *II Colóquio Internacional em Ciências Sociais sobre a África de Língua Oficial Portuguesa*. Bissau.
- MATEUS, Dalila Cabrita & MATEUS, Álvaro. 2009. *Purga em Angola – o 27 de Maio de 1977*. Lisboa: Vega.
- MÉDARD, Jean-François. 1982. 'The Underdeveloped State in Tropical Africa: Political Clientelism or Neo-Patrimonialism?' in CLAPHAM, Christopher (ed.), *Private Patronage and Public Power*. London, p. 162–192;
- MÉDARD, Jean-François. 1991. 'L'État néo-patrimonial en Afrique noire' in MÉDARD, Jean-François (ed.), *États d'Afrique noire*. Paris, p. 323-353
- MESSIANT, C. 1997. 'Angola: entre guerre et paix', in M Roland & C Messiant (Ed.). *Les chemins de la guerre et la paix: fins de conflit en Afrique orientale et austral*. Paris: Karthala, p. 157-208.
- MESSIANT, Christine. 1989. 'Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste', in CAHEN, Michel (ed.), *Bourgs et villes en Afrique Lusophone*. Paris: L'Harmattan, p. 125-199.
- MESSIANT, Christine. 1995. 'Angola les voies de l'ethnisation et de la décomposition - II', in *Lusotopie*, 3, p. 181–221.
- MESSIANT, Christine. 1997. 'Entre nós até o passado é imprevisível' in *Actas do II Seminário Internacional sobre História de Angola*. Lisboa.
- MESSIANT, Christine. 2006. *1961, L'Angola colonial, histoire et société. Les premises du mouvement nationaliste*. Bâle, Switzerland: P. Schlettwein Publishing.
- MESSIANT, Christine. 1994. 'Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition – I', in *Lusotopie*, 1, p. 155–210.
- MEYNS, Peter. 1984. 'O desenvolvimento da economia Angolana a partir da independência: problemas da reconstrução nacional', *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 2.
- MILHAZES, José. 2013. *Golpe de Nito Alves e outros momentos da história vistos do Kremlin*. Lisboa: Alêtheia.

- MOHANTY, Susama. 1992. *Political Development and Ethnic Identity in Africa, a study of Angola since 1960*. London: Sangam Books.
- MOORMAN, Marissa. 2008. *Intonations*, Ohio: Ohio University Press.
- NETO, Agostinho. 1979. *Seleccção de discursos do Camarada Presidente Agostinho Neto*. Luanda: MPLA.
- NETO, Ana Maria. 1992. *Industrialização de Angola 1961-1975*. Lisboa: Escher
- OTTAWAY, David. 1978. 'Angola tries new pragmatism; Neto asks for help to repair economy', in *Herald Tribune*, London: 27 December.
- OTTAWAY, David. 1978. In *The Washington Post*. Washington: 14 December.
- OTTAWAY, Marina. 2003. *Democracy Challenged: The Rise of Semiauthoritarianism*. Washington: DC.
- PATRÍCIO, José. 1997. *Angola — EUA, os caminhos do bom senso*. Luanda: N.P.
- PAWSON, Lara. 2014. *In the Name of the People: Angola's Forgotten Massacre*. London: IB Tauris.
- PEEL, Quentin. 1979. 'Angola states terms for investors', in *Financial Times*. NY: 11 July.
- PELISSIER, René. 1978. *La Colonie du Minotaure*. Paris: Éditions Pélissier.
- PEPETELA. 1998. Private Interview. Luanda: 7 July.
- PITCHER, Anne. 2017. 'Varieties of residential capitalism in Africa', in *African Affairs*, 116, no. 464, p. 365–90.
- SCHEDLER, Andreas (ed.). 2006. *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder CO.
- SHUBIN, Vladimyr. 2008. *The Hot 'Cold War'. The USSR in Southern Africa*. London: Pluto Press.
- SOMERVILLE, Keith. 1986. *Angola: Politics, Economics and Society*. London: Frances Pinter.
- SOREMEKUN, Fola. 1983. *Angola: the Road to Independence*. Nigeria: University of Ife Press.

- VIDAL, Nuno. 2007. "The Angolan Regime and the Move to Multiparty Politics." In CHABAL, Patrick & VIDAL, Nuno (eds), *Angola, the Weight of History*, London: Hurst, p124–174.
- VIDAL, Nuno. 2011. 'A génese da economia do petróleo e dos 'esque-mas' impeditivos do desenvolvimento' in VIDAL, Nuno & PINTO DE ANDRADE, Justino (eds), *Economia Política e Desenvolvimento em Angola*. Lisboa & Luanda: Chá de Caxinde, p. 9-66.
- VIDAL, Nuno. 2019. 'The historical-sociological matrix and ethos at the heart and strength of MPLA's modern Angola.', in *Tempo*, 25, p. 153-173. Volume I. Cambridge, Ma: MIT
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1971. 'Left and Right in Africa', *The Journal of Modern African Studies*, 9, I, p. 1-10.
- WHEELER, David & PÉLISSIER, René. 1970. *Angola*. London.
- WOLFERS, Michael & BERGEROL, Jane. 1983. *Angola in the Frontline*. London: Zed Press.
- WRIGHT, Georges. 1997. *The Destruction of a Nation, United States' policy toward Angola since 1945*. London: Pluto Press.
- YOUNG, Thomas. 1989. 'The politics of development in Angola and Mozambique', in *African Affairs*, 87.
- ZAKARIA, Fareed. 1997. 'The Rise of Illiberal Democracy', *Foreign Affairs* 76, p. 22–43.
- ZENHA RELA, José Manuel. 1992. *Angola entre o presente e o futuro*. Lisboa: Escher.

Legislation

- CONSTITUTIONAL LAW. 1975. *Diary of the Republic - DR*, 1st series, I, 11 November.
- DIÁRIO DA REPÚBLICA – DR. 1978. I, nº266 to nº301. Luanda: November–December
- DIÁRIO DA REPÚBLICA – DR. 1979. I, January–December.
- LAW 11/75. 1975. 'Law for the Disciplining of the Productive Process'; in *Diário da República*, I, 29. Luanda: 15 December.

Newspapers and Periodicals

- AFRICA CONTEMPORARY RECORD – ACR. 1980. NºII, London: ACR.
- AFRICA CONTEMPORARY RECORD – ACR. 1980. NºII, p. B487.
- AFRISCOPE. 1975. August. Yaba, Nigeria: Pan Afriscope Publications.
- ASSOCIATED PRESS, London: 2 May 1979.
- FINANCIAL TIMES. 1978. New York: 26 January.
- HERALD TRIBUNE. 1978. London: 6 December.
- LE MONDE. 1978. Paris: 12 December.
- LE MONDE. 1978. Paris: 12 December.
- SURVEY OF WORLD BROADCAST – SWB. 1978. London: 13 December
- SURVEY OF WORLD BROADCAST – SWB. 1978. London: 19 December.
- SURVEY OF WORLD BROADCAST – SWB. 1979. London: 19 January.
- THE GUARDIAN (US). NY: 9 May 1979.
- THE NEW YORK TIMES. 1978. NY: 18 September.
- THE SUN (US). US: 13 December.
- WEST AFRICA MAGAZINE, 1978. London: 23 October.

Private Interviews and audio registers

- ARAÚJO, Luiz. 2008. Private Interview. Luanda: 22 August.
- BAGÉ. 1998. Private Interview. Luanda: 26 May.
- CARDOSO, António. 1998. Private Interview. Luanda: 10 July
- CHIPENDA, Daniel. 1995. Interview to Rádio Nacional de Angola (National Radio of Angola), programme Foi há vinte anos (It was twenty years ago). Broadcasted Luanda, 17 June 1995.
- DILOLWA, Carlos. 1994. Private Interview. Luanda: 10 August.
- FRENDE, Rui. 1998. Private Interview. Luanda: 25 May.

- LOPES, Filomeno Vieira. 1998. Private Interview. Luanda: 24 March
- JORGE, Paulo Teixeira. 1998. Private Interview. Luanda: 26 June.
- LARA, Lúcio. 1998. Private Interview. Luanda: 1 May.
- MABEKO-TALI, Jean-Michel. 1998. Private Interview. Luanda: 27 April.
- MENDES DE CARVALHO, Agostinho. 1998. Private Interview. Luanda: 17 July.
- NDUNDUMA, Costa Andrade. 1998. Private Interview. Luanda: 30 March.
- PASSOS, Luís dos. 1998. Private Interview. Luanda: 13 May
- PINTO DE ANDRADE, Joaquim. 1998. Private Interview. Luanda: 16 and 20 April 1998.

Party Documents

- BOLETIM DO MILITANTE - BM. 1977. Nº3, 27 June. Luanda: MPLA.
- BOLETIM DO MILITANTE - BM. 1977a. Special Number, 12 July. Luanda: MPLA.
- MPLA. 1977. Relatório do Comité Central ao I Congresso do MPLA. Luanda: MPLA.
- MPLA. 1980. Relatório do Comité Central ao Iº Congresso Extraordinário do Partido. Luanda: MPLA.
- MPLA. 1980a. Resoluções e mensagens do Iº Congresso Extraordinário do MPLA-PT. Luanda: MPLA.
- MPLA. 1980b. 'Principais Resultados do Desenvolvimento Económico e Social da República Popular de Angola no Triénio 1978/1980', in *Orientações Fundamentais para o Desenvolvimento Económico e Social para o período 1981-1985*. Luanda: MPLA.

RECEBIDO EM: 14/07/2024

APROVADO EM: 09/03/2025

DECOLONIZAÇÃO NAS ARTES: A CRÍTICA HISTÓRICA CONTEMPORÂNEA DE IBRAHIM MAHAMA

Decolonization in the arts: the contemporary historical critique of Ibrahim Mahama

Eliete da Silva Pereira'

RESUMO

A descolonização marcou o processo histórico e político de retirada do controle colonial sobre territórios e países, assinalando o fim do imperialismo e o movimento de independência das colônias. Neste artigo, analisamos, no âmbito das artes, o processo de decolonização, que inclui a transformação cultural e epistemológica necessária para superar o legado colonial. A partir da análise das obras do artista ganense Ibrahim Mahama, em especial da instalação Parliament of Ghosts (Parlamento de Fantasmas), refletimos sobre as especificidades dessa expressão da arte decolonial africana como potente crítica histórica contemporânea. Por meio do levantamento bibliográfico sobre a história e a arte contemporânea ganense, dos registros digitais de entrevistas com o artista e de outras fontes digitais relevantes, nos debruçamos na análise para situar as interfaces entre história, memória, política e arte. Como resultados deste percurso analítico, apontamos estas interfaces presentes no fazer artístico de Ibrahim Mahama, que conduzem experiências sensoriais dos processos econômicos e globais através dos objetos de suas instalações, contribuindo para (re)imaginar o lugar de Gana e a diversidade africana.

Palavras-chave: decolonialidade; arte decolonial africana; Ibrahim Mahama; História de Gana.

ABSTRACT

Decolonization marked the historical and political process of withdrawing colonial control over territories and countries, signaling the end of imperialism and the movement for the independence of colonies. In this article, we analyze, in the context of the arts, the decolonization

¹ É professora substituta da Universidade Federal de São Paulo, Unifesp. É pós-doutora pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). É pesquisadora do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS da USP, onde coordena a linha de pesquisa - Tekó: a digitalização dos saberes locais. E-mail: elisilva70@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4157-9608>.

process, which includes the cultural and epistemological transformation necessary to overcome the colonial legacy. Based on the analysis of the works of Ghanaian artist Ibrahim Mahama, especially the installation “Parliament of Ghosts,” we reflect on the specificities of this expression of African decolonial art as a powerful contemporary historical critique. Through a bibliographic survey on Ghanaian history and contemporary art, digital records of interviews with the artist, and other relevant digital sources, we delve into the analysis to situate the interfaces between history, memory, politics, and art. As results of this analytical journey, we highlight these interfaces present in Ibrahim Mahama’s monumental works, which lead to sensory experiences of economic and global processes through the objects in his installations, contributing to (re)imagining the place of Ghana and African diversity.

Keywords: Decoloniality; African decolonial art; Ibrahim Mahama; History of Ghana

Introdução

Neste artigo, nos debruçamos no estudo da descolonização dos processos históricos pela decolonização expressa nas obras do artista ganês Ibrahim Mahama. Esta reflexão encontra-se em sintonia com o contexto epistêmico de crítica decolonial aos pressupostos eurocentrados produzidos pela modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2017; MIGNOLO & WALSH, 2018; QUIJANO, 2005) do chamado giro decolonial (MALDONADO-TORRES, 2019). De cunho interdisciplinar, a crítica epistêmica decolonial produzida por inúmeros pesquisadores revela o legado colonial/moderno, a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), do saber e do ser (MALDONADO-TORRES, 2008, 2019), os meandros subjetivos de internalização do racismo como sintoma complexo de alienação e a manifestação estrutural do colonialismo (FANON, 2008).

É justamente através da história que tal crítica é fundamentada e se busca reimaginar e reestruturar as narrativas e práticas históricas de uma maneira que inclua e valorize as vozes e experiências dos povos colonizados e subalternizados. Também, no âmbito das artes, estas perspectivas

decoloniais vêm reverberando em obras² de artistas africanos, revelando tensões históricas dos discursos construídos pelo Ocidente³ sobre seus territórios, corpos e cosmologias. Nesse sentido, destaca-se, principalmente, a arte contemporânea ganense, configurada pela emergência de uma geração de artistas e espaços de formação artística no país.

A partir desse contexto vibrante, refletiremos sobre a obra *Parliament of Ghosts* (Parlamento de Fantasmas) de Ibrahim Mahama e as especificidades da relação contemporânea entre história, memória, decolonização e arte como pressupostos críticos fundamentais e inovadores para se repensar os processos históricos ganenses, como também africanos. Para isso, este artigo está dividido em três partes complementares. A primeira situa o debate sobre arte e decolonização; na segunda, nos debruçamos na história de Gana, contextualizando a formação artística de Ibrahim Mahama e a instalação supracitada, evidenciando, assim, as suas especificidades, o protagonismo dos objetos moldados pelas tensões entre memória e crítica ao colonialismo, e na última parte, após este percurso meditativo da arte decolonial expressiva do artista ganês, destacamos como considerações finais as convergências entre arte e história, moduladas pelos objetos e pelo seu fazer artístico, para se (re)imaginar contemporaneamente o lugar de Gana e da diversidade africana.

2 As expressões das linguagens estéticas produzidas por artistas vindos do continente africano abrangem, sobretudo, a literatura, a dança, a música, o teatro e as chamadas artes visuais. A crítica decolonial africana aparece de forma contundente na literatura desde os anos de 1950, com os escritores Chinua Achebe, nigeriano autor do romance mais famoso *Things Fall Apart* (1958), e o crítico e novelista queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, cujas obras de ficção *Weep Not, Child* (1964) e não ficção *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1986), se destacam.

3 O Ocidente se apresenta como categoria analítica de pensamento de origem greco-romana e judaico-cristã, marca das culturas europeias moldadas pelo seu colonialismo, domínio econômico, político e cultural frente a outras culturas não ocidentais. A experiência histórica Ocidental é diversificada e, no geral, se fundamentou no racionalismo, individualismo, humanismo, antropocentrismo, dualismo (corpo/mente; natureza/cultura; razão/emoção) e conhecimento científico e tecnológico. Na África, as relações com os países europeus foram marcadas pelo comércio desde o século XV, culminando na colonização no final do século XIX, com a corrida pela África por parte de potências europeias, cujos objetivos de exploração econômica e políticas impactaram na criação de fronteiras artificiais e desestruturaram estruturas políticas, sociais e culturais tradicionais. A descolonização e a independência dos países africanos ocorreram no pós-guerra, nas décadas de 1950 a 1970. Os impactos da colonização ainda reverberam nos conflitos políticos internos de muitos países no continente. O caso de Gana será tratado na segunda parte deste artigo.

1. *Arte decolonial africana*

A arte como campo de expressão de linguagens estéticas tem seus vínculos de produção e expressão no social de onde se origina. Se, na história da arte, a prevalência dos aspectos formais de movimentos estéticos predominou nos critérios da valorização da produção artística europeia (GOMBRICH, 1966), atualmente vem ganhando relevância a arte produzida por artistas fora do circuito anglo-saxão.

A 60ª Bienal de Arte de Veneza, de 2024, um dos maiores eventos de arte contemporânea, intitulada *Stranieri Ovunque – Foreigners Everywhere* (Estrangeiros em todos os lugares, tradução livre), faz jus a esse momento. Curada por Adriano Pedrosa, brasileiro, curador do Museu de Arte de São Paulo, primeiro latino-americano a assumir a presidência da bienal, aponta para um reconhecimento e acolhida de artistas indígenas, árabes, africanos, entre muitos, revelando os “outros” do Ocidente como porta-vozes de imaginários e cosmovisões potentes, não só pela beleza que suas obras revelam, mas também pela crítica aos lugares e aos atributos destinados aos seus corpos e identidades.

Boa parte da crítica epistêmica sobre o projeto moderno ocidental, do sistema-mundo (WALLERSTEIN, 2012), tem origem nos trabalhos de pesquisadores latino-americanos. O giro decolonial (GROSFOGUEL, 2007; MALDONADO-TORRES, 2019) configura-se como atitude epistêmica voltada ao projeto de resistência dos povos colonizados à extensão global da modernidade/colonialidade do poder, saber e do ser. Soma-se ao debate decolonial, as ideias e proposições dos movimentos feministas, negro, indígena, dos/as pensadores e ativistas queer, uma frente diversa de grupos e sujeitos historicamente subjugados frente ao projeto moderno/colonial de poder/saber (MALDONADO-TORRES, 2019).

Certamente o pioneirismo dos estudos pós-coloniais desde os anos de 1960 (E. Said, S. Hall, H. Bhabha, G. Spivak, entre outros) pavimentou a emergência do debate atual de questionamento dos pressupostos eurocentrados de História, alteridade e construção de representação das subjetividades dos “outros” (os não europeus) por uma ótica hierárquica e racial (QUIJANO, 2007, 2009).

Nos estudos da história da arte, a crítica à ausência de “outras” estéticas não ocidentais aparece em trabalhos sobre a arte brasileira e latino-americana (FERREIRA, 2019), ainda que a arte material de origem africana tradicional tenha influenciado a arte moderna europeia, do cubismo ao expressionismo. A influência mais notável pode ser vista na obra *Les Femmes d'Alger (O Jogo)* (1907). Nela, Pablo Picasso utilizou formas e perspectivas fragmentadas, característica do cubismo. Durante o final do século XIX e início do século XX, muitos artistas europeus começaram a colecionar arte africana. Estes objetos, muitas vezes vistos em museus etnográficos⁴ ou em coleções pessoais, influenciaram profundamente a produção artística da época.

A destinação de um lugar dessas estéticas à “arte primitiva” para uma arte figurativa da arte material africana moldou a sua valorização no mercado internacional. Para Sally Price (1986), a arte africana, originalmente criada para contextos específicos e rituais culturais, ao ser transformada em mercadoria para atender aos mercados internacionais de arte, muitas vezes foi descontextualizada, removendo-a de seus significados e usos originais. Os aspectos de entendimento da arte africana material tradicional (máscaras, esculturas etc.) reforçam a perpetuação da colonialidade do saber e do poder eurocentrado. A crítica decolonial ressalta justamente a perpetuação das representações históricas moldadas pelas lentes coloniais, dada a manutenção do poder colonial, mesmo após os processos de independência.

O espectro da crítica aos pressupostos europeus sobre a arte produzida no continente africano se aproxima da crítica decolonial acerca da modernidade/colonialidade, principalmente, produzida pelos intelectuais latino-americanos (QUIJANO, MIGNOLO, MALDONADO-TORRES, entre outros), como já mencionado, no âmbito da experiência histórica do passado comum de exploração e desumanização nos mais amplos espectros econômicos, sociais, culturais e artísticos. Muitos autores, como Maldonado-Torres (2019), reconhecem a atitude decolonial emanada pelos projetos

4 Atualmente há um debate intenso de descolonização nos museus europeus que abrigam tais coleções, oriundas, sobretudo, de pilhagem nos territórios das antigas colônias. Nos últimos anos, França e Bélgica sinalizam a restituição de muitas peças e obras rituais. Para mais informações, consultar: MENEZES, P.S., & ÁLVAREZ, E.P. A descolonização dos Museus e a restituição das obras de arte africanas. *CSONline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 2019.

de resistências e reexistências à colonialidade advinda das artes. Críticos pertencentes aos países africanos também refletem como a experiência colonial afeta a política e arte no continente (MBEMBE, 2015), em que o processo de descolonização da mente passa pelas artes (THIONG’O, 1986). Além disso, a importância da arte africana deve ser entendida em seu aspecto global (ENWEZOR, 2001), diaspórico, ao mesmo tempo, revelador dos seus contextos históricos, sociais e políticos, tendo em vista a diversidade dos países que compõem o continente africano (OKEKE-AGULU, 2015). Há um eixo comum destes autores citados: o esforço de interpretar estas manifestações artísticas pela resiliência e resistência de expressões potentes muito diversas.

Esta mesma diversidade é apontada por Simon Njami (2013) – importante curador, escritor e crítico de arte de origem camaronesa – como fator problemático para se afirmar a existência de uma “arte africana”. Njami ressalta essa denominação europeia para aquilo que ele considera “arte clássica africana” (máscaras etc.), vinda de África, um continente marcado pela diversidade e metamorfose de expressões e linguagens. Para Njami, é justamente a metamorfose a marca da arte vinda de África. Nesse sentido, ele ressalta a sua importância de não estar aprisionada ao passado ou às suas relações com o colonialismo, ou seja, obviamente não as negar, mas fazê-la de modo a torna-se fundamento para a inovação e para se inventar novas narrativas sobre o futuro.

Devemos libertar nossas mentes e parar de tentar provar ao ‘outro’ que existimos. É uma perda de tempo e nos impede de escrever novas narrativas. É uma maneira de manter o discurso colonial como a única referência. Existem muitas histórias por aí que ainda estão esperando por alguém para contá-las (NJAMI, 2013, on-line, tradução nossa).⁵

5 Trecho original: “We should free our minds and stop trying to prove to the ‘other’ that we exist. It is a waste of time and prevents us from writing new narratives. It is a way of maintaining the colonial discourse as the one and only reference. There are a lot of stories out there that are still waiting for someone to tell them”. In: ART AFRICA MAGAZINE. The Interview Issue: Simon Njami. Art Africa Magazine. Disponível em: <https://artafricamagazine.org/the-interview-issue-simon-njami/> Acesso em 12. abr. 2024.

Parece-nos que são estas histórias narradas pelos objetos nas instalações do artista ganense Ibrahim Mahama, apontando a metamorfose estética, nos chamando a atenção a crítica de Simon Njami. Em outras palavras, a inovação destas obras não se reduz pela expressão artística, mas se verifica pela mobilização dos objetos (e das pessoas da comunidade de Tamale) para a produção de uma narrativa crítica inovadora dos processos históricos de Gana, que desafiam as narrativas dominantes e pode ser reconhecida por outros países com passado de exploração colonial comum.

As especificidades históricas de Gana, pela simbologia de ter sido o primeiro país a conseguir a sua independência no continente africano no final dos anos de 1950 e ter contribuído para a difusão do movimento panafricano no continente, oferecem elementos contundentes dos vínculos políticos de uma cena artística na qual o artista Ibrahim Mahama se formou, configurando-a como um dos seus principais artífices.

2. A arte contemporânea de Ibrahim Mahama: atravessamentos históricos

Gana é um dos países pulsantes de produção da arte contemporânea vinda da África. A rica cena artística do país tem nas cidades Kumasi e Tamale seus polos principais. Em Kumasi, a cidade se tornou um importante centro de arte contemporânea impulsionada pelo Departamento de Pintura e Escultura da Universidade de Ciência e Tecnologia Kwame Nkrumah (Kwame Nkrumah University of Science & Technology – KNUST), reconhecido por sua plataforma BlaxTARLINES, reunindo artistas, curadores e professores comprometidos na transformação do ensino e da prática artística em Gana. A cidade também é conhecida por seu vibrante cenário cultural, incluindo a produção dos tradicionais tecidos Kente, confeccionados na vizinha cidade de Bonwire.

Em Tamale, a cena artística tem a marca de Ibrahim Mahama, que criou o Centro Savannah de Arte Contemporânea (SCCA)⁶, o complexo Red

6

A construção foi iniciada em 2014, com recursos do seu trabalho artístico. Seu pai, engenheiro civil, lhe deu o terreno e construiu a obra, inaugurada em 2019. A construção tem base em materiais como barro e tijolos, tecnologia social local, com aproveitamento da luz solar. Para

Clay⁷ e o espaço cultural Nkrumah Volini⁸, instituições que servem como plataformas para exposições e projetos de arte e educação artística, integrando a comunidade local e promovendo a arte ganense internacionalmente. O Red Clay se destaca pela originalidade da ideia de transformar antigos vagões de trem e aviões abandonados em espaços e/ou laboratórios de formação artística com a presença de estudantes e artistas residentes estimulados a repensarem os futuros. Além disso, no espaço que abriga o estúdio privado de Mahama, estão as suas principais instalações, entre elas *Non-Orientable Nkansa II* (2017), sendo um “estúdio arquivo” de suas obras.

Nascido em Tamale, em 1987, Ibrahim Mahama é bacharel em Belas Artes em Pintura (2010) e mestre em Belas Artes em Pintura e Escultura (2013) no KNUST. Lá teve influência direta do artista educador *kari'kachã seid'ou*⁹, seu professor e mestre de uma geração de jovens artistas ganenses, englobando Edwin Bodjawah, Kwaku Boafo Kissiedu (Castro), George Ampratwum (Buma), Kwasi Ohene-Ayeh, Dorothy Amenuke, Michael Adashie, Ibrahim Mahama, Adjo Kissar, Billie McTernan, Bernard Akoi-Jackson, só para citar alguns. Conhecido por seu caráter silencioso, colaborativo e fortemente envolvido com a comunidade local, *kari'kachã seid'ou* é uma referência fundamental do Departamento de Pintura e Escultura KNUST e de toda a arte contemporânea do país¹⁰.

-
- 7 mais informações sobre este espaço público, ver o site do SCCA: <https://www.sccatamale.org/> Criado em 2020, não há site institucional do complexo Red Clay e é um estúdio privado do artista. É possível acompanhar as atividades deste espaço monumental, assim como as obras de Mahama, pela conta oficial no Instagram @redclay_studio: https://www.instagram.com/redclay_studio/?hl=en#. Para uma visão mais geral do espaço, consultar o documentário *Studio of Archives: Monuments and Memory in Ghana I Africa Direct Documentary*, produzido em 2022 pelo canal Al Jazeera do Catar, disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=rL7q9Eial8E&feature=youtu.be>
- 8 Comprado por ele em 2021, transformou o antigo silo de cacau dos tempos de Kwame Nkrumah em um espaço cultural em Tamale. Este espaço é mantido com seus habitantes naturais, os morcegos, entre outros, parte dos vestígios ambientais da história.
- 9 *kari'kachã seid'ou* (nascido como Edward Kevin Amankwah, também conhecido como Kofi Osei) é um artista-intelectual ganense, poeta, matemático, educador e professor do Departamento de Pintura e Escultura da Universidade de Ciência e Tecnologia Kwame Nkrumah (KNUST). Seu trabalho inovador como artista, educador e ativista social, nos últimos trinta anos, foi fundamental na transformação das artes visuais em Gana.
- 10 Em artigo publicado por Bodjawah, intitulado *Transforming Art from Commodity to Gift: kari'kachã seid'ou's Silent Revolution in the Kumasi College of Art*. *African Arts* (2021), os autores reafirmam o papel de *seid'ou* no desenvolvimento de uma abordagem crítica que desafia o sistema mercantilista da arte contemporânea, propondo um modelo onde a arte é vista como um presente para a sociedade, enfatizando o valor intrínseco da criação artística e sua capacidade de construir comunidade e compartilhar experiências. No KNUST, as

Outro personagem que marcou a formação de Ibrahim Mahama e dá nome a sua universidade é Kwame Nkrumah¹¹, liderança política envolvida no processo de independência de Gana (1957). Em diversas entrevistas, Mahama reconhece a indelével importância do legado social e político de Nkrumah na luta pela independência do país, como para todo o continente.

Nkrumah é importante não apenas para as infraestruturas físicas que ele criou em Gana; sua posição ideológica mostra que ele estava pensando grande, com o futuro em mente. Em seu discurso de independência, ele disse que a independência de Gana não tem sentido, a menos que esteja ligada à libertação de todo o continente africano¹².

Ex-colônia britânica, antes chamada de Costa do Ouro pela abundância do metal na região, o atual Gana foi habitado por várias civilizações e impérios antigos¹³. Entre os mais notáveis, estava o Império de Gana (fora do atual território ganense, situado mais ao norte, na atual Mauritânia e Mali), Mali e Songhai, que floresceu, aproximadamente, entre os séculos VI e XIII, atingindo seu apogeu por volta do século IX ao XI. (CHU &

práticas pedagógicas foram reformuladas para refletir esta nova filosofia. Os métodos de ensino promovem a colaboração, a experimentação e a troca de ideias, afastando-se das abordagens tradicionais e mercantilizadas.

11 Kwame Nkrumah (1909-1972) teve um papel fundamental no processo de independência da Costa do Ouro, na criação do Gana moderno e na expansão do movimento de descolonização panafricano no continente. Estudou nos Estados Unidos nos anos de 1935, onde obteve ampla formação em teologia, filosofia, sociologia e marxismo e, ao viver a experiência da discriminação racial no país, foi influenciado pelo pensamento de alguns ativistas afro-americanos, como Marcus Garvey e W.E.B. Dubois. Dos Estados Unidos, ele foi para a Grã-Bretanha com a intenção de continuar seus estudos, participando ativamente da WASU (União dos Estudantes da África Ocidental), e colaborou como secretário na organização do V Congresso Pan-africano em Manchester, convocado por W.E.B. Dubois. Para os participantes do movimento, existia um vínculo de solidariedade e uma identidade comum entre os negros da diáspora provocada pelo tráfico de escravos e os africanos. Após a independência de Gana, foi assim denominado Osagyefo - que significa "redentor" na língua Twi. Kwame Nkrumah se tornou o primeiro-ministro de Gana e, em 1960, após um plebiscito, Gana se tornou uma república, e Nkrumah foi eleito seu primeiro presidente (HAYNES, 1988).

12 Versão original em: BAILEY, S. Ibrahim Mahama: 'I'm interested in art for the sake of life itself'. *Ocula Magazine*. 12/04/2024. Disponível em: Ibrahim Mahama: 'I'm interested in art for the sake of life itself' | Conversation | Ocula. Acesso em 04. jul. 2024.

13 Ainda hoje são inúmeros grupos étnicos subdivididos em etnias distribuídos no país. A exemplo do grupo étnico Akan, composto pelos Ashanti, Fante, Akuapem, Akyem, Kwahu, entre outros. Essa diversidade cultural e religiosa também se reflete nas várias línguas locais amplamente faladas, Twi, Ewe, Ga, Dagbani, além do inglês, a língua oficial, legado da colonização britânica.

ELLIOTT, 2013). Além disso, tornou-se conhecido por suas riquezas, especialmente em ouro e sal, e pelo comércio transaariano que ligava a África Ocidental ao norte da África e Europa¹⁴.

No século XV, comerciantes portugueses chegaram à costa de Gana, seguidos por outros europeus, incluindo os britânicos, holandeses e dinamarqueses. Por volta do século XVII, é fundado o Império Asante¹⁵ (ou Ashanti) na região central do atual Gana, se tornando uma das entidades políticas mais poderosas e influentes na região após a coalizão de estados Akan sob a liderança de Osei Tutu e seu conselheiro espiritual, Okomfo Anokye (ARHIN, 1967). Durante os séculos XVIII e XIX, os asantes se expandiram significativamente, dominando grande parte do território da atual Gana e regiões vizinhas por meio do comércio de ouro e escravos. O poder militar e a administração centralizada permitiram que eles se tornassem uma força dominante na África Ocidental. A partir do século XIX, o Império Asante teve vários confrontos com as potências coloniais europeias, especialmente o Reino Unido. As guerras anglo-asantes resultaram em várias disputas ao longo do século XIX. A derrota final dos asantes em 1900 levou à incorporação do território asante ao protetorado britânico da Costa do Ouro (WILKS, 1975).

Quando a Costa do Ouro conquistou a independência em 1957, sob a liderança de Kwame Nkrumah, tornando-se o primeiro país da África Subsaariana a se libertar do colonialismo europeu, a mudança do nome do país Gana reconhecia o legado e a influência dos asantes na identidade e na história nacional do novo estado. Os asantes formam uma das maiores etnias de Gana e sua cultura, tradições e história continuaram a desempenhar um papel importante na vida social e política do país.

A independência de Gana foi, portanto, um marco na história africana, simbolizando o fim do domínio colonial na região, dando início a

14 A maior parte do conhecimento sobre o Império de Gana vem de relatos de viajantes e estudiosos muçulmanos, como o historiador árabe Al-Bakri, que documentou suas observações no século XI (CHU & ELLIOTT, 2013).

15 Além do debate historiográfico sobre a influência da cultura asante no Gana moderno (WILKS, 1975), há o debate se o predomínio do povo asante na região correspondia ao termo “império”. Para o historiador Kwame Arhin (1967), o termo greater asante ressoava mais com as relações econômicas e políticas da política com suas periferias do que com “império”. Uma síntese do debate historiográfico sobre os Asantes pode ser consultada em AKYEAMPONG, E & PASHINGTON, O. Spirituality, gender, and power in Asante history. In: *The International Journal of African Historical Studies*, 1995.

um novo capítulo de autodeterminação e desenvolvimento para os povos africanos. Ademais, influenciou outros movimentos de independência no continente, levando à descolonização de muitos outros países africanos nas décadas seguintes. A administração de Kwame Nkrumah aproximou-se do bloco socialista, inspirando-se nas políticas socialistas de nacionalização de indústrias, criação de empresas estatais e implantação de programas de educação e saúde gratuitos. Ele também focou em grandes projetos de infraestrutura, como a construção da Barragem de Akosombo, financiada em parte pela União Soviética. Em 1966, Nkrumah foi deposto por um golpe militar, com apoio das potências aliadas ao Reino Unido.

Gana passou por uma série de golpes e períodos de governo militar nas décadas seguintes, com mudanças frequentes de liderança. Em 1992, o país retornou ao regime democrático, realizando eleições multipartidárias. Desde então, Gana tem sido amplamente considerado uma das democracias mais estáveis da África. Eleições regulares e pacíficas têm contribuído para a estabilidade política e o crescimento econômico do país. Entretanto, Gana continua a enfrentar desafios como a pobreza e a desigualdade, mas também possui um potencial significativo devido aos seus recursos naturais, especialmente o petróleo descoberto recentemente.

A história e independência de Gana estão reverberadas nas obras de Ibrahim Mahama e em toda a geração de jovens artistas do país. Mahama realizou várias instalações sozinho na capital Accra e Kumasi, em Dublin, Michigan e no White Cube em Londres. Ele expôs suas obras nas mais importantes mostras de arte contemporânea, como a Documenta 14, de 2017 e na Bienal de Veneza, de 2015, 2017 e 2019. Muitas de suas instalações utilizam sacos de juta sobre estruturas arquitetônicas, dando novo significado aos materiais transformados.



Teatro Nacional Malam Dodoo, Accra, Gana. Instalação de Ibrahim Mahama feita de sacos de juta de carvão, em 2016, como parte do projeto Exchange exchanger. Foto sem autoria. Disponível em: <https://www.designboom.com/art/interview-ibrahim-mahama-design-indaba-04-05-2020/>. Acesso 20 de maio de 2024.

O interesse de Mahama por materiais descartados e reutilizados levou-o a focar inicialmente nos sacos de juta, que são emblemáticos dos mercados comerciais em Gana. Fabricados no sudeste asiático, são importados pelo Ghana Cocoa Board para transportar grãos de cacau. Eles acabam sendo reutilizados de várias maneiras, servindo para transportar alimentos, carvão e outras mercadorias, tornando-se objetos multifuncionais.

Em 2019, o artista realizou a sua primeira exposição individual no Reino Unido intitulada *Parliament of Ghosts* (Parlamento de fantasmas) na Whitworth Gallery, em Manchester, como parte do Festival Internacional de Manchester de 2019. Mahama reconstruiu uma espécie de parlamento (inspirado no antigo parlamento ganense, por sua vez, baseado no modelo britânico) feito de bancos dos antigos vagões de trens abandonados de seu país natal, construído sob o domínio colonial britânico para transportar as exportações de cacau, manganês e madeira do país. No espaço, as pessoas

eram encorajadas a fazer uso deles, a debater, a atuar ou apenas se sentar em silêncio e refletir.

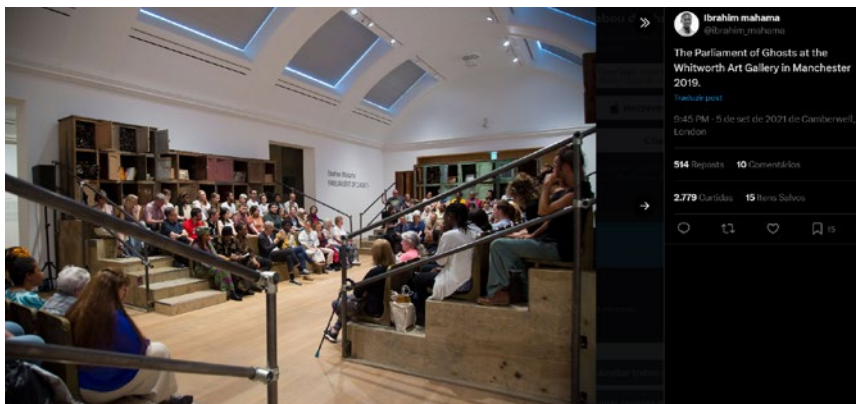


Imagem compartilhada por Ibrahim Mahama em sua conta no X (antigo Twitter). Parliament of Ghosts. Vista da instalação com o público e o artista. Whitworth Art Gallery, Manchester, 2019.

Atrás dos bancos, armários de madeira abrigaram diários de bordo desbotados, mapas, livros escolares antigos e fotografias em preto e branco de trabalhadores ferroviários, sendo todos objetos do arquivo da estação ferroviária em Sekondi, onde ficava a sede original da Gold Coast Railway.

Em outro espaço da exposição, a exibição de um vídeo gravado num silo gigante abandonado, construído sob Kwame Nkrumah para armazenar cacau, inclui reencenações de antigos debates parlamentares dos primeiros anos da independência de Gana (1957), lidos pelos colaboradores de Mahama em Sekondi.

Compõem a exposição fotografias dos braços dos trabalhadores vindos de várias partes do país em busca de trabalho na capital. Nas imagens, homens são vistos com seus nomes e os detalhes de contato de seus parentes tatuados em seus braços como uma medida de segurança, caso se machucassem ou morressem nos canteiros de obras, ou nas ruas de Accra (TAKENGY, 2019). São também apresentadas pinturas, em outra sala, feitas de tecidos e pedaços de madeira coletados do ambiente urbano de Gana.

A propósito dos objetos expostos, Christine Takengny (2019), curadora da exposição, comenta:

O parlamento, o silo e os arquivos parecem estar incrustados de história. Eles são lembretes fantasmagóricos das histórias industriais e coloniais de Gana e da Grã-Bretanha e das esperanças e lutas do país da África Ocidental pela independência desde a década de 1960. O acúmulo de resíduos decadentes do domínio colonial britânico – os interiores de um sistema ferroviário que não funciona mais, os cadernos de exercícios de alunos que já se foram há muito tempo e os armários vazios de locais industriais abandonados, todos empilhados e acumulados no espaço de exposição – podem nos lembrar de um cemitério.

No entanto, Ibrahim Mahama é muito claro que esta não é sua intenção. Ele vê seu Parlamento de Fantasmas como um ponto de partida para refletir sobre o potencial que está dentro do fracasso e como uma plataforma para estabelecer novas maneiras de pensar sobre o que o futuro pode reservar (Tradução nossa).¹⁶

É justamente isso, um ponto de partida para o futuro, que Mahama (2020) comenta como sentido fantasmagórico da obra:

Se você está criando um parlamento com esses tipos de materiais, que tipo de conversa você acha que vai acontecer dentro desta câmara? Para mim, é aí que está o ponto. O fato de que os traumas e os fracassos da própria história podem ser um ponto de partida para criar um foco, e então agora vamos iniciar a conversa.

Os fantasmas não são necessariamente dos mortos, mas também de um futuro não realizado que nos assombra constantemente. Não precisa de uma audiência para ser completo, ele é o que é. A estética e os estados físicos dos componentes que compõem o parlamento falam muito sobre as conversas que serão geradas dentro dele. Em Manchester, o parlamento foi usado para todos os tipos de eventos, desde um desfile de moda até uma sala de reuniões para crianças da escola. A ideia é que ele faça mais no futuro, quando assumir outras formas. (Tradução nossa).¹⁷

16 Versão original em: TAKENGY, C. Ibrahim Mahama: Parliament of Ghosts at The Whitworth, Manchester. *Contemporary Art Society*. 20/09/2019. Disponível em: <https://contemporaryartsociety.org/explore/resources/ibrahim-mahama-parliament-ghosts-whitworth-manchester>. Acesso: 14. maio. 2024.

17 Versão original da entrevista original de Ibrahim Mahama para a plataforma Designboom: “if you’re creating a parliament with these kinds of materials, what kind of conversation do you think is going to happen within this chamber? for me that’s where the point is. the fact that the traumas and the failures of history itself can be a starting point to create a spotlight, and so now let’s start the conversation. the ghosts are not necessarily from the dead but also an unrealized future which is constantly haunting us. it doesn’t need an audience to

Para a 35ª edição da Bienal de São Paulo de 2023, Mahama criou uma instalação em diálogo com o trabalho apresentado em Manchester. O espaço recriado replicou as arquibancadas de tijolos vermelhos do salão de seu estúdio Red Clay, em Tamale. A instalação também incluiu um conjunto de vasos típicos de Gana e trilhos de ferrovias, símbolos da colonização inglesa no país.

No site da Bienal (2023) 18, a obra é descrita em detalhes:

A obra é dividida em três partes que estão espalhadas por esse piso de pavilhão: a arquibancada de tijolos, os 146 vasos e o trilho de trem.

A arquibancada tem um formato retangular com cerca de 150 metros quadrados. Em formato de arena, a arquibancada tem três níveis de degraus onde as pessoas podem se sentar. Ela tem quase um metro de altura e foi construída com milhares de tijolos de barro vermelhos.

Os 146 vasos estão próximos à arquibancada de tijolos. Eles variam entre 70 e 90 centímetros de altura, são todos de terracota com uma coloração marrom escura. Oitenta desses vasos foram produzidos no Brasil e são réplicas dos outros 66 vasos que vieram de Gana. Esses vasos que vieram de Gana apresentam marcas do tempo, por serem antigos e terem sido desenterrados.

O trilho está um pouco mais afastado desses dois conjuntos. Ele tem 51 metros de extensão por um metro e quarenta centímetros de largura. Ele é uma referência aos trilhos da companhia inglesa que passavam onde hoje é o estúdio de Mahama em Gana. Os longos trilhos de metal estão assentados sobre dezenas de dormentes de madeira.

A história de Gana, bem como a história dos processos coloniais, é dita pelos objetos, e a seleção deles passa pela reflexão das suas histórias.

be complete, it is what it is. the aesthetics and physical states of the components making up the parliament speak volumes to the conversations which will be generated within it. in manchester, the parliament was used for all kinds of events from a fashion show to a meeting hall by school kids. the idea is for it to do more in the future when it takes other forms". In: ANGELOPOULOU, S.L Interview: Ibrahim Mahama on his monumental jute sack installations at design indaba 2020. *Design Boom*. Disponível em: <https://www.designboom.com/art/interview-ibrahim-mahama-design-indaba-04-05-2020/> Acesso em 04. jul. 2024.

18

BIENAL. Ibrahim Mahama. *35ª Bienal de Arte de São Paulo*. 1/09/2023. Disponível em: <https://35.bienal.org.br/audioguias/ibrahim-mahama/> Acesso em 15. maio, 2024.

Nas palavras de Mahama no site da Bienal de São Paulo (2023), estas relações são claras em seu fazer artístico:

Não é possível pensar em fazer arte sem pensar sobre capital e situações econômicas. E a ideia da pedagogia se inscreveu no trabalho, na forma de fazê-lo. E eu usei o trabalho como um meio de selecionar materiais cuidadosamente. E passei a ser cuidadoso com os materiais e o porquê deles, as histórias inscritas neles e quais potenciais eles carregam. Então esse é basicamente o tipo de trabalho que eu faço.

Desde 2020, no seu estúdio, Red Clay, em Tamale, a obra Parlamento de Fantasmas foi remodelada e tornou-se um espaço permanente, conforme suas palavras:

Atualmente o Parlamento de Fantasmas foi posteriormente desenvolvido como uma parte central do meu estúdio (Redclay) em Tamale. Diferente da obra de arte produzida para a Whitworth Gallery como parte do Manchester International Festival, o Parlamento em Tamale é permanente em sua posição, pois foi projetado na fundação da instituição. Ele acomodará mais de 300 pessoas em cada momento e possui muito mais detalhes do que a peça apresentada em Manchester. Foi uma decisão importante situar a obra lá, não apenas para amplificar os tipos de transformações sociais que ocorreriam como resultado disso, mas também para simplesmente produzir obras de arte para nós mesmos, em vez de para instituições. A ideia é que isso inspire a construção de mais instituições locais, mesmo em tempos e condições difíceis.

O Parlamento de Fantasmas é uma mudança para a construção de espaços como prática dentro da nossa geração, em vez de depender de modos de exibição de arte no mundo da arte tradicional. Obras de arte podem ser feitas para espaços e comunidades específicas dentro do nosso contexto local, em vez de constantemente exportar ideias para mega exposições no exterior. Ao mesmo tempo, devemos permitir que antigos locais nos inspirem a criar formas que revitalizem esses locais e ofereçam experiências renovadas.

Este parlamento será usado para palestras, como sala de aula, sala de cinema e salão de exposições para instalações específicas através de artistas convidados. Tenho certeza de que muitas outras ideias se desenvolverão uma vez que ele estiver em uso.

A ênfase na criação de uma arte engajada com sua comunidade e com seu território aponta o seu compromisso artístico que sirva a um propósito além da estética, assim como para reativar o futuro em comunidade. Os projetos de Mahama frequentemente envolvem amplo engajamento comunitário e visam inspirar novas formas de pensar e viver. Seu trabalho no Savannah Centre for Contemporary Art (SCCA), ou em seu estúdio Red Clay em Tamale, exemplifica esta abordagem, mesclando prática artística com arquitetura sustentável e desenvolvimento comunitário.

3. Considerações finais: a arte decolonial de Ibrahim Mahama - entre a memória colonial e os novos futuros

As narrativas históricas não estão restritas ao suporte da escrita, mas emergem de outras linguagens. Nas artes, a história pode ser evocada ao tratar dos vestígios do passado e sua repercussão no presente. Esta relação da arte com a história acontece principalmente como manifestação das interfaces entre arte e política, interpelada pela variação dos termos “ativismo (CHAIA, 2007), arte ativista, ativismo artístico (LONGONI, 2010), arte política ou ativismo cultural (MESQUITA, 2008), arte engajada (ADORNO, 2002), política da arte (RANCIÈRE, 2005)” (PEDRONI e VIEIRA, 2019, p. 431).

O sentido de uma arte crítica, situada no processo de descolonização e na crítica decolonial, nos exige uma postura de estranhamento e uma abordagem metodológica e epistêmica que reconheça a diversidade e a complexidade dos processos históricos, conforme a interrogação de Achille Mbembe (2015). Por isso, valer-se da arte como discurso crítico destes processos é compreendê-la, de acordo com Roberta Pedroni, Marcilio de Souza Vieira (2019, p. 432), como

um outro modo de ler e ativar e partilhar sensibilidades. A Arte, então, não é uma transfiguração de conhecimentos previamente existentes ou somente forma de linguagem e expressão, mas é criadora e mobilizadora de saberes próprios, emergentes do deslocamento, da descontinuação que provoca pela experiência sensível.

Atualmente inúmeros artistas africanos vêm reconstruindo a história do continente através de suas obras, oferecendo perspectivas que contrastam com as narrativas coloniais. Para a pesquisadora Alyssa K. Barry (2024), a arte contemporânea africana serve como um meio poderoso para a descolonização das narrativas históricas africanas. Ao mesmo tempo em que esses artistas se valem de símbolos, temas e estéticas que refletem as tradições culturais africanas, suas obras abordam questões contemporâneas. Ou seja, a arte visual africana contemporânea elabora não apenas reflexões sobre o passado, mas também constrói novos futuros para o continente africano, como nos ensina Ibrahim Mahama.

Como vimos, as suas obras, além de elaborarem uma crítica à permanência de relações desiguais com raízes coloniais, oferecem uma leitura singular na reconstrução histórica através dos objetos. Em particular, em sua instalação *Parlamento de fantasmas*, vimos que a materialidade dos vestígios do passado colonial conduz uma experiência sensível de reinterpretação desta memória coletiva, nos termos de uma construção individual e coletiva de identidades (HALBWACHS, 2004). A instalação, como outras do artista, exploram como as economias locais são afetadas por processos globais e como estes têm vínculos históricos profundos. Os sacos de juta, por exemplo, utilizados em suas obras monumentais, marca inicial de seu trabalho, carregam a memória do comércio colonial, onde as economias locais foram moldadas pelas demandas das potências coloniais. Assim como os sacos de juta, os bancos feitos dos assentos da antiga ferrovia, os trilhos do trem e o armário de madeira “dizem” sobre este passado colonial e pós-colonial e sua decadência, emaranhados nos temas do trabalho e mercado, das memórias fragmentadas numa história material, símbolo de transformação e resiliência.

Ainda que sejam de autoria individual do artista, todas as obras de Mahama, inclusive *Parlamento*, tiveram a participação de pessoas da comunidade na sua execução. Sendo social, a memória compartilhada resulta de um emaranhado de relações entre pessoas (humanos) e não humanos (objetos e coisas), que emergem de um passado comum e da historicidade que os objetos (os sacos de juta, os resquícios da velha ferrovia símbolo colonial, entre outros) emanam, trazendo, na experiência estética do presente, a ruptura com o contínuo da história, ato muito próximo da ideia de história de Walter Benjamin (1994, p. 229-230) como “tempo saturado de agoras”. Certamente este confronto com a história passa por uma atitude decolonial de envolvimento com as pessoas e o território, para além da dimensão individual ocidental da produção artística contemporânea, tendo a ver com o tecer redes de relações entre humanos e objetos, entre passado, presente e futuro. Nesse sentido, Ibrahim Mahama vem nos ensinando com maestria.

Referências

- ANGELOPOULOU, S. L. Interview: Ibrahim Mahama on his monumental jute sack installations at design indaba 2020. *Design Boom*. Disponível em: <https://www.designboom.com/art/interview-ibrahim-mahama-design-indaba-04-05-2020/> Acesso em 04. jul. 2024.
- ARTNET. Ibrahim Mahama. *Artnet*. Disponível em: <https://www.artnet.com/artists/ibrahim-mahama/>. Acesso em 04. jul. 2024.
- ARHIN, K. “The Structure of Greater Ashanti (1700–1824)”. *The Journal of African History* 8 (1967): 65– 85.
- BAILEY, S. Ibrahim Mahama: ‘I’m interested in art for the sake of life itself’. *Ocula Magazine*. 12/04/2024. Disponível em: <https://ocula.com/magazine/conversations/ibrahim-mahama-art-for-the-sake-of-life-itself/>. Acesso em 04. jul. 2024.
- BARRY, A. K. Decolonizing African (hi)stories Through Visual Arts: African Contemporary Art As a Way of Looking Back and Moving Ahead. *Curator: The Museum Journal* 67 (1): 353–360, 2004.

- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BODJAWAH, E. et al. Transforming Art from Commodity to Gift: *kaří'kachä seid'ou's* Silent Revolution in the Kumasi College of Art. *African Arts*. 54. 22-35, 2021.
- CHU, D. & SKINNER, E. A Glorious Age in Africa, Ghana, Mali, and Songhay: The Story of Three Great African Empires. *Africa Today*, Vol. 60, No. 1 (Fall 2013), pp. 130-134.
- ENWEZOR, O. *The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa*, Munich: Prestel, 2001.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, C. O. *Decolonial introduction to the theory, history and criticism of the arts*. Lulu.com, 2019.
- GOMBRICH, Ernst H. *A História da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HAYNES, J. Kwame Nkrumah and African Liberation. *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 1, 1988, p. 351–58. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3992833>. Accessed 3 July 2024.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. e GROSFUGUEL, R. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 27-53, 2019.
- MALDONADO-TORRES, N. Descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 61-72, 2008.
- MBEMBE, A. “Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive.” Africa is a Country.” 2015, contribuído por Angela Okune, Platform for Experimental Collaborative Ethnography. Disponível: <https://worldpece.org/content/mbembe-achille-2015-“decolonizing-knowledge-and-question-archive”-africa-country>. Acesso: 5 de abril de 2024.
- MBEMBE, A. *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Portugal: Edições Pedagog LDA., 2014.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2017, p. 1-18.

- MIGNOLO, W.; WALSH, C. E. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, North Carolina: Duke University Press Books, 2018.
- NJAMI, S. ART AFRICA MAGAZINE. The Interview Issue: Simon Njami. *Art Africa Magazine*. Disponível em: Acesso em 12. abr. 2024.
- OKEKE-AGULU, C. *Postcolonial Modernism: Art and Decolonization in Twentieth-Century Nigeria*. N.C.: Duke University Press, 2015.
- PEDRONI, R. e VIEIRA, M. S. Enfrentamentos permanentes em ativismos artísticos. *Urdimento, Florianópolis*, v.3, n.36, p. 423-448, nov/dez 2019.
- PRICE, Sally. The Humiliation of the Word: African Art in the Marketplace, In: APPADURAI, A. (org) *The Social Life of Things*, 1986.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: CLACSO, 2005.
- QUIJANO, A. Colonialidad Del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do sul*. p. 73-118, 2009.
- TALTON, B. The Northern Factor in Ghana History *Ghana Studies* Jan 2015, 18 (1) 193-195; DOI: 10.3368/ga.18.1.193
- TAKENGY, C. Ibrahim Mahama: Parliament of Ghosts at The Whitworth, Manchester. *Contemporary Art Society*. 20/09/2019. Disponível em: <https://contemporaryartsociety.org/explore/resources/ibrahim-mahama-parliament-ghosts-whitworth-manchester>. Acesso: 14. maio. 2024.
- HIONG'O, N. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1986.
- SEID'OU, kārī'kächä, & SILVERMAN, R. (2022). Contemporary Art in Ghana: A Conversation with kārī'kächä seid'ou. *Ghana Studies* 25, 194-206, 2022. Disponível em: <https://www.muse.jhu.edu/article/879885>. Acesso em 04. jul. 2024.
- SIMPSON, V. Ibrahim Mahama: Parliament of Ghosts. *Studio International*. 22/07/2019. Disponível em: . Acesso em 04. jul. 2024.

- WALLERSTEIN, I. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, P. A., LIMA VIEIRA, R., & FILOMENO, F. A. (org.). *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo*. São Paulo: Cultura Acadêmica Ed., 2012, p.17-28
- WILKS. W. Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order. *African Studies Series*, number 13, Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

RECEBIDO EM: 05/07/2024

APROVADO EM: 09/03/2025

UMA POSSÍVEL CRONOLOGIA DO PÓS-COLONIAL: PROTAGONISMO ANTICOLONIAL, FORMATOS MODULARES DO ESTADO-NAÇÃO E UMA DESCOLONIZAÇÃO QUE NÃO CHEGA

*A possible chronology of the post-colonial: anti-colonial
protagonism, modular formats of the nation-state and a
decolonization that does not arrive.*

Hector Rolando Guerra Hernandez¹

Jacqueline Wahbeh²

RESUMO

Neste artigo propomos conceber a descolonização dentro das possibilidades materiais para sua realização, trazendo para o centro do debate historiográfico, em primeiro lugar, o problema político-epistêmico que sua definição apresenta. Para seguidamente, analisarmos a arena política internacional constituídas nos espaços afro-asiáticos desde 1955, a partir da Conferência de Bandung. Problematizaremos a extensão e profundidade dos processos de independência, em especial no continente africano. Nosso interesse se centra em indagar o significado das mudanças advindas da libertação, para além dos projetos nacionais, bem como, da retórica diplomática das lideranças políticas do período. A intenção de nosso estudo buscou refletir a descolonização desassociada de seu caráter teleológico enquanto conceito universal para o progresso racional da modernidade e sua projeção desenvolvimentista. Investigamos, então, quais as possibilidades práticas de imaginação política sucederam no contato da descolonização enquanto luta anti-colonial no século XX, contrapondo as ideias de soberania do lugar reivindicado pela libertação, com as construções que se sucederam dos estados pós-coloniais no contexto africano.

Palavras-chaves: Descolonização, Afro-asiatismo, Imaginação política

1 É professor de História da Universidade Federal do Paraná, UFPR.

E-mail: hec.gue@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8404-9140>.

2 É professora da Universidade Positivo. E-mail: jacquelinewahbeh@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6944-8434>.

ABSTRACT

In this article, we propose to understand decolonization within the framework of the material possibilities of its realization by first placing the political-epistemic problem that its definition represents at the center of the historiographical debate. We then analyze the international political arena that has emerged in the Afro-Asian spaces since 1955, beginning with the Bandung Conference. We will problematize the extent and depth of independence processes, especially on the African continent. Our interest focuses on examining the significance of the changes resulting from liberation beyond national projects, as well as the diplomatic rhetoric of the political leaders of the time. The intention of our study was to consider decolonization detached from its teleological character as a universal concept for the rational progress of modernity and its developmental projection. We then explored what practical possibilities of political imagination emerged in contact with decolonization as an anti-colonial struggle in the 20th century by comparing the notions of sovereignty of place claimed by liberation with the constructions that took place in postcolonial states in the African context.

Keywords: Decolonization, Afro-Asiatism, Political imagination

A Descolonização nos coloca na atualidade uma série de desafios teórico-metodológicos, e também político-epistêmicos. De acordo com Dülffer e Frey (2011), o campo dos estudos sobre descolonização sofreu mudanças significativas nos últimos anos. Na medida que novas abordagens proliferaram e os interesses de pesquisa se expandiram, tornou-se um dos campos da pesquisa histórica em fluxo constantemente, produzindo novas perspectivas e introduzindo percepções inovadoras. Dentro destas tendências podemos citar as abordagens pós-colonial (BHABHA, 1998; SAID, 1996, 1990) e os estudos subalternos indianos (CHAKRABARTY, 2008, 2000; GUHA, 2019, 2002). Um aspecto básico introduzido por estas abordagens foi uma compreensão geral da importância de conceber a descolonização não apenas como um mero processo de transferência de poder, que fora durante muito tempo o argumento levantado pela historiografia ocidental. Um segundo aspecto decorrente deste primeiro, e talvez o mais importante, porém controverso, é o enunciado por Prasenjit Duara (2003):

[...] a descolonização representou não apenas a transferência da soberania jurídica, mas um movimento por justiça moral e solidariedade política contra o imperialismo. Assim, referiu-se tanto ao movimento político anti-imperialista quanto a uma ideologia emancipatória que buscava ou pretendia libertar a nação e a própria humanidade. (DUARA, 2003, p. 2)

Buscando intervir neste diálogo sobre as possibilidades da descolonização surgidas da experiência afro-asiática, neste artigo iremos no adentrar em alguns questionamentos surgidos na análise de alguns processos, especificamente africanos, porém conectados a este espaço e experiência afro-asiática. A afirmação de Duara nos apresenta dois aspectos que na nossa compreensão se organizam de forma contraditória. O primeiro é a menção ao caráter político moral da justiça em torno dos processos de libertação das situações de opressão produzidas pela experiência colonial. Concordamos sobre este ponto, contudo, queremos problematizar esse lugar do nacional dentro da descolonização, pois a nosso entender este conceito estaria inserido dentro de um corpo conceitual que precisa ser desvinculado do caráter teleológico com que foi apresentado pelo autor.

De acordo com Christopher Lee (2010), a compreensão historiográfica da descolonização durante o período em que a independência política das potências imperialistas estava ocorrendo, foi moldada consideravelmente pelos escritos de estadistas e historiadores nacionalistas, bem como por uma geração de historiadores ocidentais otimistas ou simpáticos ao processo. Posteriormente, quando a independência acabou produzindo o estabelecimento de estados-nação modelados quase como reflexo dos próprios estados imperiais, alguns intelectuais e historiadores propuseram questionar a extensão e a profundidade de dito processo. Neste sentido, Partha Chatterjee (2008) lança o problema das possibilidades reais e práticas de imaginação política no contexto da descolonização, a propósito das definições colocadas por Benedict Anderson (1993) em torno da nação e do nacionalismo, largamente reproduzidas pelo circuito acadêmico ocidental. O questionamento era basicamente o seguinte:

Se os nacionalismos no resto do mundo tiveram que escolher sua “comunidade imaginada” a partir de certos formatos modulares que a Europa e a América lhes forneceram, então o que foi deixado para sua imaginação? Parece que a história já decretou que nós, no mundo pós-colonial, devemos ser apenas consumidores perpétuos da modernidade [...] Europa e América, os únicos verdadeiros sujeitos da história, já teriam elaborado, em nosso nome, não só o roteiro do Iluminismo e da exploração colonial, mas também o de nossa resistência anticolonial. E também a de nossa miséria pós-colonial. Até nossa imaginação deve permanecer colonizada para sempre. (CHATTERJEE, 2008, p. 92)

Consequentemente, a descolonização como processo apresenta um problema de narrativa e análise. Não é uma expressão que possa ser facilmente transferida entre contextos com uma definição comum (universal). Neste sentido, pensar a descolonização como “uma ideologia emancipatória que buscava ou pretendia libertar a nação”, nos coloca um problema metodológico que precisa ser refletido objetivando outras possibilidades de abordagem. Especialmente se constatamos que as sociedades em processo de descolonização, e particularmente as sociedades africanas que são o espaço privilegiado nesta reflexão, são sociedades altamente heterogêneas, com dinâmicas espaciais e temporais bastante diversas e, em muitos casos, tensionadas por disputas políticas complexas (muitas desta disputas, certamente exacerbadas pela situação colonial).

Neste contexto, usar categorias como emancipação e nação dentro da lógica do paradigma da ciência social eurocentrada herdada do século XIX,³ limitaria as possíveis leituras em torno de outras como soberania e autonomia, ambas muito mais abrangentes e polissêmicas. Ler estes processos apenas direcionados ao estado-nação como o “destino manifesto” da

3

Para Dussel (1977), o conceito de emancipação pertenceria ao discurso da ilustração europeia e ainda hoje seria usado na mesma tradição, uma noção comum aos discursos liberais e marxistas. Pra Mignolo (2010), “Emancipação foi o conceito utilizado para afirmar a liberdade de uma nova classe social, a burguesia (traduzido no termo universal “humanidade”, e que lançou as bases para a exportação da emancipação pelo mundo, embora o Haiti tenha apresentado as primeiras dificuldades para a universalização da abordagem de emancipação) e foi retomado no século XX no discurso marxista para defender a “emancipação da classe trabalhadora” ou, mais recentemente, para justificar as forças emancipatórias da multidão.” (MIGNOLO, 2010, pp 22)

descolonização, e a emancipação como condição para o desenvolvimento econômico e a modernização política, exterioriza o caráter teleológico das leituras em torno da descolonização e nos direciona apenas na linguagem do progresso racional da modernidade e sua retórica desenvolvimentista. Neste sentido, Achille Mbembe (2015) questiona:

É nesse contexto que se põe a questão, puramente metodológica, de saber se é possível propor uma leitura inteligível das formas de imaginação social e política na África contemporânea servindo-se unicamente de estruturas conceituais e representações convencionais que serviram precisamente para denegar às sociedades africanas qualquer consistência histórica e as definir como alteridade radical, diferença ao estado primeiro e antítese por excelência do Ocidente. (MBEMBE, 2015, p. 381-382)

Por outro lado, se a generalização deve ser evitada, os processos de descolonização oferecem um ponto de entrada para repensar as condições específicas e as causas locais para a mudança política, além de continuidades mais amplamente experimentadas que acompanharam tais mudanças. Os historiadores sociais em sua maior parte se concentraram em explorações do nacionalismo, interrogando suas reivindicações e formas de representação, mas pouco se aventurando para além das fronteiras do estado-nação em questão ou, cronologicamente, além no período pós-colonial para seguir seus significados em mudança. O conceito de descolonização que pretendemos operacionalizar neste projeto de pesquisa se localiza na fronteira desse projeto racional emancipatório da modernidade e se nutre daquilo que Mbembe define como “alteridade radical”.

Constatamos que o próprio significado da descolonização como processo nos obriga a avaliar o caráter polissêmico do mesmo, pois desde o ponto de vista empírico, por se constituir ao mesmo tempo como um momento contingente e não isento de contradições na disputa política – um processo também de longa data com raízes profundas, originado fundamentalmente no próprio ato da colonização inicial, – os resultados idealizados (“a emancipação da nação”) nem sempre foram alcançados. Isso também demandou outras engenharias sociais e políticas, dentro delas alianças

regionais e continentais, novas leituras do mundo do trabalho, além do redimensionamento do papel da cultura para a libertação, etc. Aqui, os personagens escolhidos como Kwame Nkrumah, Gamal Abdel Nasser, Haile Selassie, por exemplo, entre tantos outros, se tornam figuras de destaque, basicamente por uma racionalidade, à primeira vista, previsível na leitura do africano e suas interconexões com outras experiências fora do continente, como pelas contradições que suas propostas políticas suscitaram, no campo de disputa direta no continente, mas também nas interpretações oriundas da visão ocidental tanto liberal como marxista. Em outras palavras, pensar a descolonização também nos coloca o desafio de interpelar os arquivos do nacional como manifestações do mesmo projeto eurocêntrico da modernidade, e indagar criticamente estes manuais.

Sobre este último ponto, os estudos de descolonização estão começando a considerar essa transformação como uma categoria que abrange não apenas um problema historiográfico, mas também um horizonte de caráter político-epistêmico. Neste sentido optamos por pensar a descolonização para além do eixo cronológico que fora embutido pela historiografia convencional e pensá-la a partir das múltiplas continuidades evidenciadas durante os processo de libertação e independência aos quais nos referiremos. Castro-Gomez e Ramon Grosfoguel (2007), propõem o conceito “descolonialidade” que aparece para transcender o suposto bastante corriqueiro em ambientes acadêmicos de que com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na “periferia”, agora vivemos em um mundo descolonizado e pós-colonial. Contrariamente, este conceito aponta para o fato de que a divisão internacional do trabalho entre “centros” e “periferias”, assim como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não mudou significativamente com o fim do colonialismo e a formação de Estados-nação na “periferia”. Esta definição questiona abertamente o mito da descolonização e a tese de que a pós-modernidade nos levaria a um mundo já desconectado da colonialidade.⁴

4 Esta última já fora definida e consolidada pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, quem afirma: “A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos,

A partir desta abordagem, apresentamos a experiência afro-asiática como um movimento multifacetado que buscou se posicionar como um agente ativo e dissonante no cenário bipolar imposto pelo reordenamento geopolítico do pós-guerra. Já no ponto de vista político-estratégico, o movimento é interpretado como uma atualização e rearticulação político-cultural das noções mais antigas da diferença colonial (HONG, 2015). Diferença está, produzida pela modernidade ocidental, a qual em seu novo formato “pós-colonial” insistiu na subordinação contínua dos povos dessas três regiões às potências antigas e emergentes, através da construção do chamado Terceiro Mundo.

Nas diversas obras sobre o século XX consultadas (MUNHOZ, 2021; GADDIS, 2012; JUDT, 2008; FERRO, 2003; HOBBSAWM 1996,1994), resulta interessante perceber que apesar das abordagens serem mais ou menos diferentes, todas elas coincidem em dividir o século a partir de alguns marcos referenciais bastante definidos: as duas grandes guerras, a guerra “fria”, a queda do muro e, nalguns setores mais conservadores, o “triunfo do capitalismo” (HUNTINGTON, 1993; FUKUJAMA, 1992)⁵. Esta constatação é interessante precisamente porque nela, África e Ásia aparecem como zonas geoculturais homogeneizadas na noção de “terceiro-mundo” e localizadas apenas como figuras coadjuvantes no cenário bélico novecentista desenhado pela disputa bipolar entre as emergentes potências político-militares pós-1945.

A esse respeito, é importante mencionar que desde o surgimento das Nações Unidas, as noções de “subdesenvolvimento” e “terceiro-mundo” foram articuladas como uma espécie de “renovação retórica” para denominar os países outrora colônias das potências europeias, e desta forma mantê-las subordinadas ao novo ordenamento geopolítico. Como menciona Escobar (2007), umas das características que marcou a noção

meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. origina-se e mundializa-se a partir da América”. Quijano, Anibal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. In: *Journal of World-System Research*, VI, 2. New York. 2000. pp.342.

5 Embora as controversas obras destes dois últimos autores, possam ser enquadradas nas discussões desenvolvidas na área das ciências políticas e, por tanto, pareçam irrelevantes para a discussão historiográfica, são citadas aqui, primeiro porque foram “best-sellers”, cada uma no seu tempo, e traduzidas para muitas línguas, inclusive o chinês e o russo. De alguma maneira, este sucesso editorial deve nos dar alguns indícios sobre a recepção que ditas obras alcançaram, pelo menos nos primeiros anos após sua publicação.

de “terceiro-mundo” foi a pobreza, cuja solução passava pelo crescimento econômico, tornando a retórica do desenvolvimento uma verdade universal, evidente e necessária (2007, p. 52). Concomitantemente, esta figura da pobreza foi associada à noção de instabilidade e insegurança como um corolário axiomático das “nações subdesenvolvidas”. Hong (2015) denominou este processo de “divisão biopolítica do mundo dos povos em espécies de vida desenvolvida e subdesenvolvida”, cujo objetivo era “conter os efeitos circulatórios e desestabilizadores da vida excedente e não garantida do subdesenvolvimento” (HONG, 2015, p. 20). Neste sentido, o terceiro mundo nascia “como uma ‘invenção’ que resultou da história do pós-guerra e que, desde o seu início, moldou inelutavelmente todas as concepções possíveis de realidade e ação social em países que desde então são conhecidos como subdesenvolvidos”. (ESCOBAR, 2007, p. 12), mas que também

aos olhos da teoria do desenvolvimento ocidental, uma cadeia de ligações metafóricas equiparava a pobreza a doenças, subdesenvolvimento, raça e comunismo [...] esse acoplamento biopolítico levou o Ocidente a ver tanto a pobreza quanto as crises humanitárias no Sul global que se seguiram na esteira dos conflitos de libertação nacional principalmente como problemas de segurança. (HONG, 2015, p. 14)

A experiência afro-asiática precisa ser entendida dentro deste contexto. Um contexto que sustentou a lógica da Guerra Fria, o qual pretende ser transcendido, questionando o ponto de partida desta narrativa convencional. Nela, a chamada “descolonização do terceiro-mundo” parece ocupar um marco referencial e uma periodização bastante definida e, até certo ponto essencializada (no sentido proposto por Gayatri Spivak, 2010). Neste intuito é que o espaço e a experiência afro-asiática se tornam o objeto privilegiado de estudos. Quando nos referimos à narrativa convencional, apontamos a narrativa ocidental. São poucas as obras onde é possível visualizar as possíveis versões do outro polo, já que a maioria são interpretações embasadas em teorias que poderíamos denominar, seguindo a Tony Judt (2011), de “Kremlinologia” (2011, p. 476). Alguns trabalhos mais exaustivos, no entanto, já foram publicados (ANDREW & MITROKHIN 2005, 1999).

Queremos introduzir neste exercício algumas das premissas que Franz Fanon em plena luta de libertação argelina diagnosticará para os processos de emancipação em curso, bastante atento aos perigos neocoloniais subsumidos na aceitação da ideia de subdesenvolvimento como uma tarefa a ser resolvida no caminho da libertação, Frantz Fanon evoca que:

Os países subdesenvolvidos, pelo contrário, devem esforçar-se por descobrir valores próprios, métodos e um estilo específicos. O problema real perante o qual nos encontramos não é da opção entre socialismo e capitalismo, tal como foi definida por homens de continentes e épocas diferentes. Sabemos, de facto, que o regime capitalista não pode, como modo de vida, permitir-nos realizar a nossa tarefa nacional e universal (FANON, 1965, p. 74).

Nesta reflexão, novamente evidenciamos um posicionamento que nos remete a aspectos de ordem empírica. Se observarmos a experiência do socialismo no continente africano, constataremos que ela é diversa como são os seus países, também no que diz respeito à morfologia política. Moçambique de Mondlane e Machel optou pela definição de “república popular”, assim como Angola de Agostinho Neto, mas diferente da Guiné-Bissau de Amílcar Cabral, ao tempo em que outros países como a Guiné-Conacry de Sekou Touré ou a Tanzânia de Julius Nyerere procuraram afirmar um projeto de “socialismo africano”. Devemos lembrar ainda as experiências da Etiópia de Mengistu (comparável a Moçambique em termos de radicalidade), do Egito de Gamal Nasser e a Argélia de Ben Bella (por sua singularidade). Todos estes processos e todos estes personagens em algum momento cruzaram caminhos, trocaram ideias e confrontaram experiências, e esta constatação nos obriga, para além das possíveis definições, a descartar, de início, a ideia do socialismo como um manual.

Daí a importância de olhar para experiência afro-asiática dentro de seu próprio contexto de produção. Nele é possível entender a assunção geral da existência real daquilo que fora designado como “terceiro-mundo”, porém, dentro de uma lógica que procurou, pelo menos nas intenções de seus primeiros líderes, ir na contramão de ordenamento ao mundo bipolar que surgia vencedor da segunda grande guerra imperial promovida pela

Europa. Neste sentido, a afirmação de Vijay (2012) serve-nos como um exemplo importante para entender a base que sustentou esta lógica:

Presas entre esses dois grandes blocos, as nações escuras se reuniram no Terceiro Mundo. Uma série de pessoas determinadas atacou o colonialismo para conquistar sua liberdade. Eles exigiam igualdade política no cenário mundial. A principal instituição para a expressão dessa aspiração foram as Nações Unidas. Desde seu nascimento em 1948, a ONU desempenhou um papel importante para a maior parte do planeta. Apesar de não terem assegurado assentos permanentes no Conselho de Segurança das Nações Unidas, os novos estados aproveitaram a Assembleia Geral da ONU para apresentar suas demandas. As reuniões afro-asiáticas em Bandung e Cairo (em 1955 e 1961, respectivamente), a criação do Movimento Não-Alinhado em Belgrado (1961) e a Conferência Tricontinental em Havana serviram para testar os principais argumentos dentro do próprio movimento do Terceiro Mundo, para que esses países pudessem posteriormente transferi-los, de forma concertada, para o palco principal: o das Nações Unidas. (VIJAY, 2012, p. 17).

Procurando dialogar com esta abordagem, neste trabalho pretendemos propor alguns exemplos que, ao passo que vão ao encontro das versões até aqui trabalhadas, também procuram propor um revisionismo histórico que por um lado, nos permita reconhecer e descrever, desde um lugar de fronteira, momentos históricos que foram negligenciados ou invisibilizados. Por outro, que nos proporcione subsídios suficientes para produzir uma memória vigilante que reposicione o lugar dos “condenados da terra” e, desta maneira, promova um projeto de ressignificação de toda uma produção política, cultural e estética surgida desta experiência.

Superando a bipolaridade geopolítica e ressignificando o protagonismo local

Historicamente, após a Segunda Guerra Mundial o cenário global foi compreendido a partir da Guerra Fria que, gradativamente, cedeu espaço para a globalização enquanto conceito analítico do imaginário político. O mundo bipolar para a historiografia foi aquele centrado no protagonismo entre o conflito EUA *versus* URSS e assumiu os extremos entre o capitalismo e o socialismo, como os direcionamentos econômicos e ideológicos possíveis para a política após os anos 1950. A disputa entre ambos os polos foi identificada como fonte primária dos conflitos nas diversas regiões do planeta, chamados de guerras por procuração *Proxy Wars* – essa relação alinhou as expectativas políticas dos países que lutavam pela independência, à essa disputa maior existente. Esse alinhamento aos conflitos globais representou a sobreposição do imaginário político bipolarizado para o período. Buscando nos distanciar dessa premissa, propomos que a análise da diplomacia estabelecida pelos representantes dos países africanos e asiáticos, nos permite identificar outras imaginações para as definições políticas em construção. Especialmente para aquelas produzidas pelas concepções e organizações articuladas à descolonização.

Alternativamente a compreensão de um alinhamento global após a Segunda Guerra Mundial, buscamos ampliar a concepção hegemônica da Guerra Fria e a bipolarização da política mundial, pois, percebemos que a descolonização e os acontecimentos históricos subsequentes a 1945 nesses continentes, nos permitem identificar novas orientações políticas internacionais. Percebemos também, a virada no protagonismo ocidental europeu para uma globalização norte-americanizada e, simultaneamente, a transformação da luta anticolonial, em libertação e a consolidação das soberanias nacionais independentes nas antigas colônias.

Dentro desta perspectiva de problematizar esta visão convencional, julgamos ser importante abandonar metodologicamente a percepção estática do antagonismo entre a política norte-americana e soviética. Ao analisarmos, por exemplo, as reações internacionais à Crise do Canal de Suez em 1956, é possível perceber a aproximação entre o engajamento diplomático

dos Estados Unidos e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, ambos contrários as intenções coloniais francesas e britânicas no Egito. A Crise do Canal de Suez envolveu o interesse e tentativa de tomar o controle da rota de ligação entre o continente europeu, africano e asiático, pelas tropas israelenses e, simultaneamente, remover Gamal Abdel Nasser do poder no Egito. A atitude britânica e francesa ao enviar tropas em apoio a empreitada bélica, significou apoiar diretamente as ambições coloniais de Israel e foi reprovada pela diplomacia norte-americana e soviética durante as deliberações promovidas pela ONU, ainda em meados dos anos 1950.

Ao nacionalizar a Companhia do Canal de Suez para o Egito⁶, Nasser contrariou os interesses coloniais franceses e britânicos. A nacionalização significou o fortalecimento da influência política de Nasser que reorganizou as articulações internacionais do Egito. Nessa ocasião, o líder egípcio direcionou seu prestígio diplomático internacional para afirmar-se como representante da luta contra os interesses imperiais do ocidente no continente africano, denunciando as contínuas investidas nos territórios das antigas colônias.

Desde a conquista da independência do Egito em 1953, a primeira do continente africano, as movimentações internacionais organizadas com o envolvimento de Nasser configuraram novas organizações políticas internacionais, como a Organização da Unidade Africana criada em 1963. Integrada aos movimentos asiáticos através da Organização da Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos, percebemos que a articulação conjunta visava salvaguardar o exercício da diplomacia enquanto países soberanos à política global. Tal movimentação caracterizou o internacionalismo da descolonização.

O processo de luta por libertação e conquista das independências no continente africano em sua dimensão prática, representou a administração territorial sendo liderada desde as relações de poder local - o que poderia significar uma associação de base étnica, popular, religiosa etc. que nesse

6 O canal de Suez concentrou os interesses coloniais da França e do Reino Unido no Egito e segundo Eric Hobsbawn manifestou a animosidade histórica entre os rivais europeus no continente africano (1998, 433-434). Através da *Le Suez*, companhia financiada pela França e construída pelo Egito entre 1850-60, o domínio colonial infiltrou-se no território otomano, definitivamente modificado em 1882, pela cobiça da Grã-Bretanha quando submeteu e assumiu diretamente a colonização do Egito. Ainda assim, a França manteve seus espólios através da companhia.

momento, buscou através do nacional mitigar as disputas envolvidas. A emancipação nesse esquema, pode ser vista como a conquista da abertura de novas possibilidades de organização, novas leituras político-ideológicas junto à novos regimes. Nesse sentido, haveria o encontro do resultado empírico e do idealizado da descolonização, quando as estruturas políticas são confrontadas com as criações provenientes de projetos políticos declarados.

A narrativa da Nação tendeu a ser dividida por um tempo duplo, e por conseguinte lançada em uma inevitável ambivalência: em um dos tempos, o povo era objeto de uma pedagogia nacional porque estava sempre em construção, em um processo de progresso histórico, ainda não desenvolvido ao nível da realização do destino nacional; mas no outro, a unidade do povo, sua identificação permanente com a Nação, tinha de ser continuamente significada, repetida e colocada em cena. (CHATTERJEE, 2004, p.91).

A descolonização na narrativa nacional enquanto termo para referenciar a independência, apontou então, de maneira teleológica para rupturas que caracterizariam o fim da colonização/intervenção neocolonial, incorrendo à uma sobreposição entre o referencial cronológico e as rupturas históricas esperadas. De modo que, pormenorizou a continuidade desde o período colonial, dos interesses das elites africanas e asiáticas, parte das dinâmicas de poder existentes localmente e que continuaram a gerenciar o poder.

A intersecção dos imaginários políticos africanos e asiáticos quanto a descolonização foi o passado colonial, marcando o encontro que legitimou a luta contínua pela liberdade e igualdade para os povos mesmo após as independências. A reivindicação da libertação acomodou, então, os tempos heterogêneos as contradições presentes nas propostas políticas assumidas após as independências. A ambivalência foi conciliada através da afirmação da necessidade contínua de implementar o projeto político que garantisse o status de soberano a aquele território enquanto unidade nacional. Chakrabarty (2010) chamou atenção para o caráter pedagógico assumido por alguns líderes nesse processo “De Nasser e Nyerere a Sukarno e Nehru, a

descolonização produziu uma safra de líderes que se viam, fundamentalmente, como professores para as suas nações.⁷⁷ (CHAKRABARTY, 2010, p.54). A essa interpretação, o autor acrescentou a criação de ferramentas administrativas em prol da autonomia e do desenvolvimento associadas a uma teleologia da modernidade, como caminho político da descolonização estruturada por esses líderes.

As movimentações políticas africanas que articularam a conquista das independências no continente, ao longo do século XX, continuaram a atuar de maneira decisiva nos rumos da política ao longo do período demarcado como da descolonização. Percebemos aqui o uso da descolonização enquanto cronologia da libertação. Essa atuação disciplinar e tutelar por parte dos governantes, significou o estabelecimento de estruturas políticas que garantiriam o exercício do poder a nível nacional e internacional com o reconhecimento da legitimidade de sua autonomia para além dos espaços afro-asiáticos. Caracterizada pela retórica da libertação e soberania, o desenvolvimento da descolonização enquanto formação das independências políticas no século XX, foi “no modo pedagógico, a própria performance da política reconstituiu hierarquias civilizacionais ou culturais: entre nações, entre classes, ou entre os líderes e as massas”⁷⁸ CHAKRABARTY, 2010, p.46-47). A correspondência entre a descolonização e o processo das independências afro-asiáticas incorreu no consenso anticolonial, no entanto, as formas assumidas para efetivá-la não significou a ruptura das estruturas coloniais. As modificações decorrentes disso, eram também continuidades e foram agenciadas conforme à constituição das entidades políticas adotadas pelos agentes dessas transformações, os governantes, líderes dos movimentos e frentes libertárias, que em alguns casos, eram representantes das antigas famílias imperiais.

Kwame Nkrumah, outro reconhecido e importante quadro do Movimento Pan-africanista, divulgou em espaços diplomáticos as conquistas da Independência de Gana em 1957, o primeiro país da África Subsaariana, como uma fonte de inspiração e modelo para todo o continente. Nesse

7 Tradução nossa, original: “From Nasser and Nyerere to Sukarno and Nehru, decolonization produced a crop of leaders who saw themselves, fundamentally, as teachers to their nations”.

8 Tradução nossa, original: “in the pedagogical mode, the very performance of politics reenacted civilizational or cultural hierarchies: between nations, between classes, or between the leaders and the masses”.

momento, compreender essa aspiração frente aos espaços compartilhados da política internacional africana, nos permitirá identificar leituras concorrentes da descolonização, especialmente entre ele e o líder egípcio, Gamal Abdel Nasser. Na medida em que ambos buscavam projetar a trajetória da libertação de seu país como meta e modelo para o continente, advogando sob o mesmo propósito anticolonial, mas compreendiam a unidade e a diversidade de maneiras distintas.

Nasser e Nkrumah assumiram a liderança dos primeiros processos de independência africana ainda nos anos 1950, de modo que, ao lançarem suas ideias quanto ao desenvolvimento do país que governavam, passaram a divulgá-las nos encontros da diplomacia africana em prol da libertação de todo o continente. Nota-se que ao longo dos anos 1960 período central das Independências Africanas, ambas autoridades promoveram encontros que reuniram inclusive representantes do poder colonial, como as celebrações da independência de Gana, em 1957. Uniram-se pelo desejo de uma transformação radical para a África, constituindo o grupo internacional Casablanca, composto por Gana, Guiné, Mali, Marrocos, República Árabe Unida, Líbia e o governo provisório da Argélia. Mesmo que coligados nesse espaço, as propostas de Nkrumah e Nasser se afastavam no que competia as bases históricas que recuperavam e justificavam suas agendas para libertação. Quando escreveu sobre as intersecções entre o Egito, o mundo árabe, o islã e a África, Nasser identificou através de círculos concêntricos uma analogia sobre essas relações, e no que tange a descolonização continente apontou:

“The people of Africa will continue to look up to us, who guard the northern gate of the continent and who are its connecting link with the world outside. We cannot, under any condition, relinquish our responsibility in helping, in every way possible, to diffuse the light of civilisation into the farthest parts of that virgin jungle”. (NASSER, 1955, p.69).

Para Felipe Paiva Soares (2019, p.64) em sua obra supracitada *Filosofia da Revolução*, Nasser localizou o Egito na África e a solidariedade de sua política de libertação deveria ser, também, Pan-africana estendida ao que considerava a “África Negra”. Nesse ponto, ressaltamos a diferença

de seu pensamento Pan-arabista desde as bases que manifestava em um e no outro, sendo o primeiro de um território comum e o segundo de uma identidade. Salientando então, que o engajamento mesmo que partindo da diferença de um pensamento etnocêntrico e islamizado, mantinha-se sincero em sua demanda anticolonial. Aqui a ingerência estrangeira ressaltada desde a Crise do Canal de Suez, foi articulada por Nasser em sua compreensão de um espaço político afro-asiático que à frente de um mesmo inimigo, compartilhavam também a possibilidade de mudança conjunta. Sobre as questões quanto a uma referência iluminista e racializada que a “África Negra” poderia ocupar em sua teoria dos círculos concêntricos se faz relevante reconhecer o lugar social de Nasser, pois, condensava a referência de uma certa classe média emergente que tendo conquistado a soberania, ansiava por criar uma imagem de si coerente com seus anseios nacionalistas, ao mesmo tempo em que emulava uma identidade burguesa europeia (Idem, p.29).

O imaginário político das lideranças dos movimentos de libertação, esteve implicado nas dinâmicas internacionais. Enquanto Nasser propunha a organização civilizacional como garantia da soberania, Nkrumah defendia uma unidade geopolítica do continente africano em meio a luta anticolonial, propondo-a acima das soberanias nacionais. Esse projeto foi visto com desconfiança por outras lideranças independentes no continente africano.

Reconhecido como importante pensador para a formação intelectual de Nkrumah, James Emman Kwegyir Aggrey resgatou o panafricanismo da diáspora “ele foi um dos primeiros autores africanos (senão o primeiro) a pensar na unidade continental de forma direta, pondo-a não só no plano cultural ou racial, mas também político”. (p.132) trazemos essa relação pois, “Para Aggrey era preciso avançar a civilização na África, mas sem necessariamente ocidentalizá-la”. (p.140) E foi nesse lugar que a compreensão de um estado tutelar fez sentido as projeções políticas do ideário do líder ganês. Kwame Nkrumah na obra *Africa Must Unite!*, publicada, em 1963, mesmo ano da fundação da Organização da Unidade Africana, divulgava a unidade intracontinental como o meio para se frear o colonialismo e assegurar a participação do continente africano na política mundial desde um lugar soberano, e nesse ponto, a unidade africana assumiu a centralidade de seu pensamento político.

Defender a soberania nacional, modelando a colonização interna

Simultaneamente, mas partindo de um outro extremo, a perspectiva imperialista do regime etíope liderado pelo imperador Haile Selassie advogava pela libertação comedida quanto a transferência do poder para os governos independentes, e entendeu a proposta intracontinental da unidade africana lançada por Nkrumah como uma afronta as soberanias africanas. A importância de salvaguardar os privilégios políticos da elite a qual pertencia, frente aos direitos de liberdade e igualdade para a sociedade etíope e demais grupos políticos que poderiam disputar o poder central, expõe as contradições as quais o regime de Selassie estava envolvido. E daí a importância de assumir um estado-nacional de lógica soberana e autoridade centralizada, mesmo que destinado a libertação colonial.

Ao longo do século XX, o imperador etíope estabeleceu relações diplomáticas com as nações europeias com o intuito de articular negociações – como investimentos e munções, por exemplo - que garantissem a manutenção de seu poder. Investimentos na urbanização da capital, atuaram como símbolo do sucesso da autonomia etíope e traziam do plano narrativo, a modernização enquanto desenvolvimento consumado, mesmo que sem a condução de reforma social. Uma vez que para assegurar o poder, o projeto imperial etíope preocupou-se em manter suas fronteiras e quando possível, expandi-las. Atuando como uma das lideranças para a formação do grupo Monróvia⁹, o imperador da Etiópia alinhou suas ações à de uma África moderada em relação ao transacionar para o fim da colonização, denunciado por membros do grupo Casablanca, por canalizar interesses coloniais franceses nessa atitude comedida no processo de independência.

Chamamos atenção para um imaginário exterior do qual Selassie estava ciente, que concebia a Etiópia a partir de um passado medieval de uma

9 Formado em maio de 1961, o grupo Monróvia reuniu antigas colônias francesas como o Chade, Camarões, República do Congo, Benin, Gabão, Burquina Faso, Níger, Mauritânia, Madagascar, República Centro-Africana, Senegal, Costa do Marfim e Tunísia, além da Etiópia, Libéria, Somália, Nigéria e Serra Leoa. O grupo anunciou um posicionamento comum nos espaços internacionais quanto aos conflitos pela libertação que ocorriam naquele ano no Congo e Argélia. A presença francesa rendeu ao grupo perfil moderado e conservador, denunciados como os resquícios do colonialismo francês por Touré da Guiné e Keita do Mali, ambos membros do grupo Casablanca.

cristandade isolada do mundo islamizado no Chifre de África. Especialmente quanto a região ao norte, fronteira com a Eritreia, onde se é localizada as origens do império de Axum. A tradição imperial etíope, por sua vez, incorporou a continuidade dessa tradição axumita, como uma legitimidade milenar para o poder imperial. Entre esses símbolos de uma historicidade que assumiu a metanarrativa de um mito fundacional, foi atualizada para seu passado mais recente, como o regime imperial africano vencedor de um exército europeu ainda no século XIX e, indômito ao longo do século XX - independente da ocupação italiana da capital, Adis Abeba entre 1936 a 1941 - o movimento Pan-africano igualmente ao Rastafári, propagavam a representação da soberania afrocentrada especialmente quanto a imagem internacional de Haile Selassie (TIBEBU;1995). Gozando de uma soberania reconhecida internacionalmente, que articulou através da defesa anticolonial frente a invasão italiana, a sua legitimidade enquanto regime imperial na Etiópia, Haile Selassie impôs a lógica do estado-nação desde uma base de imperialidade a partir de uma lógica roteirizadamente descolonial.

Ao longo do regime imperial, as fronteiras territoriais da Etiópia localizavam os pontos de tensão do Chifre africano, uma vez que a construção desses limites foi imposta através da dominação territorial (ABBAY;2010, CLAPHAM;1991, FAREDE;2014, MILKIAS, METAFERIA;2005). Ao norte - região de especial importância para o pertencimento da tradição imperial - ao longo de todo o século XX foi o epicentro de revoltas que simultaneamente se manifestaram contrariamente as medidas da invasão colonial italiana e as imposições centralizadoras etíopes na região do povo tigré. A partir dos anos 1940 foram duramente reprimidas pelas forças imperiais amparadas por tropas e armamento britânico e, simultaneamente, a região da Eritreia passou a ser federada à Etiópia. Ao longo de toda a resistência do povo eritreu, a região do Tigré foi intensamente mobilizada pelas articulações estratégicas do conflito. Em 1974, findado o regime imperial etíope através de um golpe militar contra Haile Selassie, a liderança militar em 1974 autoproclamou uma Revolução Socialista para o país e, naquela ocasião inaugural, foi compreendida pela imaginação política como a oportunidade de transformação em prol dos movimentos de libertação. As ações do governo Somali na região do Ogaden e da Frente

de Libertação Oromo – OLF na fronteira com o Quênia, ao perceberem a continuidade das políticas centralizadoras mesmo findado o regime imperial, foram importantes representantes desse imaginário político quanto a revolução e a libertação ao longo dos anos 1970 e 1980. A declaração da orientação socialista adotada pelo líder militar Mengistu, foi percebida pelo ocidente que nesse contexto, garantiu apoio e armamento aos grupamentos separatistas. A chegada conjunta ao poder das frentes de libertação tigrê na capital, Adis Abeba e Eritréia em Asmaha, consagram simbolicamente a força centrípeta desses movimentos desde as fronteiras do norte para o centro do poder, capturando desde o local de imaginação, o estado-nação.

Em seu discurso de abertura da Organização da Unidade Africana em 1963 Selassie declarou que “A vitória de África, embora proclamada, ainda não é total e áreas de resistência permanecem. Hoje, nomeamos como a nossa primeira grande tarefa a libertação final dos africanos ainda dominados pela exploração e controle estrangeiros.”¹⁰. Em suas palavras, a narrativa de libertação foi espacial e temporalmente definida pela agência do poder central e continuava necessária. A federação imposta a Eritréia ainda nos anos 1950, pelo regime imperial trouxe os territórios eritreus para a comunidade imaginada da nação etíope e, com isso, livres das agências coloniais, porém submetidos as imperiais da Etiópia.

Quando os exércitos aliados - Estados Unidos, Grã-Bretanha, França e da União Soviética - derrotaram decisivamente a Itália e as Potências do Eixo, a Eritréia foi colocada sob administração provisória britânica, de acordo com o Acordo de Administração do Território Inimigo Ocupado (OETA). Sem um consenso sobre a antiga colônia italiana, as potências vencedoras organizaram uma missão de averiguação para avaliar as possibilidades de independência. A conclusão foi de que a Eritreia não possuía os recursos e as competências de um Estado-nação independente. Em 1951, através da Organização das Nações Unidas, a solução assumida foi da criação da Federação entre a Eritreia e a Etiópia.

10 AFRICAN UNION. Speeches & Statements Made at the First Organization of African Unity 1963 (OAU) Summit. Ethiopia: Addis Ababa, 2013, pp.246. Tradução nossa, original: “Africa’s victory, although proclaimed, is not yet total and areas of resistance still remain. Today, we name as our first great task the final liberating of those Africans still dominated by foreign exploitation and control.”

Podemos reconhecer neste processo como os possíveis caminhos da descolonização nesta experiência específica estiveram invariavelmente vinculados a pressões de ordem externa, devalando o “reconhecimento pela Liga das Nações da soberania nacional como o objetivo do que foi, em efeito, a tutela colonial sendo um passo importante na normalização global do Estado-nação”¹¹ (CHATTERJEE, 2016, p.324). A subsequente anexação da Eritreia em 1962, evidenciou as ações colonialistas por parte do regime etíope, que foram ignoradas pela comunidade internacional, a pesar das denúncias feitas pela frente de libertação do povo eritreu.

Interessante pontuar que, somente quando foi derrubado o governo militar liderado por Mengistu, em 1991, que a Eritreia, liderada por Isaias Afeweki - quem permanece no poder central até a atualidade em 2024, líder da Frente de Libertação do Povo Eritreu, conquistou sua independência política. E foi Meles Zenawi, líder da Frente de Libertação do Povo Tigré, quem assumiu o poder central da Etiópia, primeiro como presidente do período transicional e posteriormente como primeiro-ministro, até seu falecimento em 2012. Ele foi o responsável pela implementação do *Federalismo Étnico* que reorganizou o país em um sistema confederativo em nove unidades etnicamente definidas (HABTU;2017).

Ainda no período transicional em 1993, tanto para Etiópia quanto para Eritreia, disputas pelas demarcações limítrofes entre os países desencadearam novos conflitos. Desde a pandemia de Covid-19 em 2020, a região do Tigré está como o epicentro das crises humanitárias e políticas na Etiópia, em desacordo com os projetos de fortalecimento de uma Grande Etiópia, levado a cabo pelo chefe de estado Abiy Ahmed - primeiro representante do povo Oromo a assumir o poder, findado o regime de Zenawi - as raízes históricas do conflito ainda residem quanto aos projetos nacionais de unidade e gerenciamento do estado desde uma força centrífuga.

A continuidade de regimes imperiais após a independência, revelou as contradições da descolonização confundida com libertação demarcada por uma cronologia histórica. Os projetos advindos dos líderes que imaginavam o nacionalismo como projeto de libertação para a África, eram

11 Tradução nossa, original: “The recognition by the League of Nations of national Sovereignty as the goal of what was in effect colonial trusteeship was a major step in the global normalization of the nation-state.”.

diversos e em grande medida, tutelares quanto à autodeterminação dos povos. O alargamento da estrutura de governo que primeiro salvaguardava a autonomia territorial, continha a promessa de que a liberdade e igualdade seriam incluídos como parte dos direitos dos cidadãos. Aqui a base para os direitos a igualdade e liberdade foram tratados por um viés liberal e republicano, não como sendo reconhecidos pelo direito à autodeterminação das diferenças, dado que isso enfraqueceria a centralidade do poder das elites que defendiam o roteiro nacionalista.

Imaginários descoloniais: não-alinhamento afro-asiático e solidariedade anti-imperialista

O eixo comum desses imaginários, e dos demais, presentes na Conferência de Bandung, em 1955, encontravam-se no fim do colonialismo. E esse princípio definiu um novo internacionalismo em meio à bipolaridade da nova ordem que se impunha no pós-guerra: o lugar do não-alinhamento. A conferência de Bandung de 1955, o primeiro encontro da diplomacia afro-asiática independente, enquanto um espaço diplomático de decisões e alianças políticas, criou alcances para a política internacional das antigas colônias. Fortaleceu o imaginário do não-alinhamento perante uma Guerra Fria forçada pelos poderes nucleares instaurados, e propôs diferentes possibilidades de relações internacionais, como a criação de ligas e unidades políticas entre aqueles que compartilhavam o sentido da experiência anticolonial, os pertencentes ao assumido novo e ressignificado Terceiro Mundo.

A centralidade nacionalista da causa emancipatória, independente do viés político, ressaltou como os diversos imaginários políticos da descolonização acabaram sequestrados pela narrativa do desenvolvimento. O direcionamento para o não-alinhamento mesmo que contrário aos vínculos com as potências do período, reconheceu na estrutura do Estado-Nação uma maneira de contrabalancear a necessidade da chancela ocidental para a edificação dos governos nacionais. O modo de estabelecer a soberania conquistada, e internacionalmente reconhecida, foi através do aparato do estado moderno. Internamente, nas relações entre este estado pós-colonial

e as populações dentro do alcance do seu domínio político – ou seja, do território delimitado como nacional – sobressaiu o caráter tutelar do governo em nome do desenvolvimento. Nos anos 1980, essa tutela manifestou os regimes autocráticos, autoritários, corruptos e violentos (CHATTERJEE, 2016, p.330).

As condições históricas que, para o antropólogo indiano Partha Chatterjee (2016) explicam essa normalização do estado-nação como forma padrão do estado em todos os lugares do mundo, estão associadas as consequências da Segunda Guerra Mundial e a atuação da Organização das Nações Unidas enquanto espaço de exercício da política internacional. Para o estudioso, ao recorrer aos direitos universais de liberdade e igualdade, para exercer soberanamente a nacionalidade, os governos pós-coloniais alinharam a descolonização à soberania como territorial e nacionalmente definida. O apelo da nação se construiu através das bases do que seria garantido como igualdade em liberdade para os cidadãos. Como uma cidadania cosmopolita, ela seria possível apenas quando estruturada ao nacionalismo e ao internacionalismo da política moderna.

O custo desse projeto de internacionalização cosmopolita, acarretou a subjugação das diversidades históricas e culturais nos territórios em nome do nacionalismo de estado como formato modular. Entrelaçada a este formato figura a política pedagógica que direcionou o desenvolvimento por cima das diversidades (CHAKRABARTY, 2010, p.55). Nesse contexto, o estado desenvolvimentista foi edificado como agente das políticas públicas financiadas por projetos internacionais e/ou associados a uma agenda internacional de organizações não governamentais. A promoção da liberdade e igualdade para a população, mantiveram a nação sujeitada às tecnologias governamentais, não como cidadãos de um estado civil.

Tal afirmativa pode ser pensada se considerarmos que “em muitos casos, critérios classificatórios usados pelos regimes governamentais coloniais permaneceram em uso na época pós-colonial” (CHATTERJEE, 2004, p.119). De acordo com o antropólogo, tornou-se inviável a construção do estado-nação com base na soberania popular. Mesmo que, em sua dimensão formal de estado constituído nos espaços internacionais da descolonização e do não-alinhamento, leis e acordos de reconhecimento mútuo compreendiam

esse movimento em direção a libertação, como a finalidade da política e da modernização. Foi nesse encontro entre a expectativa idealizada da descolonização e a experiência concreta de cidadania que ficaram expostas as contradições entre a legitimidade libertadora da narrativa do Estado-Nação e a sua atuação pedagógica.

A modo de exemplo, podemos citar a tentativa de *Amaharização* - transformar a língua da elite dominante, amárica, em língua oficial da Etiópia, sob o pretexto de contribuir à formação da unidade nacional para a Etiópia, compelindo a partir da educação formal e a implementação dessa língua nos espaços da administração pública. Nesse ponto, o compartilhamento entre o povo tigré e o eritreu da língua trigrínia os aproximou como pares unidos em oposição a esta imposição empreendida pela Etiópia imperial. Especialmente após 1950, como propõe Alemseged Abbay (2010) quando a elite imperial dominante etíope vinculada a etnia Amhara do Shoa – da qual Haile Selassie fazia parte – ocupou massivamente os cargos públicos do estado na Etiópia e a posse das terras agricultáveis no país. A padronização dos procedimentos governamentais, vale a ressalva, correspondeu mais ao condicionamento do regime ao Estado-Nação quanto modelo de organização política, do que aos pressupostos do mundo bipolarizado. Essa engenharia política foi interpretada como aparato necessário para o exercício da soberania conquistada pelas antigas colônias.

Se neste processo a arena política foi transformada, o poder econômico continuou a ditar as relações internacionais, de modo que, as antigas metrópoles continuaram a representar o ponto de referência prioritário entorno ao ideário do desenvolvimento. Em outras palavras, a base modernizadora dos modos de vida após as independências significou o desenvolvimento do Estado-Nação aos moldes do ocidente. Com isso, se apostou a garantir a soberania em relação as demais potências internacionais e alinhando-se as próprias expectativas anticoloniais assumindo a legitimidade do poder nacional no centro dos interesses. Bandung, forjada sob uma ideologia comum entre as nações anticoloniais, criou para a política afro-asiática um espaço alternativo ao sistema bipolar da Guerra Fria e as bases desse lugar comum foi a cooperação entre as diferentes nações que compunham a conferência.

No entanto, não significou imunidade aos problemas do nacionalismo e do decorrente internacionalismo quanto a implicação de um estado moderno

O fluxo das políticas estabelecidas pelos governantes dos estados pós-coloniais enquanto desenvolvimentista e pedagógica, deu continuidade ao colonial pela desterritorialização das identidades em nome de um vínculo com a modernização e o desenvolvimento contra o tradicional e suas permanências. Sobre a desterritorialização Dipesh Chakrabarty (2010) argumentou que a associação das agendas internacionais como a Carta dos Direitos Humanos, por exemplo, acarretavam um vínculo a identidades de causas e efeitos globais, ao custo da diversidade:

the fact that global passage may not define the ends of life for many. We may indeed all want the same rights—and this may very well include the right of global passage—but we may want these rights in order to pursue precisely those diverse “meanings of life” that make the history of one part of the world debate issues that may not resonate in another corner of humanity. (CHAKRABARTY, 2010, p.63).

O encontro entre a nação imaginada e a diversidade das experiências sociais, revelaram a impossibilidade de assumir a descolonização como um horizonte imaginativo política e socialmente, restando apenas um marco cronológico para o fim da administração colonial nas estruturas da política dos países dos continentes africano e asiático. O movimento entre política e população nos estados pós-coloniais, a partir da conceitualização de tempo heterogêneo da nação, (Chatterjee, 2004) expôs a distância entre a narrativa de estado civil e a prática do estado intervencionista. Para Chatterjee, essa distância realçou a sociedade civil como ideal compartilhado entre governantes e governados, no entanto, atuou apenas como a premissa de ações políticas e não como prática política entre os objetivos do Estado-Nação pós-colonial. Em contrapartida, a função contemporânea dos estados no pós-colonial foi a de “transformar autoridades e práticas sociais tradicionais nas formas modulares da sociedade civil burguesa” (ocidental) (CHATTERJEE, 2004, p.121).

Assumir a descolonização enquanto manifestação de uma categoria cronológica para a história, funcionou como uma conexão de passagem do tempo colonial para o pós-colonial, confundindo à conquista da independência política formal, com o processo de descolonização. Amalgamando de maneira essencialista o ativismo dos imaginários políticos e dos movimentos nacionalistas anticoloniais como uma imaginação política única, homogênea e centralizada no Estado-Nação, desconsiderando a formação de outros tipos de imaginários criados em espaços outros que da soberania diplomática.

Então, que esta Conferência Asiático-Africana seja um grande sucesso! Faça do princípio “Viva e deixe viver” e do lema “Unidade na Diversidade” a força unificadora que nos une a todos - para procurar, numa discussão amigável e desinibida, formas e meios pelos quais cada um de nós possa viver a sua própria vida, e deixar outros vivem as suas próprias vidas, à sua maneira, em harmonia e em paz. Se conseguirmos fazê-lo, o efeito disso na liberdade, na independência e no bem-estar do homem será grande no mundo em geral. A Luz da Compreensão foi novamente acesa, o Pilar da Cooperação novamente erguido.¹²

Quando Sukarno, o anfitrião da Conferência concluiu seu discurso de abertura em Bandung, lançou como lema do encontro a “Unidade na Diversidade”. Poderíamos pensar então, que as imaginações políticas englobariam as diferenças. A formalização dos regimes políticos desde a metade do século XX em diante, no entanto, revelou que essa unidade se tratou da diversidade entre os estados nacionais.

12

Africa-Asia Speaks from Bandung, (DjakartaL Indonesian Ministry of Foreign Affairs, 1955), 19-29. Disponível em: <https://www.cvce.eu/obj/opening_address_given_by_sukarno_bandung_18_april_1955-en-88d3f71c-c9f9-415a-b397-b27b8581a4f5.html> Acessado: 25/06/2024. Tradução nossa, original: “So, let this Asian-African Conference be a great success! Make the “Live and let live” principle and the “Unity in Diversity” motto the unifying force which brings us all together - to seek in friendly, uninhibited discussion, ways and means by which each of us can live his own life, and let others live their own lives, in their own way, in harmony, and in peace. If we succeed in doing so, the effect of it for the freedom, independence and the welfare of man will be great on the world at large. The Light of Understanding has again been lit, the Pillar of Cooperation again erected.”

Considerações finais

A solidariedade afro-asiática internacionalmente consagrada com essa e demais conferências¹³, apontou para o lugar soberano dos países envolvidos e essa linha interpretativa remontou as narrativas de um triunfo do roteiro anticolonial que obliterou, a nível interno, as camadas ainda em disputa dessa liberdade enquanto instituições, leis e estruturas legais. A conferência de Bandung enquanto um espaço diplomático de decisões e alianças políticas desafiou, em um primeiro momento, a bipolarização e as definições de soberania alicerçadas no Estado-Nação, uma vez que participaram desse encontro representantes e agrupações de territórios ainda sob o julgo colonial, bem como estruturou novas possibilidades de relações locais, como a criação de ligas e unidades políticas regionais.

Todavia a confusão da dimensão narrativa da descolonização com a sua dimensão prática produziu resultados que foram mais comumente enunciados do que alcançados. De modo que, essa noção limitada da descolonização serviu como base para narrativas de desenvolvimento econômico autônomo e modernização política no processo histórico das novas comunidades políticas que vinham surgindo e, ao mesmo tempo, como liberdade almejada e assumida como finalidade em si mesma, porém também permitiu que o imperialismo se reproduzisse de forma cambiante através do tempo e, inclusive, o continue fazendo até o presente (LEE, 2010, p.7).

A descolonização como teleologia, produziu narrativas históricas que consideraram sua função, razão e explicação como o próprio acontecimento em estado final sendo o fim da hegemonia colonial. A solidariedade afro-asiática, em seu momento, denunciou os interesses imperialistas e coloniais, e o consenso entre os membros encerrou ali na luta anticolonial.

13

Considerando a periodização contemplada neste trabalho, podemos contabilizar alguns eventos continuadores desta primeira conferência em Bandung. Entre dezembro de 1957 e janeiro de 1958, na cidade do Cairo e a convite do então presidente Gamal Abdel Nasser, surge o que será conhecida como a Organização de Solidariedade dos Povos Afro-asiáticos (OSPAA). Em dezembro desse mesmo ano, na cidade de Accra, na Gana recém independente, a convite de Kwame Nkrumah, se realiza a primeira Conferência dos Povos Africanos (CPA). Depois desses dois eventos emblemáticos, a Conferência dos Povos Africanos se reunirá mais duas vezes (em Tunes, em 1960 e no Cairo, em 1961). Do mesmo modo, a OSPAA se reunirá mais duas vezes (em Conakry, em 1960, e Moshi em 1963).

É nesse ínterim que a coalizão do movimento dos não-alinhados engrandeceu a presença do terceiro mundo nas dinâmicas da política e diplomacia internacional. Contudo, os imaginários políticos possíveis que rapidamente vincularam-se ao nacionalismo e ao internacionalismo acabaram identificando no Estado a sua limitada e neocolonizada razão de ser. Apenas as mobilizações populares que demandaram, e ainda demandam, desse Estado-pós-colonial a melhoria de seus padrões de vida e/ou o direito de poderem exercer seus modos de existência, frente a pedagogização da vida política, tensionaram, sem muito sucesso, essas elites governantes paternalistas.

Referências bibliográficas

- ABBAY, Alemseged. Nationalism in historic Ethiopia. *Nationalism and ethnic politics*, v. 16, n. 3-4, p. 269-289, 2010.
- ANDERSON. B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Economica, Mexico D.F., 1993.
- ANDREW, CH. *The World Was Going Our Way: The KGB and the Battle for The Third World*, Vol. 2, Basic Books, 2005.
- BHABHA, H. *O local da cultura*, Editora UFMG, Belo horizonte, 1998.
- CASTRO-GOMEZ, S. & GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.
- CHAKRABARTY, D. The Legacies of Bandung: Decolonization and the Politics of Culture, In: LEE, CH. *Making a world after empire: the Bandung moment and its political afterlives*. Ohio University Press, Athens, 2010. pp. 45-68.
- CHATTERJEE, P. Nationalism, Internationalism, and Cosmopolitanism: Some Observations from Modern Indian History. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 36, n. 2, p. 320-334, 2016.
- _____. *La Nación en Tiempo Heterogéneo*, Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires, 2008

- _____. *Colonialismo, modernidade e política*. Tradução: Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: EDUFBA, 2004.
- CLAPHAM, Christopher. The structure of regional conflict in northern Ethiopia. *Disasters*, v. 15, n. 3, 1991, p. 244-253.
- DUARA, P. *Decolonization. Perspectives from now and then*, Routledge, New York, 2004
- DÜLFFER, J. & FREY, M. *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2011
- ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación editorial el perro y la rana, Caracas, 2007.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Ed. Ulisseia, Lisboa, 1965
- FERRO, M. *Diez lecciones sobre la historia del siglo XX*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2003
- FUKUJAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Edit. Planeta, Madrid, 1992
- GADDIS, J.L. *Nueva historia de la Guerra Fría*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2012.
- GUHA, R. *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2019
- _____. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Editora Critica, Barcelona, 2002
- HABTU, Alem. Ethnic Federalism in Ethiopia: Background, Present Conditions and Future prospects, *EAF International Symposium on Contemporary Development Issues in Ethiopia*. 2003, p.1-33.
- HOBSBAWM, E. *A era dos impérios: 1875-1914*. Editora Paz e Terra, 1998.
- _____. *Era dos Extremos. O breve século XX 1914-1991*, Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- _____. *Historia del siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1994.
- HONG, Y-S. *Cold War Germany, the Third World, and the Global Humanitarian Regime*. Cambridge University Press, New York, 2015

- HUNTINGTON, S. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Epublibre, 1996
- JUDT, T. *Reflexões sobre um século esquecido, 1901-2000*, Objetiva, Rio de Janeiro, 2008.
- KI-ZERBO, J. *História da África Negra II*. Trad. Américo de Carvalho. Viséu: Biblioteca Universitária, 1972.
- LEE, CH. *Making a world after empire: the Bandung moment and its political afterlives*. Ohio University Press, Athens, 2010.
- MAKKI, F. Culture and agency in a colonial public sphere: religion and the anti-colonial imagination in 1940s Eritrea. *Social History*, v. 36, n. 4, p. 418-442, 2011.
- MBEMBE, A. O tempo que se move. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015
- MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad e gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MILKIAS, Paulos. METAFERIA, Getachew. (Ed.) *The Battle of Adwa: reflections on Ethiopia's historic victory against European colonialism*. Algora Publishing, 2005.
- MUNHOZ, S. *Guerra Fria: história e historiografia*, Appris, Curitiba, 2020.
- NASSER, G. A. *Egypt's Liberation the Philosophy of the Revolution*. Mondiale Press: Cairo, 1955.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social". In: *Journal of World-System Research*, VI, 2. New York. 2000. pp.342.
- SAID, E. *Cultura e Imperialismo*, Editora Anagrama, Barcelona, 1996
- SOARES, Felipe Paiva. *A biblioteca do selvagem: leitura e revolução na África: os casos de Gamal Abdel Nasser e Kwame Nkrumah*. 2019. 259f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- SPIVAK, G. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal. S. A., Madrid, 2010.

TIBEBU, Teshale. *The making of modern Ethiopia: 1896-1974.* The Red Sea Press, 1995.

VIJAY, P. *Las naciones oscuras. Una historia del Tercer Mundo.* Ediciones Peninsula, Barcelona, 2012.

RECEBIDO EM: 29/06/2024

APROVADO EM: 09/03/2025

Artigos Livres

SER JIRIPANKÓ: IDENTIDADES E PERSONAGENS DOS RITUAIS

BEING JIRIPANKÓ: Identities and characters of the rituals

José Adelson Lopes Peixoto¹

Rony Jefferson Albuquerque Farias²

RESUMO

Este estudo objetiva descrever a identidade dos indígenas Jiripankó, do Alto Sertão de Alagoas, apresentando seus papéis nos rituais e no cotidiano, destacando a composição do Toré enquanto sistema ritual que congrega a Divindade Encantada, suas vestes sagradas e o Praiá enquanto crença fundada na entrega de uma semente simbólica e nos eventos que se sucedem até a materialização do Encantado. Teoricamente, a análise se apoia em três tipos de fontes bibliográficas, sendo a primeira referente aos estudos de Arruti (2006), Matta (2005), Gilberti (2013) e Mura (2013), sobre o tronco Pankararu; a segunda análise se deu nos trabalhos de Brito (1992), Santos (2015), Peixoto (2023) sobre a formação da aldeia, o reconhecimento étnico e o pagamento de promessas que norteia sua religião; a terceira análise, sobre as redes de relações e de trocas, se deu nas obras de Barreto (2007) e Amorim (2010) e Mendonça (2023). A pesquisa bibliográfica desencadeou o trabalho de campo, de caráter qualitativo, explicativo e etnográfico, com entrevistas semiestruturadas aos líderes e personagens religiosos da aldeia, acompanhamento de rituais e festas religiosas na comunidade, onde além de entrevistas, foram produzidos filmes etnográficos e fotografias. As observações de campo, a pesquisa bibliográfica e as análises das entrevistas revelam uma aldeia cujos membros externam, na vivência cotidiana, as expressões ritualísticas (promessas, obrigações, penitências e interdições) que caracterizam seu universo religioso e o relaciona com o sentimento de pertencimento étnico, além de corroborar com a urgência de uma abordagem decolonial para os estudos sobre povos originários.

Palavras-chave: Encantado. Praiá. Ritual.

1 É Professor Titular na UNEAL, Campus Palmeira dos Índios, lotado no curso de História. Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL e da Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas, Graduado em História – UNEAL, Mestre em Antropologia – UFPB e Doutor em Ciências da Religião – UNICAP. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5179-108X>.

2 É Doutorando em educação pelo PPED/UNIT, Mestre em Sociedade e Políticas Públicas pelo SOTEPP/AL, Graduado em Pedagogia – ESTÁCIO e Direito - CESMAC, membro do NEEI/UFAL, Membro do Conselho Científico da Editora GPHIAL e da Revista de Estudos Indígenas de Alagoas – Campiô. Servidor público Técnico Administrativo em Educação na UFAL. E-mail: profronyfarias@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0368-6047>.

ABSTRACT

The goal of this search is to describe the identity of the Jiripankó natives, from Alagoas's backwoods, showing their roles in the rituals and everyday life, highlighting Toré's composition while ritual system who congregate the enchanted divinity, his holy robes and the Praiá while founded belief on the delivering of a symbolic seed and the events who succeed it until the materialization of the enchanted. Theoretically, the analysis supports itself in three kinds of bibliography sources, being the first referent to Arruti's studies (2006), Matta (2005), Gilberti (2013) and Mura (2013), about the Pankararu trunk; The second analysis gave itself on Brito's work (1992), Santos (2015), Peixoto (2023) about the village's formation, the ethnic recognition and the promise's payment who surrounds his religion; The third analysis, about the relations's networks and exchanges, gave itself on Barreto's work (2007), Amorim (2010) and Mendonça (2023). The bibliography research unleashed the field work, with qualitative, explanatory and ethnographic character, with interviews semi structured to the leaders and religious characters from the village, ritual accompaniment and religious parties in the community, where beyond the interviews, ethnographic movies and pictures were produced. The field's observations, the bibliography research and the interview's analysis reveal one village where its components shows itself, on the everyday life, the ritualistic expressions (Promisses, obligations, penances and interdictions) who characterize their religious universe and relate him with the feeling of ethnic belongingness, in addition to corroborating the urgency of a decolonial approach to studies on native peoples.

Keywords: Enchanted. Praiá. Ritual

Considerações Iniciais

O povo indígena Jiripankó, protagonistas dos rituais descritos neste artigo, está localizado no município alagoano de Pariconha, povoação que, segundo o IBGE (2015), teve início marcado com a chegada das famílias Teodósio, Vieira, Viana e Félix que iniciaram, na primeira metade do século XIX, o povoamento e a exploração agrícola do lugar com a agricultura e a pecuária, principalmente com a criação de animais de pequeno porte. A família Teodósio fixou-se na localidade que atualmente é denominada Povoado Caraibeiras dos Teodósio, às margens do rio Moxotó, onde ainda

residem seus descendentes. As outras famílias, ditas colonizadoras, se estabeleceram no local que abriga a sede do município

Segundo relatos de populares, que circulam geracionalmente por meio da tradição oral, um ouricurizeiro cujos frutos continham duas conchas, como eram chamadas as polpas desses frutos, deu origem ao nome da cidade, que era conhecida, inicialmente como “Par-de-Conha” e, depois, simplificada para Pariconha. O Distrito Judiciário de Pariconha e seu Cartório de Registro Civil foram criados pela Lei 2.240, de 1º de maio de 1962, mas o Cartório só foi instalado dez anos depois. O município foi criado pela Constituição Estadual, em 5 de outubro de 1989, desmembrado do município de Água Branca, mas sua instalação definitiva só ocorreu em 01 de janeiro de 1993 (IBGE, 2015).

A região é marcada por altas serras, cobertas por vegetação típica do sertão e apresenta baixa precipitação pluviométrica que, associada ao seu relevo, produz dias quentes e noites frias. Apesar da seca, a região caracteriza-se também como uma região privilegiada pela proximidade com o Rio Moxotó e com o Rio São Francisco, o que assegura a sobrevivência, notadamente ancorada na agropecuária.

A localização de Pariconha atendia às condições procuradas pelos indígenas no século XIX, para estabelecimento do seu núcleo habitacional, pois era relativamente próximo de centros urbanos que asseguravam o atendimento das suas necessidades básicas, possuía mananciais de água potável indispensáveis para a sobrevivência no Sertão, além de ser um território protegido por serras e acidentes geográficos que lhes asseguravam isolamento e ampla vista da região no seu entorno, possibilitando a segurança necessária para identificar e evitar ataques de inimigos ou invasores e, por último, porém não menos importante, não era muito distante do seu povoamento de origem, o que garantia o contato indispensável com os Pankararu e a manutenção da rede de trocas que, por sua vez foi salutar para não perder os vínculos religiosos e ritualísticos com seu tronco.

Por reunir essas condições, cerca de 20 anos após a chegada das primeiras famílias, tidas como colonizadores, um grupo de indígenas Pankararu instalou uma aldeia na Serra do Ouricuri, nas proximidades da atual cidade de Pariconha e iniciou, nos anos seguintes um processo de busca pelo

reconhecimento étnico com o etnônimo de Jiripankó. Para isso, costumes e práticas foram sendo ressignificadas, de modo a criar uma identidade singular. A forma como ressignificam o imaterial, usam aos símbolos tradicionais, mesmo sob as mesmas nomenclaturas, não se confrontam com as práticas dos outros povos (BRITO, 1992).

Para compreender a dinâmica social dos indígenas Jiripankó, se faz necessário descrever, mesmo que sucintamente, as atividades rituais que eles desenvolvem e a forma como concebem o culto aos Encantados e as funções das atividades fitoterápicas utilizadas nos rituais. As práticas ritualísticas são elementos fundamentais para a definição e compreensão da identidade que se funda e se firma no universo mágico-cosmológico dos encantos.

As relações com os povos vizinhos e as constantes viagens ao Brejo dos Padres, para visitar parentes ou para participar dos rituais Pankararu, são também citadas, pelos sujeitos sociais entrevistados, como imprescindíveis na modelagem de uma identidade que é intimamente conectada ao campo sócio cosmológico do seu tronco formador. Assim, mesmo fora do seu território original o grupo preserva alguns elementos que define sua pertença; assim, as “relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade” (BARRETO, 2007, p. 2).

O grupo muda de espaço, ressignifica práticas, faz empréstimos culturais, se invisibiliza diante da sociedade no seu entorno, mas não abre mão das relações que possui com os seus antepassados e com os seus parentes e essas relações vão sendo fortalecidas com os momentos de contato, notadamente momentos de partilha religiosa. Os laços de parentesco se fundem aos laços religiosos fazendo com que o cotidiano seja marcado pela prática ritualística de culto ao Encantado que é o seu antepassado. Nessa dinâmica, o tronco e a rama vão mantendo e transmitindo os elementos que os definem. Para Arruti (1996), o tronco corresponde aos Pankararu que se formaram no aldeamento missionário, cujas raízes remontam aos diferentes indígenas reunidos no espaço, e as ramas ou pontas de rama se equiparam

aos formados a partir das migrações: Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Jiripankó no Alto Sertão de Alagoas.

Compreender a dinâmica religiosa dos povos tradicionais nos leva a refutar a ideia de religião imposta pelo colonizador a partir dos primeiros contatos e adotar uma lógica decolonial que visibiliza o protagonismo do indígenas. O termo decolonialidade se refere a um conjunto de teorias e práticas que buscam desafiar e dismantelar as estruturas de poder colonial que persistem no mundo contemporâneo. Essas estruturas podem incluir formas de opressão, exploração econômica, hierarquias sociais e epistemologias dominantes que foram estabelecidas durante o período colonial e continuam a influenciar as relações globais, culturais e políticas.

A abordagem decolonial procura reconhecer e confrontar os legados do colonialismo em todas as suas formas, promovendo a autonomia, a dignidade e a igualdade de todos os povos e culturas. Isso pode envolver a reavaliação das narrativas históricas, a valorização do conhecimento e das perspectivas indígenas e locais, bem como a descolonização das instituições, práticas e estruturas sociais, o que perpassa pela noção de modernidade ou europeização, pois,

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e da sua história, isto é, 'como o novo e ao mesmo tempo mais avançado da espécie'. (...) Se o conceito de modernidade refere-se única e fundamentalmente às ideias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que não as ideias e experiências, normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida de que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e em todas as épocas históricas. (...) Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e que toda modernização de populações não europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão eurocentrista e, além de tudo, provinciana (QUIJANO, 2005, p.115-116).

A noção de decolonialidade é frequentemente associada a movimentos sociais, acadêmicos e políticos que buscam transformar as relações

de poder e promover a justiça social em todo o mundo, contexto que não pode ignorar os povos indígenas com suas culturas singulares e religiões específicas, porém silenciados, ignorados e invisibilizados durante muito tempo. Nesse início de século, suas identidades emergem a partir das práticas religiosas que definem suas identidades.

O Toré, a semente e o Encantado

No Nordeste brasileiro, região onde o contato com as políticas e práticas de colonização foi muito intenso, os diacríticos identitários foram intensamente afetados e ressignificados. Assim, poucos elementos foram mantidos como singulares dos povos indígenas, destacando-se nessa sobrevivência a religião, materializada sob a forma do Toré, podendo ser público (festivo e performático) ou privado (sagrado e interdito aos não-indígenas).

Assim, o Toré é descrito como o centro do complexo ritual e identitário dos povos indígenas do Nordeste, destacando os Jiripankó e nele, os Encantados ocupam papel central. Os Encantados são materializados nas figuras dos Praiás e sua existência é metaforicamente apresentada a partir da Semente (ARRUTI, 2006). A Semente é a forma inicial pela qual os Encantados se manifestam materialmente aos escolhidos.

Segundo Dona Nena Pankararu, em entrevista realizada na Aldeia Pankararu, em Brejo dos Padres, no dia 18/03/2017, durante a festa denominada de Noite dos Passos, os Encantados se originaram das cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica. Os mais velhos narram que o seu surgimento está associado aos encantamentos, pois um grupo de indígenas teria se jogado na Cachoeira de Paulo Afonso e passado a habitar seu interior, originando as primeiras etnias. Tal fato aparece com apresentação de características comuns a outras crenças, notadamente ao espiritismo ou a umbanda, destacando que

Os encantos, encantados, mestres encantados, gentios ou ca-boquinhos são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem vivas, isto é, não terem passado pela experiência

da morte, não serem espírito de morto, que é coisa de gente branco, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros trabalhos que não são coisa de índio - mas que eles conhecem. Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, depois do que se teriam encantado, indo para o reino dos encantados ou reino da Jurema, ou Juremá, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos desencarnados. (NASCIMENTO, 1994, p.21).

Essa descrição é refutada pelos relatos dos Pankararu e estes afirmam que as populações antigas “se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos”. Suas narrativas enfocam a história indígena como ímpar e os seus Encantados como membros de um reino sagrado e particular. O relato de um encantamento coletivo é a explicação para a origem da aldeia como espaço espiritual que continua se renovando porque outros indígenas recebem a anunciação e são preparados para se encantar, renovando a crença. Na explicação da entrevistada,

as Sementes transportam os Encantados entre os mundos; o Encantado escolhe uma pessoa para zelar por ele e através do sonho conversa com essa pessoa e anuncia que ela receberá sua Semente. Em pouco tempo o escolhido encontra a Semente com a forma de uma Semente de planta, mas o dono, o pajé ou rezadores podem ver na Semente a imagem do Encantado. (PANKARARU, 2017)

A compreensão da metáfora da Semente não é tarefa simples, mas é fundamental para explicar um pouco da crença Pankararu. Convém destacar que por meio da Semente um zelador pode receber até 25 Encantados. A religião indígena também é revestida de mistérios e segredos e como tal deve ser mantida para assegurar a continuidade das suas práticas identitárias, porém, mesmo sofrendo influências de outras religiões, os indígenas elegem as fronteiras ou limites que são construídos por eles próprios (OLIVEIRA, 2004).

Continuando o relato, Dona Nena disse que “depois que os sábios da aldeia examinam a Semente e comprovam que é um Encantado, ela é colocada em um pote e enterrada no chão da casa do zelador, mas só ele deve conhecer o local”. Observa-se, no relato, a existência de mais um segredo da cosmologia Pankararu e que, após conversar com alguns anciãos Jiripankó, constatamos que faz parte dos segredos de todas as ramas e pontas de rama. Como a localização do pote não pode ser escondida da família, esse segredo passa a ser compartilhado.

Após a consulta e a manifestação, o Encantado passa a ser cultuado apenas em cerimônias domésticas, nas quais há consumo de fumo e garapa e bastante canto da toante (música ou Toré de cada Encantado, revelada no ritual doméstico ou particular), mas a dança do Toré só acontece depois que o Encantado pede para ser “levantado”; a partir de então, ele pode ser cultuado pública e coletivamente no Terreiro quando vários Encantados se encontram em festa. Só após esse pedido, o zelador tece a vestimenta de fibras de caróá (*Neoglasiovia variegata*), denominado de croá pelos indígenas, termo que adotaremos nesse estudo.

O zelador dos Praiás (também chamado de pai ou mãe de Praiá) tem uma importância que vai da esfera política à religiosa, pois ser escolhido para receber uma Semente é o mesmo que receber um atestado de conduta religiosa e social referendada por uma divindade encantada, fato inquestionável na aldeia. Além disso, tal recebimento traz uma concentração de energias para a vida do indivíduo e para a sua casa que se envolve em uma aura ritual intensa. Se na família existir outro zelador e depois do levantamento de mais de um Praiá, pode levantar um Terreiro para que eles dance e, conseqüentemente, possam realizar alguns dos eventos festivos da comunidade.

Cada Terreiro levantado por um pai de Praiá é um espaço de execução de Torés individuais ou coletivos quando acontecem as visitas que os Praiás fazem durante os eventos. O Praiá é vestido por um homem, denominado moço, que possui alguma ligação com o Encantado, mas este deve fazê-lo em segredo para preservar a sua identidade e evitar especulações dos não-indígenas. O moço é escolhido pelo zelador e também deve ser alguém de

conduta exemplar, pode, inclusive, ser escolhido na sua própria família. Tal escolha é mais um elemento fortalecedor da autoridade do zelador.

Ao receber a Semente, o indivíduo escolhido tem um período para levantar o Praiá, porém não pode ser um período muito longo, pois a demora pode acarretar na transferência dessa responsabilidade para outro zelador mais experiente, a quem este passará a dever lealdade e obediência no Terreiro. Simbolicamente se usa o termo levantar o Praiá, mas nesse contexto, significa tecer a veste e após tal atividade, o zelador passará a ser denominado pai de Praiá, porém a confecção da veste ou farda (O termo farda é usado porque o grupo de Praiás se assenta em uma ordem hierárquica denominada batalhão) pode ser delegada a um artesão especializado, se existir na aldeia. A roupa, farda ou máscara é confeccionada com fibra de croá e serve para preservar a identidade do moço dançador e, respeitadas as prescrições, é a materialização do Encantado. Assim, pode-se afirmar que o Praiá é o conjunto composto por três elementos: o Encantado, o dançador e a roupa devidamente consagrada pelo zelador.

Ser escolhido e se tornar dançarino ou moço de Praiá é um processo exclusivo dos homens e exige muita dedicação e respeito a algumas restrições que lhes são impostas e que devem ser seguidas sob pena de perder a condição. Dentre as regras, destacam-se a proibição de manter relações sexuais, pelo menos três dias antes de vestir o Praiá, tomar banhos com certas ervas aromáticas, não beber bebida alcóolica, evitar alguns alimentos e cuidar do vestuário na casa, Poró ou salão que o abriga, defumando-o periodicamente com o campião (cachimbo feito de madeira, em formato cônico, fumado com tabaco e/ou ervas da região). Quando é usado soprando ao invés de aspirando a fumaça, serve para defumar e isso retira as energias negativas e funciona como portal a terra e o mundo cosmológico dos Encantados.

Os zeladores não podem ocupar o lugar de dançadores, pois a eles está reservado o papel religioso de orientação e guarda da tradição, através do cuidado com as Sementes que lhes foram confiadas, com as vestes sagradas e com o profícuo contato com os Encantados; esse papel se assemelha às funções de pai de família. O processo de entrega das Sementes aos pais de Praiás e de escolha dos moços não é assunto frequente na aldeia e compõe,

juntamente com outros temas, o segredo que sustenta a religião indígena, mas pelo que nos foi dito por algumas autoridades religiosas (pais e mães de Praiás) a entrega da Sementes é o pedido formal que um Encantado faz para que um Praiá seja levantado em seu nome e, em alguns casos, indica o moço que o conduzirá nos rituais, mas quando não há tal indicação, o zelador escolhe um filho ou um parente próximo.

O escolhido para receber a Semente passa a ser o seu zelador, o pai ou mãe do Praiá, e passa a deter alguns dons ou habilidades especiais como “fazer adivinhações, promover curas ou feitiços” (ARRUTI, 1996, p 105). Mas após a confecção do vestuário, o zelador transfere a responsabilidade e a função de cuidar/zelar para um moço. O descumprimento das ações pode acarretar alguns castigos do Encantado, como abandono ou retirada do dom.

Os moços ou dançadores geralmente são homens jovens, capazes fisicamente de aguentar horas de dança do Toré, dentro de pesadas roupas de fibras de croá, quentes e pouco flexíveis, com os pés descalços sob a areia escaldante do Sertão e nos rituais como o Menino do Rancho e Festa do Umbú, precisam participar de disputas corporais que exigem grande agilidade e resistência física. Além disso, o jovem precisa ter disponibilidade para cuidar da veste, no Poró, uma ou duas vezes por semana, quando realiza atividades denominadas de obrigações.

O moço tem sua identidade preservada e, embora a comunidade o reconheça, procura manter em segredo qual é o seu vestuário e, com isso, dificultar a sua identificação durante uma apresentação no Terreiro. Para ajudar a manter o segredo, os moços se vestem em um local reservado, denominado de Poró, próximo ao Terreiro, longe da presença do público. A roupa evita que a identidade do dançador seja revelada, mesmo que a escolha seja de alguém do grupo familiar do zelador ou aconteça da população local o identificar através de suas características corporais ou de suas performances, a identidade não pode ser revelada, pois faz parte dos segredos que compõem o ritual. Há, ainda o tabu de se acreditar que aquele que pronunciar o nome do moço, quando ele estiver vestido de Praiá, corre o risco de receber sanções que podem o levar à doença ou à morte.

Entre a escolha e o chamado dos dançadores pelo zelador, há um interstício que pode variar de dois a quinze dias, dependendo do nível de

exigências do zelador, da dimensão do evento ou da frequência com que o Toré é realizado. Esse tempo é relacionado aos jejuns, as interdições e a purificação física e espiritual que o ritual envolve, tanto para os dançadores quanto para os zeladores. É necessário ainda tomar banhos de ervas e ser defumado com o campião. Tais atividades tem a finalidade de purificar o corpo e a alma para que a conexão com o Encantado seja profunda e o livre de interferências negativas que possam prejudicar a harmonia do evento ou o êxito da atividade como um todo.

No mundo religioso dos Jiripankó, as personagens se assentam em uma ordem hierárquica composta de comandante, capitão, dono de batalhão, mestre e caboclo. Essa ordem, é, segundo Mura

[...] uma classificação militar, os encantados formam batalhões cujo ápice da hierarquia é ocupado pelo general Mestre Guia, sendo ele considerado o chefe da nação, os outros lhe devendo obediência, aí incluídos aqueles de alta patente, capitães e mestres. Em ordem de importância seguem dois encantados, chamados de ordenança, encarregados diretos da máxima autoridade (o Mestre Guia) e seus protetores. As classificações militares relativas a alguns encantados não remetem às lógicas referentes a conflitos bélicos. Pode-se dizer que respondem mais a uma necessidade de aglutinar, disciplinar e encontrar consenso. (MURA, 2013, p.170 – 1)

O Batalhão Jiripankó é composto por mais de sessenta fardas confeccionadas na aldeia, cuidadas pelos moços em Porós domésticos, sob a supervisão de zeladores e do pajé; cada uma dessas fardas corresponde a um Encantado que a utiliza nos vários rituais como os pagamentos de promessa que recebem o nome de Menino do Rancho e ocorrem ao longo do ano, nas corridas do umbu que acontecem em (04) quatro finais de semana seguidos, após a quarta-feira de Cinzas, na festa de Santa Cruz que ocorre anualmente no pátio da igreja e, ainda, nos vários momentos em que se fizer necessário render graças ou renovar o vínculo do homem com o sagrado.

As vestes sagradas: materialização do Praiá

O vestuário, confeccionado da fibra do croá, é composto de duas partes maiores, um saiote e uma máscara, com faixas pintadas nas suas bordas e entrecruzando a parte frontal da máscara, mas é adornado por um penacho que é fixado na parte superior da máscara, tendo (na parte posterior da cabeça) uma rodela confeccionada com penas de peru, gavião ou pavão presas por um pequeno círculo e unido a um tecido retangular de cor forte com bordados ou pinturas de cruzeiros, estrelas, faixas, campêos ou outras formas que tenham significação para identificar o Encantado. Completando o visual, uma flauta feita de bambu ou de plástico e um maracá (instrumento usado para marcar o ritmo da dança) são tocados pelo moço que incorpora o Praiá.

O Batalhão se apresenta com o corpo coberto por uma vestimenta composta por um conjunto de cinco peças, sendo a primeira delas a máscara, feita de fibras de croá, cobre totalmente a cabeça e se estende até abaixo da cintura, tendo a parte superior firmemente unida através de costuras, de modo que possuem apenas dois furos no lugar dos olhos e é pintada cada uma com linhas coloridas que se cruzam até as bordas. Abaixo, os fios caem soltos pelos ombros e tem suas extremidades pintadas com a mesma cor das linhas da cabeça. A peça é também conhecida pelos mais tradicionais como tunã. A sua cor é escolhida pelo dono das vestes, o Encantado, que orienta o zelador para a confecção e os cuidados que vão desde a coleta do croá até a defumação da peça e os cuidados realizados pelo moço/dançador que a vestirá.

A segunda peça, chamada de *saiote*, é destinada a cobrir os quadris e as pernas. É fabricada com o mesmo material têxtil do tunã e traz a mesma pintura colorida nas bordas. No conjunto, apenas uma pequena parte dessa indumentária fica à mostra. Convém destacar que após a confecção, a veste é cuidada no Poró do zelador e quando necessário é substituída por outra nova, porém a peça desgastada é descartada seguindo um processo ritual revestido de muito respeito e sacralidade.

O adorno que mais chama a atenção é colocado no topo da cabeça, denominado de *rodela*, tendo em vista o formato que assume. A rodela é

feita de madeira, coberta por um tecido de cor berrante, sendo fixado no eixo superior do tunã e todo contornado por penas de peru, de gavião ou de pavão. Preso à rodela existe um *penacho* enfeitado de plumas ou penas de aves acima citadas, fixado ao eixo superior do tunã. O conjunto visto de longe, produz a impressão de que o Praiá é bem mais alto do que as demais pessoas no ritual, pois a rodela (que alguns chamam de chapéu) fica a pelo menos uns 30 centímetros da cabeça. O tamanho imponente e as cores fortes resultam em uma presença que chama e prende a atenção de quem observa.

A peça se completa com uma *túnica* de pano, que é posta nas costas da tunã. Os indígenas dão a esse adorno o nome de cinta. É feito de tecidos estampados ou bordados. Aparecem pinturas ou apliques de cruz, estrelas, formas geométricas, imagem de santos, desenhos de Praiás, campiôs e, em alguns tem o nome do Encantado. Essa peça, geralmente de cor bem viva traz ao conjunto uma beleza visual que contrasta com a simplicidade do lugar.

O figurino ritualístico se completa com o maracá (fabricado com cabaça de coité) e a flauta ou gaita. O maracá tem a função sonora de dar o ritmo aos cantos (toantes), possibilitando uma sonoridade que inebria e envolve o espectador do ritual, mas tem a função de servir como instrumento religioso, espécie de chave que abre, junto com outros elementos, o portal entre o mundo dos humanos e o mundo dos Encantados. Além de fazer parte do conjunto do Praiá, o maracá é elemento indispensável nas mãos dos pajés, benzedeiros e cantadores.

A flauta, não se apresenta como instrumento musical que traga sonoridade aos cânticos, é tocada esporadicamente durante o evento pelos Praiás e, às vezes, parece ter a faculdade de tirar a plateia do estado de inebriação que a festa provoca. Já quando usados pelos cantadores ou puxadores de toantes, as flautas têm o papel de juntamente com o maracá produzir a harmonia musical que transforma os torés em grandes sinfonias.

As partes apresentadas formam a indumentária ritualística ou máscara de dança do Praiá, este ser que é descrito como membro de um mundo cosmológico povoado por seres humanos e espirituais em uma relação de harmonia e de não-harmonia entre si. A seguir, apresentamos uma prancha fotográfica para ilustrar as partes do vestuário aqui descrito e um croqui com o nome de cada peça que compõe a vestimenta ritualística do Praiá:

Prancha fotográfica com a vestimenta do Praia



Máscara ou Tunã	Praia	Cinta
Saiote		Maracá
Penacho ou Rodela		Flauta

Fonte: Acervo pessoal dos autores, 2018.

Segundo a crença, os Praiás são espíritos ancestrais que habitam as serras da região e protegem as aldeias, comunicando-se com os seres humanos através dos sonhos ou manifestando-se em algumas pessoas que possuem o dom e o preparo para essa ação que pode acontecer, inclusive, em momentos como o acendimento do campião. (GILBERTI, 2013)

Esta vestimenta, bem como os elementos que compõem o Praiá, fica guardada em um pequeno espaço construído ao lado da casa do zelador. É, por alguns denominado de quarto dos homens e, por outros, é denominado de Poró ou salão. Semanalmente, as roupas são cuidadas pelos moços que as vestem. Entre os cuidados, incluem-se secagem ao sol, para evitar agentes nocivos à fibra e defumação com ervas, no campião, para manter a pureza necessária para a conexão com o sagrado.

Os jovens que são escolhidos como moços dos Praiás, são inseridos no conjunto de obrigações e ensinamentos e sua vida religiosa fica sob a responsabilidade do zelador/pai do Praiá. Fazer parte desse seletivo grupo lhes confere um conjunto de responsabilidades que muitas vezes os obrigam a renunciar a algumas atividades sociais que coincidem com os horários das suas obrigações no Poró, mas isso não é visto, por eles, como sacrifício. Dançar nos Praiás não se traduz unicamente em rótulos ou status, mas em um elemento que funda a cultura e assegura a continuidade da tradição. É, pois, um dos principais elementos identitários daquele povo indígena.

O sistema ritual do Toré

O sistema ritual do Toré do povo Jiripankó está configurado em três elementos que o constituem: primeiro, as personagens: Encantados, Praiás, pais de Praiá e os dançadores; segundo, as situações rituais: privados (como culto aos Encantados, com ou sem pagamento de promessas) e públicos (que podem ser apresentações artísticas como folguedos, performances teatrais para exibição em festas e eventos); e em terceiro, os locais: as cachoeiras, serras, casas, Porós e Terreiros.

Até onde foi possível observar, a vida religiosa dos Jiripankó se concentra simbolicamente em torno das cachoeiras e serras e fisicamente em torno dos Porós e Terreiros distribuídos em seu território; para essa pesquisa, acompanhamos atividades em 10 Terreiros assim denominados e listados por ordem de importância, sendo que os 8 primeiros são abertos para rituais, pagamento de promessas, danças de Toré, enquanto que os dois últimos são destinados a um evento específico que é a Queima de Cansação, ritual que marca o início do ano religioso; consiste, entre outras coisas, na oferta de cestos com alimentos e de galhos do Cansação aos Encantados.

Além desses 10 Terreiros maiores e abertos à visitação pública, existem vários Terreiros pequenos, denominados de domésticos que são destinados aos cultos privados e familiares; localizam-se nas casas de pais ou mães de Praiás, onde também existem pequenos Porós. Nesses Terreiros, não fizemos observação de atividades, razão pela qual, apesar de ter conhecido e visitado alguns, não os descrevemos nesse artigo.

Enquanto configuração política, o Terreiro da Laranjeira (1º) se associa aos terreiros do Figueiredo (4º), Piancó (5º), Tamarindo (6º), Sanharó (7º), Poço da Areia (8º) e Pedrão (9º). Já o Terreiro do Meio (2º) se associa aos Terreiros das Pias (3º) e Umbuzeiro (10º). Nessa configuração, observa-se uma divisão política em dois grupos, sendo que cada grupo possui liderança religiosa específica, porém fora do espaço do ritual, vivem em harmonia e um frequenta as festas e rituais do outro, exceto em atividades em que há coincidência de dias e horários.

Sobre a existência de tantos Terreiros, levantamos o questionamento se esse fato não seria uma forma de enfraquecimento do grupo, se não gera faccionalismos em torno dos espaços, uma vez que cada um é consagrado a um Encantado e tem um zelador que atua como seu guardião. Cicero Pereira dos Santos em entrevista realizada em sua residência, na aldeia Ouricuri, no dia 20/01/2018 afirmou que

A existência de muitos Terreiros não representa divisão, pelo contrário, é sinal de que a religião é praticada em todos os espaços, pois as pessoas rendem louvores ao Encantado e não ao zelador. O dono do Terreiro é o Encantado (...). Eu posso ter

problemas políticos ou pessoais com o zelador, com a família, mas frequento o Terreiro pelo Encantado. (SANTOS, 2018).

Percebe-se, na fala do entrevistado, que a religião é elemento que agrega aquele povo, mesmo que cada espaço de realização dos rituais esteja sob os cuidados de pessoas diferentes, associadas às famílias que podem ou não possuir diferenças políticas, a divindade fala mais alto e o espaço físico do Terreiro ou do Poró inibe e silencia as diferenças durante a realização dos eventos. Tal situação é responsável por conferir uma característica fundamental para identidade desse povo, pois a religião é para eles a fronteira com o não-indígena, ao mesmo tempo em que é a quebra das barreiras internas e dos interesses pessoais.

Assim, fica visível a importância da religião no cotidiano, no fortalecimento do grupo e no seu sentimento de pertença étnica que, com certeza, refletirá na continuidade das suas práticas por várias gerações. Com a intenção de explorar mais a questão, a fala do cacique Genésio Miranda (entrevista realizada à sombra de uma pinheira, às margens do Terreiro do Meio, durante a realização de um ritual Menino do Rancho, em 21/01/2018) é salutar, pois este foi enfático ao descrever o território como regido por forças que emanam dos seus protetores sagrados. Falou que

toda essa área é sagrada, tem um Terreiro no nascente, um no poente, um no Norte e outro no Sul, formando uma cruz e é dentro dessa cruz que esse povo vive e recebe as bênça dos protetor. Os outros foram levantados porque a população cresceu e recebeu a autorização de levantar. Acolá (apontou para o pé da serra à nossa frente) fica o Terreiro que foi das Gonçalves, antes de 1928. As roupas dos Praiá delas estão enterrada debaixo da pedra e nós ainda temos que retomar a área dos posseiro. (MIRANDA, 2018).

Esse relato acrescenta um elemento à esta análise, o fato dos Terreiros estarem distribuídos em formato de cruz, no território. Os que foram levantados fora da aldeia central não estão vinculados a esse formato. Tal observação destaca o quanto a cruz aparece na história desse povo.

Cruzeiros existem em vários espaços da aldeia, quer sejam fincados nas pedras, na torre da igreja, bordados nas tunãs que compõem as vestes sagradas dos Praiás, sob a forma de grafismos nos campiôs, maracás ou nas pinturas corporais dançadores, em terços e rosários nos pescoços dos rezadores, em forma de pingentes em colares, nas letras de alguns Torés ou toantes e, ainda nos festejos a ela destinados, com o nome de festa de Santa Cruz. A cruz para os Jiripankó é um portal que abre a comunicação entre os mundos dos humanos e dos Encantados.

Pela existência de vários Terreiros, percebi uma certa tensão nas relações de poder dos líderes, porém não coletei relatos sobre conflitos quanto aos seus funcionamentos. Apenas nas Corridas do Umbu, o evento da Queima do Cansação acontece simultaneamente em dois Terreiros, dividindo as personagens e a plateia, porém, nos demais eventos, participam todos juntos. Daí, constatei que quanto menor o número de eventos, maior é a concentração no ritual e, esta, assegura a união social e política do grupo. Os papéis de cacique e pajé são fundamentais na organização do grupo, pois

O cacique tem sua função (de condução política), o pajé tem conhecimento dos rituais e da forma de curar, alguns membros são conhecedores dos segredos das plantas e da cosmologia, outros são preparados para se inter-relacionarem com o mundo externo, com a sociedade dominante e com suas burocracias. Na reorganização étnica contemporânea, os cargos, por exemplo, são escolhidos entre eles informalmente e logo se concretizam de acordo com os problemas e interesses, intenções e necessidades sócio-políticas de mudanças, de divisões, de reafirmação, que passam inevitavelmente a legitimar a condição do grupo como seu (AMORIM, 2010, p. 225).

Nesse ato, reside não só a autoridade moral do cacique e das lideranças quanto a autoridade religiosa do pajé que, juntos, exercem a capacidade de fortalecer elos e lealdades, não só através da criação de um grande batalhão de Praiás, mas também pela forma como conseguem agregar, ao redor de um mesmo Terreiro, um grande número de dançadores e de outros pais de Praiás, isso sem contar nas visitas que recebem de outras etnias

que habitam nos municípios vizinhos, com as quais desenvolvem laços de pertença e rede de trocas. Isso possibilita que

as identidades étnicas dos povos do Alto Sertão alagoano, reprimidas nos silenciamentos e importantes nas emergências étnicas, formaram-se no contraste ante a sociedade não indígena que os cerca e com eles mantém relações. Originaram-se de posicionamentos ideológicos legitimados pelas memórias e práticas culturais, o que os destacou dos estereótipos, que os generalizavam e inferiorizavam suas vivências em comparação a supostos índios mais ou menos misturados (MENDONÇA, 2023, p.22).

Os Terreiros são espaços sagrados de socialização cosmológica, de fortalecimento identitário e de renovação espiritual, onde o sagrado se materializa nos Praiás e dialoga com a comunidade que é embalada pela dança do Toré, uma atividade que além de muito bonita e significativa é carregada de profundo sentido religioso. É regido por uma música denominada de toante, cantada por um cantador ou cantadora, de forma compassada, porém com respostas periódicas da plateia ou dos dançadores, através de gritos ritmados, conforme descreve Matta

(...) a coreografia está baseada na dança em círculo, onde homens e mulheres, de braços dados, fazem a percussão com passadas fortes seguindo o ritmo da cantoria, também regida pelo maracá. (...) pode ocorrer em espaços públicos ou privados, em momentos profanos ou religiosos, de afirmação étnica e política, como instituição que apresenta caráter sagrado e como instrumento ligado à cura. Sempre é praticado durante a finalização dos rituais como as fases da Corrida do Imbu e os pagamentos de promessa como Três Rodas, Menino do Rancho e Prato, podendo ser dançado exclusivamente em terreiros, dentro das casas, ou em espaços públicos, onde pode ser manifestado tanto seu caráter lúdico como sagrado. (MATTÁ, 2005, p. 43)

O conjunto da execução do bailado e dos cânticos de toantes, conhecido como Toré, faz parte do ritual sagrado, sendo apenas a sua parte pública. Enquanto apresentação religiosa e ritual autônomo, se configura

com diferenças em cada etnia, mesmo dentro de um mesmo tronco formador, mas foi o ícone eleito como marca identificadora para o indigenismo e para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, símbolo de indianidade possível no Nordeste brasileiro.

Personagens

Além dos Praiás, que protagonizam todos os rituais, o ritual denominado de Menino do Rancho é executado por um conjunto de indivíduos que definem a identidade da etnia, destacando um grupo de padrinhos que disputam com os Praiás a posse do menino, nas corridas do pagamento da promessa. São homens que passaram por obrigações e interdições (sexuais e alimentares) e recebem o direito de participar do Poró e do Terreiro. Não precisam de roupa específica, mas têm o torso nu e pintado com um barro branco denominado de tauá (toá), podem, ainda, usar uma espécie de chapéu feito de palha do ouricuri, mas não há obrigatoriedade.

Não existe limite de idade fazer parte desse grupo, inclusive visitantes, se autorizados pelos organizadores dos eventos, podem participar. As crianças são iniciadas muito cedo nessa atividade e sua participação lhes confere certa notoriedade ou poder, pois na hora de servir o prato, os padrinhos recebem os pratos juntamente com os Praiás e podem usufruir da sua companhia no Poró, durante a refeição. Convém destacar que apenas os homens podem pintar os outros e, só os homens podem pintar as mulheres, mas em cada ritual apenas um indivíduo desempenha esse papel, não há divisão ou revezamento.

No Terreiro, os padrinhos têm a função de disputar a posse do menino com os Praiás, mas um deles, diferentemente dos demais, atua como protetor e orientador do menino, chegando inclusive a ficar no rancho com ele. O número de padrinhos supera o número de Praiás, não há equilíbrio ou proporção entre eles. Durante os Torés, os padrinhos ocupam o Terreiro e participam de todo o cortejo que antecede o ritual; assim como os demais participantes, os padrinhos dançam e correm com os pés descalços.

No ritual Menino do Rancho, três personagens femininas compõem o cortejo, duas madrinhas e uma noiva. Para madrinhas são escolhidas e convidadas duas mulheres, geralmente de casas diferentes, que se paramentam com uma espécie de coroa confeccionada com tiras de papel colorido e, assim como os padrinhos, pintam as pernas, os braços e o rosto com a tinta branca extraída do tauá. Vestem saias abaixo dos joelhos e blusas estampadas com flores ou com imagens de santos da religião católica.

A pintura corporal apresenta cruzeiros intercaladas com linhas e círculos. No terreiro, elas dançam junto com a noiva, de mãos dadas. Aparentemente os envolvidos diretamente no ritual assumem um papel importante naquele momento, mas os relatos coletados entre lideranças da comunidade negam a existência de qualquer status social no cotidiano depois do ritual.

As madrinhas participam financeiramente do ritual, oferecendo uma garapa (água adoçada com rapadura) aos participantes e convidados à medida em que o cortejo chega às suas residências. As madrinhas, cada uma à sua vez, dão 03 voltas no Terreiro (em frente à sua casa), depois a garapa é servida e o cortejo segue até chegar ao destino final no Terreiro onde acontecerá o ritual. Qualquer mulher que participe da religião pode ser escolhida para madrinha, mas para desempenhar o papel de noiva tem que, além de ser do grupo que participa ativamente da religião tradicional, ser virgem, pois desempenha um papel de pureza no evento de entrega do menino ao Encantado que o curou.

As pinturas nos corpos e nos rostos das madrinhas e da noiva seguem o mesmo padrão apresentado nos padrinhos, ou seja, cruzeiros, traços e círculos pintados de barro branco. Apenas essas três mulheres participam das atividades no Terreiro, havendo poucas exceções em casos de um cantador ser substituído por uma cantadora, porém não é muito frequente. No pagamento de promessas, em um Toré dançado em paréllas, se observa a presença de duas mulheres formando pares com os Praiás, mas ao término da toante, essas deixam o espaço e retornam às bordas.

Em alguns eventos, as moças que desempenham o papel de noiva circulam entre o povo. Sua imagem é semelhante, visualmente, às madrinhas, pois também tem a cabeça adornada com tiras de papel colorido. No

cortejo, é sempre acompanhada das duas madrinhas, exceto quando dança à frente dos Praiás, quando é buscada em sua residência. No semblante das mais novas, há uma mistura de ansiedade e tranquilidade que deixa certa dúvida quanto à consciência sobre seu papel no evento. Algumas vezes observamos a noiva parada a olhar atentamente para o Terreiro, a contemplar aquele espaço, mas na maior parte do tempo parecia alheia ao evento e se distraía com conversas com outras jovens e mulheres da aldeia. O corpo da noiva, assim como o das madrinhas é marcado por pintura com o tauá e, durante alguns Torés, ela ocupa a parte frontal do cortejo, ladeada pelas madrinhas, à direita do Praiá dono do Terreiro e um pouco atrás ou ao lado dos cantadores.

O cortejo composto pelos atores do evento ocupa o Terreiro, em um movimento circular. A partir desse momento, os expectadores não entram mais; parece que se ergue uma barreira invisível que impede a entrada naquele local que passa a ser considerado sagrado também para o não-indígena. A frente do cortejo, uma figura ocupa um papel importantíssimo, o cantador ou puxador de toantes. Este, ladeado por outros indivíduos regem o ritual, embalado pelo som de maracás e envolvido pela fumaça dos campiôs.

O som forte e ritmado dos maracás e a sonoridade dos Torés conferem ao momento um caráter de profundo encantamento e pertença daquele povo com o espaço de terra batida que visualmente é o Terreiro. A partir do momento em que o cortejo ocupa o Terreiro, este não mais fica vazio; tem sempre um grupo de Praiás dançadores e um ou alguns cantadores ocupando-o.

Na abertura dos rituais, os cantadores, pelo menos em número de quatro, ocupam pontos extremos no Terreiro (se fizéssemos uma linha unindo-os, teríamos o formato de uma cruz). Nesse momento, eles estão com maracás e campiôs nas mãos e fazem uma oração silenciosa à medida em que se encruzam com os campiôs. Só após esse momento inicial os cânticos são executados e os dançadores vão entrando em fila indiana e cruzando o Terreiro, como se unissem os pontos que antes estavam ocupados pelos cantadores.

O papel dos cantadores é fundamental para a realização dos rituais Jiripankó, pois estes são responsáveis por várias funções, como cantar os

toantes específicos de cada Encantado, abrir e fechar o portal que liga o mundo terreno ao mundo cosmológico dos Encantados, além de definir o ritmo do evento com a puxada dos Torés. É um papel essencialmente masculino, mas em alguns momentos esse papel pode ser desempenhado por mulheres.

A importância que a ação do cantador exerce no ritual, mais do que dar o ritmo a dança, destaca-se no comando do Batalhão que executa um bailado difícil de ser descrito, pois ao mesmo tempo em que é marcado pela força da pisada no chão, parece que aquelas pessoas flutuam sobre o solo. É um misto de força e leveza que só pode ser sentido e não descrito.

O cantador (ou cantadores) conduz o Toré e este, por sua vez “é apenas uma parte dos rituais, mais especificamente aquela que fecha as sequências dos rituais e que abre a dança ao público que ficou assistindo.” (MURA, 2013, p. 321-2). A entrada da plateia se dá após as corridas, quando há uma passagem do momento sagrado para o festivo.

Completando o elenco, em volta do Terreiro, concentra-se um número significativo de pessoas que fazem parte da comunidade Jiripankó, são visitantes oriundos de outras etnias (como os Pankararu), convidados das comunidades e das cidades vizinhas e pesquisadores das Universidades e Institutos do Estado. Em eventos como o Menino do Rancho, há muita expectativa por parte da plateia de fora da aldeia, pelo fato de alguns não saberem a ordem dos acontecimentos nem tão pouco em que ponto do Terreiro ou momento da solenidade acontece o desfecho do ritual. Observa-se que a curiosidade vai dando lugar ao respeito à medida em que o evento vai se desenrolando.

A festa do pagamento de promessa, como o nome já diz, acontece porque um jovem, do sexo masculino, acometido por uma enfermidade foi curado por um Encantado, mas, em alguns casos, a família coloca o menino no rancho, sem obrigatoriedade da trilogia: doença, promessa e cura, porém, em ambos os casos, observa-se a transmissão da tradição, o fortalecimento dos laços de pertença e a renovação dos laços do humano com o sagrado, os Encantados.

O menino, aqui descrito por último, é a personagem que desencadeia todo o evento, pois a ‘festa ou brincadeira’ só acontece porque há a

necessidade de agradecer publicamente pela realização de uma ação que vai além do poder e do entendimento humano, ou seja, é o pagamento de uma promessa feita quando da existência de uma enfermidade não curada pela medicina moderna. A crença no poder de cura e o sentimento de agradecimento leva os indígenas a realizar o ritual para agradecer a divindade e compartilhar a graça com a comunidade. Nessa perspectiva,

os rituais são cerimônias através das quais se atribuem virtudes ou poderes correspondentes à maneira de agir, aos gestos, às fórmulas e aos símbolos usados com a intenção de produzir determinados efeitos ou resultados sobre um grupo. Geralmente é um processo continuado de atividades organizadas a partir de ritos que envolvem cultos e doutrinas encontrados na vida religiosa e em outras esferas culturais. É uma rotina que acontece seguindo determinada ordem temporal ou sequência de acontecimentos, mas também pode ser um rótulo social ou uma regra que define comportamentos e relações de um determinado grupo de pessoas (PEIXOTO, 2023, p.135).

Ao longo dos últimos anos acompanhei vários rituais de Menino do Rancho, a maioria deles por cura de doenças, mas em cada um foi possível observar, na plateia e nos participantes, uma emoção ímpar. Além do forte sentimento, constatamos que cada menino ritualizado era de idade diferente, bem como diferente era o Encantado que realizara a cura, o que nos leva a destacar a multiplicidade de dons no batalhão Jiripankó.

O menino é vestido com uma bermuda vermelha, abaixo dos joelhos, sem camisa (substituída por uma espécie de colete comprido com alças encruzadas que se estende até perto do joelho). Essa peça, também vermelha é ornada com várias cruces e alguns adornos brancos pendurados na extremidade; o corpo é pintado com o tauá; na cabeça, usa um chapéu, por eles denominado de capacete, artesanalmente confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri e a tiracolo usa um rolo de fumo (o fumo tem imensa importância nos cerimoniais em geral, pois acreditam que tem o poder de afastar os maus espíritos, além de servir para rezas e benzeduras).

Considerações finais

A dinâmica que compõe o universo ritual dos Jiripankó é assentada em um sistema de prestações para com os Encantados, que recebem oferendas em reconhecimento pela realização das curas de enfermidades ou das soluções apontadas para sanar problemas difíceis. Os Encantados são diferentes dos espíritos porque não passaram pela morte, enquanto que os segundos são entidades que se originaram de pessoas que morreram. Essa diferença, é apontada pelos indígenas como uma das principais características que os definem.

Os Encantados são mais do que entidades, ocupam o centro da cosmologia indígena. No Nordeste, o seu panteão ou batalhão é profundamente amplo e comporta, inclusive, adaptações e ajustes locais de acordo com as concepções do grupo ou com a transmissão oriunda da rede de trocas rituais com os parentes das aldeias vizinhas, onde se percebe uma intensa circulação de saberes e de práticas.

O contato dos povos ressurgidos em Alagoas com o seu tronco formador em Pernambuco tem promovido uma forte circulação de Encantados, fruto dos circuitos regionais de trocas políticas e de conhecimentos rituais, intensificado em um conjunto de ações comuns, como assembleias locais, estaduais e nacionais de saúde e educação, jogos indígenas e encontros entre lideranças dos grupos do Nordeste. Nesses eventos há grande circulação de repertórios de toantes e de encantos que só vem a fortalecer o sentimento de pertença a um mesmo grupo originário.

A cura, depende do cumprimento de uma série de prescrições que antecedem o ritual. As prescrições devem ser seguidas à risca por todos os envolvidos no processo: especialistas, zeladores, dançadores de Praiás, pajé e pelo doente a ser ritualizado, além de alguns cuidados que envolvem a família do moribundo. As restrições mais comuns envolvem a abstinência de práticas sexuais e de contato corporal, jejum de alguns alimentos e resguardos. Além das restrições, existem os cuidados como tomar banho com ervas indicadas pelos Encantados ou pelos especialistas, defumação com o campião e com ervas, tendo o cuidado de não coletar ervas nas estradas por onde passaram defuntos. As mulheres menstruadas devem evitar

o contado com os lugares e com os elementos usados no ritual (Terreiro, campião, garapa, etc.)

Os cuidados, jejuns e restrições fazem parte da forma como os indígenas concebem a noção de corpo limpo para a realização de práticas espirituais, pois o não cumprimento das normas tanto pode provocar o fracasso da atividade quanto pode provocar doenças em algum dos envolvidos. As relações entre os Encantados e os humanos é cercada por inúmeras tensões, pois para alguns eles são protetores, guardiões, conselheiros e agentes de cura, mas para outros, eles são descritos como dotados do poder de punir, castigar, amedrontar os transgressores ou os que descumprem as obrigações que lhes são imputadas como requisito da religião. Nesse sentido, percebe-se um dualismo entre a forma como o Encantado é visto e como ele interfere na vida cotidiana da aldeia.

A relação do pajé com os Encantados e o seu dom de mediar as curas não é fruto de um aprendizado com um mestre da ciência. Seu dom é fruto de transmissão geracional e hereditária e o convívio com os mestres é fundamental para aperfeiçoar e proporcionar a maturidade necessária. O processo de cura está ancorado em ações como oferecer fumo, garapa e rezas durante as sessões de mesa abertas para estabelecer a comunicação com os Encantados, quando esses são consultados e atuam como mediadores entre dois mundos, orientando para a cura ou para a busca de especialista na biomedicina quando o caso não é de origem espiritual.

Algumas sessões acontecem sem que haja uma enfermidade a ser curada. Nesse caso, a finalidade da mesa é para reafirmar os laços dos índios com as forças sobrenaturais, através da oferta de garapa, da fumaça dos campião e da dança do Toré. Em qualquer um dos casos, se observa a prática de manter os laços com os protetores da aldeia, os Encantados, que ficam de permanente prontidão e vigília desde o momento em que se abre uma sessão e se manifestam através dos Mestres quando suas toantes são cantadas ao som cadenciado do maracá. O canto, a fumaça do campião e o som do maracá servem como chave para abrir o portal entre os dois mundos e trazer o Encantado para a mesa.

Os trabalhos variam de uma sessão para outra, pois conforme a necessidade de cada pedinte, são prescritos banhos ou ingestão de ervas nativas

da região, xaropes e beberagens denominadas de garrafadas (preparadas pelos próprios Mestres com folhas, flores ou raízes de plantas, cascas de árvores, frutos ou sementes, vinho ou aguardente, conforme a solicitação do Encantado). Não observei o uso da Jurema, comum entre os Pankararu, o que não significa que não seja usada, mas acredito que cada ponta de rama tenha promovido adaptações ao segredo religioso fundante, pela escassez de algum componente vegetal ou até mesmo pela competência para lidar com a força de tal substância.

A dinâmica ritual dos Jiripankó evidencia não só a preservação das tradições indígenas, mas também a sua capacidade de adaptação frente às influências contemporâneas, apontando para um espaço de resistência e subversão das narrativas coloniais. As trocas de conhecimento e práticas rituais entre grupos indígenas, bem como a valorização das perspectivas locais, são elementos centrais na luta pela autonomia e justiça cultural. Nesse contexto, a decolonialidade emerge como uma abordagem crucial para reconhecer e desafiar as hierarquias impostas pelo colonialismo, fortalecendo identidades e conhecimentos indígenas e promovendo a resiliência das comunidades.

Referências

- AMORIM, Siloé Soares de. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: Resistência e Ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano*. Tese Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararú*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996.
- BRITO, Maria de Fátima. *Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó*. Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 1992.
- BARRETO, Juliana Nicolle. *Também sou Ponta-de-Rama (Uma Abordagem Identitária dos Índios no Sertão Alagoano)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Ciências Sociais. Maceió: UFAL, 2007.

- GILBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, encantando e cuidando: uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP, 2013.
- IBGE. *Malha municipal do Estado Alagoas*. 2015. Disponível em: <http://dados.al.gov.br/dataset/5475461a-02d4-49fe-9a2e-03ec5a84eab6/resource/8dfdbc13-a7dc-4831-a862-9f1c7e6ab097/download/informacoesformatos.txt>. Acesso em 20/04/2017
- MATTA, Priscila. *Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/USP, 2005.
- MENDONÇA, Vinícius Alves de. *“Quem chegou foi Kalankó!”: resistências e tramas indígenas no Alto Sertão alagoano*. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2023.
- MIRANDA, Genésio. *Religião e identidade dos indígenas Jiripankó*. Jan. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.
- MURA, Claudia. *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. São Paulo: Contra capa, 2013.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema*. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador: FFCH/UFBA, 1994.
- OLIVEIRA, João Pacheco de, (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004.
- PANKARARU, Nena. *A semente*. Mar. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- PEIXOTO, José Adelson Lopes. *Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas*. Palmeira dos Índios: GPHIAL, 2023

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 117-142.

SANTOS, Cícero Pereira dos. *Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó*. Trabalho de conclusão de curso em História, UNEAL -Campus III. Palmeira dos Índios – AL, 2015.

RECEBIDO EM: 02/06/2024

APROVADO EM: 28/03/2025

LIBERTOS ANTIGUOS, RACISMO MODERNO. LAS MANUMISIONES EN ROMA Y LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XX

*Ancient freedmen, modern racism.
Manumissions in rome and 20th-century historiography*

Filipe Noé da Silva¹

Pedro Paulo Abreu Funari²

RESUMEN

En este artículo se propone un examen de obras historiográficas producidas en la primera mitad del siglo XX, con el objetivo de analizar sus consideraciones acerca de la esclavitud y de las manumisiones en la Roma antigua. A través de los conceptos de recepción de la Antigüedad y Usos del Pasado, se pone de relieve la presencia, en las obras examinadas, de teorías raciales modernas en los escritos acerca de las manumisiones practicadas en la Antigüedad Romana. Por último, el análisis verifica la presencia de las discusiones acerca de la composición étnica de las sociedades modernas, en Europa y en los EEUU, en la escrita de la Historia Antigua del último siglo.

Palabras-clave: Esclavitud Romana; Usos del Pasado; Racismo; Manumisiones; Historiografía.

ABSTRACT

In this paper we examine some historiographical writings produced in the first half of twentieth century, aiming to analyze its considerations on slavery and manumission in Ancient Rome. By dialoguing with the concepts of Reception of Antiquity and Uses of the Past, we examine some main publications and highlight the presence of racist theories in the writings on slavery and manumissions practiced in Roman Antiquity. Finally, the analysis evidences discussions on ethnical composition in modern societies of Europe and USA in the writing of Ancient History in the last century.

Keywords: Roman Slavery; Uses of the Past; Racism; Manumission; Historiography.

1 É Professor Adjunto de História Antiga e Medieval, da UDESC. E-mail: fnd.silva@udesc.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5075-0131>

2 É Professor Titular do FCH/Unicamp. E-mail: ppfunari@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0183-7622>

Introducción

En el día 25 de marzo de 2011, el político holandés Geert Wilders (1963-) profirió un discurso en una conferencia realizada en la ciudad de Roma. En la ocasión, Wilders habló acerca del “Fracaso del multiculturalismo y como invertir la tendencia – The failure of multiculturalism and how to turn the tide”. A través de argumentos que defienden, en el pasado e en el presente, una supuesta superioridad occidental, Wilders evocó a Antigüedad Clásica como la cuna de la mejor de las civilizaciones. Según su perspectiva, la inmigración, la llegada de extranjeros (y sus respectivas culturas bárbaras) resultó en la ruina del Imperio Romano y su sociedad. De acuerdo con sus propias (y ofensivas) palabras:

De hecho, es apropiado discutir tales cuestiones aquí, en Roma, porque la Historia misma de Roma nos sirve de advertencia. Will Durant, un famoso historiador americano del siglo XX, escribió que ‘una gran civilización no se puede destruir desde fuera si no se ha destruido a si misma desde dentro’. Eso es exactamente lo que pasó aquí hace 16 siglos. En el siglo V, el Imperio Romano cayó en manos de los bárbaros germánicos. No hay duda de que la civilización romana era muy superior a la de los bárbaros. Y, sin embargo, Roma cayó. Roma cayó porque había perdido la fe en su propia civilización. Había perdido la voluntad de levantarse y luchar por la supervivencia. Roma no cayó de la noche a la mañana. Roma cayó gradualmente. Los romanos apenas se dieron cuenta de lo que ocurría. No percibieron la inmigración de los bárbaros como una amenaza hasta que fue demasiado tarde. Durante décadas, los bárbaros germánicos, atraídos por la prosperidad del Imperio, habían estado cruzando la frontera. Al principio, la atracción que ejercía el Imperio sobre los recién llegados podía verse como un signo de la superioridad cultural, política y económica de Roma. La gente venía a buscar una vida mejor que su propia cultura no podía proporcionarles. Pero entonces, el 31 de diciembre del año 406, el Rin se congeló y decenas de miles de bárbaros germanos cruzaron el río, inundaron el Imperio y arrasaron todas las ciudades por las que pasaron. En 410, Roma fue saqueada (WILDERS, 2011. Traducción de los autores³).

3 La versión integral, original, del discurso se encuentra disponible en: <https://www.pvv.nl/nieuws/geert-wilders/4128-speech-geert-wilders-in-rome-25-maart-2011.html>. Acceso en: 20/03/2024.

Lo que se puede observar a partir del discurso del político holandés es la instrumentalización de la Historia Antigua como forma de justificar la vigencia de políticas anti-inmigratorias (en Europa y en EEUU) y que se muestran contrarias a la migración de poblaciones advenidas de otras partes del planeta. Más allá de su previsible desconocimiento acerca de las perspectivas recientes de la Historia Antigua, y sobre todo de las teorías sobre la ‘no caída de Roma’ (BROWN, 2013), el discurso de Wilders, a la manera de tantos otros referenciales contemporáneos, atestigua la presencia del pasado antiguo en el imaginario social, político y económico de nuestra época.

Aunque actualmente la Antigüedad sea evocada bajo una perspectiva multicultural y relacionada a la convivencia entre los diferentes (FUNARI, 2021), es necesario reconocer que muchas investigaciones acerca del mundo antiguo, desde el siglo XVIII, fueron elaboradas a partir de perspectivas marcadamente excluyentes (BERNAL, 1993; BERNAL, 2005). El uso indiscriminado de teorías raciales modernas para el estudio de la Antigüedad, también caracterizó la obra de importantes investigadores de la historiografía de la primera mitad del siglo XX. En este artículo, presentamos algunas de esas propuestas. Como resultado, uno puede deducir la conexión entre la Historia de la Antigüedad y el tiempo presente.

Antigüedad y usos del pasado

La Antigüedad imaginada estaba ya cuando los romanos Horacio (*Ep*; II, 1, 156/7) canta que *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes / Intulit agresti Latio*, “la Grecia conquistada ha conquistado a su feroz conquistador e introdujo las artes en el agreste Lacio”. Paul Veyne (2005) designa, de manera apropiada, a este mundo como de cultura greco-romana. El Renacimiento ha consolidado y desarrollado esa relación con griegos y latinos, en especial con el estudio directo de los originales y, desde entonces, este proceso no ha cesado. Para entender a las apropiaciones de los antiguos dos términos son usados con frecuencia: recepción y usos del pasado. Recepción llama la atención para la transmisión de algo de los productores antiguos

para los receptores posteriores, con el uso metafórico de los términos de la teoría de la comunicación: recepción de sonido, imagen, información. Así, hay un énfasis en la emisión y esto está por detrás de la atención con la recuperación o reconstrucción de textos y monumentos originales antiguos. Esto estaba ya presente en la preocupación de los humanistas modernos que buscaban retirar de las copias manuscritas medievales la lección más fiel al original antiguo. Recepción busca verificar la distancia entre la génesis y la recreación posterior. Usos del pasado enfatizan los contextos posteriores. Cada momento usa el pasado para su propia época, con sus intereses y circunstancias. Moses Finley (1975) y Arnaldo Momigliano (1990) estudiaran en detalle los antiguos y sus relecturas. Recepción y usos del pasado tratan pues de dos aspectos esenciales: emisión y recepción de los antiguos, en diferentes momentos de la Historia, de Roma al Nuevo Mundo (HINGLEY, 2001).

En el ámbito historiográfico, estudios sobre usos del pasado y recepción están bien discutidos por François Hartog como articulador de temporalidades que muestran la importancia del presente como punto de partida para la percepción, análisis y escrita histórica sobre el pasado (HARTOG & REVEL 2001; HARTOG 2013). Con una mirada que entiende la vuelta al antiguo como ubicado en el presente y que trata usos y apropiaciones del pasado en el presente, Hartog toma historia e historiografía como indisolubles, en quiebra de la idea de herencia intacta. En el ámbito arqueológico, como sugería Peter Ucko (1995, p.16), desde los comienzos de la década de 1980 y la fundación del Congreso Mundial Arqueología, la idea de una ciencia arqueológica factual y objetiva fue puesta en cuestión. Una polifonía de puntos de vista teóricos también fue reconocida (GAMBLE, 1995). Hoy por hoy ningún arqueólogo puede separarse de sus datos, ya que las narrativas arqueológicas siempre borran esta distinción. Además, no se puede ignorar las interpretaciones previas de las evidencias y se reconoce que el arqueólogo, por medio de su descripción narrativa está involucrado en cualquier representación del pasado. Al explotar como representamos la relación entre nosotros y el pasado debemos mirarnos como creadores del pasado por medio de su materialidad (MUNSLOW, 1977).

Foucault (1984, p.50) consideraba necesario verificar los límites impuestos a nosotros y las posibilidades de su superación. Esto está en línea con el dicho socrático: “la vida no examinada no vale ser vivida” (PL. *Ap.* 38A), así como no está lejos del ya clásico aviso de Clarke (1973) sobre la “pérdida de inocencia”. La Arqueología, como todas las otras ciencias sociales o humanísticas, llegó en la contemporaneidad en denegación de la naturalidad de las explicaciones (FOUCAULT, 1991, p.76; HAMILTON 2003, p.154). Así, si no hay una verdad inefable, el estudioso no debe considerar que su narrativa e interpretación es la única, o natural, manera de contar la historia del pasado (ARNOLD, 2000, p.93; HINGLEY, 2008).

La narrativa es siempre subjetiva y basada en valores sociales y culturales (AUGÉ & COLLEYEN 2004, p.118). El conocimiento no puede ser neutro, pues es una actividad humana (VEIT 1989, p.50) y la investigación debe llegar al desarrollo de un pensamiento crítico (SANOJA & VARGAS, 1990, p.53). Producimos evidencias para intentar el conocimiento “*sein Wissen ist – wie noch Kanngt sagt -cognitio ex datis*” (el conocimiento es, como dijo Kant, el resultado del pensamiento a partir de los datos) (KITTSSTEINER 1997, p.06). En este contexto teórico, el estudio de la Antigüedad, en general, y sobre temas específicos, no puede dejar de dedicar atención a la historiografía, como esta construyó o inventó el asunto en estudio. En este artículo vamos a tratar de un tema de particular relieve: los libertos antiguos y el racismo moderno.

Esclavitud y libertad entre los romanos: el rol de la Arqueología

Esclavitud y libertad, nos advertía Moses Finley, son parte de una variedad de situaciones, como atestan los innumerables términos usados por griegos y latinos para designar el amplio espectro de posibilidades. Esto aparece también su opus magnum sobre la esclavitud antigua y la ideología moderna, como cuando afirma que *georgoi*, *hoi ergazomenoi*, *oiketai*, *somata*, *douloi* y *ergastai* significan todos ellos campesinos sirios (FINLEY 1991: 132). En este caso, *douloi*, esclavos, están mezclados con

campesinos (*georgoi*). Esto nos lleva a la complejidad de los conceptos ligados al tema: esclavitud y libertad. Los antiguos relacionaban la esclavitud al ser extranjero: *servi ex eo appellati sunt, quod imperatores servos vendere, ac per hoc servare, nec occidere solent* (JUST. *Inst.* 1, 3, 3), “los esclavos fueron llamados de esa manera por el hecho de que los emperadores venden esclavos y, por lo tanto, los conservan y no los matan”. Poco importa que esta etimología no sea considerada correcta por los filólogos modernos, porque los antiguos así lo consideraban. Se hacía una asociación entre ser extranjero (*alienus, hospes/hostis*, término ambiguo entre enemigo e invitado, *peregrinus*), derrotado en batalla por el general (imperator), y la posibilidad de no ser muerto, sino vendido como esclavo. Esta justificativa no explica el origen histórico no solo del término *servus*, como tampoco de la antigua institución, pero sí parece reflejar el razonamiento romano tras las conquistas mediterráneas post anibálicas. El sentido probable original se *servus* (pesado) o de δοῦλος (de δέω déo, preso) era algo transitorio, pero la interpretación imperialista romana la tomaba como algo tendente a no cambiar, por ser una conmutación de la pena de muerte. Esto explica la ubicuidad de la institución en el mundo romano (JOLY, 2013, p.45).

Aunque sea difícil determinar las proporciones de libres, esclavos y libertos (SCHEIDEL, 2011), esclavizados están presentes en diferentes tipos de documentación. Séneca menciona (*De Clementia* I, 24) una propuesta de marcar las personas esclavizadas para facilitar su identificación pública. No aceptada, el filósofo cordobés dice que sería un peligro para el orden público, caso los esclavizados supieran cómo eran numerosos (*quantum periculum immineret, si servi nostri numerare nos coepissent*). La tradición textual menciona los aspectos legales y normativos sobre el uso irrestricto del esclavo por el propietario, pasible de suplicio físico, violencia, tortura, marcaciones faciales (frontes literati), a veces asociadas a tentativas de huida de los esclavizados (Petronio, *Satyricon* 103, 2). Vigilancia, control, punición, así como resistencia a la esclavización y huidas son visibles en la cultura material asociada a la esclavitud. La esclavitud y otras formas de explotación no eran temas mucho discutidos en los Estudios Clásicos, como no lo son todavía, pero las evidencias arqueológicas ya estaban en examen en los años 1980 (CARANDINI & RICCI, 1985) y esto se hizo cada vez

más frecuente (BODEL, 2005; DE SOUZA, 2011; FENTRESS, 2005, 2011; FENTRESS, GOODSON & MAUIRO, 2011; THOMPSON, 2003). En esta ocasión, presentamos un análisis historiográfico y destacamos cómo la Arqueología y la tradición textual fueron utilizados por los estudiosos modernos para pintar un cuadro edulcorado, cuando no de todo racista de las relaciones sociales antiguas.

¿El racismo existía en la Antigüedad?

El racismo moderno, la discriminación étnica y las migraciones son los principales temas de discusión dentro y fuera del ámbito académico. En los últimos años aún más, lo que ha dado lugar a movimientos a favor de los derechos humanos, pero también a políticas y comportamientos de discriminación nacionalistas y chauvinistas. Ambos movimientos dieron como resultado un creciente interés académico en el tema en relación con la antigüedad clásica (SAMUELS, 2013). Esto no es menos importante, ya que el racismo moderno intentó aprovechar el hecho de que la explotación estaba muy extendida en la época clásica y que los antiguos eran el origen y la inspiración de los modernos (MCNERNY, 2001). El dueño de esclavos de Jefferson no era diferente de los dueños de esclavos de los romanos republicanos.

Las razas modernas, fisionómicas y biológicas no existían en la época clásica (GOLDENBERG, 2009), pero esto no significa que no existieran prejuicios étnicos, como veremos (ISAAC, 2004; 2006). Quizás la mejor manera de abordar el tema sea tratar de la esclavitud, antes de abordar otras cuestiones. La esclavitud comenzó tempranamente en las sociedades de clases, a finales del siglo IV a. C. en lugares como Egipto y Mesopotamia (MORRIS, 1991); (BRADLEY & CARTLEDGE 2011), pero la esclavitud es una característica romana en el período de aproximadamente cuatro siglos (200 a. C./200 d. C.), omnipresente y en todas partes del Mediterráneo (BRADLEY 1987; 1994; GARNSEY 1996). Al principio, los esclavos eran cautivos conquistados por extranjeros, pero pronto se generalizó la

reproducción, así como la exposición y la mala venta familiar de niños, o el secuestro. Los griegos esclavizados incluían filósofos y otros miembros de la élite. En el mismo segundo siglo a.C., a medida que las grandes haciendas de esclavos (latifundios) se extendían en la península italiana, los campesinos romanos emigraron a ciudades en desarrollo y las masas urbanas y el ejército necesitaban un suministro cada vez mayor (*Annona*) de bienes de las haciendas de esclavos, principalmente trigo, aceite de oliva y vino. Julio César podría haber esclavizado hasta un millón de galos.

Los esclavos eran por definición extranjeros, no ciudadanos. Los esclavos rurales aparentemente tenían pocas oportunidades de obtener la manumisión (MORRIS; PAPADOPOULOS, 2005), pero los esclavos domésticos incluso podían comprar su libertad. El derecho romano reconocía que la esclavitud no era natural, sino una convención humana (*ius gentium*) y abría la posibilidad de que los esclavos poseyeran su propio dinero (*peculium*), dependiendo del permiso de su amo. Esto era interesante por varias razones, entre ellas, en particular, el hecho de que los terratenientes no podían hacer negocios, por lo que los esclavos y los libertos eran clave para ellos. Además, los libertos se convirtieron en parte de la familia, en parientes agradecidos, y sus hijos obtuvieron plenos derechos de ciudadanía, fortaleciendo la familia de élite con nuevos miembros devotos.

Los esclavos de ricos terratenientes como el filósofo Séneca (4 a. C.-65 d. C.) eran miles y varios de ellos eran para exhibición social, como seguidores de a pie (*pedisequi*), secretarios y en cualquier otra posición en el hogar (*familia, domus*). Los esclavos también trabajaban en manufacturas, como la alfarería o el hilado. El ejército romano se enfrentó a revueltas de esclavos y cimarrones en varias ocasiones, la más famosa fue la rebelión de Espartaco (73/71 a. C.), la más exitosa contra el ejército. Sin embargo, no existía una noción contra la esclavitud (JOSHEL, 2010) e incluso los cristianos consideraban a los fieles como esclavos propiedad de Dios. La palabra griega original *doulos*, esclavo, se traduce como siervo en la mayoría de las versiones de la Biblia, pero no hay manera de interpretarla como no cumplir con la esclavitud.

Es difícil sugerir un posible porcentaje de esclavos, incluso si algunos indicios indican que en el Egipto romano podría ser el 11% de la

población total, y más que eso en Italia. Las fuentes literarias se refieren a esclavos en una variedad de situaciones, que van desde la crueldad hasta la compasión. La evidencia más directa proviene de antiguos esclavos y libertos, como Terencio, un negro norteafricano y el primer dramaturgo latino. Las inscripciones en las lápidas ofrecidas por los compañeros suelen mostrar el nombre del esclavo muerto y su trabajo (GEORGE, 2012). Esta evidencia es importante al menos por un par de razones (JOSHEL; PETERSEN, 2014). Primero, significa que los esclavos tenían vidas personales, conmemoradas por otros esclavos o incluso familiares (GARRAFFONI; SILVA, 2010):

D(ii)s M(anibus) Iuliae Proculae Gaesus murmillo Veteranus, coniugi B(ene) m(erenti) f(ecit) (CIL, VI, 10176).

A los dioses, a Julia Procula. Gaesus murmillo (un gladiador) hizo este monumento a su esposa, por sus méritos

Así, la presencia de referencias a su trabajo puede representar el orgullo de los esclavos respecto de sus principales actividades. También hay algunas evidencias de relación sentimental entre personas libres y esclavos, como lo atestiguan los grafitos⁴:

Successus textor amat Coponiaes(!) ancilla(m) / nomine Hiredem quae quidem illum / non curat sed illa com(m)iseretur / scribit rivalis vale / invidiose quia rumper<i=E>s se<c=D>are noli formosiore // et qui est homo prav<i=E>ssimus et bellus (CIL IV 8259).

Dixi scripsi amas Hiredem / quae te non curat SIX() Successo / ut su[p]ra(t) [3]s[3] / Severus (CIL IV 8258).

(Severo): el tejedor Suceso está enamorado de una esclava de taberna llamada Hírís, que no se interesa lo más mínimo de él. Esto lo escribe su competidor: ¡muuy bien!

(Suceso): ¡Envidioso porque revienta de celos! No andes molestando a quien es más atractivo que tú y que es un hombre malvadísimo y encantador.

4

Véase, entre otros estudios: COOLEY & COOLEY, 2004; FUNARI, 1989.

(Severo): Lo he hecho dicho y lo he escrito: tú amas a Híris, a la que no le interesa en absoluto. De Severo para Suceso: lo que escribí es exactamente lo que pasa. Firmado: Severo (FUNARI, 1991, p.23)

Cicerón (106/43 a. C.) en su discurso da a entender que los esclavos servían menos de seis años y eran manumitidos después de eso:

et enim, patres conscripti, cum in spem libertatis sexennio post sumus ingressi diutiusque servitute[m] perpersi quam captivi frugi et diligentes solent, quas vigiliis, quas sollicitudines, quos labores liberandi populi Romani causa recusare debemus?

En verdad, oh padres conscriptos, ahora volvemos a abrigar esperanzas de libertad, después de un período de seis años durante los cuales hemos sido privados de ella, habiendo soportado la esclavitud más tiempo que el que suelen soportar los prisioneros prudentes y laboriosos, ¡qué vigilancia, qué vigilancia! ansiedad, ¿qué esfuerzos debemos evitar para liberar al pueblo romano? (CIC. *Phil.* o8, 32).

No sabemos si esto fue solo una diatriba retórica contra Marco Antonio, pero sugeriría que la manumisión estaba disponible para algunos esclavos (BELL; RAMSBY, 2013). La misma impresión da el apóstol Pablo, aparentemente prometiendo la manumisión de Onésimo (Pablo, Filemón, alrededor del año 60 d. C.). Cualquiera que sea el caso, tenemos mucha evidencia literaria de libertos, pero la arqueología es la forma más importante de obtener acceso directo a los antiguos esclavos (MOURITSEN, 2011). Hay un gran número de inscripciones, principalmente funerarias, que informan sobre la vida de los esclavos antes y después de la manumisión (WIEDEMAN, 1981).

Un relieve funerario con inscripciones de Aurelius Hermia y su esposa Aurelia Philematium, antiguos esclavos que se casaron después de su manumisión, 80 a. C., de una tumba a lo largo de la Vía Nomentana en Roma.

[L(ucius) Au]relius L(uci) l(ibertus) / [H]ermia / [la]nius de colle / Viminalis [h]aec quae me faato / praecessit corpore / casto / [c]oniunx{s} una meo / praedita amans / animo / [f]ido fida viro v{e}ix{s}it / studio parili <c=Q>um / nulla in avaritie / cessit ab officio / [A]urelia L(uci) l(iberta) / [// Aurelia L(uci) l(iberta) / Philematio(n) / viva Philematium sum / Aurelia nominata / casta pudens volgei / nescia feida viro / vir conleibertus fuit / eidem quo careo / eheu / ree fuit ee-vero plus / superaque parens / septem plus naatam / annorum gremio / ipse recepit XXXX / annos nata necis potior / ille meo officio / a<s=D>siduo florebat ad omnis (CIL I, 01221).

Aurelius Hermia, liberto de Lucius, carnicero de oficio del Cerro Viminal. Mi pareja que partió de esta vida antes que yo era pura de cuerpo y amorosa de espíritu. Ella era la única para mí y vivió su vida fiel a su fiel marido, con igual devoción. Ella nunca falló en sus deberes por interés propio o avaricia. Aurelia, liberta de Lucius (Traducción de los autores).

Aurelia Philematio, liberta de Lucio. En vida me pusieron el nombre de Aurelia Philematium (*i.e.* besito) y llevé una vida casta, modesta y protegida, fiel a mi marido. Aurelius, mi marido, a quien ahora extraño con tristeza, era un compañero liberto. De hecho, para mí era mucho más que un padre. Me tomó a su cuidado cuando tenía siete años. Ahora, a la edad de cuarenta años, caigo en manos de la muerte. Floreció a los ojos de los demás gracias a mi constante y cercano apoyo. Podemos suponer que se refieren a una pequeña minoría de hombres y mujeres libertos acomodados, exitosos y, a veces, ricos, pero aun así ofrecen una visión única de sus vidas y perspectivas. No sólo destacan sus vínculos familiares y sus actividades profesionales o empresariales (*negotium*), sino también su estatus social, ofreciendo estatuas, edificios o espectáculos.

La esclavitud de masa de personas se relaciona con la discriminación étnica. *Ius gentium* se refiere a diferentes pueblos (gentes), “ley humana sobre otros pueblos”. Puede implicar prejuicios contra otros grupos étnicos, lo que hoy llamaríamos “estereotipos étnicos”. Los romanos conocían algún concepto griego de autoctonía, linaje puro y herencia (BAKAOUKAS, 2005), pero desde el principio se consideró a Roma como una entidad política de gente mixta, nadie era nativo (CHAMPION, 2005, p.131). Esto queda

claro en la tradición literaria y en el registro arqueológico, como atestigua el discurso del emperador Claudio en el año 48 d.C.:

Quondam reges hanc tenuere urbem, nec tamen domesticis
succes|soribus eam tradere contigit. Supervenere aileni et qui-
dem ex|ter | ni, ut Numa Romulo succescerit ex Sabinis veniens,
vicinus qui | dem, sed tunc externus, ut Anco Marcio Priscus
Tarquinius. Is | propter temeratum sanguinem, quod patre
Demaratho Co | rinthio natus erat et Tarquiniensi matre gene-
rosa, sed inopi | ut quae tali marito necesse habuerit succum-
bere, cum domi re | pelleretur a gerendis honoribus, post-
quam Romam migravit, | regnum adeptus est (CIL 13, 01668).

Hubo un tiempo en que esta ciudad estuvo en manos de reyes, aunque no la transmitieron a sus sucesores de sus propias familias. Subieron al trono personas de otras familias e incluso algunos extranjeros. Numa, por ejemplo, sucedió a Rómulo y era sabino; eso lo convertía en vecino, ciertamente, pero en aquella época también era extranjero. Otro ejemplo es Tarquinius Priscus, quien sucedió a Ancus Marcius: debido a su sangre impura, su padre era el corintio Demaratus y su madre era de Tarquinii, ya que Tarquinius Priscus supuestamente tenía un padre griego y una madre etrusca. Y aunque era de buena cuna, era muy pobre, razón por la cual se vio obligada a casarse con un tal marido. Tarquinio fue privado de posiciones de honor en su propia tierra y por eso emigró a Roma, donde llegó a ser rey (CIL 13, 01668. Claudio, Discurso ante el Senado, desde Lugdunum (Lyon) 48 EC).

No hay evidencia de prejuicios asociados al color de la piel (BARTUNEK; DADAK, 2015), por lo que incluso los negros africanos podrían ser emperadores, como es el caso de Septimio Severo. Sin embargo, la discriminación étnica era común, considerando la evidencia literaria, por diferentes razones. El determinismo ambiental subyace en varias referencias a personas que tienen rasgos de comportamiento negativos, pero los prejuicios étnicos negativos más frecuentes se relacionan con razones culturales, como la religiosidad y las prácticas religiosas. Varios, si no todos los pueblos extranjeros, tenían costumbres que los romanos interpretaban como contrarias al orden humano y divino. Los galos y otros practicaban sacrificios humanos; Los judíos (DEE, 2004) y los cristianos eran ateos que

odiaban a otros humanos, y así sucesivamente. No siempre fue así, pero a veces estos prejuicios contribuyeron a la persecución y los disturbios populares, y podemos inferir tanto relaciones de poder como intereses económicos detrás de casos específicos. El resultado fue la intolerancia y los estereotipos contrarios fueron frecuentes. La arqueología produce evidencia de intolerancia, pero también de mezcla (FUNARI; SILVA 2018). Podemos concluir que la antigüedad clásica no ofrece ningún apoyo legítimo para el racismo moderno (FINLEY, 1998), incluso si la explotación y la discriminación ocurren, eran diferentes y, por lo tanto, los antiguos de ninguna manera pueden justificar el racismo moderno. No así en la historiografía moderna, como veremos a seguir.

Esclavitud y Libertad entre los Romanos, la historiografía

Las investigaciones acerca de la esclavitud practicada en la Antigüedad Romana ya constituyen una tradición que extrapola dos siglos. Desde al menos el siglo XVIII, se acumulan estudios dedicados a la comprensión de la servidumbre antigua en sus manifestaciones laborales, económicas y jurídicas. Inúmeros estudios especializados en la condición deshumana instalada por la esclavitud, las violencias física y simbólica, también ponen de manifiesto las múltiples facetas de una institución que, entre los antiguos romanos, fue vivenciada de manera universal (FINLEY, 1980; BRADLEY, 1994; VLASSOPOULOS, 2021). Esta constatación, a su vez, llevó al desarrollo del concepto de sociedad esclavista (*slave societies*) propuesto por Moses I. Finley (1980) en su libro *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Aunque la propuesta de establecer un *idealtyp* de sociedad esclavista ha sido ampliamente criticada por los estudios contemporáneos (VLASSOPOULOS, 2021), el libro de Finley (1980), compuesto por una amplia revisión historiográfica, ha puesto de relieve un aspecto importante para el estudio de la esclavitud en la Antigüedad: su interrelación con el tiempo presente.

El tema de las manumisiones en la Roma Antigua tampoco ha permanecido inmune a las teorías modernas. La legislación del emperador

Augusto acerca de las manumisiones y concesiones de la ciudadanía a los libertos, sin duda, se hizo presente en la historiografía producida en la primera mitad del siglo XX y fue debatida bajo la influencia de percepciones racistas y explícitamente contrarias a la mezcla étnica, social y cultural existentes en su propio tiempo. El libro *The Roman Law of Slavery* (1908), firmado por William Warwick Buckland, reconoce la existencia de tres leyes principales de la época de Augusto y que representarían una ruptura con las configuraciones vigentes en el período republicano para las manumisiones y transferencias de la ciudadanía romana a los libertos.

La primera es la titulada *Lex Fufia Canina*, promulgada en el año 2 a.C. Esta ley limitaba las manumisiones testamentarias en las residencias con personas esclavizadas a través de sus límites y reglas de proporcionalidad para la liberación de los individuos en condición servil. Bajo la idea de *numerus legitimus*, la mencionada ley previa que la eventual liberación de los esclavos debería ser realizada dentro de parámetros específicos, limitados y de manera individual. Sin embargo, como reconocido por diversos estudiosos, no es posible mensurar la real efectividad de esta ley (MOURITSEN, 2011). Acerca de la *Lex Fufia Canina*, el estudio de Buckland (1908) señaló las siguientes características:

The *Lex Fufia Canina* was passed to check the evil. It provided that a man with 2 slaves could free both by his own will, with 2 to 10, one half, with 10 to 30, one third, with 30 to 100, one fourth, with 100 to 500, one fifth, and never more than a hundred. The maximum in each case is called the *legitimus numerus* (BUCKLAND, 1908, p.547).

Las consideraciones de Buckland (1908) acerca de la referida ley, por él considerada un verdadero antídoto contra el mal (*The Lex Fufia Canina was passed to check the evil*), tanto reproducen las percepciones antiguas acerca del período de Augusto y sus leyes como también se relacionan con teorías modernas acerca de la esclavitud antigua. La evaluación de Buckland (1908) acerca de la actuación del emperador sobre la esclavitud y libertad en Roma, como se verá adelante, es compatible con la demostrada en otros estudios de la misma época.

La segunda ley augustana acerca de las manumisiones fue la *Lex Aelia Sentia*, decretada en el año 4 d.C. De acuerdo con el registro del jurista Ulpiano (*Regulae*. I, 12-13), la ley en cuestión restringía la concesión de la ciudadanía romana a los libertos. A través de su promulgación, se prohibían de tornar ciudadanos de Roma los libertos con edad inferior a treinta años y los condenados a la tortura y con manchas en su cuerpo. Los propietarios de esclavos con menos de veinte años, del mismo modo, tampoco podrían libertar sus esclavizados y beneficiarlos con la ciudadanía romana. Bajo las condiciones establecidas por la ley *Aelia Sentia*, los libertos tenían los mismos derechos de los enemigos extranjeros derrotados, los llamados *peregrini dediticii*. Como ya no podían ser ciudadanos, estos libertos fueron convertidos a la condición de Latinos Junianos (JOLY, 2005). En el estudio de Egbert Koops (2014, p.116), los Latinos Junianos son caracterizados como un tipo de ‘ciudadanos de segunda categoría’ una vez que podrían disfrutar de derechos civiles de manera parcial e escasa.

La condición de Latino Juniano se relaciona a una tercera ley, la llamada *Lex Iunia*. Aunque su fecha precisa sea desconocida, la historiografía especializada (BARJA DE QUIROGA, 1998; JOLY, 2005; KOOPS, 2014) ha reconocido su compatibilidad con las propuestas del período de Augusto, en una fecha próxima del año 17 a.C. A los latinos junianos estaba asegurado el derecho de participar activamente en el comercio (*ius commercium*), pero no les era permitida la redacción de testamentos y consecuentemente la transmisión de sus eventuales propiedades a los descendentes. Al contrario, como señalado en los estudios de Corbier (2008, p.316) y Joly (2010, p.70), el *patronus* era el heredero directo del liberto inscrito en la categoría de Latino Juniano.

En su *Vita Divi Augusti*, el biógrafo Suetonio (*Aug.* XL, 03) elogia las leyes propuestas por Augusto y pone de relieve la (supuesta) moderación producida por la referida legislación en la concesión de la ciudadanía romana a los libertos. Se puede observar, además, sus consideraciones acerca de la composición étnica del *populus* romano. A través de anécdotas elogiosas al mencionado *princeps*, gobernante cuya actuación política se ha desarrollado en el sentido de mantener las jerarquías sociales, la integración social de

esclavizados y libertos representaría un verdadero riesgo a Roma y su gente. Según el relato del *ab epistulis* Suetonio, Augusto:

Magni praetera existimans sincerum atque ab omni col-luione peregrini ac seruilis sanguinis incorruptum serua-re populum, et ciuitates Romanas parcissime dedit et manumitendi modum terminauit (...) (SUET. *Aug.* XL. 03).

Juzgando, además, de gran importancia conservar al pueblo puro y a salvo de toda mezcla de sangre extran-jera y servil, concedió con extrema parquedad la ciuda-danía romana e impuso un límite a las manumisiones (...) (SUET. *Aug.* XL, 03. Traducción: R.M.A. Cubas, 1992).

Aunque Suetonio consideraba la gente esclavizada como gente úni-camente extranjera, ignorando la abundante presencia de *vernae* en Roma atestiguada por la documentación epigráfica, la idea de que la ciudad se había contaminado por culturas extrañas se puede ver, por ejemplo, en las *Sátiras* (III, 62-65) de Juvenal. En una metáfora bien conocida, el menciona-do poeta latino lamentaba que el río Orontes, de Siria, había afluído al Tibre. Como resultado, la lengua, las costumbres, los flautistas y las rameras del Oriente ahora también integraban la vida cotidiana en la capital del Imperio.

Las consideraciones negativas acerca de los libertos romanos pre-sentadas por la documentación antigua han repercutido en la historiografía moderna sobre el tema. Además del juicio de valor y los juzgamientos favo-rables a las leyes augustanas, historiadores y clasicistas de la primera mitad del siglo XX han pensado las manumisiones y consecuente reintegración de los libertos romanos como un reflejo de las discusiones de su propio tiempo sobre temas como inmigración y mestizaje étnica de sus países. Reproduciendo el argumento moderno de que las personas esclavizadas pertenecían a otra raza, una percepción subyacente a la esclavitud africana practicada en el contexto de la colonización de América, algunos estudios han relacionado libertos antiguos y modernos en sus escritos.

Los escritos de Tenney Frank (1876-1939), clasicista y profesor de la John Hopkins University, atestiguan la práctica de yuxtaposición entre Antigüedad y Modernidad en sus consideraciones acerca de la esclavitud

antigua. En su trayectoria intelectual, Frank (1916; 1931) ha producido escritos especializados en la Historia de Roma, con énfasis en estudios sobre imperialismo e economía. De su obra, interésanos dos trabajos específicos. El primero es el artículo titulado *Race Mixture in the Roman Empire*, publicado en el año 1916, y que presenta algunas de sus perspectivas acerca de los libertos y de las manumisiones en la Antigua Roma. A través del examen de una extensa documentación epigráfica encontrada en la capital del Imperio, Frank (1916) lamentaba que los romanos de los primeros siglos d.C. habían libertado esclavos de manera exagerada y descontrolada.

Asumiendo el presupuesto de que los nombres de origen griega en las lapides funerarias romanas serían de personas que habían vivido la servidumbre, de esclavos y libertos extranjeros, Frank (1916) argumentó que la mestiza población de Roma había sido contaminada por sangre servil. De acuerdo con la teoría propuesta por el referido classicista, un estudio completo de la Antigüedad Romana debería ser realizado a partir del examen de sus aspectos políticos, económicos y raciales: “*study of race question may be made in conjunction with economic and political questions*” (FRANK, 1916, p.708). La mezcla étnica con poblaciones migradas del mundo oriental, con egipcios y asiáticos, defendió el estudioso, resultó en un verdadero suicidio racial (*a race suicide*) de la población romana en Italia, ahora contaminada por sangre servil oriental.

Publicado en el año 1931, su libro titulado *A History of Rome* asume explícitamente las teorías eugenésicas modernas como guía explicativo del supuesto colapso del mundo romano antiguo. Su hipótesis para la paulatina degeneración racial de los antiguos romanos ponía de relieve que: “*La mistura racial sí puede producir buenos resultados. Pero, también (p.566) ya está establecido que la mezcla de dos buenos linajes, una fusión inestable, puede dar lugar a la perpetuación de las peores cualidades de ambas*” (FRANK, 1931, p.566-567). Se debe destacar, además, su incomodo acerca de la composición étnica y cultural de las ciudades modernas. Una vez más, el autor propone una yuxtaposición entre la experiencia romana antigua y la modernidad:

Uno tras otro, los emperadores aseguraran su popularidad junto a la población humilde erigiendo altares al dios extranjero Baal, o una estatua a la diosa Isis en su capilla. De la misma manera que en nuestras ciudades los parques se llenan con tributos a Garibaldi, Pulaski o quien sabe qué –vitch (FRANK, 1916, p.707-708. Traducción de los autores⁵).

Las teorías presentadas por Frank (1916; 1931) acerca de la mala conducción de las manumisiones romanas ganaran sobrevida en el libro de Arnold Mackay Duff titulado *Freedmen in the Early Roman Empire*. Publicado en el año 1928, el estudio propuesto por Duff (1928 [1958]) ofrece una lectura pormenorizada acerca de las leyes y de la amplia experiencia social de los libertos en la Antigua Roma. En sus consideraciones sobre las manumisiones ofrecidas a las personas esclavizadas, incluso bajo la ya mencionada legislación augustana, Duff (1928 [1958]) reproduce algunos de los discursos esclavistas presentados por escritores de la Antigüedad: en su opinión, las manumisiones, en Roma, deberían ser conducidas de manera racional y como una recompensa al bueno comportamiento de los “buenos esclavos” (DUFF, 1928 [1958], p.128-129). La supuesta contaminación sanguínea de la población de Roma, resultado de la mezcla entre la gente romana y los libertos orientales, también es un tema presente en todos los capítulos del libro. Considerada una política de restricción de derechos civiles a la gente de origen servil, las leyes de Augusto han representado, según Duff (1928 [1958], p.34), un apoyo indispensable contra la decadencia final del Imperio.

En la conclusión del libro, sin embargo, el autor ha lamentado la caída de Roma y la (supuesta) decadencia ejercida por la mezcla entre los romanos y la gente oriental libertada de la servidumbre:

Por último, si las manumisiones fuesen concedidas de la manera correcta, no tenían causado efectos tan nefastos sobre la población. Si fuera Catón, el censor, lo proponente de las reformas de Augusto no acontecería un influjo tan grande de extranjeros

5 En la publicación original: “One after another of the emperors gained popularity with the rabble by erecting a shrine to some foreign Baal, or a statue to Isis in his chapel, in much the way that our cities are lining their park drives with tributes to Garibaldi, Pulaski, and who knows what -itch” (FRANK, 1916, p.707-708).

en la sociedad. (...) ¡La sociedad romana sería muy diferente si los propietarios hubiesen concedido las libertades como una retribución por los buenos servicios, o se hubiesen vendido a los esclavos que acumularan el peculio de manera honesta! (DUFF, 1928 [1958], p.208-209. Traducción de los autores⁶).

Perspectivas similares fueran presentadas en los escritos del prestigioso historiador, y miembro de la Academia Francesa, Jérôme Carcopino (1881-1970). La actuación de Carcopino como ministro de la educación en el régimen de Vichy es reconocida por escojas y propuestas de carácter reaccionario e elitista (SILVA, 2005). En su bien conocida obra *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire* (1939), traducida para diversas lenguas modernas, el prestigioso historiador francés lamentó a lo que llamó de decadencia moral del mundo romano. Además de los frecuentes casos adúlteros y de las supersticiones atestiguadas junto a la población de Roma, también la esclavitud, y sobre todo las manumisiones, también han colaborado para la ruina de la ciudad. Uno de los motivos de la referida decadencia, de acuerdo con Carcopino (1939, p.128), fue el mestizaje étnico resultante del encuentro entre la gente romana y la población servil extranjera:

De este modo comenzó un auténtico mestizaje en las mejores familias que, al igual que hizo con posteriores pueblos esclavistas, acentuó el fenómeno de descomposición nacional y social que produjo la profusión de libertos romanos (CARCOPINO, 1939 [1989], p.140).

En la misma publicación, si puede constatar una perspectiva contraria a la ascensión social protagonizada por algunos libertos en época imperial. Para el autor, la integración social de las personas egresas de la servidumbre significaba un ‘peligroso desequilibrio’ a la orden social de

6 En la publicación original: “Finally, manumission, if it had been directed aright, need not have worked with such deplorable effects upon the population. If Cato the Censor had been the author of Augustus’ reforms, there would not have been such an influx of foreigners into society. (...) How different would Roman society have appeared if masters had only given freedom in gratitude for good service and only sold it to those who had increased peculium by honest means!” (DUFF, 1928 [1958], p.208-209)

Roma (CARCOPINO, 1939 [1989], p.87-88). Su postura contraria a la movilidad social y a la mezcla étnica, uno puede deducir a través de su actuación como ministro en Vichy, no se refiere apenas a la sociedad romana antigua (SILVA, 2005). Al contrario, es la proyección al pasado de una visión de mundo que el eminente historiador ha practicado en su propio tiempo presente. El amplio debate alrededor de la vida e obra de Carcopino, incluso a partir de sus memorias personales acerca de su trayectoria personal e académica, incluso del período en que actuó como Ministro de la Educación, extrapola las dimensiones del estudio que estamos a proponer. La amplitud y complejidad del tema en cuestión, en general, si puede observar a través de la oportuna y pedagógica reflexión propuesta por Silva (2020), con la cual cerramos este estudio:

En cuanto al grande romanista que fue, quizá competa a la Historia y los historiadores de hoy examinar la relación entre su obra académica y su obra política. En un contexto más grande, quizás deberían inserirlas en los debates acerca de las relaciones entre los intelectuales y el poder, donde prácticamente no aparece, sino también percibir Carcopino como producto de una cultura con rasgos bien característicos (SILVA, 2020, p.173-174. Traducción de los autores⁷).

Al final, al intelectual no es permitido separar vida e obra.

Consideraciones Finales

Empezamos este artículo con una cita de nuestro tiempo y tratamos de mostrar como el racismo moderno está en la base de una serie de estereotipos sobre los antiguos, en general, y en particular en lo que se refiere a las relaciones sociales. Invención moderna, razas y racismo han

7 En la publicación original: “Quanto ao grande romanista que foi, talvez caiba à História e aos historiadores, hoje, perscrutar a relação que guarda sua obra acadêmica com sua obra política. Num contexto maior, talvez caiba inseri-las nos debates que tratam das relações entre os intelectuais e o poder, onde praticamente não aparece, mas também perceber Carcopino como produto de uma cultura com traços bem característicos” (SILVA, 2020, p.173-174).

constituido lentes que condicionaron y pueden todavía condicionar cómo se estudia la esclavitud y otras formas de sujeción. Evidenciar la historicidad de tales conceptos, como lo intentamos hacer, permite reflexionar, de manera crítica, sobre el presente, así como osar proponer un futuro diferente, sin la presencia del racismo.

Agradecimientos

Somos muy agradecidos a Pedro Benedetti, Lúcio Menezes Ferreira y Nathalia Monseff Junqueira. Mencionamos el apoyo institucional de la Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC, Brasil), de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil), CNPq y Fapesp. La responsabilidad por las ideas está restringida a los autores.

Bibliografía

Documentos Antiguos

- CICERÓN. *Discursos*. VI. Filípicas. Madrid: Gredos, 2024.
- HORACE. *Satires. Epistles. The Art of Poetry*. Translated by H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- JUVENAL. *Sátiras*. Edición Bilingüe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- PLATO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- SUETONIO. *Vidas de los doce Césares*. Volume I. Traducción: Rosa María Agudo Cubas, Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Vol. I. Loeb Classical Library. Translated by J.C. Rolfe. Harvard: University Press, 1997.
- ULPIANO. *Regras de Ulpiano*. Edição Bilingüe. São Paulo: EDIPRO, 1952.

Referências Bibliográficas

- ARNOLD, J.H. *History*. Oxford: University Press, 2000.
- AUGÉ, M.; COLLEY, J.P. *L'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- BAKAOUKAS, M. Tribalism and racism among the ancient Greeks, a Weberian perspective. *Anistoriton Journal*, 9, 2005, p.01-15.
- BARJA DE QUIROGA, Pedro López. La onomástica de los Latini Juniani: una primera aproximación. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. Vol. 36, nº02. 2018. p.573-592.
- BARTUNEK, J; DADÁK, P. Colours of the Roman empire: could minorities be authorities? *Ad Alta, Journal of Interdisciplinary Research*, 5, 2, 2015, p.7-11.
- BELL, S; RAMSBY, T. (eds.), *Free at Last! The Impact of Freed Slaves on the Roman Empire*. London: Bloomsbury, 2013.
- BERNAL, Martin. *Atenea Negra*. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Barcelona: Crítica (Grupo Grijalbo Mondadori), 1993.
- BERNAL, Martin. A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia europeia. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Organizador). “Repensando o Mundo Antigo”. Textos Didáticos Nº49. IFCH/Unicamp, 2005.
- BIRLEY, A. *Septimius Severus*. The African Emperor. London, Routledge, 2002.
- BODEL, J. Caveat emptor: towards a study of Roman Slave-Traders. *Journal of Roman Archaeology*, 18, 1, 2005. p.181-196.
- BRADLEY, Keith; CARTLEDGE, Paul. (eds.), *The Cambridge World History of Slavery: Volume I, The Ancient Mediterranean World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- BRADLEY, K. *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. Oxford: University Press, 1987.
- BRADLEY, Keith. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: University Press, 1994.

- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- BUCKLAND, William Warwick. *The Roman Law of Slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian.* Cambridge: University Press, 1908.
- CARCOPINO, Jérôme. *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio.* Madrid: Temas de Hoy, 1989.
- CARCOPINO, Jérôme. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire.* Paris: Hachette, 1939.
- CHAMPION, C. The origins of racism? *Scholia*, 14, 2005, p.127-132.
- CLARKE, D. Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity*, n. 47, 1973, p.6-18.
- COOLEY, A; COOLEY, M.G.L. *Pompey: A Sourcebook.* London: Routledge, 2004.
- CORBIER, Mireille. Famille et intégration sociale: la trajectoire des affranchi(e)s. In: *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition.* Volume II. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008. p.313-327. (Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'Antiquité, 30-02).
- DE SOUZA, Ph. War, slavery and empire in Roman imperial iconography. *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 54, 1, 2011, p.31-62.
- DEE, J.H. Review, The invention of racism in classical antiquity. *Bryn Mawr Classical Review*, 2004, 06, p.49.
- FENTRESS, E. On the block: Catastae, Chalcidia and Cypritae in Early Imperial Italy, *Journal of Roman Archaeology*, 18, 2005, p.220-234.
- FENTRESS, E. Slavers and Chariots. In: DOWLER, A; GAVLIN, E.R (Editors). *Money, Trade, and Routes in Pre-Islamic North Africa.* London: The British Museum, 2011. p. 65-71.
- FENTRESS, E., GOODSON, C., MAUIRO, M. Wine, slaves and the Emperor at Villa Magna. Expedition. *The Magazine of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology*, 53, 2, 2011, p.13-30.

- FERREIRA, L.M; FUNARI, P.P.A. The archaeology of slavery resistance in ancient and modern times: an initial outlook from a Brazilian perspective. In: CIPOLLA, C.N; HAYES, K.H (Editors). *Rethinking colonialism*. Comparative archaeological approaches. Gainesville: University of Florida Press, 2015, p.190-209.
- FINLEY, Moses Israel. *Use & abuse of History*. New York: The Viking Press, 1975.
- FINLEY, Moses Israel. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: The Viking Press, 1980.
- FINLEY, Moses Israel. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Tradução de Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FINLEY, Moses Israel. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Princeton, Markus Wiener Publishers, 1998.
- FOUCAULT, Michel. In: RABINOW, P (Org). *The Foucault Reader*. Penguin/Harmondsworth, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Remarks on Marx, conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e), 1991.
- FRANK, Tenney. *A History of Rome*. New York: Henry Holt and Company, 1931.
- FRANK, Tenney. Race mixture in the Roman Empire. *The American Historical Review*. Vol. 21, Nº 04. July, 1916. p.689-708.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *La cultura popular em la antigüedad clásica*. Écija, Editorial Sol, 1991.
- FUNARI, P.P.A. *Cultura popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- FUNARI, P.P.A. *La cultura popular en la Antigüedad Clásica*. Écija: Editorial Sol, 1991.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A cidadania entre os romanos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Organizadores). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2010. p.49-80.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. As mulheres, protagonistas na História e na Cultura: Antiguidade a serviço da convivência (Prefácio). In: SILVA, S.C; BRUNHARA, R; VIEIRA NETO, I (Organizadores). *Compêndio histórico de mulheres na Antiguidade*. Volume I: A presença das

- mulheres na literatura e na História. Goiânia: Editora Tempestiva, 2021.p.21-26.
- FUNARI, P.P.A; SILVA, F.N. Bar Kokhba: as evidências arqueológicas e seus desafios. *Cadernos do Lepaarq.* Universidade Federal de Pelotas. Vol.15, 2018, p.56-70.
- GAMBLE, C. General editor's preface. In: UCKO, P.J (Editor). *Theory in Archaeology.* London: Routledge, 1995. p.XV-XVII.
- GARNSEY, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine.* Cambridge: University Press, 1996.
- GARRAFFONI, R. S; SILVA, L.P. O feminino adentra a arena: mulheres e a relação com as lutas de gladiador na Roma Imperial. *Caminhos da História* (Unimontes), Vol.15, 2010, p.61-83.
- GEORGE, M. (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture.* Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- GOLDENBERG, D. M. Racism, Symbolism and Colour Prejudice. In: ELIAV-FELDON, M; ISAAC. B; ZIEGLER, J. (eds.), *The Origins of Racism in the West.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.88-108.
- HAMILTON, P. *Historicism.* London: Routledge, 2003.
- HARTOG, François; REVELL, Jacques (Eds). *Les usages politiques du passé.* Paris: École de Hautes Études em Sciences Sociales, 2001.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade.* Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- HINGLEY, Richard. *The Recovery of Roman Britain 1586 to 1906: A Colony so Fertile.* Oxford: University Press, 2008.
- HINGLEY, Richard. Globalization and the Roman Empire: the genealogy of empire. *Sémata* (Santiago de Compostela). 23, p.99-113, 2011.
- ISAAC, Benjamin. Proto-racism in Graeco-Roman antiquity. *World Archaeology*, Vol. 38, No. 1, Race, Racism and Archaeology (Mar., 2006), pp.32-47.
- ISAAC, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity.* Princeton, Princeton University Press 2004.

- JOLY, Fabio Duarte. *A escravidão na Roma Antiga*. Política, Economia e Cultura. São Paulo: Editora Alameda, 2005.
- JOLY, Fabio Duarte. *Libertate opus est: escravidão e manumissão à época de Nero (54-68 d.C)*. Curitiba: Editora Progressiva, 2010.
- JOSHEL, S. R.; PETERSEN, L.H. *The Material Life of Roman Slaves*. Cambridge: University Press, 2014.
- JOSHEL, S. R. *Slavery in the Roman world*. Cambridge: University Press, 2010.
- KITTSTEINER, H. D. Was heisst und zu welchem Endestudiert man Kulturgeschichte? *Geschichte und Gesellschaft*, n. 23, 1997, p. 5-27.
- KOOPS, Egbert. Masters and Freedmen: Junian Latins and the struggle for citizenship. In: KLEIJN, Gerda; BENOIST, Stéphane (Editors). *Integration in Rome and in the Roman World*. Proceedings of the Tenth Workshop of the International Network Impact of Empire (Lille, June 23-25, 2011). Leiden/Boston: Brill, 2014. p.105-126.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- MCINERNEY, J. Racism, *The Classical Review*, 61, 1, 2001, 178-180.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *The classical foundations of modern historiography*. Los Angeles: University of California Press, 1975.
- MORRIS, I. The archaeology of ancestors: The Saxe/Goldstein hypothesis revisited, *Cambridge Archaeological Journal*, 1, 2, 1991, 147-169.
- MORRIS, S.P; PAPADOPOULOS, J.K. Greek towers and slaves: an archaeology of exploitation. *American Journal of Archaeology*, 109, 2, 2005, 155-225.
- MOURITSEN, H. *The Freedman in the Roman World*. Cambridge University Press, 2011.
- MOURITSEN, Henrik. *The freedman in the Roman World*. Cambridge: University Press, 2011.
- MUNSLOW, A. *Deconstructing History*. London: Routledge, 1997.
- SAMUELS, T. *The riddle in the dark: re-thinking 'blackness' in Graeco-Roman racial discourse*. Toronto: York University, 2013.

- SANOJA, M.; VARGAS, I. Education and the political manipulation of history in Venezuela. *Archaeology and Education*, n. 2, 1990, p. 50-60.
- SCHEIDEL, Walter. The Roman slave supply. In: BRADLEY, K; CARTLEDGE, P (Editors). *The Cambridge World History of Slavery*. Volume I: The Ancient Mediterranean World. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.287-310.
- SILVA, F.N; FUNARI, P.P.A. A escravidão e a construção das alteridades entre os romanos. In: PRADO DOS SANTOS, E.C; PRADO, J.B.T (Organizadores). *Estranhos antigos*. Alteridade e diversidade no Mundo Clássico. São Paulo: Liber Ars, 2022. p.37-47.
- SILVA, Glaydson José. Antiguidade, Arqueologia e a França de Vichy: usos do passado. Tese de doutorado apresentada ao IFCH/Unicamp. Campinas, 2005.
- SILVA, Glaydson José. Jérôme Carcopino: erudição e método a serviço da História. In: SILVA, G.J; CARVALHO, A.G. *Como se escreve a História da Antiguidade*. Olhares sobre o antigo. São Paulo: Editora UNIFESP, 2020. p.163-176.
- SMITH, M. E. The archaeology of ancient state economies, *Annual Review of Anthropology*, 2004, 33, p.73-102.
- THOMPSON, F. H. *The archaeology of Greek and Roman Slavery*. London, Duckworth, 2003.
- UCKO, Peter J. *Theory in Archaeology*. London: Routledge, 1995.
- VEIT, U. Ethnic concepts in German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and archaeological objectivity. *Archaeological Approaches to Cultural Identities*. London: Unwin Hyman, 1989, p. 35-56.
- VEYNE, Paul. *L'Empire Greco-Romain*. Paris: Seuil, 2005.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Historicizing Ancient Slavery*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- WIEDEMANN, T. *Greek and Roman Slavery*. London, Routledge, 1981.

RECEBIDO EM: 17/06/2024

APROVADO EM: 31/12/2024

EUGENIA, ESTERILIZAÇÃO E RAÇA: UMA HIPÓTESE SOBRE O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ESTERILIZAÇÃO EUGÊNICA NO BRASIL

Eugenics, sterilization, and race: A hypothesis on the myth of racial democracy and the institutionalization of eugenic sterilization in Brazil

Leonardo Dallacqua de Carvalho¹

RESUMO

A eugenia “negativa” foi adotada de maneiras diversas em países como Estados Unidos, Alemanha e Brasil. No Brasil, sua implementação se destacou pelas restrições à imigração, que foram institucionalizadas até 1945. No entanto, a esterilização como método, embora tenha sido proposta em diferentes momentos, inexistiu como prática institucionalizada no país. Por quê? O texto levanta a hipótese que a celebração da mestiçagem, com base na falsa ideia da democracia racial como um elemento inquestionável da identidade nacional, foi um dos fatores que inibiu a adoção de práticas como a esterilização em massa por razões eugênicas como política de Estado. Não se pretende com essa hipótese afirmar que o Brasil tenha sido “privilegiado” por uma forma “branda” de eugenia; pelo contrário, busca-se entender sob novas perspectivas como a exclusão por meio da eugenia adotou diferentes mecanismos. A formação do racismo brasileiro, pautado na sua própria negação, não dependeu da legitimação das técnicas de esterilização para promover formas de segregação que historicamente estavam arraigadas na sociedade. Portanto, a rejeição da institucionalização da esterilização eugênica estava relacionada, entre outras, à lógica do discurso da democracia racial, facilitando a viabilidade do sistema excludente no contexto brasileiro.

Palavras-Chave: Eugenia; Esterilização eugênica; Democracia Racial; Miscigenação

¹ Professor no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) - PPGHIST. E-mail: leo.historiafiocruz@gmail.com

ABSTRACT

The version of eugenics classified as “negative” existed in Brazil and some of its procedures, such as restrictions on immigration, were institutionalized until 1945. However, methods such as sterilization, for different contextual reasons, did not exist as an institutionalized practice in the country. In this way, the text hypothesizes that the celebration of miscegenation, based on the false idea of racial democracy, as an unavoidable fact of national identity, was one of the elements that inhibited, as a State policy, practices such as mass sterilization for reasons eugenics. The constitution of Brazilian racism, based on its own denial – and this is one of its characteristics –, did not depend on the legitimization of sterilization techniques to promote forms of exclusion that were naturally agreed upon within society. Therefore, the denial of the eugenic sterilization policy was connected to the logic of the discourse of racial democracy, so that the system excluding Brazilians became viable.

Keywords: Eugenics; Eugenic sterilization; Racial Democracy; Miscegenation

Gostaria de começar com um breve parágrafo-prólogo, pois enquanto escrevia este texto, questionei-me sobre possíveis interpretações equivocadas que poderiam surgir quando afirmo que o discurso do mito da democracia racial teria “livrado” o Brasil da esterilização eugênica. No entanto, essa não é a direção correta. Para esclarecer desde o início a tese central, estou afirmando que o racismo excludente, historicamente enraizado no Brasil, não dependeu da institucionalização da esterilização eugênica em massa como estratégia, uma vez que a ideia de democracia racial era um mecanismo próprio forjado pela sociedade brasileira para justificar as exclusões. Dessa forma, era mantido o rótulo de uma sociedade racialmente harmoniosa, afastando-se das medidas radicais adotadas por outros países. Portanto, em vez de considerar a democracia racial como uma espécie de “redentora”, ela, na verdade, era um mecanismo indispensável para a manutenção da exclusão racial no contexto brasileiro. Florestan Fernandes nota essa engenharia quando menciona que “[...] se confundem padrões de tolerância estritamente imperativos na esfera do decoro social com igualdade racial propriamente dita” (FERNANDES, 2007, p. 67). A institucionalização da esterilização eugênica, o método mais radicalizado

da eugenia, poderia abalar a crença nessa harmonia propagandeada por diferentes grupos.

A tese é a seguinte: pensar como a partir de um modelo de exclusão racial predominante no Brasil, fundamentado na tese da democracia racial, inibiu a adoção de outros mecanismos, como a institucionalização da esterilização eugênica. Ressalto que estou tratando do aspecto da institucionalização como política de Estado. O texto não afirma, em momento algum, que não ocorreram esterilizações eugênicas clandestinas no Brasil. Pelo contrário, a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), de 1993, Nacional, com o objetivo de investigar a incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil, concluiu que “Está confirmada a esterilização em massa de mulheres no Brasil [...]” (BRASIL, 1993, p. 117).

Antônio Sérgio Guimarães (2002) argumenta que o termo “democracia racial”, embora muitas vezes atribuído a Gilberto Freyre, não aparece em suas principais obras como conceito, e não se pode responsabilizar o autor nem pelo seu rótulo, nem pela sua ideia. Aliás, a tradição de que o país era um paraíso das cores seria uma ideia, para este autor, que antecede Freyre. O texto de Guimarães desenvolve o histórico e o léxico do conceito após a década de 1930 e suas implicações na história brasileira. Essa complexidade fomenta o ponto de vista de que a democracia racial atuou como um mecanismo para a manutenção do status quo da desigualdade racial brasileira pós-abolição. Entendo, assim como Guimarães, que o mito da democracia racial deve ser “[...] pensado como chave para o entendimento da formação nacional, enquanto as contradições entre discursos e práticas do preconceito racial passam a ser estudadas sob o rótulo mais adequado (ainda que altamente valorativo) de ‘racismo’” (GUIMARÃES, 2002, p. 165).²

O contraponto em relação ao histórico preconceito racial nos Estados Unidos permitiu formular a ideia de que as relações raciais em determinados países latino-americanos eram desprovidas de preconceito. Não por acaso, autores como Alberto e Hoffnung-Garskof (2018) propõem uma revisão

2 Para estimular o debate, o seguinte argumento da antropóloga Lília Schwarcz (1999) permite avançar na relação contextual da democracia racial: “[...] o mito da democracia racial aparece ancorado na cultura. Dessa maneira, tomando os termos de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que o mito se ‘extenua sem por isso desaparecer’ (1975). Ou seja, a oportunidade do mito se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a ideia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação” (SCHWARCZ, 1999, p. 309).

igualmente importante do desenvolvimento dessa ideia em diversos países da América Latina. Em seguida, adotando como referência a discussão do historiador Alejandro de la Fuente, Alberto e Hoffnung-Garskof citam que os “[...] ‘mitos sociais’ da ausência de raça, longe de serem meras fraudes, foram o resultado de uma negociação política intensa, embora desigual, entre vários grupos sociais. Constituíram uma espécie de ‘muro de contenção’ que poderia, em certos momentos, delimitar o que era aceitável no discurso nacional sobre raça e cidadania” (DE LA FUENTE, 1999 apud ALBERTO; HOFFNUNG-GARSKOF, 2018, p. 341).

O debate historiográfico a respeito da ideologia nacionalista promovida pelo governo de Getúlio Vargas é bastante amplo para ser abordado em um único artigo, porém, com base nas referências selecionadas, compreendo a complexidade da fabricação das identidades regionais, como a paulistanidade, em oposição a outras identidades regionais. Nesse contexto, a década de 1930 foi fundamental para a compreensão da democracia racial, uma vez que a condução política nacionalista de Vargas difundiu a noção de uma sociedade racialmente integrada e livre de injustiças (ALBERTO; HOFFNUNG-GARSKOF, 2018, p. 325). Além da centralização política e econômica, o governo varguista se caracterizou pela “democracia racial”, segundo Bárbara Weinstein, que atuou como um discurso hegemônico na construção da identidade nacional, substituindo, em partes, narrativas negativas como a do “branqueamento” (WEINSTEIN, 2007, p. 281).

Segundo Jéssica Graham (2019, p. 262), as décadas de 1930 e 1940 foram fundamentais na concepção da democracia racial brasileira como política de Estado para legitimar e democratizar o autoritarismo de Vargas. A visão de um país cuja reputação de sociedade racialmente harmônica fosse caracterizada, possibilitou a sua aliança, segundo Graham, com as democracias liberais. Esse sistema permitiu que o Estado Novo, por exemplo, ao aproveitar do discurso racialmente segregador do nazismo, se firmasse como um país antirracista e se alinhasse aos Aliados como um país democrático (GRAHAM, 2019, p. 6). No que diz respeito ao Brasil, segundo a autora, as autoridades brasileiras “[...] articularam o nacionalismo multirracial para afastar as acusações antidemocráticas e provar que seus governos eram verdadeiras democracias” (GRAHAM, 2019, p. 7).

Que fique claro que o argumento do mito da democracia racial faz parte de um contexto mais amplo de questões políticas, culturais e sociais que dificultaram a institucionalização da esterilização eugênica no Brasil, conforme mencionarei ao longo do artigo. Desse modo, o que proponho é uma hipótese adicional para compreender a natureza polimorfa da eugenia, especialmente no contexto brasileiro. Nesse cenário, tendo em vista a presença de ideias radicais e a exclusão de grupos raciais específicos na formação da sociedade brasileira, este artigo busca oferecer mais uma hipótese que explique por que uma política eugênica de esterilização racial apoiada pelo Estado não foi implementada.

O presente artigo quer compreender em que medida o mito da democracia racial, que celebrou a miscigenação racial como um dado incontornável da identidade nacional, impediu o desenvolvimento de práticas mais severas da chamada “eugenia negativa”. Procuo demonstrar que a mitologia da integração racial, que justificava o processo de branqueamento da população brasileira, inibiu que o Estado brasileiro oficialmente adotasse medidas mais rigorosas de controle da reprodução humana, em especial a esterilização eugênica, uma prática amplamente aplicada em países do norte da Europa e nos Estados Unidos. Para compreender essa hipótese, é necessário considerar que o racismo desenvolvido no Brasil possui características singulares quando comparado com o ocorrido em países como os Estados Unidos e a África do Sul. As esterilizações em massa, institucionalizadas em diferentes estados dos Estados Unidos e o regime do Apartheid sul-africano, representam um modelo de segregação explícita que difere em sua forma da segregação racial ocorrida em outros países. No Brasil, o racismo foi marcado pela negação de sua existência, embora tenha sido abertamente praticado nas diversas relações sociais.

O regime de escravidão jurídico-política que vigorou no Brasil até 1888 moldou relações sociais e raciais que contribuíram para a formação de uma sociedade amplamente miscigenada. Além das relações entre escravizados e senhores, bem como entre colonizadores e povos originários, ambas marcadas pela diversidade da violência e dos genocídios, a composição racial brasileira também foi influenciada pela ampliação das imigrações europeias, asiáticas e de outras regiões do mundo. Desse modo, o

caldeamento racial desempenhou um papel determinante no reconhecimento da pluralidade do retrato antropológico brasileiro, que historicamente foi visto de maneira desfavorável pelas elites nacionais.

A abolição de 1888 e a Proclamação da República de 1889 não resultaram um tipo único de cidadão, gozando dos mesmos direitos. Pelo contrário, como observa Muniz Sodré (2023, p. 155), sob a influência das elites dirigentes que percorreram o interior da vida escravista, o sistema social que se seguiu à escravidão preservou um “mecanismo espiritual” que manteve hábitos e procedimentos institucionais ligados ao passado escravista, contribuindo para exclusão.

A naturalização desse cotidiano que remonta ao passado escravista e que permanece desde a fundação da República permite a observação das diversas formas de exclusão causadas pela desorganização do trabalho ou pela perseguição, frequentemente baseadas na raça, especialmente em relação a elementos da cultura negra, como nas práticas religiosas e nos carnavais. No entanto, não estou abordando unicamente uma dicotomia racial na formação brasileira, mas sim um processo de miscigenação mais complexo, cujos resultados evidenciam contrastes e contradições nas relações entre mestiçagem e elite social.

A busca pela correção do mosaico étnico nacional dialogou com medidas cientificistas que percorreram o imaginário das elites nacionais. Teses como a do branqueamento, a da degeneração racial ou a da eugenia foram promovidas como alternativas corretivas à luz dos discursos de modernidade. Para intelectuais como José Bonifácio de Andrada, Silvio Romero, João Batista de Lacerda e Oliveira Vianna, espaçados entre os séculos XIX e XX, a crença em uma sociedade brasileira homogeneamente branca era alcançável.

O brasilianista Thomas Skidmore (2012, p. 125) observa que parte da intelectualidade brasileira buscava afastar-se das comparações desfavoráveis com o divisionismo racial presente nos Estados Unidos, visto como uma extensão dos preconceitos anglo-saxões. Nesse contexto racialista, Skidmore argumenta que a tese do branqueamento ofereceu uma perspectiva otimista para a diversidade racial no Brasil, ao buscar explicar as diferentes

fases do desenvolvimento social e, conseqüentemente, permitir a inclusão de uma minoria de mestiços em estratos sociais importantes.

Para outros atores do final do século XIX, como o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, as desigualdades raciais eram incontornáveis, marcadas pelo desenvolvimento desequilibrado das raças. Em outras palavras, para Nina Rodrigues, teses como a do branqueamento eram fadadas ao fracasso.

Foi a partir do final da década de 1910 que a eugenia passou a ser vista como uma solução para a formação racial brasileira. No Brasil, sua interpretação estava alinhada tanto a um reformismo racial, como profilaxia às doenças rurais, combate ao alcoolismo e alfabetização, em consonância com as propostas sanitaristas e da medicina social (LIMA & HOCHMAN, 1996; SOUZA, 2006; SOUZA, 2022; CARVALHO, 2019), como a abordagens invasivas de segregação e eliminação dos chamados “indesejáveis”, guiadas por um determinismo biológico radical (STEPAN, 2005; SOUZA, 2006; KOIFMAN, 2012; COSTA, 2007). Em ambos os casos, destaca-se a militância do médico eugenista Renato Kehl, que transitou ao longo de sua trajetória por diferentes interpretações da eugenia.

No entanto, além de Kehl, diversos intelectuais representantes da elite brasileira, como Paulo Prado, Belisário Penna, Oliveira Vianna e Monteiro Lobato, entre outros, encorajaram um sistema corretivo baseado na eugenia. Esses autores, em diálogo com o crescente movimento eugênico brasileiro e internacional, promoveram um conjunto de ideias e práticas eugênicas com o propósito de influenciar a formação racial das gerações futuras. Enquanto alguns intelectuais ligados ao movimento eugênico propuseram projetos reformistas de eugenia positiva e preventiva, incluindo aqueles que acreditavam na mestiçagem como uma alternativa regeneradora, em conformidade com a tese do branqueamento, outros eugenistas defendiam a promoção do racismo científico e a implementação de medidas mais rígidas de seleção social e racial, como a promoção da esterilização eugênica que foi amplamente divulgada por Renato Kehl, citado anteriormente, Ernani Lopes, Pacheco e Silva e Leonídio Ribeiro.

Apesar das campanhas em prol da esterilização eugênica, que chegaram a ocupar espaço nas páginas da imprensa e em periódicos científicos da época, essa medida nunca recebeu apoio oficial do Estado brasileiro.

A esterilização, enquanto um modelo respaldado pelas ciências para o controle hereditário-racial, não estaria de acordo com a visão das elites que desejavam uma sociedade predominantemente branca? Quero sustentar que uma das respostas para o fracasso na institucionalização da esterilização eugênica no Brasil pode estar relacionada ao mito da democracia racial brasileira. Parece que a recusa do Estado brasileiro em adotar métodos, como a esterilização, fortalecia as vozes que sustentavam a ideia de que o Brasil era uma nação amplamente mestiça, resultado de uma integração que não permitia políticas radicais de exclusão, segregação ou eliminação racial.

O mito da democracia racial teria funcionado como um mecanismo que permitiu manter a estrutura de relações raciais desiguais sem a necessidade do uso de práticas racistas oficialmente instituídas. Não é possível esquecer de consultar o saudoso Florestan Fernandes para compreender esse mito social em relação à minha proposta, especialmente quando ele afirmou que a persistência do mito não obriga o “branco” a reduzir a desigualdade no que se refere à ascensão social do “negro”. Ao mesmo tempo, o sociólogo paulista analisa que a manutenção do mito também não ajuda o “negro” a forjar uma consciência real da sua situação e a lutar para alterá-la, “[...] de modo a converter a ‘tolerância racial’ existente em um fator favorável ao seu êxito como pessoa e como membro de um grupo ‘racial’” (FERNANDES, 2007, p. 60).

O mito de uma democracia racial contribuía para um dos objetivos de uma sociedade estratificada, que buscava se afastar de conflitos em busca de uma “paz social”, mantenedora de seus privilégios. Como aponta Fernandes (2008, 312), esse mito social induzia a crença de que a índole do povo brasileiro historicamente não fazia distinções entre as raças. Assim, a busca pela “paz social”, como característica interna desse mito, afastava propostas que rompessem esse ideal, como o caso da esterilização eugênica. Como aponta esse autor, a passividade e apatia da “população de cor” frente à sua própria situação eram elementos desejados pela elite para manter a estrutura vigente. Daí que, para a democracia real aparentar uma realidade,

algumas tensões deveriam ser evitadas. Em tempo, Fernandes não esquece que “[...] o preconceito e a discriminação raciais se manifestam de modo brando, difuso e assistemático” (FERNANDES, 2007, p. 205).

O sociólogo Muniz Sodré, nesse sentido, compara as imagens do ideal-típico do racista estadunidense e do racista brasileiro. Segundo ele, quando pensamos no racismo nos Estados Unidos, vem à mente um carrasco sulista com um chicote na mão, pronto para açoitar um negro. Em contraste, o racista brasileiro é capaz de manter duas imagens: “[...] uma pública, ele é um cristão disposto a abraçar a diferença; na outra, privada, ele deseja que o negro permaneça em seu lugar servil. É que a forma social escravista não apenas nega a pessoa do negro como nega igualmente o racismo” (SODRÉ, 2023, p. 163). Na perspectiva de Sodré, com a qual concordo, trata-se de um racismo que busca atuar de forma discreta.

O mosaico racial brasileiro e o discurso prevalente do mito da democracia racial são considerados neste texto como mais uma peça de quebra-cabeça para avaliar a formação da identidade nacional e as características do racismo no Brasil. Os argumentos servem, portanto, como componentes de uma discussão mais ampla sobre a exclusão racial, em consonância com estudos sobre a eugenia “negativa” no país.

Em outras palavras, recusar a possibilidade da eugenia “negativa”, sobretudo seus procedimentos de esterilização racial, implicava em promover a ideia de que o Brasil não apresentava conflitos étnicos, e historicamente era marcado pela imagem de harmonia racial. Uma harmonia desejada em busca de uma sociedade sem conflitos, mas que, ao mesmo tempo, não alteraria sua base de privilégios raciais. Quando se entende que a negação do racismo é uma das principais estratégias de perpetuação do racismo no Brasil, torna-se claro a razão pela qual a implementação de uma política pública de esterilização racial se tornou inviável dentro desse sistema. Não compreender como esse sistema se desenvolveu pode levar a interpretações equivocadas, como a ideia de que a eugenia brasileira era “suave” ou uma ciência exótica tratada com pouca seriedade nos círculos intelectuais. O que realmente devemos fazer é decifrar a sobrevivência da eugenia e do racismo dentro da sua própria estrutura de opressão.

Democracia racial e o insucesso da institucionalização de métodos eugênicos de esterilização

O primeiro ponto que deve ser esclarecido para a viabilidade desta hipótese é que não estou negando que no Brasil houve - e ainda existam - propostas que incentivem a prática da eugenia “negativa” (CARVALHO & SOUZA, 2017; WEGNER e SOUZA, 2014). Essa modalidade de eugenia envolve restrições à vida, que compete desde o controle populacional, imigração e eutanásia. Um de seus métodos mais populares é a esterilização, que é justificada como um meio de aprimorar as qualidades humanas a nível individual ou populacional. Embora o Brasil não tenha institucionalizado o método de esterilização da eugenia, como ocorreu na Alemanha Nazista, em alguns estados dos Estados Unidos, e em Vera Cruz, no México (STERN, 2011), estou longe de insinuar que a prática não ocorreu às sombras na história do país. É oportuno referenciar novamente o “Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito”, de 1993, que investigou a ocorrência de esterilização em massa de mulheres no Brasil e confirmou a prática em várias mulheres negras e pobres.³ Ao mesmo tempo, é importante lembrar que a eugenia “negativa” não se limita apenas à esterilização cirúrgica. O Brasil possui um extenso histórico de restrições à imigração por diversas razões – o que sinaliza os limites dispostos na negociação com o mito da democracia racial –, inclusive com base em argumentos de controle populacional e preferências raciais. A sétima conclusão do 1º Congresso de Eugenia, ocorrido em 1929, endossa a necessidade de rigorosa seleção dos imigrantes como meio de defesa e preservação da raça (BOLETIM DE EUGENIA, 1932, p. 86). Saliento que a política de seleção imigratória sustentada pelo discurso eugenista, essa sim institucionalizada, era uma forma de igualmente draconiana de racismo sob o pretexto das nacionalidades e seus impactos na soberania nacional. Havia uma orientação racial para quais nacionalidades deveriam aportar em solo brasileiro. Jeffrey Lesser (2015) ajuda-nos a pensar como a política de restrição à imigração, especialmente sob o argumento da “proteção à nação brasileira”, foi processo

3 Ver: BRASIL. Congresso Nacional. Relatório n. 2, de 1993. Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a examinar a incidência de esterilização em massa nas mulheres no Brasil. Presidente: Benedita da Silva. Relator: Senador Carlos Patrocínio. Brasília, 1993.

institucionalizado que permitiu justificar um sistema de exclusão racista, sob a justificativa do nacionalismo. Nesse caso, a democracia racial ficaria resguardada, afinal, o discurso de defesa da pátria poderia substituir reais intenções de branqueamento da população. Mesmo assim, como observa Fábio Koifman (2012), até o final do Governo Vargas, em 1945, o Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI), a partir da solicitação do serviço de vistos, foi um importante aparato da burocracia brasileira para o controle eugênico da população.

Não à toa, como aponta a historiografia, o controle migratório foi institucionalizado desde o final do século XIX e ganhou força a partir das décadas de 1920, 1930 e 1940, justamente apoiada em discursos eugênicos (STEPAN, 2004; KOIFMAN, 2012; SOUZA, 2022, LESSER, 2015; RAMOS, 1994; SEYFERTH, 2013). Não podemos esquecer, ainda, que as práticas de eugenia “negativa” não estavam resumidas a argumentos relacionados a diferenças raciais. Deve-se destacar, por exemplo, as interpretações que buscavam o controle individual e populacional lideradas por psiquiatras e médicos, especialmente associados à Liga Brasileira de Higiene Mental (REIS, 1994; MUÑOZ, 2015). Para parcela dos eugenistas filiado à LBHM, uma população considerada doente devido a condições como surdez, cegueira e alcoolismo, era vista como candidata à esterilização, a fim de evitar a propagação de seus “problemas” às gerações futuras.

Haja vista esse contexto, um outro ângulo precisa ser notado, relacionado à perspectiva brasileira em adotar um discurso favorável à democracia racial. Nesse sentido, considerando o aspecto discursivo da integração racial, sua ação desautorizaria a esterilização eugênica, ao mesmo tempo em que promoveria, à sua maneira, a manutenção do racismo histórico e paraestrutural - nos dizeres de Sodré -, brasileiro. Isso não confirma, evidentemente, uma intenção protetiva do discurso da democracia racial para coibir esterilizações raciais, mas sim a sua manifestação “espiritual” como um caminho para a manutenção do mecanismo racista que caracteriza o país. Em outras palavras, retomando Florestan Fernandes, a “paz social”. Assim, significa assumir que a identidade nacional passa a ser reconhecida pelo caráter da miscigenação, não completamente de maneira positiva, dado a relação entre mestiçagem e branqueamento ainda persistem. No entanto,

também é encarada como uma peça de celebração de uma sociedade que procurava construir uma imagem de nação “não-racista”. Muniz Sodré explica em certa medida esse argumento:

A ideologia intelectualista da mestiçagem – propugnada tanto por setores ditos ‘revolucionários’ como por conservadores – enxergava na condição ‘morena’ uma fenotipia mais clara do que escura, apostando na miscigenação como um ideal étnico/identitário. Entretanto, a força de impregnação dos valores atribuídos ao paradigma da branquitude é de tamanho alcance que nenhuma mestiçagem cultural latino-americana (hispânica ou lusa), apesar das doutrinas favoráveis, jamais conseguiu realmente superar as barreiras étnicas na vida social concreta (SODRÉ, 2023, p. 137).

A hipótese da democracia racial para o insucesso de um programa institucionalizado de esterilização eugênica não ocorreu, como mencionei anteriormente, de maneira monocausal. Pelo menos dois fatores operaram para coibir essa prática oficializada: a atuação da Igreja e a crença científica em um modelo de eugenia reformista-nacionalista que se opunha às estratégias draconianas. Ao considerar a multifatorialidade para o insucesso da implementação institucionalizada da esterilização eugênica, devemos nos questionar sobre quais papéis desempenharam os rituais de celebração da mestiçagem e a concepção de democracia racial no contexto do racismo estruturado à brasileira.

Em relação à eugenia, a Igreja Católica representou uma importante adversária na tentativa de conter o ímpeto dos cientistas de adentrarem no terreno da procriação. A posição católica era inegociável no âmbito do controle reprodutivo, que era visto como uma prerrogativa de Deus e, em última instância, da própria Igreja. Nesse sentido, Wegner e Souza (2013, p. 272) lembram o Ensaio de biologia (1932), organizado pelo intelectual e líder católico Alceu Amoroso Lima, no qual ele criticava as ambições da eugenia e da biologia moderna em colocar a ciência à frente da fé e dos preceitos católicos. A posição da Igreja Católica, compartilhada pela maioria dos intelectuais brasileiros, foi suficiente para retardar qualquer proposta de intervenção à procriação.

Outro efeito conectado à multicausalidade diz respeito às orientações científicas sobre a hereditariedade, notadamente marcadas nas décadas de 1910 e 1920 pela adesão ao evolucionismo neolamarckista. A revisitação do conceito determinista e condenatório de raça, especialmente no contexto do nacionalismo militante localizado após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), sustentou a interpretação de que as reformas do ambiente e nos comportamentos sociais influenciavam positivamente na evolução racial das futuras gerações. Por ser um tema público, vários intelectuais adaptaram para as suas áreas de atuação preceitos da eugenia, sendo o neolamarckismo uma corrente decisiva para justificar interpretações reformistas de país, como no caso da educação. Um breve exemplo está na tese de Guilherme Roitberg ao destacar importantes educadores que dedicaram algum tempo marcar território na discussão racial. Manuel Lourenço Filho, por meio de sua atuação na educação infantil, apostou na eugenia como um motor regenerador por meio da educação, mediando tanto pela via neolamarckistas, como pela mendeliana, após 1929. Na década de 1920, Fernando de Azevedo considerava a mestiçagem como “degeneração”, mas revisou sua posição ao se aproximar “[...] das teses culturalistas de Gilberto Freyre sobre o caráter positivo da miscigenação na formação do povo brasileiro” (ROITBERG, 2023, p. 115). Outro importante intelectual da educação, Antônio Carneiro Leão, também envolvido no aspecto reformador da eugenia, priorizava a conscientização das novas gerações. Por fim, Roitberg (2023) destaca a liderança de Anísio Teixeira e os paradigmas do nacionalismo eugênico, assim como os experimentos de medição de inteligência. Em síntese, pode-se dizer que a proposta reformista na eugenia neolamarckista foi vitoriosa em diferentes projetos de nação, dificultando uma mudança de orientação para a tradição mendeliana. Por consequência, a tradição neolamarckista latino-americana encontrou dificuldades em aceitar diversas metodologias da eugenia estadunidense, especialmente no que diz respeito à esterilização.

Nancy Stepan recorda como a reunião Pan-Americana de Eugenia realizada em Buenos Aires em 1934, e a Segunda Conferência Pan-Americana de Eugenia e Homicultura, complicaram ainda mais a relação entre a eugenia latino-americana e a estadunidense (Davenport-Laughlin) devido à agenda de esterilização eugênica dos Estados Unidos (STEPAN, 2005,

p. 198-199). A maioria dos delegados presentes nessas reuniões rechaçavam o método como alternativa.⁴ Essa marcação é significativa porque os defensores da esterilização, seja na abordagem de Kehl ou nos escritos dos autores do Boletim de Eugenia (1929-1931), tinham como referência a política de esterilização adotada nos Estados Unidos, a qual consideravam bem-sucedida.

Mencionar essa discussão não significa endossar teses de que, por conta da orientação de parte dos delegados latino-americanos, é possível classificar modelos de eugenia como “brandos” ou “duros”. Pelo contrário, quero ressaltar que a negação à agenda estadunidense de esterilização eugênica se deve a uma disputa conceitual, cujo fator biossocial era contraditório para uma ideia identitária de “latinidade” que muitas vezes se buscava – que Stepan compreende como uma oposição à intervenção eugênica na reprodução. Essa identidade também foi interpretada como um processo de ressignificação do debate racial, como ocorreu no México com o intelectual José Vasconcelos, e no Brasil por meio de diferentes propostas de nação, especialmente quando sustentarem perspectivas positivas da miscigenação.

A historiadora Lorenna Zem El-Dine recorda a noção de “raça cósmica verde-amarela” ao examinar o movimento modernista paulista, composto por figuras como Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado, entre outros. Ela explora a relação desse movimento com o sentido identitário da mestiçagem, destacando que a mistura inter-racial no Brasil, de modo semelhante ao caso mexicano, sugeria a formação de uma raça síntese (ZEM EL-DINE, 2017, p. 149). Plínio Salgado, um dos intelectuais estudados, dialogava com a visão de um Brasil sem exclusivismo racial, fundamentando-se na combinação do “meio cósmico” com o “meio étnico” para explicar os diferentes “tipos raciais” que contribuíram para a miscigenação brasileira (ZEM EL-DINE, 2017, p. 150).

Nesse contexto, a autora corretamente destaca que a discussão desse grupo está centrada na busca pela uniformidade do tipo racial brasileiro.

4 Com o aumento das políticas de esterilização em massa na Alemanha Nazista, Stepan observa que “A reivindicação de que o movimento eugênico biológico-hereditário latino era diferente dos outros, ou que nada tinha a ver com racismo, revelava-se agora vazia” (STEPAN, 2005, p. 206). Stefan Kühl (1994) chega a demonstrar que a ação dos nazistas com os judeus era análoga a dos americanos com a população negra.

Apesar de a eugenia não ter sido um tema de interesse contínuo no discurso identitário desses intelectuais, ela estava inserida no contexto racial:

Ainda que os escritos verde-amarelos não tenham refletido sistematicamente sobre o tema da eugenia, também neles podemos identificar uma estetização da mestiçagem, da qual sobressai uma percepção apaziguadora dos conflitos e da violência desse processo. O que estaria subjacente à visão redentora da mestiçagem, na obra de José Vasconcelos e nos textos verde-amarelos, seria uma concepção análoga, de um papel preeminente da arte na apreensão e na sugestão de um sentido histórico (ZEM EL-DINE, 2017, p. 155).

A percepção conciliatória dos conflitos e da violência estava alinhada com a ideia de conceber uma eugenia que, embora não o sendo de fato, aspirava ser considerada moderada. Esse posicionamento refletia um discurso presente em parte da intelectualidade que celebrava a mestiçagem como um elemento identitário. Reconhecer os métodos de esterilização racial contradizia a construção de uma identidade baseada no “meio cósmico” e no “meio étnico” conforme imaginado. A proposição da identidade, buscando singularidade para a eugenia latino-americana e almejando parecer moderada em comparação com algumas definições anglo-saxãs, reforça a interpretação de que a democracia racial servia como um elemento de ajuste. Esse ajuste, pelo menos no contexto brasileiro, buscava negar a institucionalização da esterilização eugênica.

[...] os próprios eugenistas latino-americanos tinha uma visão racista; mas as leis proibindo casamentos interracialis nos Estados Unidos e a adoção, logo de início, de cotas raciais na imigração fez com que a eugenia americana parecesse muito mais intransigentemente racista que a dos países latinos (STEPAN, 2005, p. 189).

A democracia racial proporcionava sustentação ao discurso dos eugenistas brasileiros, especialmente àqueles que se inspiravam na tradição francesa, argumentando que a eugenia concebida no Brasil não estava preocupada com o controle racial.

Assim, a democracia racial se alinhava ao discurso de negação da agenda de institucionalização da esterilização eugênica estadunidense, precisamente porque tal prática descaracterizaria a imagem moderada que a eugenia latino-americana, especialmente a brasileira, pretendia projetar. A própria história da eugenia no Brasil precisa ser colocada em perspectiva para compreender a sua projeção.

No começo da década de 1920, o modelo de eugenia estava em consonância com a medicina social, que fazia parte do movimento de saneamento do Brasil, impregnado de um forte nacionalismo. Acreditava-se que mudanças estruturais e comportamentais contribuiriam para a formação de uma nação eugênica e civilizada. Essas ideias foram adotadas por diversos grupos de intelectuais, especialmente aqueles ligados à área médica e ao pensamento intelectual, como Oswaldo Cruz, Alberto Torres, Carlos Chagas, Afrânio Peixoto, Belisário Penna, Roquette-Pinto, Manoel Bomfim e Monteiro Lobato. Embora propostas mais radicais tenham surgido no final dos anos 1920, sobretudo com as conexões entre eugenia e psiquiatria, a ênfase em uma eugenia “positiva” e “preventiva”, inspirada na orientação científica neolamarckista, continuou contracenando na eugenia brasileira.

Conforme definido por Nancy Stepan (2005, p. 168), a eugenia brasileira da década de 1920 estava mais centrada na promoção da higiene e do saneamento do que na questão racial. Neste contexto, a eugenia permitia uma visão otimista sobre o progresso e a modernização do país, propondo projetos de regeneração nacional baseados em amplas reformas ambientais. Esse modelo de eugenia reforçou a ideia de que os desafios enfrentados pelo Brasil não se deviam à sua composição racial, mas sim à falta de educação, higiene e à disseminação de doenças e enfermidades entre a população, a exemplo do que defendia o movimento sanitário.

Contextualizar Gilberto Freyre nesse debate, de forma sucinta, é um desafio complexo e incompleto, visto que existe uma vasta produção historiográfica dedicada e consolidada a interpretar o seu pensamento social brasileiro. Qualquer tentativa de síntese do seu pensamento pode desequilibrar o texto. No entanto, o ponto crucial para a minha hipótese é a sua interpretação em relação à miscigenação brasileira. A tese de Freyre sobre a volatilidade da miscigenação, como apresentada em seu clássico

Casa Grande & Senzala, é uma das representações mais conhecidas da maneira pela qual a miscigenação no Brasil foi interpretada. Durante seus estudos nos Estados Unidos, ele descreveu de forma impactante, em um trecho icônico, sua mudança de perspectiva em relação à mestiçagem. Ao observar marinheiros brasileiros desembarcando na “neve macia” do Brooklyn, a imagem parecia confirmar a ideia de uma mestiçagem pouco atraente, com homens caricatos e em decadência, conforme relatavam os viajantes estrangeiros.

Para Freyre, esses marinheiros não confirmavam a visão determinista da miscigenação racial. Em vez disso, eles ilustravam o que Roquette-Pinto proferia aos eugenistas no congresso de 1929: “[...] que os cafuzos e mulatos brasileiros não eram simplesmente aquilo que se via, mas sim cafuzos e mulatos doentes” (FREYRE, 2003, p. 31). Vale destacar que, naquele período, a interpretação de Freyre sobre a miscigenação era o grande paradigma intelectual de sua geração, devido à complexidade que a mestiçagem representava para a compreensão da identidade nacional e da viabilidade do Brasil como nação. O diálogo de Freyre com a tradição sanitaria e as teorias neolamarckistas permitiu uma mudança fundamental em sua visão sobre o significado positivo da mestiçagem (ARAÚJO, 1994; PALLARES-BURKE, 2005).

Com Gilberto Freyre, a celebração da mestiçagem adquire um aspecto afetivo por meio de argumentos que promovem as “zonas de confraternização entre senhores e escravos” (FREYRE, 2003, p. 33) ou que endossam que “A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical” (FREYRE, 2003, p. 33). A mistura racial brasileira, segundo este autor, parecia rejeitar um sistema de classificação racial, diferenciando-se da segregação racial vista em países como os Estados Unidos, por exemplo. De acordo com a perspectiva de Ricardo Benzaquén de Araújo, Freyre adota a abordagem neolamarckiana de raça, unindo concepções étnicas e geográficas para compreender as populações (ARAÚJO, 1994, p. 154). Isso resulta em uma visão de democracia racial que valoriza a miscigenação como integração, em oposição a divisões ou segregações.

A miscigenação no Brasil cria uma imprecisão racial em comparação com a dicotomia racial dos Estados Unidos, tanto no que diz respeito à classificação das pessoas por cor quanto na inclusão de não brancos em posições de destaque na sociedade. Diante da complexidade racial da sociedade brasileira, como podemos determinar quem é negro ou mestiço e, portanto, sujeito a propostas racialmente esterilizantes dos eugenistas?

Além disso, como a classe social e o poder econômico influenciam na avaliação de quem é considerado negro? É importante lembrar que a identidade do racismo brasileiro muitas vezes negocia a cor da pele com base em critérios de posição social e na proximidade que os indivíduos têm em relação aos brancos. No jogo da democracia racial, a frase “eu tenho amigos negros” frequentemente foi usada para explicar qual negro merecia respeito ou não, com base na proximidade social.

Este é o ponto crítico na promoção da esterilização racial em um país tão racialmente diverso como o Brasil, pois havia diversas possibilidades de membros da própria intelectualidade, que eram defensores de princípios eugenistas, se tornarem alvo das políticas de esterilização. Pode-se considerar, por exemplo, a imagem representada na pintura “A Redenção de Cam” (1895) pelo artista espanhol Modesto Brocos para questionar em que grau de miscigenação a elite política e intelectual, que apoiava a eugenia, acreditava estar.

Essa questão pode ser abordada por meio do argumento do sociólogo Muniz Sodré, que sugere que o racismo social no Brasil faz parte de uma paraestrutura, cuja manifestação ocorre em situações sociais ou quando há respaldo institucional. E, seguindo a ideia de *mutatis mutandis*, do antropólogo Marcel Mauss, Sodré argumenta que o racismo é um macrofenômeno antropológico, na qual sua “[...] incidência humana se universalizou com a colonialidade” (SODRÉ, 2023, p. 56-57). Portanto, ele afirma que a classe social está sempre interligada com recortes raciais.

5 Outro argumento para somar é o seguinte: “‘A ideologia intelectualista da mestiçagem – propugnada tanto por setores ditos ‘revolucionários’ como por conservadores – enxergava na condição ‘morena’ uma fenotipia mais clara do que escura, apostando na miscigenação como um ideal étnico/identitário. Entretanto, a força de impregnação dos valores atribuídos ao paradigma da branquitude é de tamanho alcance que nenhuma mestiçagem cultural latino-americana (hispânica ou lusa), apesar das doutrinas favoráveis, jamais conseguiu realmente superar as barreiras étnicas na vida social concreta (SODRÉ, 2023, p. 137).”

Um eugenista vencido, também, pela democracia racial? O esforço pela institucionalização da esterilização na década de 1930

De acordo com a historiografia (ADAMS, 1990; STEPAN, 2005; SOUZA, 2006; LEVINE, 2017), a eugenia brasileira deve ser examinada sob diferentes ângulos, especialmente na forma como cada grupo ou intelectual buscou interpretá-la. Não existe uma interpretação única para explicar sua persistência na realidade nacional. Portanto, é comum analisar a produção intelectual de seus defensores para compreender como eles abordaram o tema.

Neste contexto, destaco a análise das fontes de Renato Kehl, um médico que defendeu as bases da eugenia por mais de meio século e deve ser considerado o seu principal propagandista no país. O que desejo centralizar é o discurso em defesa da esterilização eugênica após sua adoção do mendelianismo no final da década de 1920, especialmente em relação às questões de raça e miscigenação. No entanto, essa análise não é uma tarefa simples. Embora o debate sobre a esterilização tenha sido discutido em jornais como *O Globo* na década de 1930, a ideia de esterilização racial era vista com suspeita, inclusive por alguns membros do movimento eugênico, que hesitaram em discutir sua implementação, reservando-a apenas para “grandes criminosos”. Naquele momento, a esterilização estava em discussão paralela com vozes da psiquiatria, que a propunham para doentes mentais, criminosos e outros indivíduos considerados “indesejáveis”.

Em 4 de outubro de 1933, o médico psiquiatra Ernani Lopes publicou no periódico especializado *Archivos da Liga Brasileira de Higiene Mental* o artigo “A alta tardia dos heredo-psychopaths por motivos de ordem eugênica”. Lopes reconheceu o crescente interesse pela eugenia em vários países, mas enfatizou que a aceitação da esterilização cirúrgica era uma questão problemática. No que diz respeito aos psiquiatras, ele ressaltou: “Devemos começar salientando que, sobretudo entre nós, os eugenistas não têm cogitado bastante da possível colaboração dos serviços psiquiátricos para a obra de saneamento racial” (LOPES, 1933, p. 278). Lopes enfatizou que qualquer lei que permitisse a esterilização encontraria forte oposição entre os psiquiatras brasileiros e da América Latina. Porém, isso não significa que ele fosse contrário a medidas restritivas. Ele argumentava que a

autoridade do psiquiatra deveria prevalecer sobre a do eugenista, principalmente quando se tratava dos oligofrênicos capazes de procriar, sugerindo que esse grupo poderia ser isolado em colônias. Para isso, ele propôs a criação de “Tribunais de Eugenia”, semelhante aos “Tribunais Sanitários de Hereditariedade” da Alemanha, especialmente para os oligofrênicos com potencial reprodutivo (LOPES, 1933, p. 287).

Em que pese a aceitação das esterilizações por outras razões, a crença na democracia racial adiciona um componente de resistência à discussão sobre miscigenação, raça e esterilização, mesmo que tais propostas fossem apresentadas nas publicações de Renato Kehl. Embora Kehl fosse respeitado tanto nacional quanto internacionalmente no campo da eugenia, as questões relacionadas à esterilização e raça tinham pouco apelo ou eram rejeitadas, pelo menos publicamente, por seus contemporâneos nacionais.

Em 1933, como presidente da “Comissão Central Brasileira de Eugenia”, Kehl expressou preocupação no periódico *Correio da Manhã* pela falta de ação do Brasil em adotar medidas de esterilização, enquanto os Estados Unidos e a Alemanha avançavam em políticas de controle populacional. Segundo ele, a resistência à esterilização por parte de alguns era resultado de indiferença, preconceito ou “imbecilidade social”.

Em janeiro de 1934, Renato Kehl reforçou sua defesa da esterilização em um artigo publicado no jornal *O Globo*. Seu discurso foi fundamentado na ideia de que “doenças mentais, grandes degenerados e criminosos” representavam um fardo financeiro para o Estado e tinham raízes na hereditariedade. Nesse sentido, a esterilização racial era vista como uma alternativa viável. Sua inspiração veio do elogio ao decreto nazista de esterilização, no qual Kehl afirmou que “O objetivo primacial do decreto nazista de esterilização é o eugenético. Toda as outras faces da questão, quer a que se refere a um suposto preconceito racial ou a relativa a uma possível intransigência política, apresentam-se em plano secundário” (KEHL, 1934).

A menção ao entendimento da esterilização como um “suposto preconceito racial” não foi casual. Isso se desenvolveu, em grande parte, ao reconhecimento de que no Brasil, as propostas de esterilização encontravam obstáculos relacionados à composição racial da população. Kehl tentava argumentar que a esterilização, inclusive a racial, tinha justificativas

relevantes para sua implementação, o que sugeria as dificuldades enfrentadas para estabelecer um projeto institucional de esterilização eugênica no Brasil e no discurso médico-intelectual.

Outra passagem que evidencia a preocupação de Renato Kehl com a miscigenação no Brasil está em uma entrevista concedida ao jornal integralista *A Offensiva*. É importante esclarecer que Kehl não era apoiador e nem fazia parte das fileiras da Ação Integralista Brasileira. Aliás, quando seu nome começou a circular na imprensa como possível integrante do movimento, ele reagiu e expressou descontentamento. Em seu *Fundo Pessoal*, escreve à mão o seguinte comentário que associava seu nome à AIB: “Não aceitei. Estou vacinado... para depois ter decepções deste gênero!” (recorte avulso, *Fundo Renato Kehl, DAD-COC*). Tendo em mente essa explicação, embora não fosse filiado ao movimento integralista, ele concedeu entrevistas a alguns de seus órgãos oficiais de propaganda. Em *A Offensiva*, foi questionado sobre a sua opinião a respeito do programa eugênico da cartilha integralista. Nesse momento, Kehl havia se distanciado da perspectiva neolamarckista da eugenia, que era defendida no programa político-ideológico do movimento, inclusive por seu sogro e membro ativo da organização camisa-verde, Belisário Penna. Mesmo expressando comentários positivos sobre o programa eugênico dos integralistas, Kehl continuou a combater a miscigenação:

Se combato a mestiçagem, não quero com isso dizer que o que se processou em nosso país lhe seja irremediavelmente prejudicial. Entendo que, tanto quanto possível, essa mestiçagem deve ser, pelo menos, orientada no sentido eugênico. Isso será feito, fatalmente, dentro de algum tempo, porque não posso crer que, na “era da eugenia”, no dizer de Keyserling, fiquemos à margem da doutrina de Galton, enquanto outros países envergam, enérgica e decididamente, na sua aplicação prática (KEHL, 1936).

O fragmento acima apresenta um incômodo de Kehl com a abordagem da mestiçagem e eugenia na proposta integralista. Inicialmente, ele enfatiza o seu combate à mestiçagem. Em seguida, argumenta que a mestiçagem só seria benéfica se fosse orientada por princípios eugênicos, que,

naquela época, estavam em acordo com países que “envergam, enérgica e decididamente, na sua aplicação prática”. Nesse momento, suas referências eram a países que implementavam a chamada eugenia “negativa”, que incluía o método da esterilização. Por fim, ele menciona a frase “era da eugenia”, cunhada pelo filósofo alemão Hermann Graf Keyserling, que influenciou a agenda prática da eugenia no Brasil, Argentina e outros países (VALLEJO, 2018).

Aparas eugênicas: sexo e civilização, de 1933, constitui uma fonte que precisa ser colocada em perspectiva, pois representa uma das obras mais incisivas em relação à eugenia “negativa” e à defesa da esterilização eugênica, tanto no que diz respeito a Kehl quanto à literatura em geral. Em um determinado momento, Kehl destaca três obras que considera essenciais para compreender o Brasil: “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues; “Retrato do Brasil”, do escritor e mecenas paulista Paulo Prado; e “Saneamento do Brasil”, do médico mineiro Belisário Penna. As indicações parecem contraditórias quando pensamos que as duas primeiras obras apresentam uma visão racial pessimista do Brasil, enquanto a terceira, de Penna, expressa um certo otimismo por meio do reformismo do saneamento. No entanto, para Kehl, todas convergem na ideia eugênica de que o país deve “[...] aumentar o seu estoque de homens válidos” (KEHL, 1933, p. 18). No caso do “Retrato do Brasil” de Paulo Prado, no Boletim de Eugenia de 1931, Kehl, em um texto intitulado “Questões de Raça”, subscreve uma passagem de Prado na qual o intelectual paulista afirma o seguinte: “Na sua complexidade o problema estadunidense não tem solução, dizem os cientistas americanos, a não ser que se recorra à esterilização do negro” (KEHL, 1929, p. 4).

Dessa forma, ao abordar as causas que contribuem como fatores degenerativos, a mestiçagem surge como um elemento que influencia na decadência das populações. A proliferação do fator degenerativo da mestiçagem implica no seguinte:

Os cruzamentos heterogêneos (entre raças diferentes, por exemplo, entre indivíduos brancos e preto, entre pretos e amarelos ou bronze, etc.), são responsáveis pelo aparecimento de excessivas variações que representam desvios da norma genética. A vida

numa sociedade é tanto mais intensa, desordenada, prenhe de vicissitudes, de crimes, de degenerações, quanto mais heterozígotos os elementos que a compõe, como procuremos demonstrar em outra parte deste livro (KEHL, 1933, p. 44).

A consequência dos cruzamentos heterogêneos, segundo ele, contribui para a inferiorização da humanidade. Embora não haja uma recomendação explícita para a esterilização racial, a sugestão insinua uma discussão na qual os cruzamentos heterogêneos, baseados em relações raciais, são vistos como problemas. No entanto, ao longo do livro, ele deixa claro seu combate à miscigenação.

Sua reação explícita no que compete à miscigenação ocorre capítulo VIII, intitulado “Outras medidas restritivas da procriação indesejável”, quando aborda os “cruzamentos indesejáveis”. A seguir, apresenta seu diagnóstico “Os mestiços brasileiros de branco e preto (mulatos), são, na maioria, elementos feios e fracos, apresentando, com frequência, os vícios dos seus ancestrais. De grande instabilidade de caráter constituem, pois, elementos perturbadores do progresso nacional, sob o ponto de vista étnico e social” (KEHL, 1933, p. 200). A esse argumento se somaram outros, como o de que nenhum eugenista pode ser favorável ao cruzamento de diferentes raças ou de que seja da natureza humana “[...] que um branco procure uma preta ou uma branca aceite um preto” (KEHL, 1933, p. 201). Em sua defesa, mais uma vez aciona os estudos de Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Roquette-Pinto para confirmar a inviabilidade da miscigenação. A combinação desses autores para uma leitura de miscigenação é um tanto peculiar. Roquette-Pinto, cuja carreira foi centrada no estudo da raça brasileira e da miscigenação, na verdade, rejeitava as teorias que condenavam os cruzamentos heterogêneos, como menciona Vanderlei Sebastião de Souza (2017). Para Souza, “Opondo-se às visões de viajantes e naturalistas estrangeiros, ou mesmo de autores brasileiros, entendia [Roquette-Pinto] que os mestiços do Brasil não poderiam ser considerados ‘tipos inferiores’ ou em estado de degeneração” (SOUZA, 2017, p. 267). Embora não seja simples estabelecer uma conexão direta entre Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Roquette-Pinto, em relação à compreensão de raça, Kehl argumenta, no

entanto, que esses autores expressam uma longa tradição intelectual que enxergava a miscigenação como um problema nacional.

Além de expressar sua aversão à miscigenação, Kehl revela sua frustração com intelectuais que defendiam que os cruzamentos raciais eram benéficos ou não prejudicavam o futuro da nacionalidade. Ele ironiza, sem mencionar nomes, que esses mesmos defensores da miscigenação são incapazes de citar exemplos de mestiços que se equiparem aos brancos, referindo-se sempre a “meia dúzia de homens que todos conhecem” (KEHL, 1933, p. 201). Esse era um argumento frequentemente reproduzido pelos opositores da mestiçagem, com o intuito de confirmar que os “mestiços em destaque” eram exceções, o que tornaria inviável aceitar a mestiçagem como algo positivo. Conclui, por fim, que o problema do Brasil reside em questões de raça e que a cura desse problema cabe ao tempo e à implacável seleção natural.

Os Estados Unidos também são abordados do ponto de vista do problema da miscigenação. Kehl menciona que o país norte-americano tinha todas as condições para formar uma linhagem nórdica e pura, mas foi contaminado pela chegada de 14 milhões de “negros e negroides”. Em seguida, ele faz uma crítica contundente à imigração japonesa e chinesa no Brasil: “Imagine-se estes países a nos expelirem seus rebotalhos multicolor e multiforme!” (KEHL, 1933, p. 208). Para ele, a falta de ação para conter a miscigenação era responsabilidade do poder público, preocupado apenas com a entrada de mão de obra para a lavoura. Diante do fato, questiona: “Questão de raças? ‘Isto fica para mais tarde’, dizem os nossos pseudo-estadistas” (Kehl, 1933, p. 208). Sua retórica continuava a pressionar o Estado brasileiro por uma abordagem vertical em relação ao controle populacional e à miscigenação, com a referência na época aos decretos da Alemanha Nazista. Afirmações como “rebotalhos multicolor e multiforme” sinalizam que sua perspectiva controlista-racial ultrapassava as recomendações de outros grupos que discutiam a possibilidade da esterilização no Brasil, como a Liga Brasileira de Higiene Mental, por exemplo.

Em um tom menos combativo, porém, ainda desaprovando a miscigenação, essa visão é apresentada no livro *Por que sou eugenista: 20 anos de campanha eugênica (1917-1937)*, publicado em 1937. Esta obra se diferencia

de Aparas eugênicas ao estabelecer que a eugenia não se limitava exclusivamente ao processo de esterilização, mas englobava diferentes métodos. Além disso, Kehl explica que a eugenia não possui preconceitos raciais, apenas desencoraja cruzamentos heterogêneos. A obra passa a afirmar que não existem raças puras, mas sim raças “relativamente puras”, sugerindo a promoção dessa relativa pureza. Embora recue no tom agressivo de combater o cruzamento racial, não deixava de recomendá-lo como solução eugênica.

A obra *Por que sou eugenista* adota uma escrita pedagógica para esclarecer os princípios básicos de eugenia, ao mesmo tempo que representa um recuo em termos de discurso, sendo menos agressivos e lamentando pelo fato de que, mesmo após 20 anos de campanha, ainda era mal compreendido por “alguns de nossos pensadores”. Sem citar nomes, em diferentes momentos da obra, sua crítica é dirigida a intelectuais brasileiros que assumem um tom individualista em relação à eugenia, limitando todo o histórico da campanha eugênica aos discursos de esterilização.

Tendo em mente a produção de Renato Kehl é evidente que a questão racial não era menos relevante para o projeto de esterilização eugênica do que outras causas consideradas como males sociais ou hereditários. No entanto, embora tenha havido uma maior receptividade para discutir a esterilização em criminosos ou doentes mentais cuja origem era considerada hereditária, o mesmo não pode ser afirmado em relação à esterilização racial. Nesse sentido, Kehl reconhece que sua campanha eugênica em torno da esterilização precisava de uma revisão pública em relação à questão racial, pois encontra pouca aceitação. Embora a ideia continue presente em seus escritos, ela perde força em relação à esterilização de doentes e criminosos, que supostamente receberia mais apoio de intelectuais. Portanto, a reformulação de seu discurso em relação à miscigenação, mesmo que relutante, tornou-se fundamental para a continuidade de sua campanha eugênica. Essa reforma discursiva torna-se visível quando examinamos seus escritos após 1945.

Com o término da Segunda Guerra Mundial e o subsequente processo de revisão do conceito de raça e discussão sobre racismo, Kehl optou pela estratégia de desvincular diretamente a eugenia da crítica às raças e à miscigenação. Em 1950, em um artigo no *Jornal do Commercio*, ele afirmou

que seus opositores haviam engendrado uma “trama da pérfida intriga” ao alegar a “suposta ligação entre a eugenia e o racismo”. Em outro texto, intitulado de Crise Biológica, ele lamentava que os sociólogos ignorassem a biologia ao pensar na sociedade: “Os sociólogos pouco ou nada imbuídos dos problemas básicos da biologia, ignoraram que o homem representa uma ‘fórmula constitucional’, uma ‘mistura’ de fatores hereditários que constituem a parte fundamental do indivíduo [...] (KEHL, S/D)⁶. Doravante, a negação da relação entre racismo e eugenia tornou-se uma prática constante em suas publicações, permitindo que ele continuasse a promover os ideais eugênicos na segunda metade do século XX (CARVALHO & SOUZA, 2017).

O projeto de esterilização eugênica proposto por Kehl na década de 1930 enfrentou diversas frustrações, principalmente devido ao avanço da mestiçagem como ideologia de construção nacional. A derrota de Kehl, entre outras, foi materializada no Manifesto contra o preconceito racial, organizado por Roquette-Pinto, Artur Ramos, Gilberto Freyre e outros intelectuais (SKIDMORE, 2012, p. 284). O “Dia da Raça”, instituído pelo Governo Vargas, em 1939, eivado pela ideia de Democracia Racial, bem como o patrocínio ao carnaval do Rio, celebravam a união e a mestiçagem das raças. Graham lembra que “A desmarginalização da cultura negra, ou sua mudança para o mainstream, foi parte da mudança para um nacionalismo racialmente inclusivo” (GRAHAM, 2019, p. 20). Um entusiasmo em relação à cultura negra e mestiça e o simbolismo dessas comemorações representaram um golpe significativo para os objetivos de Kehl e de todos que acreditavam em uma sociedade brasileira racialmente esterilizada e homogênea.

Em vez de uma política de Estado que promovesse a esterilização dos mestiços, o que se tornou predominante foi uma celebração nacional e patriótica da miscigenação, seja como um mito de integração nacional, seja como um caminho para um “futuro branqueamento”. Apesar das campanhas lideradas por Kehl e seus aliados no início dos anos 1930, essa década distou muito de ser a “era da esterilização eugênica”, liderada como política de Estado. Pelo contrário, como argumenta Lília Schwarcz (2012, p. 47), cultura

6 A despeito de não constar a data, no recorte avulso, localizado no Fundo Renato Kehl, DA-D-COC, a fonte está organizada conjuntamente com as fontes da segunda metade do século XX. Supomos que seja da década de 1950.

da mestiçagem liderou a representação que o governo buscava. Renato Kehl e outros eugenistas obtiveram sucesso ao adaptar suas concepções eugênicas racistas ao contexto de um racismo “à brasileira”.

Nesse sentido, não há dúvidas de que a eugenia desempenhou - e continua desempenhando - um papel na contínua marginalização racial. No entanto, devido à engenharia do racismo brasileiro e o pleno diálogo com o mito da Democracia Racial, que ainda prevalecem, a eugenia teve que se ajustar à melodia da miscigenação.

Considerações finais

O desejo dos eugenistas que compreendiam nos métodos da eugenia “negativa”, especialmente na esterilização, uma solução para os problemas raciais no Brasil, foi barrado pelas características particulares do modelo de racismo forjado historicamente em nosso país. A força que o mito da democracia racial exerceu na imaginação brasileira fundou um mecanismo racista que, contraditoriamente, contribuiu para frear a vontade de estabelecer a esterilização eugênica como política de Estado. O racismo no país é tão marcante que a esterilização poderia decompor uma estrutura racista que tem seu funcionamento autônomo e efetivo, comprometendo a ideia de “paz social”. Em outras palavras, caso aplicado, a esterilização teria desorganizado um sistema de segregação racial estruturado que se baseia na negação do racismo como forma de manter sua estrutura de igualdade aparente. A convicção por parte de intelectuais racistas que o branqueamento da população era uma solução à brasileira, compactou com a interpretação de que a seleção natural se encarregaria de branquear o país.

Obviamente, abordar o mito da democracia racial na perspectiva que discuto, está muito longe de ser compreendido como uma ideia “salvacionista” ou promotora de tolerância. Ao contrário, ele amplifica um singular racismo à brasileira que não aceitava ser reconhecido como um conflito racial, baseando-se na ideia de bicoloridade, em contraste com países como os Estados Unidos. O país norte-americano servia como um modelo de segregação racial que era usado para argumentar que no Brasil não havia

conflitos raciais à semelhança do que ocorria com as leis de segregação racial do tipo Jim Crow nos Estados Unidos. Essa negação era importante para o método de manutenção do nosso racismo.

Após a Segunda Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) acreditava que o Brasil seria o laboratório ideal para demonstrar a viabilidade da democracia racial. No entanto, os relatórios apontaram na direção oposta, sugerindo que o Brasil havia desenvolvido sua própria estratégia de segregação racial, que, dependendo do ponto de vista, poderia ser tão segregacionista quanto a de países explicitamente racistas. A institucionalização da esterilização eugênica não deixou de existir no Brasil por falta de vontade, mas devido a um sistema particular de segregação racial, reforçado pelo mito da democracia racial, que a tornou uma possível ameaça à continuidade desse sistema.

Foi nessa perspectiva que busquei lançar a hipótese de que o mito da democracia racial atuava como um tipo de “regulador” do próprio mecanismo de divisão racial no Brasil. A institucionalização da esterilização racial, do ponto de vista eugênico, poderia desafiar o monopólio que o mito da democracia racial mantinha sobre o status quo do racismo à brasileiro. Como mencionei, o mito da democracia racial não estava sozinho nesse contexto e compunha um quadro multifatorial. Diversos atores, incluindo a Igreja, cientistas, intelectuais, o Estado, entre outros, tinham suas próprias interpretações sobre raça e rejeitavam as propostas de esterilização eugênica. Portanto, o mito da democracia racial, para mim, era considerado um componente intrínseco da estrutura do racismo brasileiro.

Em resumo, não acredito que a manutenção desse mito tivesse como objetivo impedir as esterilizações eugênicas, especialmente porque, embora não fossem oficialmente institucionalizadas, as esterilizações ocorriam de maneira clandestina e se perpetuaram na história do Brasil, como revelou a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), presidida pela Deputada Benedita da Silva, cujo relator foi o Senador Carlos Patrocínio, em 1993. O ponto-chave é que a institucionalização estatal da esterilização eugênica racial entraria em conflito com o discurso de um país que supostamente tinha sua composição racial baseada na mestiçagem e, portanto, era considerado

naturalmente “desprovido de preconceitos raciais”. O mito da democracia racial e a esterilização eugênica racial eram antagônicos por natureza na dinâmica do racismo brasileiro.

Referências

- ADAMS, Mark. Eugenics in the History of Science. In: ADAMS, Mark (ed.). *The wellborn science: eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp.3-7, 1990.
- ALBERTO, Paulina; HOFFNUNG-GARSKOF, Jesse. “Democracia racial” e inclusão racial: histórias hemisféricas. In.: ANDREWS, George; FUENTE, Alejandro de la. *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLASCO, 2018.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz*: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- BOLETIM DE EUGENIA. *Principais conclusões aprovadas pelo Congresso Brasileiro de Eugenia*. Ano 4, n. 40, 1932.
- BRASIL. Congresso Nacional. Relatório n. 2, de 1993. *Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a examinar a incidência de esterilização em massa nas mulheres no Brasil*. Presidente: Benedita da Silva. Relator: Senador Carlos Patrocínio. Brasília, 1993 . Acesso em: 09/01/2024.
- CARVALHO, Leonardo Dallacqua de; SOUZA, Vanderlei Sebastião de. (2017). Continuidades e rupturas na história da eugenia: uma análise a partir das publicações de Renato Kehl no Pós-Segunda Guerra Mundial. *Perspectiva*, v. 35, n. 3, p. 2017.
- CARVALHO, Leonardo Dallacqua de. *O saneador do Brasil: saúde pública, política e integralismo na trajetória de Belisário Penna (1868-1939)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 2019.
- COSTA, Jurandir Freire. *História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. v.I. São Paulo: Editora Globo, 2008 [1964].

- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007 [1972].
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48 ed. São Paulo: Global, 2003 [1933].
- GRAHAM, Jessica Lynn. *Shifting the Meaning of Democracy: Race, Politics, and Culture in the United States and Brazil*. Oakland: University of California Press, 2019.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- KEHL, Renato. *Aparas eugênicas: Sexo e Civilização*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1933.
- KEHL, Renato. *Crise Biológica*. S/D. (recorte avulso, Fundo Renato Kehl, DAD-COC).
- KEHL, Renato. Degeneração e Esterilização. *Correio da Manhã*, 20 de agosto de 1933.
- KEHL, Renato. Devem ser esterilizados os enfermos incuráveis? *O GLOBO*, 3 de janeiro de 1934.
- KEHL, Renato. Eugenia e Integralismo. *A Offensiva*, 1 de março de 1936.
- KEHL, Renato. Eugeniação Nacional. *Jornal do Commercio*, 5 de fevereiro de 1950.
- KEHL, Renato. Grupo: Pesquisa. *Dossiê: Comunicação de resultados*. (recorte avulso, Fundo Renato Kehl, DAD-COC).
- KEHL, Renato. *Por que sou eugenista: 20 anos de campanha eugênica (1917-1937)*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1937.
- KEHL, Renato. *Questão de Raça*. Boletim de Eugenia. Rio de Janeiro, Ano I, n. 6-7, 1929.
- KÜHL, Stefan. *The Nazi connection: Eugenics, American racism, and German National Socialism*. New York: Oxford University Press, 1994.
- KOIFMAN, Fábio. *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros para o Brasil (1941-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

- LESSER, Jeffrey. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração.* São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- LEVINE, Philippa. *Eugenics: a very short introduction.* New York: Oxford University Press, 2017.
- LIMA, Nisia Trindade; HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 23-40, 1996.
- LOPES, Ernani. A alta tardia dos heredo-psychopaths por motivo de ordem eugênica: subsídio para a nossa lei de assistência a psychopaths. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental.* A. VI, n.4, pp. 277-189, outubro-dezembro de 1933.
- MUÑOZ, Pedro Felipe Neves de. *À luz do biológico: psiquiatria, neurologia e eugenia nas relações Brasil-Alemanha (1900-1942).* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2015.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos.* São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- RAMOS, Jair Souza. *O ponto da mistura: raça, imigração e nação em um debate da década de 20.* Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- ROITBERG, Guilherme Prado. *Crítica da razão eugênica: A educação para a consciência racial em Renato Kehl,* Salvador Toledo Piza Júnior e Octávio Domingues. Tese de Doutorado. São Carlos-SP, Universidade Federal de São Carlos, 2023.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.* São Paulo: Claro Enigma, 2002.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Questão Racial e Etnicidade. In: MICELI, S. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995).* VI. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- SEYFERTH, Giralda. The diverse understandings of foreign migration to the South of Brazil (1818-1950). *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology.* Brasília, v. 10, n. 2, pp.118-162, 2013.

- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade do pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *A política biológica como projeto: a “Eugenia Negativa” e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato Kehl (1917-1932)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *Em Busca do Brasil: Edgard Roquette-pinto e o retrato antropológico brasileiro (1905-1935)*. Rio de Janeiro: FGV Editora e Editora FIOCRUZ, 2017.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930). *Revista Brasileira de História*, Rio de Janeiro, v.42, n.89, pp.93-115, 2022. Disponível em: . Acesso em: 22/04/2023.
- STEPAN, Nancy. “A hora da eugenia”: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
- STERN, Alexandra. “The Hour of Eugenics” in Veracruz, Mexico: *Radical Politics, Public Health, and Latin America’s Only Sterilization Law*. *Hispanic American Historical Review*. Durham, NC: v.91, n.3, 2011. <https://read.dukeupress.edu/hahr/article-abstract/91/3/431/10510/The-Hour-of-Eugenics-in-Veracruz-Mexico-Radical>. Acesso em: 21/05/2023.
- ZEM EL-DINE, Lorena. *A alma e a forma do Brasil: o modernismo paulista em verde-amarelo*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2017.
- VALLEJO, Gustavo. La hora cero de la eugenesia en la Argentina: disputas e ideologías en el surgimiento de un campo científico, 1916-1932. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 25, supl., pp.93-115, 2018. Disponível em: . Acesso em: 12/05/2023. Doi:
- WEGNER, Robert; SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia ‘negativa’, psiquiatria e catolicismo: embates em torno da esterilização eugênica no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.20, n.1, pp. 263-288, 2013. Acesso em: 12/07/2023.

WEINSTEIN, Bárbara. Racializando as diferenças regionais: São Paulo X Brasil, 1932. *Esboços: Histórias Em Contextos Globais*, v.13, n.16, pp.281–303, 2007.

RECEBIDO EM: 20/06/2024

APROVADO EM: 09/03/2025

Resenhas

PENSANDO O IMPÉRIO E SUA CONTINUIDADE NO TEMPO PRESENTE

ANDREWS, Kehinde. A nova era do império. Como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo. Tradução Cecília Rosas. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

Núbia Aguilar Moreno¹

O livro de Kehinde Andrews, “A nova era do império: Como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo”, publicado inicialmente em 2021, traz em seus oito capítulos uma rel

eitura de fenômenos do passado diante de uma conversa construída com as demandas do próprio tempo presente, pensando em temas como racismo, economia e formas de expressões imperiais sobreviventes na organização mundial, ainda marcada por antigas estruturas de dominação. Para discorrer sobre o argumento central, torna-se importante a conexão com as demandas atuais, pautadas por expressividades civis e movimentos políticos que buscam cobrar e, como o próprio autor propõe, refletir sobre as continuidades dos ideais coloniais, que permanecem ativos, atingindo milhares de centenas de pessoas.

Os movimentos em torno do black lives matter, crescentes nos anos da década de 2010, ganharam grande repercussão após o desumano assassinato de George Floyd nos Estados Unidos em maio de 2020. As mobilizações sociais atingiram de forma potente os próprios eixos epistêmicos, incentivando uma revisitação a temas históricos e a colocação de novas interrogações frente ao predomínio de abordagens eurocêntricas. O que Andrews demonstra é como as sobrevivências do passado colonial, amparado na lógica excludente do iluminismo, se postulam em uma ordem estrutural que dá forma a mecanismos de dominação ressignificados, estritamente vinculados às dinâmicas contemporâneas do capital, formativa

¹ É Professora substituta de História da África na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutoranda em História Social na Universidade de São Paulo. E-mail: nubiaaguilar@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9083-3633>.

de uma “Nova era do Império”, ou seja, como o racismo continua a ser um critério base para a organização contemporânea.

Eventos como genocídio, escravidão e o colonialismo foram resultantes do progressismo sustentado por ideias ocidentais, que marcaram profundamente a ordem mundial, assente em um paradigma excludente e racializado, em que povos não brancos configuram tanto os mais afetados por essa lógica, quanto os desdobramentos que contribuem com a perpetuação desse formato. O mundo capitalista reforça um *modus operandi* dominante, que suprime as ações contrárias à sua expressão, deixando com que os grupos dominados estejam na esteira, guiados pela vontade de fazer parte do grupo dominante. Em uma oferta agressiva, a estrutura de dominação continua a atingir economicamente relações de longa data, no respaldo de elites sobreviventes à época das administrações coloniais, e com acordos que extirpam e subjagam os países que antes foram colonizados. Regiões da África se demonstram como os exemplos mais expressivos dessa disposição, que também atinge a América Latina, Índia e coloca a China, hoje, como partícipe dessa ordem de exploração e mitigação.

Se de um lado a obra de Andrews nos demonstra como o colonialismo e a lógica racializada de progresso ocidental permanece vívida na atualidade, por outro, ao trabalhar com essa perspectiva o autor reduz a ação de povos e indivíduos que diariamente interagem com essa disposição. Ao localizar as formas contemporâneas de intervenção e aproveitamento econômico, dignos de serem categorizados como outras maneiras de exploração, o autor reduz narrativas, histórias e agências de pessoas que aparecem no livro apenas como alvo de estereótipos e afetadas pelo sistema mundo global, que ainda se apegam à ideia de progresso. Um exemplo claro é quando se discute as relações do Brasil com áreas do continente africano, a partir de empresas como a Companhia Vale do Rio Doce - Vale. Essa visão codifica uma camada de poder que passa distante da maior parte de conexões que são realizadas pelos povos brasileiros, principalmente os afrodescendentes, que se ligam ao continente a partir de referências afetivas e simbólicas. A linguagem utilizada por Andrews não permite ver o interesse de escalas micro (ou das maiorias minorizadas), pois se debruça apenas sobre a hegemonia, na qual incide a crítica em todo o livro, mas,

por outro lado, contribui para a visualização das hierarquias, deixando nas margens o interesse e protagonismos de outros agentes dentro desse cenário. Deste modo, Andrews fala com e para essa lógica de dominação, em uma abordagem denunciativa que vê em blocos homogêneos formas de vidas que são atingidas por essa estrutura massacrante - o que afeta, ainda que por outro lado, a dimensão humana, intrínseca a pessoas que, nesse raciocínio, são coisificadas, tanto pela opressão do capital hegemônico, quanto pela escrita sobre esses sujeitos.

Andrews começa sua discussão instigando a atualidade do debate em torno do capitalismo racial, ainda expressivo e estrutural na ordem mundial afetada por histórias de um passado marcado pela escravidão e práticas genocidas, amparadas em uma compreensão de uma modernidade estritamente racializada e voltada para a fabulação de um conhecimento enviesado e legitimado pelo Ocidente. Como sublinha o autor, “o Ocidente inventou as teorias científicas para ‘provar’ a superioridade dos brancos e fingiu que era verdadeira” (p.15).

O primeiro ponto que desencadeia esta discussão percorre os elementos fundantes a um ideário de modernidade, no qual a branquitude se fez no discurso racional do iluminismo, com a exclusão de povos e culturas além das fronteiras do Ocidente. A ideia de racionalidade e lógica administrativa baseada no pressuposto de organização europeu foi um importante passo para suprimir outras formas de conhecimentos e expressões humanas, que passaram a ser cada vez mais racializadas. Podemos entender essa disposição a partir do estabelecimento de uma ordem preponderante em que discursos se demonstraram cada vez mais aliados a manifestações do poder e controle subsidiados no Ocidente. O iluminismo, a partir desta leitura, é tido no seio do encontro de ideias racistas que projetavam no outro o espectro de diferença, elementar para a legitimidade do saber científico racial.

Na operacionalidade dessa lógica de se apresentar ao mundo, escalonado por formas de conhecimento baseados em hierarquias, encontramos uma profusão de saberes etnocêntricos, em que os eventos transcorridos no passado são lidos e incrustados na memória social a partir da lente europeia, pela qual “o sucesso do Ocidente foi construído” (p. 59).

O entendimento da América, considerada “descoberta”, passou longe do conceito de genocídio, que não foi aplicado ao fenômeno que deixou milhares de corpos de indígenas esfacelados pela lâmina dos invasores europeus do século XV e XVI. Passo semelhante se aplica para os movimentos seguidos no século XIX em regiões da África e da Ásia. Os campos de concentração do continente africano, que atingiu abruptamente a população dos Hereros, na atual Namíbia, pouco disseram sobre os calorosos debates de desumanidade que tomaram a cena no pós Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Desse modo, fica cada vez mais identificado que humanidade e portadores de direitos universais possuem um status de cor e localizações específicas, do norte global.

A edificação do sistema excludente não se deu só pelas narrativas que se contam, mas pelas ações que tornavam, como dizia Elza Soares, a carne negra a mais barata do mercado. Andrews se utiliza dessa metáfora para demonstrar como a escravidão atlântica foi o alicerce do enriquecimento dos países europeus e esteve profundamente conectada ao processo de industrialização da Inglaterra e nas principais empresas que sustentam as bases econômicas da modernidade. O autor demonstra como a economia da escravidão mobilizou toda a sociedade, desde a produção de matérias-primas, como o algodão com o uso de mão de obra escravizada, ou o açúcar, que foi um bem tão valorizado, até o envolvimento de bancos que foram partícipes com a criação de seguros e apólices para a transação dos navios tumbidos. A usurpação de vidas, histórias e narrativas é vista pelo autor de modo assimétrico, em certos aspectos, apresentando parcamente as lógicas internas que regiam as vidas desses sujeitos, seja no continente africano ou em outras áreas, pressuposto a lógica da escravidão e relações sociais desenvolvidas a partir daí. Mas, por outro lado, a análise é rica em retomar o argumento da dependência econômica que a Europa criou com o sistema escravista, com atenção para a tese de Walter Rodney de como a Europa subdesenvolveu a África, lançada em 1972.

Mas, a racialização ultrapassa a concepção moderna de corpos categorizados como negros e atinge outros sujeitos que estão fora da categoria refinada pelo eurocentrismo da branquitude. Tal feito pode ser encontrado pela apropriação das relações dispostas com a China que,

segundo o autor, apesar de seu exponencial crescimento, não apresenta uma ameaça para a ordem de dominação atual, mas sim uma aliada. O colonialismo é conservador, e se sustenta nas pequenas a grandes ações do cotidiano, como o contato com o produto Cadbury que ultrapassa as fronteiras britânicas para se fazer presente por meio da exploração dos meios de produção encontrados no sul-global, em especial no continente africano, como também nas estratégias comerciais que ratificam a dependência econômica e limitação de ascensão possível para regiões que tiveram, em um passado longínquo e antes da interferência europeia, maiores chances de ascensão.

Como um movimento que permite continuidades, há também os reverses, que são interpretados pelas tensões geradas com os movimentos imigratórios, como o “feitiço do imperialismo se voltando contra o feiticeiro” (p. 296) e a ascensão do neoliberalismo que afeta visceralmente o núcleo norte-americano e britânico, exemplificado por serem atingidos abruptamente pela pandemia de Covid-19. O Novo Império, por essa ótica, continua sendo sustentado pela coerção racial econômica, em que o medo dos imigrantes inundarem as antigas metrópoles é a base racial que auxilia na mobilização popular em torno da permanência de atitudes racistas e a sustentação de governos desequilibrados. A ideia de progresso ainda repercute na permanência dessa estrutura racializada e excludente, que até pode fazer o Ocidente desabar, mas o alerta de Andrews recai sobre a consequência, caso ele desabe por si só.

RECEBIDO EM: 14/06/2024

APROVADO EM: 04/10/2024

MEMÓRIAS MISSIONÁRIAS DE LUIZ FERNANDO LISBOA EM CABO DELGADO

LISBOA, Luiz Fernando. Memórias missionárias em Cabo Delgado (2001-2021). Organização de Patrícia Teixeira Santos, Nuno de Pinho Falcão, Keith Valéria de Oliveira Barbosa e Camila Castro de Souza. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2024.

Thiago de Araujo Folador¹

Em 2025, Moçambique celebra o cinquentenário de sua independência em meio a tensões políticas e diversos conflitos. Nos últimos anos, em especial, a situação em Cabo Delgado, no norte do país, tem sido marcada por ataques de grupos extremistas. Esses conflitos tiveram um impacto significativo na atuação do missionário Luiz Fernando Lisboa, que serviu como bispo de Pemba entre 2013 e 2021. Sua trajetória, marcada por denúncias das violências e esforços humanitários, é apresentada em seu texto autobiográfico *Memórias Missionárias em Cabo Delgado (2001-2021)*, com organização e estudos por Patrícia Teixeira Santos, Nuno de Pinho Falcão, Keith Valéria de Oliveira Barbosa e Camila Castro de Souza.

A obra pode ser compreendida sob duas perspectivas. A primeira, voltada ao leitor leigo interessado em temas como ações religiosas, caridade ou nos acontecimentos recentes que abalam Moçambique, apresenta-se como um texto acessível, capaz de transmitir a experiência de Luiz Fernando Lisboa de forma clara e envolvente. A segunda abordagem insere a obra em um contexto acadêmico, com um viés documental relevante para os estudos históricos e sociais sobre a presença religiosa na África. Nesse sentido, o livro se destaca como resultado de uma pesquisa que articula a história africana, os contextos religiosos e a história oral, com ênfase no registro de testemunhos. Contribuições acadêmicas enriquecem essa perspectiva, como a introdução de Nuno Falcão, que traça um panorama

¹ É Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).
E-mail: .

da atuação das sociedades religiosas, e o estudo de Patrícia Teixeira, que analisa questões de memória e aspectos metodológicos fundamentais para a organização do trabalho e a produção do livro.

O trabalho de memórias do bispo Luiz Fernando Lisboa é resultado do projeto Fontes e Pesquisas sobre a História das Missões Cristãs na África: arquivos e acervos, coordenado pela Professora Dra. Patrícia Teixeira Santos (Unifesp). Entre as iniciativas do projeto, destaca-se a publicação de memórias e textos de missionários, que integra uma biblioteca dedicada a esse tema. Essa coleção inclui, por exemplo, os relatos do Padre Graciano Castellari (2015), também em Moçambique, além de outras publicações acadêmicas que ampliam a compreensão sobre o uso de fontes missionárias no estudo da África no Brasil. Nesse contexto, o relato do ex-bispo de Pemba se insere como uma contribuição relevante, especialmente por sua associação à história oral e ao compromisso com o registro das testemunhas dos acontecimentos.

Luiz Fernando Lisboa nasceu em Valença, Rio de Janeiro, em 23 de dezembro de 1955, sendo o nono de doze filhos. A família, de forte tradição religiosa, mudou-se para Osasco, onde Luiz Fernando cresceu e se envolveu ativamente nas atividades pastorais da paróquia passionista. Aos dezenove anos, Luiz Fernando ingressou no Seminário dos Passionistas, motivado pelo desejo de ser missionário. Coursou Filosofia na PUC de Curitiba e Teologia no ITESP em São Paulo.

Suas memórias foram organizadas a partir de alguns subtópicos que permitem o leitor se orientar de forma linear da trajetória de Luiz Fernando Lisboa. Primeiramente foi apresentado um registro de sua formação e ingresso na vida missionária e sonho de ser missionário na África que tentava com algum esforço realizar. Uma vez conquistado, em 2002, iniciou a atuação na Missão de Metoro, Moçambique, destacando seu papel na educação e o empoderamento da comunidade local junto ao trabalho missionário.

A experiência em Metoro é seguida por alguns relatos de aspectos culturais e com destaque para o protagonismo da população local. O tópico “Passagens, heranças e conflitos” é uma rica contribuição de suas memórias por apresentar o protagonismo da comunidade local e sua

relação com o trabalho missionário, por meio do depoimento sobre alguns de seus participantes. Sobre esse período também registrou importantes características da vida missionária, como a carência de estruturas, as dificuldades diante da expansão do trabalho. Apresenta também seu trabalho junto a Universidade Católica de Moçambique, onde deu aulas e assumiu a pastoral universitária.

A atuação de Luiz Fernando Lisboa em Metoro durou até 2009, quando retornou para o Brasil. Sobre esse período é reservado um tópico próprio, percorrendo sobre um período sabático e atuação na sua terra natal. Em 2013, ele voltou para Moçambique, na condição de bispo de Pemba, nomeado pelo Papa Francisco. A nomeação foi recebida com surpresa e alegria, confirmando seu desejo de continuar o trabalho missionário na África. Seu episcopado ganha uma atenção particular na narrativa, uma vez que foi marcado pela guerra em Cabo Delgado, denunciando a violência e defendendo os direitos humanos. Por fim, apresenta um registro sobre sua saída de Moçambique, em função dos riscos que sua voz crítica o colocou, e a transferência em 2021, para a diocese de Cachoeiro de Itapemirim (Espírito Santo, Brasil), vista como uma medida de segurança.

A trajetória de Luiz Fernando Lisboa revela uma experiência vocacional profundamente marcada pelo desejo de atuar junto à população africana. Esse tipo de registro não é incomum e ecoa memórias de figuras missionárias do passado, como Albert Schweitzer, cerca de um século antes. Trata-se de uma representação significativa, presente em diversos trabalhos missionários voltados à evangelização e à assistência na África. Suas memórias possibilitam mapear diferentes ações e instituições envolvidas em seu trabalho. Destacam-se sua atuação com a comunidade em iniciativas de apoio à saúde, arrecadação e distribuição de alimentos para refugiados, além de sua participação em atividades acadêmicas na universidade

O aspecto mais significativo de seu registro é a inserção dos conflitos de Cabo Delgado, que eclodiram a partir de 2017. As ações estão vinculadas ao grupo extremista al-Shabaab, composto principalmente por jovens que se apoiam em valores religiosos islâmicos caracterizando um movimento violento. Entre as principais implicações estão grande número de mortos e

refugiados, principalmente mulheres e crianças, com profundos prejuízos agravando os problemas sociais da região e constituindo um grande desafio à segurança da província. Trata-se de um assunto complexo, que devido a atualidade dos eventos ainda exige profundos debates como pode ser acompanhado em estudos de Ramos (2024), Genoud (2023) e uma crítica contundente a esse último estudo por Bonate (2024).

Durante seu episcopado em Pemba, Luiz Fernando Lisboa desempenhou um papel de destaque, atraindo a atenção da imprensa, da política e do Vaticano. Seus posicionamentos são relevantes para compreender os conflitos em Cabo Delgado, pois rejeitam a redução do problema a uma questão exclusivamente religiosa, apontando para um cenário mais complexo. Em suas memórias, assim como em sua atuação como bispo, ele enfatiza que “componentes políticos, étnicos, de extrema pobreza e, sobretudo, a forma como ocorria a exploração dos recursos naturais” (LISBOA, 2024, p. 124) estavam entre os principais fatores responsáveis pela guerra interna vivida no país. Além disso, ele destaca as condições de miséria na província e a falta de oportunidades, especialmente para os jovens, que se tornaram alvos fáceis para o recrutamento por grupos jihadistas.

As denúncias feitas por Luiz Fernando Lisboa, enquanto bispo de Pemba, tiveram grande repercussão na mídia, especialmente ao denunciar a exploração dos recursos naturais em Moçambique. Suas críticas apontavam a exploração de recursos naturais como madeira, rubi, e gás natural por multinacionais estrangeiras. Lisboa também destacou a participação de “acionistas nacionais, que facilitam tudo junto às autoridades locais” (LISBOA, 2024, p. 124), revelando a cumplicidade de setores do governo moçambicano no processo.

Suas denúncias provocaram reações ambíguas: enquanto parte da mídia o destacou como “figura do ano”, ele também foi acusado por setores do governo de ser um “inimigo de morte”. A intervenção do Vaticano e seu relacionamento próximo com o Papa Francisco garantiram-lhe respaldo institucional e facilitaram o diálogo com o governo moçambicano. Ainda assim, sua saída de Moçambique foi vista pelo próprio Papa como uma medida de proteção, permitindo que Lisboa continuasse seu trabalho em um ambiente mais seguro, diante das ameaças que colocavam sua vida em risco.

A obra inclui, como anexo, um relevante documento de autoria de Luiz Fernando Lisboa, intitulado “Reflexão no Primeiro Encontro de Bispos das Dioceses em Experiência de Guerra no Continente Africano”. O texto é resultado de sua vivência e foi apresentado em março de 2024, em Accra, capital de Gana. O evento foi realizado em resposta ao apelo do Bispo apelo dirigido ao Papa Francisco, ressaltando a necessidade de promover discussões no âmbito da Igreja Católica sobre os desafios enfrentados por dioceses em contextos de guerra na África. A reflexão de Lisboa destaca a exploração dos recursos naturais por multinacionais e seus impactos sobre as realidades sociais locais, trazendo à tona as complexas relações os conflitos armados, economia e a atuação missionária.

O registro sobre os acontecimentos de Cabo Delgado talvez seja a parte mais interessante do bispo, por apresentar detalhes e vivências que não tiveram atenção em outras mídias pela própria natureza dos eventos. É um relato importante, colhido recente aos acontecimentos. Fornece um retrato importante da atuação do bispo no posicionamento sobre o conflito, da relação da igreja católica e posicionamento diante da situação, as relações com o governo. Contudo, suas memórias em si não oferecem um relato abrangente sobre a presença religiosos e dos conflitos do norte de Moçambique, mas permite ao sujeito que viveu o processo histórico deixar seu testemunho. Para o pesquisador interessado em aprofundar as relações vividas pela população durante o conflito, é preciso notar que as memórias oferecem uma perspectiva mais centrada na experiência pessoal do bispo, o que oferece um quadro particular dos acontecimentos e não restringe a importância do trabalho.

Referências

- BONATE, Liazzat. Muslims and Politics in Postcolonial Mozambique. *Kronos*, Cape Town, v. 50, n. 1, p. 1-3, 2024.
- CASTELLARI, Graciano.; FALCÃO, Nuno; SANTOS, Patricia Teixeira (Org.) . Graciano Castellari- ‘Deboli tra i deboli’ Memórias de um

Missionário em Moçambique 1964-2005. 1. ed. Porto: Centro de Estudos Africanos / Humus Editorial, 2015.

GENOUD, Eric Morier, Rumo à Jihad? Muçulmanos e política em Moçambique pós-colonial. Londres: Hurst & Co, 2023.

RAMOS, Joana Carolina. Conflito em Cabo Delgado: uma abordagem holística para uma solução de paz. In: Anais Eletrônicos do 14º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política. Desigualdade e justiça climática: Desafios da ciência política no Sul Global. Salvador: UFBA, 2024. Disponível em: < <https://www.abcp2024.sinteseeventos.com.br/anais/trabalhos/lista>>. Acessado em 20/02/2025.

RECEBIDO EM: 26/02/2025

ENVIADO EM: 09/03/2025