

História intelectual & dos conceitos

*A historicidade e suas múltiplas escalas:
Europa, América, África*



MARÇAL DE MENEZES PAREDES
FABRÍCIO ANTÔNIO ANTUNES SOARES

ORGANIZADORES

**MARÇAL DE MENEZES PAREDES
FABRÍCIO ANTÔNIO ANTUNES SOARES**

ORGANIZADORES

História intelectual dos conceitos

*A historicidade e suas múltiplas escalas:
Europa, América, África*



**PASSO FUNDO
2020**



© 2020 ACERVUS

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORAÇÃO E CAPA

ALEX ANTÔNIO VANIN

PROJETO GRÁFICO

ACERVUS

REVISÃO

ISAQUE GOMES CORREA

CRÉDITOS DA CAPA

THE WRITING MASTER, 1882. ÓLEO
SOBRE TELA DE THOMAS EAKINS
(1844-1916). DIMENSÕES: 76.2 x 87
CM. METROPOLITAN MUSEUM OF ART.
DOMÍNIO PÚBLICO.

ACERVUS EDITORA

AV. ASPIRANTE JENNER, 1274 - LUCAS ARAÚJO -
99074-360

PASSO FUNDO - RIO GRANDE DO SUL - BRASIL

TEL.: (54) 99676-9020

E-MAIL: ACERVUSEDITORA@GMAIL.COM

SITE: ACERVUSEDITORA.COM.BR

CONSELHO EDITORIAL

ANCELMO SCHÖRNER (UNICENTRO)

EDUARDO KNACK (UFCG)

EDUARDO PITTHAN (UFFS – PASSO FUNDO)

FEDERICA BERTAGNA (UNIVERSITÀ DI VERONA)

GIZELE KLEIDERMACHER (UNIVERSIDAD DE
BUENOS AIRES)

HELION PÓVOA NETO (UFRJ)

HUMBERTO DA ROCHA (UFFS – CAMPUS
ERECHIM)

JOÃO JOEL CARINI (UFSM)

ROBERTO GEORGE UEBEL (ESPM)

AS IDEIAS, IMAGENS, FIGURAS E DEMAIS
INFORMAÇÕES APRESENTADAS NESTA OBRA SÃO DE
INTEIRA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES E
DE SEUS ORGANIZADORES

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

H673 História intelectual e dos conceitos [recurso eletrônico] :
a historicidade e suas múltiplas escalas: Europa,
América, África / organizadores Marçal de Menezes
Paredes, Fabrício Antônio Antunes Soares. – Passo
Fundo : Acervus Editora, 2020.
2 MB ; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-86000-13-9.

1. História intelectual. 2. História - Europa - América -
África. 3. Historiografia. 4. Conceitos. I. Paredes, Marçal
de Menezes, org. II. Soares, Fabrício Antônio Antunes,
org.

CDU: 930

Biblioteca responsável Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
<i>Marçal de Menezes Paredes</i>	
<i>Fabício Antônio Antunes Soares</i>	
 I. A IDEIA DE PROGRESSO E A ESTÉTICA DA MODERNIDADE: UMA PERSPECTIVA LITERÁRIO-MUSICAL	 15
<i>Gerson Luís Trombetta</i>	
 II. A FULGURÂNCIA DA ANÁLISE: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES DO ESTUDO DO TEMPO HISTÓRICO A PARTIR DE REINHART KOSELLECK E WALTER BENJAMIN	 37
<i>Camila B. Ruskowski</i>	
 III. O CONCEITO DE LUSOTROPICALISMO E SUA APROPRIAÇÃO PELO ESTADO NOVO PORTUGUÊS	 53
<i>Viviane Alves Chaves</i>	
 IV. ETNOGÊNESE: UMA DIMENSÃO DE LUTAS CULTURAIS	 75
<i>Leandro Goya Fontella</i>	
 V. ENTRE CONCEITOS E CONTEXTOS: CAPITANIA D'EL REY	 105
<i>Pâmela Cristina de Lima</i>	
<i>Fabício Antônio Antunes Soares</i>	
 VI. DEMARCANDO AS DIFERENÇAS: OS CONTORNOS ÉTNICOS NAS OBRAS DO PE. JOÃO LEONIR DALL'ALBA	 131
<i>Michele Gonçalves Cardoso</i>	
 VII. PROBLEMAS DE POLÍTICA OBJETIVA E RAÍZES DO BRASIL, ANOS 1930: HISTORICIDADES & ORDEM SOCIAL E POLÍTICA EM DISPUTA NOS TEXTOS ENSAÍSTICOS	 153
<i>Daniel Machado Bruno</i>	

VIII. PLANIFICANDO REALIDADES MAIS VASTAS:	
O CONCEITO DE SOCIALISMO NA PRIMEIRA FASE DO CINEJORNAL MOÇAMBICANO KUXA KANEMA (1978-1979)	181
<i>Pedro Oliveira Barbosa</i>	
IX. A VIA DO SOCIALISMO AFRICANO PROPOSTA POR LÉOPOLD SENGHOR:	
CONSIDERAÇÕES PELAS LENTES DA HISTÓRIA INTELECTUAL	211
<i>Camille Johann Scholl</i>	
X. A DISPUTA SEMÂNTICA DA MULHER NOS DISCURSOS POLÍTICOS:	
DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA (OMM) À ORGANIZAÇÃO DA MULHER ANGOLANA (OMA)	235
<i>Júlia Tainá Monticeli Rocha</i>	
XI. OS LUGARES DA LITERATURA NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO	
NACIONAL PÓS-INDEPENDÊNCIA EM MOÇAMBIQUE:	
ASSOCIAÇÃO DOS ESCRITORES MOÇAMBICANOS (1982)	
E REVISTA CHARRUA (1984-1986)	253
<i>João Antônio Batista Bortolotti</i>	
SOBRE AUTORES E AUTORAS	285

INTRODUÇÃO

Este livro é o resultado de um ano de existência do Grupo de Trabalho e do CNPq: História Intelectual e História dos Conceitos: Conexões Teórico-Metodológicas. Este grupo, que surgiu oficialmente em 2019, é tributário do seu antecessor, por assim dizer, o Grupo de Trabalho em História das Ideias, que estivera ativo entre 2010 e 2016. Depois de um período de inatividade, achou-se por bem rebatizá-lo, dando margem a novos empreendimentos investigativos.

O campo da história intelectual e dos conceitos já é consolidado em nível mundial, sul-americano e brasileiro. Com esse GT, os organizadores e colaboradores do livro põem à disposição dos leitores e leitoras um quadro amplo e variado das pesquisas no campo da história intelectual e dos conceitos. Múltiplos olhares, objetos diversificados, quadros de escalas variados, personagens de histórias os mais diferentes que, na conjunção de todos esses elementos, compõem o livro.

A proposta deste livro é articular o conceito de Historicidade em diferentes escalas investigativas: África, América e Europa. Entenda-se que esta agenda de pesquisa não pressupõe o tratamento nem autônomo nem essencialista de qualquer um dos escopos atrás referidos. Ao contrário, ao mobilizarmos o conceito de historicidade, o que se põe em jogo é justamente o caráter deliberado, voluntário e político de qualquer traço demarcador

de identidades, de *frames* geopolíticos ou espaciais. Antes de tudo, quer-se exercitar um olhar *para a e sobre a* fronteira (como conceito que é) enquanto peça-chave nos processos de leitura e interpretação sociais, em geral, e historiográficas, em particular. Afinal, bem vistas as coisas, é o processo de produção do artesanato da pesquisa histórica – ele próprio – oriundo de processos hermenêuticos com estas categorias. Disto advém seu caráter de constructo. Nisto recai sua natural flexibilidade semântica. Assim sendo, um olhar treinado pelos diversos ensinamentos que repousam tensionadamente entre a história intelectual e a história dos conceitos pode ser (quase) tudo, menos essencialista e historicista. Quem quer que abra as páginas deste livro verá que os conceitos são, sobretudo, mais do que discutidos: eles são tomados por *discutíveis*. Portanto, o elo comunicativo existente entre história, filosofia, linguística e política perfaz um projeto intelectual aberto, criativo e, por definição, problematizador do *status quo* historiográfico e da *doxa* corrente.

Gerson Luís Trombetta, no capítulo *A ideia de progresso e a estética da modernidade: uma perspectiva literário musical*, investiga o conceito de progresso através da literatura e da música moderna. Desse modo, a hipótese investigada por Trombetta é que a modernidade, ao colocar o conceito de progresso como uma diretriz, estabeleceu uma estética particular. Desse modo, o autor analisa a ideia do progresso que somente se tornou preponderante ao longo do período moderno, visto que, além disso, excedeu o discurso intelectual e começou a referir-se à sensibilidade, consolidando, desse modo,, a ideia de progresso na cultura ocidental.

Camila Ruskowski, no capítulo *A fulgurância da análise: possíveis aproximações do estudo do tempo histórico a partir de Reinhart Koselleck e Walter Benjamin*, aborda a relação entre a perspectiva de investigação histórica, com pontos de conformidade, entre a

análise Reinhart Koselleck e Walter Benjamin. Ruskowski quer tangenciar uma dialética aberta de compreensão da história enquanto objeto de análise no tempo. Para tanto, a autora analisa como a escrita do historiador ocorre de forma tensionada entre tempos. Ruskowski também destaca o caráter constantemente reelaborado do fazer histórico de acordo com presente do historiador que a escreve. Por fim, a autora conecta tais pontos a partir de uma passagem retirada da obra clássica de terror, *Drácula*.

Viviane Alves Chaves, no capítulo *O conceito de lusotropicalismo e sua apropriação pelo Estado Novo português*, faz uso da história dos conceitos postulada por Reinhart Koselleck no estudo do conceito de lusotropicalismo. Desse modo, Chaves quer analisar o conceito de lusotropicalismo em seu processo de construção, nas suas repercussões, usos, apropriações e controvérsias, em um recorte temporal que vai de 1933 a 1961. Para a autora, tal intervalo é fundamental, pois que corresponde ao lançamento de *Casa Grande e Senzala* — obra que marca as bases que viriam a constituir a ideia que futuramente seria denominada de lusotropicalismo — e o livro *O luso e o trópico*, em que Gilberto Freyre apresenta o conceito de lusotropicalismo já em seu estado final. Por fim, Chaves dá maior relevo a sua apropriação e modificações, como conceito ideológico, pelo Estado Novo.

Leandro Goya Fontella, em *Etnogênese: uma dimensão de lutas culturais*, desenvolve o argumento de que o conceito de etnogênese não deve ser entendido como uma ferramenta descritiva dos processos de emergência histórica de sociedades. Ao contrário para Fontella, que parte do debate antropológico estadunidense para compreender o conceito, etnogênese deve ser entendida como um instrumento analítico que dê conta de perceber a cultura como um processo constante de conflitos, entrechoques e lutas pela existência de povos e seus respectivos posicionamentos dentro e contra uma sociedade/história geral de dominação.

Para tanto, o autor toma casos empíricos para argumentar que, ao fim, o conceito de etnogênese constitui um processo de lutas.

Fabrizio Antônio Antunes Soares e Pâmela Cristina de Lima, no capítulo *Entre conceitos e contextos: Capitania d'El Rey*, buscam compreender os conceitos-chave que norteiam a obra *Capitania d'El Rey*, do historiador Moysés Vellinho. Primeiro, os autores investigam o lugar de produção que Moysés Vellinho: o IHGR-GS. Depois, Soares e Lima analisam o conceito de lusitanismo como uma chave de leitura da obra. Posteriormente, os autores percebem o conceito de bandeirante como agente mobilizador da história sulina. Mais adiante, avaliam o conceito de jesuíta, em específico o espanhol, como o polo oposto ao bandeirante e ao lusitanismo. Por fim, Soares e Lima investigam o conceito de caudilho e estancieiro, cada um sendo o representante de um tipo de colonização. O caudilho como desenvolvimento da colonização espanhola e o estancieiro como resultante da colonização lusitana. Desse modo, reconstroem o quadro intelectual e político do contexto da obra em conjunto com a análise textual do livro.

Michele Gonçalves Cardoso, no capítulo *Demarcando diferenças: os contornos étnicos nas obras do Pe. João Leonir Dall'Alba*, analisa as práticas discursivas nas obras do padre Dall'Alba, focando especialmente nas migrações europeias para Santa Catarina. Cardoso investiga como Dall'Alba tornou-se uma voz autorizada a narrar o passado e um intelectual-mediador. Também, a autora analisa como Dall'Alba usa o conceito de etnicidade em suas obras e busca, através da investigação desse conceito, compreender a sua temporalidade e seu contexto social e político. Por fim, Cardoso compreende que o esforço textual de interpretação de Dall'Alba, em relação as questões étnicas e identitárias dos diversos grupos sociais do sul de Santa Catarina, promoveu a visibilidade de alguns grupos e a invisibilidade de outros.

Daniel Machado Bruno, em *Problemas de política objetiva e raízes do Brasil, anos 1930. Historicidades & ordem social e política em disputa nos textos ensaísticos*, opera uma rigorosa releitura de um clássico ensaio sobre a identidade nacional brasileira. Trata-se, aqui, de pensar o livro no seu contexto e tratá-lo (aquém e além) dos lugares-comuns construídos pela crítica *a posteriori*. Trata-se, para o autor, de perceber que dado horizonte de experiência também carrega um ato de ação política e que busca promover mudanças sociais à vista. Repousa a promoção de *novas raízes*.

Em *Planificando realidades mais vastas: o conceito de socialismo na primeira fase do cinejornal moçambicano Kuxa Kanema (1978-1979)*, Pedro Oliveira Barbosa se debruça sobre o projeto político cinematográfico durante a República Popular de Moçambique. A partir da análise semântico-política, o autor mostra como que o conceito de internacionalismo socialista foi sendo mobilizado no sentido de abarcar o passado da luta anticolonial (liderada pela Frelimo) no sentido de apontar para um horizonte de expectativa mais amplo no contexto da presidência de Samora Moisés Machel.

Camille Johann Scholl, por sua vez, discute a figura emblemática do Léopold Senghor em *A via do socialismo africano proposta por Léopold Senghor: considerações pelas lentes da história intelectual*. Tantas vezes referido como ícone do movimento cultural da *négritude*, Senghor foi também um hábil político e primeiro presidente do Senegal, tendo ficado vinte anos no poder. O tratamento de suas diversas facetas e longa trajetória político-intelectual requer um cuidadoso e erudito olhar para suas nuances contextuais. Particularmente no que tange ao conceito de socialismo, a mobilização senghoriana dialoga com o pensamento marxista, o nacionalismo e as interpretações e jogos políticos na e sobre a África em geral e o Senegal, em particular.

Júlia Tainá Monticeli Rocha, no capítulo *A disputa semântica*

da mulher nos discursos políticos: da Organização da Mulher Moçambicana (OMM) à Organização da Mulher Angolana (OMA), analisa a representação sobre a mulher nos discursos das organizações femininas dos países de língua oficial portuguesa, conscientes ou não, ainda refletem as formas com os quais é concebido o conceito de mulher. Para Rocha, nestas organizações, ao lado de uma construção patriarcal sobre a mulher, emerge o escudo da defesa de pautas femininas, sugerindo que o feminino se reconstrói dentro de sua ambivalência resultante das condições de sua construção ideológica e social. Portanto, para a autora, é dentro de um escopo de pesquisa sobre história das mulheres que o objetivo de sua análise está em apontar as fontes e influências do conceito de mulher na documentação oficial da Organização da Mulher Moçambicana e na Organização da Mulher Angolana.

O encontro entre a crítica literária e a história intelectual é exercitado em *Os lugares da literatura nos processos de construção nacional pós-independência em Moçambique: Associação dos Escritores Moçambicanos (1982) e Revista Charrua (1984-1986)*. Nele, João Antônio Batista Bortolotti apresenta o jogo identitário, político e literário intergeracional no Moçambique pós-colonial. O tensionamento entre identidade e política no contexto da guerra civil moçambicana apelava à reinterpretação do papel da literatura e do próprio retrato (histórico) da moçambicanidade.

Como se percebe pelo variado rol de temas elencado, o grupo que se reúne para debate e dialogar em torno dos temas e critérios-base da história intelectual e da história dos conceitos no Rio Grande do Sul o faz tendo como mote a pesquisa em ato hermenêutico – em movimento, por assim dizer – no sentido de dar azo a problematizações assentes em diversas escalas históricas, culturais e historiográficas.

Os organizadores, junto com os colaboradores e participantes das reuniões do GT, desejam aos leitores e leitoras que o livro

possa auxiliá-los em suas pesquisas e em tornar a interpretação da história algo mais complexo e criativo.

Os Organizadores

Porto Alegre/Passo Fundo

Verão de 2020

Europa

EUROPA

Europa

CAPÍTULO I

A IDEIA DE PROGRESSO E A ESTÉTICA DA MODERNIDADE:

uma perspectiva literário-musical

GERSON LUÍS TROMBETTA¹

E o Verbo se fez carne... (Evangelho de São João, 1:14).

Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (BENJAMIN, 1985, p. 226).

PROMESSAS E ILUSÕES DA IDEIA DE PROGRESSO

De modo geral, as ideias representam desejos, utopias, filtros para ordenar o mundo e exercem um poder decisivo na história. Muitas ideias se constituem a partir de elaborações intelectuais complexas e seu acesso é entrecortado por exigências e mediações. É o caso de conceitos como justiça, mercado, so-

¹ O capítulo foi estruturado a partir dos debates realizados no projeto de pesquisa “História das ideias diante do espelho: verdade, ciência e identidade”, vinculado à linha Cultura e Patrimônio e ao grupo Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (Nemec), do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF).

cialismo e racionalismo. A maioria das ideias, no entanto, com maior ou menor grau de complexidade, não são adotadas ou rejeitadas por serem verdadeiras ou falsas, mas pelo seu poder de descrever algo em que se acredita. A ideia de progresso pode estar nas duas categorias: por um lado, é uma ideia complexa, construída historicamente, cheia de paradoxos e tensões; por outro, é extraordinariamente simples e pode ser encontrada “em uso” em qualquer discurso político ou em qualquer projeção sobre o futuro econômico de uma empresa ou país. Nestes casos, ela se põe como autoexplicativa e desencadeia efeitos mobilizadores, tanto individuais como sociais. Afinal, quem não deseja “progredir na vida”? Quem ousaria ser “contra o progresso” de uma cidade, um estado ou um país? Quem, no discurso público, assumiria o papel de “inimigo do progresso”? Como assevera Benjamin, na epígrafe do capítulo, a ideia de progresso tem a potência de uma tempestade. É difícil resistir a algo com tanta força persuasiva!

Em linhas gerais, na ideia historicamente cristalizada de progresso encontra-se a suposição que a civilização se move em direção a existências mais felizes. Para Bury (2004), ela se assenta na interpretação histórica de que a humanidade avança lenta e indefinidamente. Tal avanço está intimamente conectado com a capacidade humana e não com forças externas e sobrenaturais. Então, segue Bury (2004), se o avanço é inexorável, como não cogitar também o progresso como destino? Ora, se o progresso está ligado à realização, projetada no futuro, das potências humanas, e, ao mesmo tempo, não há garantias de que se trate de algo predestinado, então as chances de não se realizar também são grandes. O elemento contingencial da existência humana é incapaz de garantir que o futuro será absolutamente igual ao que se projeta. Talvez seja por isso que, nas histórias fáusticas, que exploraremos adiante, as conquistas humanas representadas pelo

“pacto com o diabo”, estão sempre na iminência do trágico, do momento em que o “diabo” retorna e cobra a alma daquele que, em nome do progresso, assinou o contrato.

Com relação às visões sobre a ideia de progresso entre os pensadores contemporâneos, merece registro a posição de Nisbet (1980) por conta do seu radicalismo e rigidez. Na sua visão, o conceito positivo de progresso influenciou e estimulou civilizações durante toda a história, de modo especial na porção ocidental do mundo. Homens e povos, incentivados por essa ideia, teriam saído da condição primitiva e bárbara e continuariam avançando para um futuro previsível e glorioso (NISBET, 1980, p. 4-5). Como se vê, há uma clara concepção em Nisbet de que progresso é passagem de um estágio inferior para um superior e tal passagem tem dois vetores: um vetor cognitivo, marcado pelo acúmulo de informações e técnicas; e um vetor moral, caracterizado por melhorias espirituais que deixariam o homem mais feliz, tranquilo e sereno. Mesmo com algumas crises, segue Nisbet, o tempo humano anda para frente e o momento presente serve como alavanca e base para o futuro. Visto assim, o progresso é uma espécie de dogma que sustenta e dá sentido para as transformações das relações do homem com a natureza e consigo mesmo.

Em *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, Lalande (1993) propõe duas definições básicas de progresso. A primeira diz, simplesmente, “marcha em frente, movimento numa direção definida” (LALANDE, 1993, p. 870). A segunda, por sua vez, sugere uma “transformação gradual do menos bom para o melhor, seja num domínio limitado, seja no conjunto das coisas” (LALANDE, 1993, p. 871). É o próprio Lalande, porém, que adverte sobre as “armadilhas” da concepção de progresso como mudança qualitativa na direção do melhor, uma vez que o que significa tal mudança depende da escala de valores adotada por aquele

que professa a opinião. A dificuldade, considerando isso, reside em dar um conteúdo preciso à “fórmula positiva do progresso”, além de determinar objetivamente a direção do seu movimento. Esta suspeita passa longe das teses de Nisbet.

O progresso, como um parâmetro absoluto, é comumente adotado como uma “espécie de necessidade cósmica, por vezes mesmo um poder real que age sobre os indivíduos, uma finalidade coletiva que se manifesta pelas transformações da sociedade” (LALANDE, 1993, p. 871). Na visão mais cristalizada e absoluta que a ideia de progresso aponta, há claramente embutida uma profecia positiva para o futuro. Tal noção não aparecia na Antiguidade Clássica nem na Idade Média. Em tais períodos, a concepção de história, em sentido amplo, era de decadência. A perfeição primitiva (idade do ouro) ficava sempre no passado ou, no máximo, reaparecia em ciclos repetidos indefinidamente.

Para Abbagnano (1982), a formalização mais clara da ideia de progresso pode ser encontrada, pela primeira vez, no *Novum Organum* de Francis Bacon, publicado originalmente em 1620, na seguinte passagem:

E do mesmo modo que esperamos do homem idoso um conhecimento mais vasto das coisas humanas e um juízo mais maduro que o jovem, em razão de sua maior experiência, variedade e maior número de coisas que pôde ver, ouvir e pensar, assim também é de se esperar de nossa época (se conhecesse suas forças e se dispusesse a exercitá-las e estendê-las) muito mais que de priscas eras, por se tratar de idade mais avançada do mundo, mais alentada e cumulada de infinitos experimentos e observações (BACON, Livro LXXXIV, p. 51).

Como se vê, a tese de Bacon promete uma boa dose de otimismo com relação a sua época. É como se a história tivesse avançado qualitativamente até chegar no ponto onde Bacon

está posicionado. O olhar de Bacon, ao mesmo tempo, quando se desloca para o futuro, prevê, por conta da tendência experimentada no passado, algo ainda mais positivo. Com nuances e alterações argumentativas, cujo auge talvez possamos encontrar em Hegel, a visão inaugurada por Bacon só vai ser culturalmente posta sob suspeita a partir da segunda metade do século XIX e, notadamente, no século XX. É com as duas grandes guerras que a tendência romântica, constitutiva da pedra angular da crença moderna no progresso, vai ficar enfraquecida.

Considerando os elementos acima, o presente capítulo, se posiciona investigando a hipótese que a modernidade, ao transformar o progresso em uma ideia-força, constituiu uma estética específica, incorporando as dinâmicas da ruptura e do domínio. Ou seja, a ideia do progresso só se tornou hegemônica e mobilizadora porque também extrapolou o discurso e o apelo intelectual, e passou a afetar a sensibilidade, passou a aguçar a percepção, sedimentando-se na cultura moderno-ocidental. Procuramos, com isso, apresentar como, no campo cultural (literário-musical), o progresso, no sentido otimista, é “verbo” e “carne”, é ideia e sensibilidade. Para demonstrar a configuração assumida pelo progresso na Modernidade, propomos um breve diálogo com três frentes: 1) a literatura, de modo especial as histórias fáusticas e a noção de “pacto com o diabo”. O pacto, neste caso, é a resolução, o objetivo final do processo iniciado com a ruptura das condições restritivas em que o ser humano se encontra. O personagem fáustico, ao negociar com o “diabo”, põe-se em situação de igualdade com aquilo que representava o inominável e o atemorizador. O “pacto” vence o medo, supera a ruptura, mantém controle sobre o “diabo” e solidifica a confiança na capacidade humana de dominar; 2) a música, destacando, a dinâmica sonora central do sistema tonal (tensão-resolução) e como isso supera o medo medieval do *diabolus in musica*. Leve-

-se em conta aqui o significado de “ameaça de ruptura” presente no termo “*diabolus*”; 3) a ciência moderna, destacando a dinâmica “pergunta-hipótese”. A “pergunta”, neste caso, representa a “ameaça de ruptura” de uma determinada cosmovisão, mas que é imediatamente “resolvida” pela proposição da hipótese. As três frentes procuram destacar que a estética do progresso (tempo que anda para a frente, um “tempo flecha”) se caracteriza pelo binômio “ruptura (ou tensão)-resolução”. Tal binômio é indicativo claro da autoconfiança da razão – aqui simbolizada pelo momento da resolução – fazer frente às ameaças e às tensões que o tempo cria – exemplificadas pela “ameaças de ruptura”. Diferentemente do arcaico, o espírito moderno admite em sua concepção de tempo a ameaça e a tensão, mas somente na medida em que pode resolvê-las. A ideia de progresso, assim estabelecida, não é apenas uma experiência de tempo, resolvida no campo intelectual, mas é, também, veículo de uma estética especial, uma forma específica de afetar a sensibilidade. As dinâmicas da ruptura e suas resoluções não só acostumam o espírito moderno ao tempo do progresso, como constituem o centro de uma nova configuração da sensibilidade.

Pela natureza do presente trabalho, o debate ficará circunscrito à relação entre a visão positiva de progresso, gestada na modernidade, e sua relação dialética com a expressão estética. Entretanto, registre-se, a história dos debates sobre a ideia de progresso é pródiga em abordagens críticas sobre as armadilhas e contradições da sua suposta índole otimista. De modo geral, as abordagens críticas aparecem na segunda metade do século XIX e se intensificam na primeira metade do século XX. Apenas como ilustração, cito a posição exposta na “Dialética do Esclarecimento” de Adorno e Horkheimer (1985, p. 20): “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e

investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”. Ou seja, na sua face mais “brilhante”, a do conhecimento, o suposto progresso, ao invés de levar o homem para o paraíso, o aproximou perigosamente da aniquilação. Mais adiante, na “Teoria Estética”, Adorno argumenta que, se no terreno social o progresso frustrou todas as expectativas otimistas, foi na arte (de modo especial, no expressionismo) que tal ideia encontrou sua realização histórica.

DOMINAR PARA PROGREDIR:

O PACTO FÁUSTICO

É pertinente registrar que, quando o pensamento moderno estava dando seus primeiros passos, as histórias de “pacto com o diabo” passam a aparecer com frequência, primeiro na tradição oral e depois em textos literários. São as histórias protagonizadas pela figura lendária do Fausto, que começam a surgir no final da Idade Média em múltiplos relatos e narrativas orais e, depois, já na Modernidade, de forma escrita. O primeiro escritor da lenda faustiana foi Johann Spiess (ou Spies), de Frankfurt, que publicou, em 1587, o *Spieß'sches Faustbuch* ou *Das Volksbuch von Dr. Faust*, um volume de duzentas e vinte e sete páginas, obra que tinha como intenção advertir contra a paixão excessiva pelo saber e pelo poder.

Logo depois de aparecer em livro, a lenda de Fausto foi adaptada para os palcos, pelo trabalho do dramaturgo inglês Christopher Marlowe (1564-1593). Marlowe, a partir da tradução inglesa, em 1592, do *Volksbuch*, *The Histories of the Damnable Life, and Deserved Death of Doctor Iohann Faustus*, atribuída a certo P. F., publicou, em 1589, “A trágica história do Doutor Fausto”,

que encena o dilema do homem ocidental, dividido entre a religiosidade da Idade Média e o humanismo do Renascimento. Conforme Watt (1997, p. 42), foram três lances de sorte que permitiram ao relato da vida de Fausto, ao contrário de muitos contos populares, não ser relegado ao esquecimento: primeiro, o fato da tradução inglesa do *Faustbuch* ter aparecido quando estava começando a grande era do teatro elisabetano; segundo, que tenha chegado ao conhecimento de Marlowe, então o mais reconhecido dramaturgo da Inglaterra, no seu último ano de vida e no auge da capacidade criadora; e, terceiro, o fato do próprio Marlowe ser, “também ele, uma *anima naturaliter Faustiana*” (WATT, 1997, p. 42). Ou seja, para Watt (1997) a trajetória de Fausto e de Marlowe é toda entrecortada de afinidades pessoais e psicológicas. Incansáveis, vaidosos, ambiciosos, “ambos eram atraídos pela solidão, os comportamentos desviantes e os duros combates contra a maioria das opiniões aceitas em seu tempo” (WATT, 1997, p. 43).

O conflito motor da trajetória de Fausto, e talvez do próprio Marlowe, é o desejo de ultrapassar as fronteiras vigentes do conhecimento, nem que para tanto tenha que aderir à magia, à busca de acordos com entidades sobrenaturais. A mera convivência com os homens comuns, para Fausto, não seria capaz de proporcionar nenhum saber a mais. Mesmo quando Mefistófeles tenta dissuadi-lo, argumentando que tal empreitada poderia levá-lo à infelicidade e à tragédia, Fausto responde que quer saber de qualquer forma, do contrário, prefere não mais viver. No final, como é típico nas tragédias fáusticas, Marlowe condena seu personagem ao inferno, sem dar ouvido aos gritos aterrorizados que clamam pela misericórdia divina. Fausto é punido por querer demais, o mesmo “crime” que a humanidade comete todos os dias.

Na peça de Marlowe é possível ver com nitidez o traço mais

importante do papel de Fausto como “agente” da ideia de progresso. Como mencionamos acima, nenhuma crença no progresso é possível sem dois ingredientes básicos: autoconfiança, para lidar com o presente, e otimismo, para projetar um futuro ainda melhor. A autoconfiança fáustica, em um contexto de início da modernidade, sem dúvida, é um feito e tanto. Como constituir uma autoimagem potente depois de uma Idade Média inteira baseada na crença de que o homem é um ser corrompido e marcado pelo pecado? Como estabelecer nexos e acordos com forças sobrenaturais (o diabo, por exemplo) que antes geravam medo? Na peça de Marlowe, os medos, as restrições, as indecisões e os resquícios de baixa autoestima humana são pulverizados logo no início, quando Fausto entra em um bosque para conjurar e invocar o diabo. Depois da invocação em latim, surge Mefistófeles,² o súdito de Lúcifer. Ao avistá-lo, Fausto, estranhando a aparência desleixada do representante do diabo, de pronto exclama:

Ordeno-te que vás mudar de forma,
Que horrendo estás demais para me servir.
Volta tal qual um velho franciscano:
Convém piedoso aspecto a um diabo...
(MARLOWE, 2006, p. 52).

Sem falar uma palavra, Mefistófeles atende à ordem de Fausto e retorna mais tarde, vestido piedosamente como um frade franciscano. Dois aspectos merecem destaque nesse primeiro encontro de Fausto com o representante do diabo: primeiro, a coragem de Fausto em dar ordens a alguém obviamente muito mais poderoso. Tal gesto é uma expressão clara de autoconfiança, de capacidade de colocar em posição de igualdade (ou

2 Mefistófeles é considerado, a partir da modernidade, um dos mais importantes aliados de Lúcifer no projeto de capturar almas inocentes. Em algumas culturas, acaba se tornando sinônimo do próprio Diabo.

até mesmo superioridade) diante de quem sempre materializou a configuração máxima do medo; segundo, Fausto afirma que Mefistófeles não está com a aparência adequada para “servi-lo”. É o segundo ingrediente da crença no progresso: o otimismo. Encontrar-se para fazer “negócios” com o diabo, ou com seus representantes legítimos, é apostar alto no benefício futuro. O que torna o acordo interessante é a crença que, com ele, o futuro será muito melhor que o presente. O “pacto com o diabo” é, assim, a verdadeira “carne” do progresso, o modo como a ideia ganha forma.

Quase dois séculos mais tarde, aparece o drama *D. Faust*, do também alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), filósofo e enciclopedista, responsável por marcar, entre 1760 e 1780, as linhas gerais que se constituirão no romantismo, do século XVIII ao século XIX. A história mais conhecida de Fausto e a que vai se tornar um paradigma literário, é a de Goethe, escrita em pleno período romântico das artes (a primeira parte é publicada em 1808). A problema da condição do Fausto continuou a intrigar o poeta, e em 1826 ele começou a escrever a segunda parte do poema, publicado postumamente sob o título de *Faust. Der Tragödie zweiter Teil in fünf Akten* (*Fausto. Segunda parte da tragédia, em cinco atos*).

A obra de Goethe pode ser associada ao programa filosófico geral do idealismo alemão por colocar a figura do sujeito, de modo especial o seu caráter de ser livre, no centro da narrativa dramática e das preocupações teóricas. O Fausto de Goethe deseja saber de tudo quer saber tudo e possuir continuamente outras coisas, ver imagens inéditas e cada vez mais espetaculares. Seu desejo maior é exercer poder sobre a vida, manipulando os seus elementos. Em virtude dessa cobiça, fica à mercê do diabo. A proibição do deter-se, do interromper a jornada, da realidade momentânea, é representada por Mefistófeles:

Ao fazer do demônio, na figura de Mefisto, uma valência psíquica de Fausto, Goethe moderniza uma tradição antiquíssima, proveniente do século XVI, isto é, a história daquele doutor Fausto que, em seu frenético ímpeto por conhecimento e domínio, acaba fazendo um pacto com o demônio (JAEGER, 2007, p. 311).

Dois aspectos breves merecem ser recolocados aqui: a) o primeiro diz respeito à noção mesma de pacto: um pacto só é possível entre iguais. Para realizar o pacto o homem precisa perder o “medo” medieval da ruptura, do tempo que avança e bombardeia o presente, do diabo, propriamente. Um pacto se realiza dentro de um clima quase “jurídico liberal”, ou seja, entre iguais. Se o diabo, entendido como na origem do termo, representa aqui a ruptura, o pacto representa o conserto da ruptura, a sua resolução. O pacto é uma forma sutil e eficiente para dominar; o homem moderno rompe o tempo presente para dominá-lo adiante; uma vez “pactuado” o diabo fica, em tese, sob domínio; b) o segundo diz respeito à própria experiência de progresso gerada no “pacto”. Para Jaeger (2007), o horror infundido por Fausto deriva de sua angústia, da disposição que o impele a devorar todo ser presente, para que não seja devorado pelo admirar-se e pelo demorar-se. Esse princípio dinâmico interno e que se materializa no “pacto” é a base para a consolidação da confiança moderna no progresso:

Tudo o que acontece na tragédia – e as exceções confirmam a regra – está a serviço das tentativas de Fausto para, por meio da negação do momentaneamente existente, recalcar o seu medo mórbido perante o deter-se, o demorar-se no instante. E para essa atitude ininterrupta de recalçamento fica valendo a constatação de caráter histórico: Goethe converte o Fausto mefistofélico em arquétipo da disposição de consciên-

cia característica de uma Modernidade que principia na segunda metade do século XVIII e alcança o seu apogeu, ou possivelmente a sua fase final, nos dias que hoje vivemos (JAEGER, 2007, p. 312).

A época de Goethe encontra-se marcada por dois fenômenos revolucionários: a permanente transformação política na Europa, que se inicia com a Revolução Francesa, e a permanente transformação econômica nas condições e relações de vida, capitaneada pelo industrialismo. Para Jaeger (2007), tanto para a revolução política como para a revolução econômica dessa época, o princípio da negação (ou ruptura) é constitutivo. Isso é evidente no campo político, onde se nega continuamente o estado de coisas vigente, compreendido como corrupto e, portanto, como inimigo mortal. As sentenças proferidas pelos tribunais da Revolução, assim o quer a autoconsciência revolucionária, estão integradas à lógica processual da história, negando o presente político e social, e promovendo o progresso.

O princípio da negação (ou ruptura) vigora de maneira particular para a revolução econômica da Modernidade, que concebe tudo o que existe no presente como mercadoria, como produto que não pode “demorar-se”, que precisa sempre ser negado para dar lugar para outro. O espírito fáustico nega todo o existente com vistas ao novo, o ainda-não-existente, o melhor, e tão logo este surja e esteja dado, é por seu turno condenado como insuficiente em nome de um inatingível estado de felicidade localizado sempre no futuro, de modo a logo ser obrigado a sair de cena:

Assim como o diabo teme a água benta, assim tanto o revolucionário político como o revolucionário econômico, industrial, temem o deter-se. Jamais dirão a um momento, a um estado de coisas, a um produto,

aqueelas palavras de plenitude e satisfação – “Oh, pára! és tão formoso!” –, pois sempre têm em mira a atração do outro, do não existente, do futuro (JAEGGER, 2007, p. 312).

O processo dinâmico do progresso, que reúne em si os momentos da negação (ruptura) e da resolução (inovação) posterior, caminha *ad infinitum*. Como sugere Jaeger (2007), a ordem progressista, que se tornou típica da época moderna, está sintetizada no brado fáustico: “Sempre para a frente”.

“OUVINDO” O PROGRESSO

As expressões musicais, assim como as literárias, articulam-se dialeticamente com as transformações das ideias e são estratégias eficazes para cada época histórica (e cada contexto social) produzir referências de sentido. Passamos agora a analisar um outro aspecto da “carne do progresso”, ou seja, como a ideia de tempo que progride ganha corpo, se “materializa” nos modelos musicais hegemônicos da modernidade ocidental, que formam o sistema tonal. Examinando as estruturas modais (arcaicas), baseadas na repetição e no ritmo pulsante, e comparando com o sistema tonal, é possível experimentar esteticamente como a dinâmica do tempo varia dos ciclos repetitivos, caracterizados pelo eterno retorno e pela resistência ao avanço, até a experiência da ruptura qualitativa do tempo (progresso), típica da musicalidade que se constituiu como hegemônica na Modernidade ocidental.

Musicalmente falando, o rompimento da versão circular do tempo ocorre a partir do desenvolvimento das contradições geradas no interior do canto gregoriano.³ A sonoridade do can-

3 Foi Gregório, o Grande, papa entre 590 e 604, que ordenou o sistema de composição dos cantos litúrgicos que veio a receber seu nome. Há versões que sustentam que Papa Gregório

to gregoriano desenvolve-se no plano das frequências, negando qualquer ritmo recorrente e as estruturas comuns às canções populares. Negando as pulsações rítmicas, a música apenas flui sobre as sílabas sonoras. O canto gregoriano, em oposição às músicas do transe, tem caráter estático. Se o transe é dinâmico, gerado a partir do movimento do corpo e da anulação progressiva da mente, o êxtase, por sua vez, é estático, excitando a energia mental e deixando o corpo imóvel (WISNIK, 1999).

Nas composições gregorianas há, assim, a formação de uma tensão constante entre a elevação ascética e a sedução sensível do ouvido.⁴ Se por um lado há tal tensão, por outro qualquer dissonância é sufocada. O trítono,⁵ figura musical da dissonância, é, simplesmente, proibido, em nome da harmonia polifônica. A dissonância que o trítono representa não poderia “materializar-se” uma vez que, na cosmovisão medieval, indicaria “falha cósmica”, a figura do mal, do imperfeito, do diabo. No contexto medieval não há nada a fazer com o trítono a não ser evitá-lo a todo custo. Nas outras tradições modais o trítono não recebia uma importância tão grande e negativa, pois era encoberto pelos ritmos dançantes e ritualísticos.

O desenvolvimento da polifonia medieval, ao longo dos séculos IX a XV, vai criar um problema cultural bastante incômodo: como lidar com os desvios, desencontros e acidentes que insistiam em brotar das complexidades polifônicas? O desenvolvimento da polifonia gregoriana acabou por criar momentos de dissonância no interior da música; e no alvorecer da Modernida-

redigiu originalmente tais composições a partir de um ditado do Espírito Santo, que teria se manifestado sob a forma de uma pomba branca (CROSBY, 1999, p. 138).

4 Sobre os elementos ambíguos e tensos das produções culturais da Idade Média, de modo especial entre Quaresma (abstinência) e Carnaval (festa, gula e prazer), ver: Le Goff; Truong (2006).

5 O trítono corresponde à quarta aumentada – intervalo de três sons que temos, por exemplo, entre o Fá e o Si ou entre o Dó e o Fá sustenido. Na Idade Média, era conhecido como *diabolus in musica*.

de a dissonância deixa de ser discreta e se expõe inteira, na forma de trítono. Para Wisnik (1999), é exatamente este o componente capaz de impulsionar a nova época musical, o sistema/mundo tonal. O mundo tonal, segue Wisnik (1999), é o momento da “vingança do trítono”, do “pacto com o diabo”. O negado – a dissonância – vai ressurgir geradora de uma nova musicalidade, aliçada nas trocas entre tensão e repouso (resolução). A incorporação do *diabolus in musica* no tecido musical da Modernidade (mundo tonal), porém, só é possível com uma condição: que venha acompanhada sempre por algo que resolva a tensão criada por tal sonoridade. O trítono, acompanhando da performance estética de resolver a tensão por ele instalada, é uma verdadeira representação do poder e da autoconfiança conquistados pelo homem moderno. O *diabolus in musica* é autorizado a aparecer, mas, como no Fausto de Marlowe, precisa estar vestido de modo piedoso, ou seja, precisa estar disposto a negociar, a se submeter ao “pacto”. A dissonância, assim, é seguida pela resolução, momento que constitui o “pacto”.

O rompimento com o mundo modal representa também uma mudança ocorrida no valor mesmo das obras de arte. Na medida em que estas se emancipam do uso ritualístico, aumentam as ocasiões para sua exposição. O valor de culto, que fundava o sentido da arte, passa a ser substituído pelo valor de exibição. Cada vez mais a arte é feita na perspectiva de ser exposta e não mais de ser acessada exclusivamente pelos sacerdotes ou iniciados em alguma prática religiosa.⁶ O valor de exibição se consolida na mesma medida que os processos de produção da obra passam a ser amplamente racionalizados e sistematizados e os materiais, incluindo o som e o espaço, passam a ser metrificados⁷ e paulatinamente dominados. Na música, o composi-

6 Ver: Benjamin (1975).

7 Ver: Crosby (1999) de modo especial a parte II: “Riscando o fósforo: a visualização”.

tor passa a dispor do campo sonoro de acordo com sua vontade racional, levando à afirmação da sua capacidade de controle. A hierarquização dos tons e o estabelecimento de uma gramática musical oferecem ao sujeito (compositor) as condições técnicas para dominar o espaço sonoro e transpor em música todos os seus temas.

Na música tonal, além da efetivação de um sistema de composição com regras claras, os jogos de tensão-resolução passam a atravessar todo o tecido musical. Com a presença dos momentos de tensão, a música ganha dinâmica narrativa e incorpora a ideia de progresso. Uma das formas musicais onde essa dinâmica aparece de maneira bastante explícita é a sonata, com uma estrutura constante de três movimentos, governados por um jogo narrativo que “conduz” o ouvinte “movimentando-o” para frente, através de tensões e repousos.⁸ O progresso, assim, pode ser experimentado pela percepção, pode ser sentido, pode ser “ouvido”.

O jogo “tensão e resolução”, o “pacto com o *diabolus*”, indica a confiança no fato de que a razão – aqui simbolizada pelo momento da resolução – pode fazer frente às ameaças e às tensões que o tempo desencadeia – exemplificadas nesse caso pela dissonância –, prometendo um futuro qualitativamente superior ao tempo presente. Diferentemente do arcaico, o homem moderno admite em sua concepção de tempo a ameaça e a tensão – mas somente na medida em que pode resolvê-las. Para isso, conta com a capacidade que a razão tem de esclarecer o mundo e a si mesma.

Outro aspecto a destacar, quando se investigam as diferenças de mentalidade entre arcaicos e modernos, é a substituição da ênfase na coletividade pela ênfase na individualidade. Para os modernos, não se trata apenas de conceber a sociedade como

8 Sobre a relação entre forma sonata, a dinâmica narrativa e a ideia de progresso, ver: Barraud (1997); Sekeff (1996).

uma individualidade, mas principalmente de perceber que já não há mais sentido em falar de uma “unidade primordial” que abrange todo o universo e à qual a sociedade, por meio de uma coletividade – uma das condições do ritual –, deve em menor escala reportar-se. A figura que melhor ilustra esse ponto de vista é o burguês. Desprovido da crença numa “unidade primordial”, ele entende, primeiramente, que não há aquilo a que os arcaicos chamavam o “ato primordial” para ser “repetido” e, por conseguinte, “acessado” num ritual; e, posteriormente, que também não há algo como um “ritual” que “repete” ou “recomeça” o “ato primordial” a fim de que o tempo em que os fatos aconteceram – o “tempo profano” – possa se reverter. O burguês preocupa-se em se prover de bens e propriedades com vistas a um futuro,⁹ um futuro que promete ser mais feliz, onde o investimento promete retorno. E é por ter “vistas a um futuro” – por ser causa e consequência de um modelo de sociedade que concebe o tempo como cadeia irreversível de acontecimentos – que ele se preocupa em prover-se de bens e propriedades. O burguês sabe que suas ações são consumadas pelo tempo – sabe que não poderá recomeçar um ciclo toda a vez que “repetir o ato primordial da criação”.

RUPTURA E RESOLUÇÃO NA LÓGICA DA CIÊNCIA MODERNA

O conhecimento sempre foi uma tentativa de controle do ambiente e de manutenção de equilíbrio entre o homem e o que o circunda. No entanto, nem em toda a parte o saber constituiu-se como sinônimo de crescimento e universalidade; e, nem sempre, o indivíduo portador do saber concebeu a si como capaz de

9 A respeito do *ethos* que leva o burguês a consolidar rotinas, racionalizando e calculando o tempo, remetemos ao clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber.

avançar indefinidamente através de processos de autocorrekções. A imagem daquilo que chamamos de ciência, que se tornou óbvia na Modernidade, “está ausente nas chamadas culturas primitivas, nas grandes concepções do oriente, na Antiguidade clássica e na escolástica medieval. Ela vem à luz na Europa, entre a metade do século XVI e o fim do século XVII, como o mais típico produto da civilização ocidental moderna” (ROSSI, 2000, p. 47).

Para Rossi (2000, p. 49), a imagem “moderna” de ciência desempenha um papel decisivo e determinante na formação da ideia de progresso, por três motivos centrais: 1) a certeza de que saber científico é algo que se desenvolve mediante a colaboração de diferentes gerações; 2) a convicção de que esse processo, em qualquer uma das etapas, jamais está completo e necessita de sucessivos acréscimos e revisões; 3) a convicção de que “existe de certo modo uma tradição científica que tem características específicas (refiro-me aqui às instituições mais do que às teorias) e dentro da qual se colocam as contribuições individuais” (ROSSI, 2000, p. 47). Se a imagem da ciência moderna, é decisiva para a formação da ideia de progresso, por outro, a ideia de progresso é constitutiva da imagem da ciência. De fato, a noção de crescimento, de um “*avanço do saber*” acompanha todos os vários e diferentes programas científicos, constituindo, por assim dizer, seu fundo comum” (idem, ibidem, p. 47).

A tese do “avanço do saber”, da forma como apontada por Rossi (2000) e como delineamos anteriormente ao descrever a trajetória fáustica, é o sinal indelével que o homem moderno deixou para trás aquilo que chamamos de “pavor da história”: “Quem crê no progresso, todavia, geralmente não se contenta com escolhas efetuadas no reio da imaginação. Não tende à fuga da história” (ROSSI, 2000, p. 52). O “tempo-flecha”, para a sociedade moderna, é condição para o progresso, e não para o decadente e derradeiro fim, como pressupunha a mentalidade

arcaica. Essa mudança de ponto de vista deve-se, sobretudo, à confiança de que os avanços, tanto econômicos quanto cognitivos, levam o homem a territórios qualitativamente superiores. Mesmo que não exista mais um “tempo sagrado” que prometa refúgio contra as desgraças da vida, há poderes conquistados que, conduzidos por meios racionais, prometem iluminar todos os recantos que antes inspiravam medo e temor. Esse poder está sintetizado na ciência.

Não cabe aqui discutir as implicações, ilusões e dialéticas que essa concepção de ciência gerou. Por agora, gostaríamos apenas de marcar como os protocolos da ciência moderna estão conectados a uma “estética análoga ao que vimos no mundo tonal e na tragédia fáustica: a dinâmica ruptura-resolução. O primeiro elemento a destacar é que o ato científico, na origem da ciência moderna, é pautado pela busca do domínio, do controle, da previsibilidade. Assevera Bacon, no aforismo III de *Novum Organum*: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito”. O domínio da natureza, entretanto, passa estrategicamente pela “obediência”, pela observação. Mas essa obediência é apenas estratégica, não é pura passividade. Observar é um ato de protagonismo pois, por ele, o cientista moderno guia os sentidos e fura o véu da simples aceitação das explicações baseadas na fé e na autoridade. A observação cuidadosa, guiada pela pergunta e pela suspeita, representa o momento da ruptura, da negação do que se aceitava como verdadeiro até então.

A metodologia que principia pela suspeita pode ser verificada em outro modelo de pensamento que também funcionou como pilar da modernidade ocidental: René Descartes. No modelo cartesiano, ainda que o dado empírico (observável) não seja o fundamento do conhecimento, encontramos a mesma dinâmica baconiana. Assim como na música e na tragédia fáustica, de

início há um momento de ruptura. Nas “Meditações”, tal ruptura aparece em forma de “dúvida” que, com as hipóteses do Deus Enganador e do gênio maligno, toma proporções quase totalizantes; é a dúvida hiperbólica: “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me” (DESCARTES, 1983, p. 88).

Entretanto, nem no caso de Bacon nem no caso de Descartes, o conhecimento válido é conquistado pela simples aplicação da dúvida ou da negação. A ciência moderna não encontra sua lógica e fundamento puramente na dúvida desvairada. O papel da dúvida é ser “metódica”, um vestibulo necessário para se conquistar a certeza posterior. Para conquistar o status de “ministro e intérprete da natureza” (aforismo I, do *Novum Organum*), o momento da observação (e da suspeita) deve ser seguido pela apresentação da hipótese. Observe-se que a suspeita (ruptura) não vem sozinha; a hipótese resolve provisoriamente a tensão criada pela pergunta e impulsiona o sujeito para a nova etapa do processo científico. A hipótese, assim, funciona como o acorde resolutivo; não é um repouso absoluto, pois o processo continua, mas é a comprovação do sucesso do gesto dominador. Em outras palavras, é o ritmo fáustico que dita a música da ciência moderna.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BACON, Francis. **Novum Organum**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BARRAUD, Henry. **Para compreender as músicas de hoje**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1968.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 9-34. (Coleção Os Pensadores).

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas, Vol. 1).

BURY, John Bagnell. **The Idea of progress**: an inquiry into its origin and growth. Honolulu: University Press of the Pacific, 2004.

CROSBY, Alfred. **A mensuração da realidade**: a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

DESCARTES, René. **Meditações**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso**. São Paulo: Editora Unesp. 2006.

GOETHE, Johan Wolfgang von. **Fausto**. Trad. de Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Vila Rica, 1991.

JAEGER, Michael. A aposta de Fausto e o processo da modernidade: figurações da sociedade e da metrópole contemporâneas na tragédia de Goethe. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n.º 59, p. 309-322. 2007.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARLOWE, Christopher. **A história trágica do Doutor Fausto**. Trad. de A. de Oliveira Cabral. São Paulo: Hedra, 2006.

NISBET, Robert. **History of idea of progress**. New York: Basic Books, Inc., 1980.

ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem expectador**: a ideia de progresso. São Paulo: Unesp, 2000.

SEKEFF, Maria de Lourdes. **Curso e dis-curso do sistema musical (tonal)**. São Paulo: Annablume, 1996.

WATT, Ian. **Mitos do individualismo moderno**: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**: uma outra história das músicas. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CAPÍTULO II

A FULGURÂNCIA DA ANÁLISE:

*possíveis aproximações do estudo do tempo
histórico a partir de Reinhart Koselleck e
Walter Benjamin*

CAMILA B. RUSKOWSKI

O TEMPO EM SEDIMENTO

Em 1897, Bram Stoker publicou uma clássica obra de terror intitulada *Drácula*.¹ O romance tem como tema o encontro de indivíduos ordinários e sua relação com o vampiro mais famoso de todos os tempos, o Conde Drácula. A trama desenvolve-se em parte no castelo do conde, na Transilvânia, e em parte na cidade de Londres. Em um dos pontos de vista abordados pelo livro, em seu diário, Jonathan Harker vivendo como hospede e prisioneiro no castelo, escreve:

Aqui estou, sentado diante de uma mesinha de carvalho à qual possivelmente, em tempos idos, sentou-se uma dama para escrever, com muitos pensamentos e muitos rubores, uma carta de amor mal redigida. [...] O quarto estava idêntico, não sofrera nenhuma mo-

1 Romance ficcional gótico de 1897, escrito pelo irlandês Bram Stoker. É considerado uma grande obra de literatura de terror. A história do livro é contada através da narrativa que utiliza relatos de diários, cartas, jornais e registros de bordo para contar sobre a viagem de Drácula de Cárpatos até Londres, e o desenvolvimento da trama na qual o vampiro é descoberto e perseguido por um grupo de ingleses.

dificação desde que eu entrara ali. À luz brilhante da lua, eu podia ver meus próprios passos marcados no chão, nos locais onde eu profanara o longo acúmulo de poeira (STOKER, 2014, p. 49-50).

Ao lermos as observações do narrador, podemos desdobrar reflexões acerca do tempo e do indivíduo. Harker em sua observação acredita estar em um quarto inalterado com a sua presença, porém, como ele mesmo observa, suas pegadas estão como marcas no ambiente reconfigurado inevitavelmente o local visitado. As camadas de poeira no chão encontradas no castelo milenar são fruto da ação do tempo como sedimento acumulado. Portanto, as pegadas de Jonathan Harker na poeira são a interferência imediata do tempo presente no passado acumulado. Em decorrência dessa ação, existe a marca, a interação relacional entre passado e presente.

Podemos pensar assim, que só há pegada no chão (marca do presente) por que há poeira (acumulação de sedimentos do passado). A poeira é reminiscência do passado que se torna evidente em contraposição à pegada. A pegada, por sua vez, só se torna observável após a ausência de quem a faz. A ação do presente (pegada) é fulgurância de ação e, por consequência, se vincula ao passado imediato. Na relação entre a dupla interação e em sua retroação de tempos (poeira/pegada ou passado/presente), podemos entender que ambos só se fazem presentes em compreensão, quando colidem em acontecimento. A pegada – a marca – não existiria sem o passado do tempo e sua acumulação. Uma confluência de tempos que se formam em fulgor, na dialética de tempos justapostos que se encaixam como análise a partir do olho do observador, do investigador, que é elemento indispensável para a conflagração do tempo.

Em quais pontos a relação acerca da poeira no castelo do

Conde e as pegadas de Harker ligam-se a uma historiografia do tempo? Ou com a concepção de uma história dialética aberta? Busco aqui abordar a conflagração múltipla de tempos como condição crucial para qualquer análise histórica. Essa análise é primordialmente sempre incompleta e de necessária reescrita constante. Para tal, utilizo dois autores alemães, Reinhart Koselleck² e Walter Benjamin,³ que mesmo com uma longa distância entre suas produções tangenciam um tema bastante similar: as múltiplas configurações do tempo na história.

META-HISTÓRIA E A TENSÃO DE TEMPOS

As contribuições teóricas de Reinhart Koselleck⁴ são de central importância para o debate proposto neste texto. O autor alemão, ao trabalhar as concepções de espaço de experiência e horizonte de expectativa, concede novas ferramentas de abordagem sobre a análise histórica e seus desdobramentos temporais. Ele aproxima tais categorias citadas como equivalentes a espaço e tempo respectivamente (KOSELLECK, 2011, p. 307), sendo assim, elas são correlacionadas não havendo expectativa sem experiência e vice-versa. As categorias abordadas não são meras abstrações e ligam-se às condições de

2 Reinhart Koselleck (1923-2006). Profícuo historiador que dedicou parte de sua produção ao debate da história intelectual e a história dos conceitos.

3 Walter Benjamin (1892-1940) é um intelectual alemão ligado à escola de Frankfurt. Produziu contribuições em larga escala em áreas como história, filosofia, arte, crítica literária e sociologia.

4 O livro utilizado para o debate neste estudo é *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Nele, Koselleck contribui para um central debate acerca do tempo histórico e o conceito moderno de história como um conceito coletivo singular que proporciona o entendimento da própria história como objeto de estudo. O entendimento teórico do autor proporciona um ramificado debate sobre diversos elementos do ofício histórico, porém a análise desse artigo foca no capítulo 14, que se intitula “Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas”. A partir dessas duas categorias centrais, busco debater as relações de tempo em confluência na escrita da história.

uma história concreta, à medida que entrelaçam as relações de passado e futuro. A conexão de pretérito e futuro forma o meio constitutivo da história real, que é desenvolvida em conhecimento produzido nessa tensão temporal entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa.

Reinhart Koselleck situa algumas definições do que concebe como características de suas categorias. A experiência seria o passado atual,⁵ ela abarcaria os acontecimentos que ainda podem ser lembrados, as recordações e comportamentos; nesse aspecto, podem ser conscientes e inconscientes. Ainda sobre as características da experiência, temos a compreensão de que ela pode ser transmitida por gerações, sendo assim, contida ou conservada em experiências alheias ao indivíduo. Com a categoria de expectativa, que se realiza no presente e é futuro – mesmo sendo no hoje – está expressa a projeção do que ainda não ocorreu, o que ainda não foi experimentado, mas encontra-se em vontade de poder vir a ser. É também categoria pessoal e interpessoal, ligada a uma ampla dinâmica social.

Portanto, temos a concepção de que a experiência é completa em seu passado enquanto a expectativa está constantemente aberta em desdobramentos múltiplos de tempo, em disputa de disponibilidade de projetos de projeções futuras. A experiência acumula camadas de tempos passados, sem uma ordem cronológica fundamental em sua acumulação, os tempos estão justapostos e confluentes no que existe na memória individual e coletiva. Por outro lado, a expectativa é um vislumbre não tangível em constante reconfiguração, visto que, sendo o horizonte de expectativa uma projeção futura, ele está inevitavelmente limitado às possibilidades que são desencadeadas a partir do espaço de experiência. No entanto, nada assegura que as projeções do hori-

5 Podemos ter em vista que o passado atual é a constância de um presente efêmero, cotidianamente ampliado e introjetado social e individualmente.

zonte de expectativa se concretizem, formando, por conseguinte, uma nova experiência que, por sua vez, poderá proporcionar um novo horizonte de expectativa. Dessa constante tensão entre experiência e expectativa, que sempre é diferente e promove novas resoluções ao projetado, que surge o tempo histórico.

Dessa forma, compreendemos que no meio dos tensionamentos dessas duas categorias há um hiato no qual se desdobra o movimento histórico, ou seja, o tempo histórico. Não há certezas estáticas na relação do espaço de experiência e do horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2011, p. 313); elas não se condicionam de modo engessado, havendo constantes variações em sua retroinfluência de perspectiva, tornando ambas experimentações em aberto.

A partir dessas premissas de análise,⁶ devemos pensar o papel do historiador como indivíduo participante e constituinte do espaço de experiência e do horizonte de expectativa. É parte do ofício do historiador abordar os possíveis componentes históricos vistos como traços ou rastros e elaborar compreensões do passado histórico. Jacques Derrida escreve que a experiência é rastro “O rastro é a própria experiência, em toda parte onde nada nela se resume ao presente vivo e onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa [...] Desse ponto de vista não há limite, tudo é rastro” (DERRIDA, 2012, p. 79). O rastro nesse viés é a quebra da ilusão de um presente “puro”, portanto, como uma cronologia fechada, *não é o presente vivo*, pois o presente sempre abarca reminiscência. O rastro também é presença e a ausência, pois quando é *presente vivo*, só o é porque inevitavelmente abrimos mão de outros tantos presentes que estão ocorrendo simultaneamente. Partindo desse ponto, estabelecemos que a experiência do historiador é rastro,

6 Tendo em perspectiva que nenhuma metodologia ou teoria é totalizante nem soluciona todos os objetos de estudo na história, que são múltiplos.

esse rastro – que pode ser o próprio objeto de estudo – é diacrônico e sincrônico. Complementa-se aqui a visão de Reinhart Koselleck: a experiência é amalgama de tempos justapostos.

O passado histórico é redimensionado a partir da visão de Reinhart Koselleck. O historiador vivendo em um espaço de experiência, e por consequência pensando em um horizonte de expectativa, escreve sobre o passado imerso em sua tensão temporal. Nesse sentido, cada escrita historiográfica é atrelada ao próprio espaço de experiência e seu horizonte de expectativa, de modo que as perguntas propostas aos rastros multitemporais do passado são reflexos constantes do tempo presente (*vivo e não vivo*) do historiador. Torna-se assim, a historiografia uma análise que contém muito mais elementos do presente do que do pretérito ao qual se busca historiar. Em outras palavras, a análise histórica é sempre sobre o presente, que abarca consciente ou inconscientemente projeções de futuro.

Por essa perspectiva, a história nunca é história que reconstitui o passado e, sim, uma escrita sobre o presente do historiador. O desdobramento temporal da análise do objeto histórico pode ser visto por duas perspectivas. Por um lado, as perguntas para seu objeto de pesquisa e, mesmo, o próprio objeto de pesquisa, são inevitavelmente produto de fatores de escolhas conscientes e inconscientes de aproximação e empatia com o tema escolhido. Por outro lado, o tema investigado só pode ser de certo modo inquerido, a partir do contexto do espaço de experiência do historiador. Por exemplo, o estudo da história de gênero ou das mulheres era feito de maneira quase nula no século XIX, com os posteriores espaços de experiência – movimentações históricas – atualmente muitos historiadores se debruçam sobre esse tema, analisando e perguntando para o passado questões que emergiram em seus contextos. O pesquisador se vale de conceitos e

regras de seu próprio tempo para se aproximar do passado.⁷ Em vista disso, o historiador seria uma espécie de tradutor de tempos, em constante confluência temporal. Por essência, sempre necessário e obsoleto.

A partir disso, podemos considerar que o historiador só se aproxima de seu objeto como tal porque o presente torna disponível que ele assim o faça. A sua perspectiva sobre o tema é irremediavelmente ligada com suas referências e experiências. Essa observação abre o debate para uma averiguação do tempo histórico em constante construção e reconfiguração. Indo ao encontro da concepção de que o horizonte de expectativa está sempre em aberto, e indo mais além, toda condição de produção historiográfica está constantemente aberta. Ao passo que é do encontro dos múltiplos presentes no tempo e suas ferramentas de investigação que se formam múltiplos passados constantemente reinterpretados e entendidos de maneiras distintas. Nesse sentido, a história e seu tempo só ocorrem na colisão de passado, presente e projeção futura. Sendo assim, podemos pensar em uma dialética aberta da história a qual Walter Benjamin⁸ elaborou algumas argumentações.

7 Nesse ponto, acredito ser necessário enfatizar que o fazer histórico é, por natureza anacrônico, porém essa anacronia não deve ser utilizada indiscriminadamente e, sim, utilizada como um *phármakon*, significando que, em quantidade correta, é remédio, exageradamente é veneno. Essa metáfora é utilizada por Didi-Huberman (2008, p. 57): “el anacronismo [...] como todo *Phármakon*, modifica completamente el aspecto de las cosas según el valor de uso que se le quiera acordar. Puede hacer aparecer una nueva objetividad histórica, pero puede hacernos caer en un delírio de interpretaciones subjetivas. Es lo que inmediatamente revela nuestra manipulación, nuestro tacto del tiempo”.

8 Nesse estudo, uso centralmente dois trabalhos de W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*, onde debate as questões referentes a uma dialética da história, e o livro *Passagens*, no qual o escritor trabalha com o modo de montagem utilizado em nossas análises históricas.

TEMPO, MONTAGEM E COLISÃO

Para elaborar o que inicialmente pode ser o debate dialético da história, podemos compreender as semânticas da palavra para W. Benjamin. Em sua elaboração de entendimento, a dialética se estendeu a duas premissas básicas de pensamento e utilização:

Encontram-se em Benjamin pelo menos duas concepções de imagem dialética: uma, mais antiga, que a define como imagem de desejo ou de sonho, e outra que faz dela o princípio heurístico de toda uma nova maneira de escrever a história, de construir sua teoria [...] A primeira definição situa a tensão dialética no passado findo: a própria imagem apresenta uma interpenetração do antigo e do novo, do arcaico e do moderno; a modernidade de cada época é animada de sonhos arcaicos. A segunda, mais inovadora, situa a tensão no presente do historiador: a imagem dialética é aquela imagem do passado que entra numa conjunção fulgurante e instantânea com o presente, de tal modo que esse passado só pode ser compreendido nesse presente preciso, nem antes nem depois; trata-se assim de uma possibilidade histórica do conhecimento (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 177-178).⁹

Buscaremos nos focar na segunda concepção de entendimento da dialética em W. Benjamin. Tal compreensão faz eco à visão da história que se forma no presente por fulguração que se dá na conjunção de tempos. Essa visão de tensão de formação histórica pode ser paralela a uma perspectiva de tensionamento do tempo histórico com o espaço de experiência e horizonte de expectativa de R. Koselleck.

⁹ Georges Didi-Huberman é um filósofo e historiador francês que elabora, entre diversos temas, debates relacionados ao tempo na história. É considerado um dos maiores pesquisadores sobre as obras e articulações teóricas de Walter Benjamin.

Podemos colocar em questão que a passagem citada acima se refere a imagens, porém é extremamente reducionista pensar que as imagens são apenas obras pictóricas. O texto, seja na forma de arquivos, seja na forma de diários, jornais, livros etc., também são imagens, esses suportes são documentos os quais os historiadores trabalham, ou seja, as fontes históricas utilizadas nas pesquisas. O texto pode ser entendido como as imagens substanciadas do pensamento, ou seja, imagens exteriorizadas de discursos e de ações. A escrita é a visualidade do não visível. Sendo assim, a abordagem de W. Benjamin e seu entendimento de dialética se aplicam às diversas maneiras investigativas da história.

De modo, menos categórico que o proposto por W. Benjamin, buscamos entender como o processo que o autor coloca como *conjunção fulgurante* ocorre no ofício histórico. Por um lado, temos um passado que ocorreu enquanto acontecimento, e um presente que está constantemente tornando-se passado. O historiador localizado no presente passa, em sua vida, por uma série de experiências que o compõem como indivíduo.¹⁰ Essas experiências são constituídas pelos múltiplos passados em referências às quais o pesquisador se liga ao longo de sua jornada.

O entendimento histórico de cada indivíduo – seguindo essa lógica – é singular em observação, de maneira que sua produção escrita sobre seu tema de pesquisa será também singularizado em análise. Diante disso, incluímos o fato de que, para W. Benjamin, a pesquisa desencadeada pela amálgama de experiência do pesquisador só ocorre em um momento preciso onde o passado e o presente colidem em uma espécie de combustão, que só po-

10 Devemos aqui localizar essas experiências como impressões de mundo conscientes e inconscientes, que permeiam a vivência pessoal e acadêmica do historiador. Podemos ainda fazer ligação com o sentido de espaço de experiência ao qual se refere R. Koselleck, aproximando progressivamente as análises de ambos os autores.

deria ocorrer naquela exata conflagração de tempos. Desse ponto, podemos desdobrar que o tensionamento de tempo, visto a partir de uma dialética, é sempre aberto. Para explicitar melhor essa averiguação inicial sobre a dialética, vamos abordar a questão da *montagem* e da *origem* em W. Benjamin.

Ao abordar a questão da montagem na operação histórica, devemos frisar que esse procedimento pressupõe o efeito de desmontagem, de dissociação prévia do que se constitui como objeto, pensar em movimento da história a “contrapelo”. Uma forma de entendimento do conhecimento em constante suspensão e reconfiguração. Em parte do livro *Passagens*, o autor ao escrever sobre Paris sob *seu olhar* elabora acerca de sua análise:

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não me apropriarei de formulações espirituosas, não surrupiarei coisas valiosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os (BENJAMIN, 2007, p. 943).

A montagem em Benjamin é sua observação e suas referências ao analisar e escrever sobre Paris. O autor observa as passagens da cidade como rastros anacrônicos múltiplos que portavam cada um ao seu modo materiais e tempos vários que possibilitavam a interpretação da história em seu presente. Ele escreve que a única forma possível de mostrar a cidade é usando ela mesma, ou seja, ele escrevendo sobre a cidade a partir de si, conectando fragmentos e rastros que lhe ocupam. O historiador remonta os fatos agregados ou desagradados porque eles têm a dupla capacidade de desmontar a história e montar um conjunto de tempos heterogêneos. Epistemologicamente a montagem é um movimento de conjunção temporal complexa dos objetos da

história, que estão presentes na investigação histórica, de modos muitas vezes inconscientes. Em outras palavras, a montagem é inerente à experiência vivida que abrange uma rede de referências, uma constelação de introyecções que constituem e são constituídas de forma orgânica pelo pesquisador. Nesse sentido, entendemos que a montagem, como parte do método histórico, é constantemente reconfigurada de acordo com o espaço de experiência do investigador. Como escreve Benjamin (1989, p. 479-80):

Nos domínios que nos ocupam, não há conhecimento a não ser fulgurante. O texto é o trovão que faz ouvir seu bramido muito tempo depois. [...] A marca histórica das imagens, não indica apenas que elas pertencem a uma época determinada, indica sobre tudo que elas só chegam a legibilidade numa época determinada. [...] Cada presente é determinada pelas imagens que são síncronas com ele; cada Agora é Agora de uma cognoscibilidade.

Ao trabalhar a questão da visão dialética da história, Walter Benjamin diz que há um movimento interno subjetivo de interpretação do observado/analizado, tento em vista que o que vemos só vemos devido às nossas experiências. Sendo assim, o observado causa internamente distintas cognições de interpretação sendo um movimento de fluxo e refluxo do observado.¹¹

A dimensão dialética da história forma uma espécie observação originária, algo anteriormente não visto por outros. No entanto, o autor faz uma digressão com o termo originário que

11 A famosa frase que escreve James Joyce em *Ulysses* (1922) “*shut your eyes and see*” aborda justamente a perspectiva que só vemos o que está diante de nós, ao passo que internamente o que observamos nos causa uma cognoscibilidade própria. O que vemos está diante de nós como entendimento, à medida que significa o que nos é próprio e se relaciona com nossas referências inteligíveis para significar algo, em constante fluxo e refluxo de compreensão.

não significa algo fechado. O originário, ao qual ele se refere, faz menção a uma origem que é inacabada e aberta. A *origem como turbilhão no rio* que torna possível a constante reconfiguração de sua forma inacabada. Como se lê:

A origem, embora sendo uma categoria inteiramente histórica, nada tem a ver porém com a gênese das coisas. A origem não designa o devir do que nasceu, mas sim o que está em via de nascer no devir e no declínio. A origem é um turbilhão no rio do devir, e ela arrasta em seu ritmo a matéria do que está em via de aparecer. [...] Ela pede para ser reconhecida, de um lado, como uma restauração, uma restituição, de outro lado como algo que por isso mesmo é inacabado, sempre aberto. [...] Em consequência, a origem não emerge dos fatos constatados, mas diz respeito à sua pré e pós-história (BENJAMIN, 1985, p. 43-44).

A história assim ganha uma dimensão de objeto que é constantemente ressignificado, nós somos o elemento que a torna móvel dentro de sua produção. O próprio movimento de “restituição” no *turbilhão de origem* convoca memórias, esse modo convocatório memorial inflige a história a fazendo constantemente rearticulada. Sobre o aspecto do processo de memorização como um meio constituinte da observação da pesquisa, Didi-Huberman frisa que a própria ação de memorar deturpa o ocorrido, movendo os sedimentos de entendimento nos permitindo um semiacesso do objeto:

A questão da relação entre o memorizado e seu lugar de emergência [...] Por um lado, o *objeto* memorizado se aproximou de nós: pensamos tê-lo “reencontrado”, e podemos manipulá-lo, fazê-lo entrar numa classificação, de certo modo *temo-lo* na mão. Por outro lado, e claro que fomos obrigados, para “ter” o objeto, a vi-

rar pelo avesso o solo originário desse objeto, *seu lugar* agora aberto, visível, mas desfigurado pelo fato mesmo de pôr-se a descoberto: temos de fato o objeto, o documento – mas seu contexto seu lugar de existência e de possibilidade, não o temos como tal. Jamais o tivemos jamais o teremos. Somos portanto condenados às recordações encobridas (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 176).

A conflagração entre elementos pretéritos, presentes e suas reminiscências são formas de uma tensão dialética do tempo que está contida nos objetos históricos. Com esse viés, a pesquisa histórica se dá constantemente em fulgurância de visualidade, sendo constantemente aberta em sua observação. Esse constante dilaceramento¹² e reconfiguração da história diante de nós prolonga sua dimensão dialética. Sendo assim, passa-se a entender os materiais históricos e as pesquisas, de forma que eles não sejam nem uma novidade absoluta (à medida que eles não podem partir do esquecimento de tudo) nem como uma volta a sua fonte (como se reproduzisse algo), sendo eles, por essência, constantemente rearticulados em sua análise.

REINHART KOSELLECK E WALTER BENJAMIN:

O HISTORIADOR NO TEMPO

Compreendemos que as categorias de R. Koselleck de espaço de experiência e horizonte de expectativa, em sua tensão gera o próprio movimento histórico. Ao inserirmos o historiador em meio a essa confluência de tempos, podemos entender que o historiador é fruto de seu próprio momento de tensão histórica e a

12 Existe a relação descrita por Benjamin com a palavra *dialética*, que fala de dilaceramento, de distância, mas também de passagem ou de processão (eis três significações essenciais da partícula grega *dia*).

historiografia de forma consonante também é. Baseado em seu espaço de experiência e seu horizonte de expectativa em vista, o historiador aborda as questões passadas de maneira singular em sua análise e o faz a partir de questões que surgem em seu presente devido a ocorrência do tempo histórico.

Do mesmo modo, a dialética histórica de W. Benjamin ocorre na conflagração de tempos; o passado em colisão com o presente constantemente forma constelações de análises históricas. Entendemos que é a partir de referências pessoais e sociais do historiador que ele aborda sua montagem e investigação do tema histórico. Sendo a análise do objeto histórico possível apenas nessa conflagração de passado e presente ou objeto externo e referências internas do investigador.

A dialética em W. Benjamin também está ligada à visão histórica e seus procedimentos teóricos de aplicação. O historiador é o agente de ação de novas relações de fulguração do passado e presente (aqui incluindo também o horizonte de expectativa, que R. Koselleck aborda) promovendo novas *formas*. Essas formas podem ser objeto de observação fomentando nova fulguração. Diante desse desdobramento, a história em dialética e tensão de tempos é sempre aberta a novas perspectivas.

Desse modo, mais uma vez, chegamos ao entendimento de que o historiador, ao observar seu tema, está inteiramente imerso em suas referências, que o faz escrever sobre seu constante presente que se reconfigura e não sobre o pretense passado no qual se pensa historiar. Ou seja, o pesquisador aborda os rastros do passado de acordo com seu corolário de referências e experiências, que o fazem observar os problemas históricos em tensão dialética temporal entre o passado e o presente (ou, como citada de maneira metafórica, a poeira e as pegadas de Jonathan Harker). A história é elemento quase vivo ao passo que vive e se modifica em nós constantemente aberta e reconfigurada. Muitos

documentos passam pelos séculos intactos, o que nos concede a compreensão de que nós somos o elemento frágil diante deles e somos a fagulha de fulguração de seu movimento dialético.

Ambos os autores – nesse estudo articulados inicialmente e parcialmente – pensam que o historiador em seu tempo histórico próprio escreve a história. Sendo assim, ela está sempre disponível em suas novas interpretações. A história busca estudar dois elementos voláteis: o tempo e o ser humano. Devido a isso, ela carrega intensa complexidade em seu ofício. Podemos, diante de esse fato, compreender que a história nunca se finda em análise, que façamos de forma consciente de suas limitações a melhor história possível em nosso tempo, a sabendo sempre necessária e obsoleta. E com a internalização aterradora e esperançosa da frase de Maria Bethânia sobre o tempo: Atente ao tempo! Não começa, nem termina, é nunca é sempre.¹³

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. **Origine du Drame Baroque Allemand**. Trad. S.Muller. Paris: Flammarion, 1985.
- BENJAMIN, Walter. **Paris, Capitale du XIXe Siècle: Le livre des Passages**. Trad. J. Lacoste. Paris: Cref, 1989.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Pensar não ver**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Ante el Tiempo**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2013.

13 Retirada da música “Carta de Amor” (2012) escrita pela artista, cantora e compositora Maria Bethânia.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à Semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2011.

STOKER, Bram. **Drácula**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018.

CAPÍTULO III

O CONCEITO DE LUSOTROPICALISMO E SUA APROPRIAÇÃO PELO ESTADO NOVO PORTUGUÊS

VIVIANE ALVES CHAVES

INTRODUÇÃO

Este capítulo busca constituir-se em um experimento, onde serão feitas algumas considerações acerca do estudo dos conceitos, a partir das reflexões do historiador Reinhart Koselleck e que servirão de orientação para as nossas ponderações acerca do uso do conceito de lusotropicalismo. Não é nosso objetivo fazer um debate muito aprofundado ou uma utilização muito aprofundada da teoria/método da história dos conceitos, novamente, o que fazemos é um experimento que talvez seja aprofundado em investigações futuras.

A escolha do conceito de lusotropicalismo foi feita devido às investigações que venho propondo e aprofundando ao longo do mestrado. Entretanto, como veremos, o conceito em questão, é cheio de significados do ponto de vista conceitual, intelectual e político. Segundo Koselleck 1992, p. 134), “não é toda palavra existente em nosso léxico que pode se transformar num conceito e que, portanto pode ter uma história. [...] É preciso estabelecer a distinção entre conceito e palavra, ainda que não

me atenha à divisão dos linguistas”. Devemos questionar o que se deve esperar da expressão lusotropicalismo, quando ela começou a ser usada, sobre o que ela trata e como que o colonialismo luso fez uso de uma retórica que inicialmente buscava explicar a sociedade brasileira. Sendo assim, como indica o título deste capítulo, daremos maior relevo a sua apropriação como conceito ideológico pelo Estado Novo, devido a essa apropriação ter influenciado diretamente meu atual objeto de pesquisa. É digno de nota que o recorte temporal coincide com a instauração do Estado Novo em Portugal (1933) e o início da guerra colonial (1961), fatos que são de extrema relevância para a manutenção do conceito. Este texto será conduzido a partir da conciliação entre questões próprias da linguística com as questões históricas (a esta última daremos maior relevo), pois, segundo Koselleck (2006, p. 267), “Os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem, e as experiências que adquirimos a partir deles não podem ser transmitidas sem uma linguagem”.

Tendo isso em vista, trataremos aqui do conceito que caracteriza o conjunto de ideias concebidas/formuladas pelo escritor brasileiro Gilberto Freyre que trazem consigo uma carga teórica pretensamente pautada em fundamentos ideológicos que, embora já estivessem presentes desde 1933, em *Casa Grande e Senzala*, apenas na década de 1950 viriam a ser verdadeiramente formulados e, a partir daí, apropriados pelo Estado Novo português com intuito de legitimar o colonialismo. A utilização deste conceito foi de grande valia para a manutenção do império português, sobretudo devido ao seu caráter teórico e pela respeitabilidade atribuída pelo próprio Gilberto Freyre.

O CONTEXTO

Para Koselleck cada palavra nos remete a um significado, que nos remete a um conteúdo. Entretanto, nem todos os

sentidos atribuídos a essas palavras são relevantes do ponto de vista da escrita da história dos conceitos. Para ser considerado um conceito, se faz necessário que a palavra sugira associações, associações que pressuponham o mínimo de sentido comum e uma pré-aceitação que as torne palavras/conceitos importantes e significativos (KOSELLECK, 1992, p. 135). Segundo Kosseleck (1992, p. 135), “Pode-se eventualmente, através da *Begriffsgeschichte*, indicar a partir de quando um conceito tornou-se fruto de uma teorização e quanto tempo levou para que isso acontecesse”. Conforme mencionamos esse complexo teórico já se fazia presente desde a obra inaugural de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, segundo Castelo (2011, p. 261) este livro procura estudar “a ‘condição colonial’ no Brasil dos séculos XVI e XVII, mais especificamente no nordeste açucareiro, sob o regime de economia de plantação de base escravagista, estruturada em torno da casa-grande e da família patriarcal dirigida pelo senhor do engenho” e lançar as bases do que viria futuramente a ser sistematizado com o conceito de lusotropicalismo, onde ele elenca as capacidades de miscibilidade, mobilidade e aclimatibilidade como características que tornavam os portugueses um povo singular para a prática da colonização (BARROS, 2015, p. 1). A especificidade dessa sociedade resultaria da mistura destes três elementos que proporcionariam uma intensa miscigenação, quer no lado biológico, pela mistura de brancos, negros e índios, quer no cultural, pela adoção recíproca de valores e comportamentos dos vários povos em contato, segundo Gilson Brandão de Oliveira Junior:

o autor faz uso deste complexo teórico-ideológico para tentar explicar as origens do Brasil, enquanto extensão da colonização empreendida pelos portugueses na América. Até então, a forte presença de negros africanos e seus descendentes advindos da secular vigência

do sistema escravista luso-afro-brasileiro era vista com preocupação pelas elites políticas e culturais deste país, diante do consequente retrocesso que a sua presença representaria no discurso identitário e nacional, segundo os paradigmas da época. A originalidade da sua proposta residia especificamente na exaltação da *mestiçagem* enquanto fator propulsor de uma *civilização/cultura* diferenciada e adaptada aos trópicos, que seria por sua vez, caudatária da tradição ibérica – particularmente portuguesa (JUNIOR, 2013, p. 2).

De fato, essa seria a gênese do complexo teórico metodológico que futuramente carregaria o nome de lusotropicalismo, onde, além da exaltação da miscigenação, temos uma série de características associadas ao colonizador português, tais como a plasticidade social, as versatilidades, a apetência pela miscigenação, a ausência de orgulho racial. Segundo Castelo (2011, p. 262), “O ‘ajustamento hábil’ do português ao mundo tropical é explicado através de uma interpretação causalista da mentalidade e da cultura portuguesas”. É nesse pensamento que se encontram as bases do que seria o lusotropicalismo. Nesse dado momento, e na medida em que esse complexo teórico foi maturando, foi aos poucos sendo envolto em um caráter mais totalizante e genérico, passando a designar uma certa homogeneidade uma “unidade de sentimentos e cultura” pelos lugares onde o português passou, esse momento de maturação se deu a partir de 1937, nas conferências proferidas por Gilberto Freyre no *King’s College* (Universidade de Londres) e nas universidades de Lisboa, Porto e Coimbra, e que deram origem a obra *O mundo que o português criou* (1940). Nesta obra, o campo de pesquisa de Freyre alarga-se do Brasil para todas as áreas de colonização portuguesa e justifica seu alargamento afirmando que as regiões colonizadas pelos portugueses constituíam uma unidade de sentimentos e de cultura. O autor pressupõe que essa unidade existe e que o português

é o seu elemento fundador e aglutinador. Freyre chega a falar em uma “consciência de espécie” que uniria os lusodescendentes, nega o purismo étnico, pois este fenômeno estaria baseado num acontecimento social e cultural: a miscigenação.

Porém, será apenas no pós-guerra, a partir da década de 1950, que o termo seria verdadeiramente cunhado. Foi neste momento que o regime salazarista obrigou-se a uma nova definição estatutária para a caracterização das suas colônias. O regime sabia que se não tomasse providências frente às novas características internacionais, frente àquele momento de redefinição internacional, o império português poderia ruir. Sendo assim, o Estado Novo português procurava a sua essência nas práticas “civilizadoras” da velha conquista colonial, não buscava mais colônias, buscava apenas manter as que já possuía.

Foi dentro deste contexto e para justificar “o mundo que o português criou” que o Estado Novo contou com inúmeros parceiros intelectuais. Segundo João Alberto da Costa Pinto, o regime contou com os seus “cães de guarda do império”. É também nesse contexto e em ocasião de uma viagem feita por Gilberto Freyre as colônias portuguesas (viagem que foi totalmente financiada e monitorada pelo regime salazarista), a convite do ministro do Estado Novo Sarmento Rodrigues, viagem que marca o início das relações entre Gilberto Freyre e o Estado Novo português, onde o intuito era que o brasileiro observasse as dinâmicas sociais dos domínios portugueses, e a partir de suas considerações publicasse ensaios sobre a obra colonial portuguesa. O que Freyre constata ao longo da viagem tem eco ainda durante a mesma, onde ele formula pela primeira vez o conceito de lusotropicologia nas conferências lidas em Goa: “Uma cultura moderna: a luso-tropical (Instituto Vasco da Gama, novembro de 1951) – e em Coimbra – “Em torno de um novo conceito de tropicalismo” (Universidade de Coimbra, janeiro de 1952). Tais

conferências seriam posteriormente reunidas e dariam origem ao livro *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953). No termino de sua viagem o brasileiro se viu convencido de ter constatado a comprovação da existência de suas ideias expostas na obra *O Mundo que o Português criou* acerca da existência de uma unidade de sociabilidades e sentimentos nos espaços de presença portuguesa. É a partir dessa viagem que nascem as obras *Aventura e rotina* (1953), a já mencionada *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953) e *Integração Portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961), onde Freyre sistematiza e amadurece suas ideias em torno do legado da ação colonial portuguesa. Segundo Koselleck (2006, p. 268),

Os conceitos históricos, sobretudo os políticos e sociais, foram cunhados para apreender os elementos e as forças da história. É isto que os caracteriza dentro de uma linguagem. Mas, em virtude da diferença que destacamos, eles possuem um modo de ser próprio, a partir do qual influem sobre as diversas situações e acontecimentos, ou a elas reagem.

Deste modo, aquela viagem foi o “tempo da apropriação” e justificou o modo específico como o lusotropicalismo foi apropriado, incorporado e adaptado pelo discurso oficial do Estado Novo. É digno de nota que o conceito de lusotropicalismo, a sua “essência” nunca fez parte do discurso oficial do salazarismo, mas sim a sua versão adaptada para a conjuntura que o Estado Novo se encontrava no pós-Guerra, conferindo-lhe um caráter nacionalista e até messiânico, ligando o lusotropicalismo ao mito da herança sagrada. Desta forma, as conclusões “cientificamente irrefutáveis” a que chegou Gilberto Freyre nesta viagem serviram tanto de “reforço moral”, como também de um grande estímulo para que os portugueses permanecessem no ultramar.

As experiências que Freyre obteve nesta viagem fizeram-no crer que “a obra” iniciada há tempos remotos pelos portugueses continuava sendo executada com a mesma “notável clarividência e honradez”, fazendo-o a partir dessa experiência projetar uma expectativa de confiança cega no futuro da lusitanidade. Acreditava ter encontrado em todo o Ultramar “o mesmo sentimento de lusitanidade que liga o Brasil a Portugal” (SILVA, 2008, p. 5), e confirmando aquilo que ele já havia postulado na sua obra anterior *O mundo que o português criou*, a colonização portuguesa continuava viva e fecunda. Deste modo, munido de vasta documentação e de suas observações, ele se compromete a sintetizar e escrever as diversas impressões que teve ao longo deste contato. Foi a partir deste sentimento que o conceito de lusotropicalismo começa a ser pensado, para englobar todo esse conjunto de ideias e concepções que Freyre havia reforçado em sua viagem. É neste momento que começa se dar a teorização de um conceito que englobasse tanto essas novas concepções quanto aquelas que já estavam presentes em sua obra.

Nas palavras de Koselleck (2006, p. 294), “Os conceitos fundamentais, elaborados teoricamente, passaram a fazer parte do reservatório das palavras de ordem formadoras de opinião e legitimadora dos partidos – de todos os partidos”. Ainda segundo Koselleck (2006, p. 301-302), “Quanto mais gerais os conceitos, mais partidos podem servir-se deles. São transformados em slogans. [...] Surge assim um litígio em torno da verdadeira interpretação política, e mais ainda em torno do correto emprego dos conceitos”. Neste sentido o conceito de lusotropicalismo foi adaptado à realidade colonial portuguesa, e seus elementos constituintes assim como o seu autor tornaram-se aos poucos slogans do colonialismo português. O conceito de lusotropicalismo passou a ser conhecido e utilizado em Portugal pelos autores e políticos que enalteciam Gilberto Freyre por este ter percebido a

benignidade que Portugal fazia a esses povos ao colonizá-los, ou seja, o Estado Novo irá aproveitar-se das teses e do prestígio de Gilberto Freyre para a construção da sua política e sua promoção internacionalmente, num momento em que Portugal precisava salientar a unidade nacional perante as pressões externas favoráveis à autodeterminação das colônias, o que fez com que as obras de Freyre fossem distribuídas pelas missões diplomáticas.

O Ministério dos Negócios Estrangeiros empreendeu todo um esforço de doutrinação dos diplomatas portugueses no lusotropicalismo, com o objetivo de muni-los com argumentos supostamente científicos que legitimassem a colonização portuguesa. Associado a isso assiste-se a penetração do lusotropicalismo no meio científico e acadêmico, assim como a utilização do lusotropicalismo para espalhar pela metrópole essa ideia da benignidade do colonialismo português. A propaganda encarregou-se disso; era importante, era urgente moldar o pensamento para tornar a ação possível, sobretudo no que tange os candidatos a colonos e agentes coloniais.

Conforme já devidamente salientado, essa maturação dos conceitos é uma questão importante para a nossa análise. Embora a noção já estivesse sendo utilizada por Freyre, este apenas décadas depois, foi preencher-se do caráter com o qual é mais conhecido hoje. Deste modo, ao longo do tempo o conceito foi mudando o seu significado devido a mudanças que ocorreram também no seu uso, segundo Junior (2013, p. 6):

Nesse sentido, acreditamos que, muito embora o seu conteúdo já estivesse presente nas obras anteriores de Freyre, os conceitos formados pelos radicais “luso” + “trópico”, com as implicações contextuais que lhes são caracteristicamente intrínsecas, não poderiam ter surgido antes da Segunda Guerra Mundial.

O contexto internacional no pós-Segunda Guerra Mundial se mostrou desfavorável ao Estado Novo e seu sistema colonial, por ter desencadeado uma reação anticolonialista e de negação de superioridade racial e de imposição cultural, o que obrigou o Estado Novo a ressignificar a sua mítica imperial com o intuito de manter as suas colônias. Segundo Barros (2015), para promover essa ideia de que o colonialismo português era pautado pela afetividade e trocas entre colono e colonizado que recorreu-se as ideias de Gilberto Freyre, ideias que até então não vinham sendo bem recebidas pela elite política do regime devido às questões em torno da miscigenação nas práticas coloniais portuguesas, mas apesar disso naquele momento as ideias freyrianas eram a melhor válvula de escape, ou seja, houve uma mudança exponencial na recepção do complexo teórico que representava o lusotropicalismo. É neste sentido, que precisamos pensar assim como afirma Koselleck, que linguagem e história permanecem dependentes uma da outra, mas nunca chegam a coincidir inteiramente, segundo o mesmo,

Sempre existe uma dupla diferença: a diferença entre uma história em curso e sua possível tradução linguística, e a diferença entre uma história que já passou e sua reprodução por meio da linguagem. Determinar estas diferenças é também uma produção linguística, que é parte integrante da atividade do historiador (KOSELLECK, 2006, p. 267- 268).

Isso porque precisamos levar em consideração as alterações contextuais e também conceituais pelas quais passaram a própria obra de Gilberto Freyre, com importante relevo as alterações políticas que sofreu e sua apropriação pelo Estado Novo. Após este evento, a concepção acerca das obras freyrianas mudou, inclusive aquilo que se entendia por “trópico”. Segundo Koselleck

(1992, p. 140), “A história dos conceitos mostra que novos conceitos, articulados a conteúdos, são produzidos/pensados ainda que as palavras empregadas possam ser as mesmas”.

O CONCEITO

No caso do conceito de lusotropicalismo até a sua verdadeira conceituação entre 1953 e 1958, ele se modificou amplamente, tendo em vista que “um conceito relaciona-se sempre àquilo que se quer compreender, sendo, portanto, a relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido, ou tomado inteligível, uma relação necessariamente tensa” (KOSELLECK, 1992, p. 136). Deste modo, “Todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível. Pode-se entender esta formulação tornando-o mais instigante. Posso dizer que procederei com minha análise a partir do texto/contexto” (KOSELLECK, 1992, p. 136).

Se a relação entre conceito e o conteúdo a ser compreendido é uma relação necessariamente tensa e se todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar e considerando que o conceito de lusotropicalismo foi construído de maneira pensada, deliberada pelo historiador Gilberto Freyre, precisamos analisar a junção de termos que o formam. No caso do nosso conceito em questão, temos um conceito formado pela junção dos termos luso + trópico. Consideramos que, dentro do contexto de criação, a interpretação dos seus elementos constitutivos é essencial para compreensão do caráter que Freyre quis adotar na sua noção inovadora de civilização luso-tropical. Para Koselleck (1992, p. 136), “Todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua”. Nesse senti-

do, demarcamos aqui a importância não apenas do contexto de criação desse conceito, mas a importância da carga semântica e simbólica contida nos radicais luso + trópico, luso representando a carga mítica imperial portuguesa e trópico com uma conotação mais pejorativa, significando os outros, os bárbaros, esta antítese: o nós e os outros que havia sido tão comum no século XIX, se mostrava presente em Portugal ainda na década de 1950. Segundo Junior (2013, p. 5),

[...] os conceitos freyreanos em questão são compostos por termos que carregam uma significativa carga semântica (luso + trópico), que se dinamizam nos diversos contextos de sua aplicação – sendo que o termo “luso” traz consigo elementos tributários de um mito fundador (portanto, mais estáveis), enquanto o termo “trópico” passa por um processo de mutação semântica contextual (o significado atribuído à categoria dos “outros”).

Partimos da premissa que “todo conceito está imbricado em um emaranhado de perguntas e respostas, textos/contextos” (KOSELLECK, 1992, p. 137). Buscamos compreender essa tensão existente no conceito de lusotropicalismo, essa tensão entre civilização e barbárie, devido à associação entre luso e trópico num único conceito. Devemos analisar também, além da junção dos termos luso + trópico, a utilização do sufixo “ismo”. Na obra de Freyre, o termo que mais aparece na verdade é lusotropical e lusotropicalogia. A utilização do termo lusotropicalismo está muito mais associada aos usos e abusos da obra de Freyre do que com a obra de Freyre em si. O uso do sufixo “ismo” denota um caráter muito mais ideológico do que científico como Gilberto Freyre queria que o fosse. Ou seja, cabe a nós indagar a partir de qual momento o sufixo “ismo” passou a ser incorporado à forma

adjetiva luso tropical e com quais intenções. Para Freyre, a formulação era apenas parte do seu complexo teórico mais amplo a lusotropicologia.

Consideramos importante ressaltar que o sufixo *ismo* foi utilizado no século XIX e XX como contributo para designar importantes conceitos relacionados a movimentos sociais, ideológicos, políticos e religiosos. No entanto, novamente ressaltamos que não era este o termo mais recorrente na obra de Freyre. A utilização do conceito com o acréscimo do “*ismo*” já está relacionada à apropriação do mesmo, cabendo a nós estabelecer a separação e é neste sentido que a história dos conceitos se mostra frutífera, pois, segundo Koselleck (1992, p. 136),

A história dos conceitos coloca-se como problemática indagar a partir de quando determinados conceitos são resultado de um processo de teorização. Essa problemática é possível de ser empiricamente tratada, objetivando essa constatação, por meio do trabalho com as fontes.

No conceito de lusotropicalismo, a relação entre história e linguagem é muito mais tensa do que nos parece num primeiro momento, não existindo necessariamente uma sintonia entre a utilização do conceito e o que semanticamente o conceito expressa. Segundo Koselleck, a diacronia está contida na sincronia, ou seja, neste caso, não há como negar a importância da escolha dos radicais para a construção do conceito formulado pelos radicais luso e trópico, enquanto o termo luso remete à nacionalidade, ao seu nacionalismo e mística imperial, o termo trópico se refere ao “novo mundo que o português criou”, embora neste caso os termos tenham sido mantidos, o seu sentido se alterou. Segundo Junior (2013, p. 7),

Nossa perspectiva é a de que os trabalhos de Freyre se pautam por uma pretensa teorização, regulada por elementos tradicional-ideológicos, e transmitidos pela carga semântica contida nos termos com os quais operou as suas formulações conceituais. Essa análise crítica se aplica tanto na sua formulação, mas, sobretudo, na utilização destes conceitos pelo Estado Novo, a partir da nova realidade que se encontrava no período pós-guerra: dependentes das zonas coloniais e, portanto, ávidos pela manutenção do seu império ultramarino. Nesse sentido, o termo “lusó”, eivado de conotações de caráter nacionalista, se adequou muito bem aos intentos da manutenção deste império. Em decorrência das alterações contextuais, o termo “trópico” tornou-se adequado para a ocasião, pois, significava ao mesmo tempo, os “outros” que outrora se pretendia civilizar, e que agora (ao menos no plano discursivo) se buscava integrar; mas também, diz respeito às áreas geográficas das quais este império dependia, sobretudo economicamente.

A escolha pelos termos lusó+trópico foi deliberada. Deste modo, a escolha do termo lusó nos dá uma série de indícios do que Freyre pretendia incluir ou excluir deste conceito. Se uma das grandes prerrogativas portuguesas era a mítica imperial, a de que Portugal tinha o dever de levar a cultura cristã a essas regiões incultas e sendo essa uma mítica que não pertence apenas a Portugal, por que Freyre não optou pelo termo iberotropicalismo? Ou hispanotropicalismo?¹ Ou qualquer outro termo, porque fez a escolha pelo termo lusó? A essa altura já se torna óbvia a decisão de Freyre em demarcar Portugal como o pivô do seu conceito, é para onde Gilberto Freyre aponta. É para o colonialismo português que Freyre aponta e para tudo que vem junto com ele, seja a carga moral cristã, seja o complexo cultu-

1 Ver: Junior (2013).

ral. É neste sentido que o conceito cunhado por Freyre caminha.

Essa diferenciação toma contornos fortemente ligados a questões religiosas. Para Freyre, segundo Castelo (2011, p. 269), “só um povo europeu se vem revelando nos trópicos mais cristocêntrico do que etnocêntrico: esse povo é o português, desde a Ásia conhecido mais por “cristão” do que por “luso” ou por “português”. Essa ideia de que a expansão portuguesa teria sido animada por desígnios unicamente cristãos é de extremo relevo para o conceito de lusotropicalismo. Assim sendo, o modo de ser português que foi levado às colônias é o modo português de ser “tradicionalmente cristão”. Desse modo, constata-se toda uma série de elementos tradicionais ideológicos, ligados diretamente aos alicerces da nacionalidade portuguesa.²

Além da distinção entre Portugal e Espanha, o termo “luso” visa à manutenção dos alicerces da nacionalidade portuguesa, salienta o ancestral comum presente na epopeia camoniana, considerada por Freyre como uma das mais importantes referências lusotropicalógicas. Outro elemento importante que está em jogo durante a construção do conceito é a “suposta decadência” associada a Portugal. Segundo Gilson Brandão de Oliveira Junior, a origem tradicional-ideológica de Freyre residia nos debates acerca da decadência portuguesa no século XIX. Essa decadência estava associada à perda da colônia Brasil e à dependência dos territórios africanos que se fez sentir. Desta maneira, conforme já afirmamos, o termo luso envolve uma série de elementos tradicional-ideológicos, ligados aos alicerces da nacio-

2 De fato, em alguns momentos da sua obra Freyre chega a mencionar os espanhóis em algo que ele chama de “hispanotropicalologia”. O que nos interessa aqui é ressaltar que, para Gilberto Freyre, a lusotropicalologia é uma forma específica de conhecimento do europeu acerca dos trópicos, enquanto a hispanotropicalologia seria algo associado, talvez auxiliar. O conceito central da obra de Freyre vem na sua forma lusa.

nalidade portuguesa e, por isso, é mais estável, pois, apesar das mudanças, ele está ligado a estes alicerces constituintes da noção de nação portuguesa.

Já o sufixo trópico é menos estável do que o sufixo luso, e traz uma dupla conotação, uma espacial e outra cultural. A esfera espacial se refere àquelas áreas submetidas à exploração colonial, a vertente cultural estaria relacionada à homogeneização do “outro”. O termo trópico estaria relacionado à barbárie do não europeu. Entretanto, Freyre se opõem a essa definição, e é aí que está contida a originalidade da sua obra: na obra de Freyre a homogeneização dos outros sintetizados pelo conceito de “trópicos” se preencheria de valores positivos.

Ao falar em trópicos, Gilberto Freyre buscava tratar o que ele acreditava ser uma nova cultura, uma nova civilização e diversos são os motivos que podem ter levado Freyre a esta opinião, o principal deles talvez tenha sido a sua experiência como estudante nos Estados Unidos. O que nos interessa é pensar essa associação entre os termos luso+trópico, onde Freyre buscava demonstrar ser essa nova civilização que nascia mais adaptada à modernidade do que as demais, numa época em que o racismo se desenvolvia fortemente nos Estados Unidos e na Alemanha. No Brasil, as correntes dominantes consideram a “mistura de raças” uma das causas principais da degeneração do povo brasileiro. Freyre buscava ampliar o debate entre o nós e os outros, entre civilização e barbárie, valoriza a mestiçagem e vê nela um processo positivo de constituição do tipo ideal de homem moderno para os trópicos.

Essa relação entre a escolha dos sufixos luso+trópico não é apenas uma relação tensa, como também e sobretudo é uma relação reveladora da construção semântica de um conceito. Não se trata apenas de linguagem, mas de história, de uma construção deliberada e intencional que visava enquadrar dentro deste

conceito todo um conjunto de ideias. A história dos conceitos de Koselleck nos ajuda a ampliar o debate em torno da significação e ressignificação do conceito ao longo da história. O conceito é único. Buscamos demonstrar isso através de uma breve análise da construção semântica do conceito, embora tenhamos a consciência de que a construção de um conceito vai muito além de sua construção semântica, assim como diz o próprio autor:

Os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem, e as experiências que adquirimos a partir deles não podem ser transmitidas sem uma linguagem. Mas nem os acontecimentos nem as experiências se reduzem à sua articulação linguística. Pois em cada acontecimento entram numerosos fatores que nada têm a ver com a linguagem, e existem estratos da experiência que se subtraem a toda comprovação linguística. Sem dúvida para serem eficazes, quase todos os elementos extralinguísticos dos acontecimentos, os dados naturais e materiais, as instituições e os modos de comportamento, dependem da mediação da linguagem. Mas não se restringem a ela. As estruturas pré-linguísticas e a comunicação linguística, graças a qual os acontecimentos existem, permanecem entrelaçados, embora jamais coincidam inteiramente (KOSELLECK, 2006, p. 267).

Embora, segundo Koselleck, os acontecimentos históricos não sejam possíveis sem atos de linguagem, mas ainda nem tudo se resume à linguagem, pois cada acontecimento envolveria inúmeros fatores, o que devemos questionar é como uma formulação relativa à formação e às práticas da sociedade açucareira nordestina foi ampliada, ressignificada e maturada em outro tempo histórico e territorial, sendo utilizada a nível internacional para legitimar a busca da manutenção do colonialismo português em África. O que Koselleck (2006, p. 302) esclarece é que

Os mesmos conceitos podem ser assumidos em diferentes perspectivas. Como conceitos universais, requerem uma atribuição de sentido, independentemente das experiências concretas ou das expectativas que penetrem neles. Nasce assim uma disputa pela interpretação política autêntica, pelas técnicas de exclusão destinadas a impedir que o adversário utilize a mesma palavra para dizer ou querer coisa diferente do que se quer.

O conceito de lusotropicalismo e o conjunto de ideias que ele engloba foi, de fato, assumido em diferentes perspectivas pelo Estado Novo português e essa disputa pela interpretação política autêntica se fez presente a todo o momento. No entanto, neste caso em especial, Gilberto Freyre não parece ter se importado com os usos e abusos que o conceito de lusotropicalismo sofreu pelo regime português para ele tudo fazia parte da sua teoria mais ampla e, por isso, o termo lusotropicalismo com o sufixo “ismo” no final não foi visto por ele como algo negativo, muito pelo contrário ele é conivente com esse processo, devido ao fato do mesmo promovê-lo como intelectual, de qualquer modo uma análise mais apurada destes detalhes nos ampliam os horizontes interpretativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para analisarmos o conceito de lusotropicalismo, precisamos ficar atentos para o alerta de Koselleck em relação às disputas políticas que ocorrem em torno da interpretação autêntica de um conceito, pois foi o que de fato ocorreu com o conceito cunhado por Freyre. Entretanto, se os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem, e se as experiências que adquirimos a partir deles não podem ser transmitidas sem uma

linguagem, buscamos demonstrar que houve uma escolha deliberada na construção do conceito de lusotropicalismo, no que diz respeito à escolha dos termos luso e trópico e sua articulação foi algo pensado pelo autor. Freyre, ao cunhar o termo, além de englobar todo um conjunto de ideias já formuladas por ele, quis também salientar uma série de elementos tradicionais ideológicos ligados à nação portuguesa. Neste texto, buscamos, através da história dos conceitos trazer alguma luz à complexidade do conceito em questão, discutir o seu contexto de criação e de apropriação pelo Estado Novo português. Podemos considerar que esse aporte de ideias, esse conceito que nasceu no nordeste do Brasil acabou por legitimar processos históricos e sociais que ocorreram em outras partes do mundo atlântico. Constatamos também que todo o processo de sistematização do conceito de lusotropicalismo foi financiado pelo Estado Novo português com o intuito de servir de arcabouço teórico que legitimaria o colonialismo luso. O salazarismo fez uso desses livros alegadamente acadêmicos e do prestígio de Gilberto Freyre como instrumento de propaganda e de legitimação do seu sistema colonial.

Além disso, o conceito de lusotropicalismo também não teve uma única interpretação. Se, de um lado, tivemos alguns traços ressaltados tais como a aclimatabilidade, miscibilidade e mobilidade, de outro, segundo Luiz Henrique Assis de Barros, houve elementos que foram propositadamente ignorados, tais como a valorização da mestiçagem e a importância dos diferentes contributos culturais, para formação dessa civilização comum lusotropical, essa noção de que a unidade de sentimentos entre Portugal, Brasil, África e Índia se sobrepunha às questões de soberania nacional e que a comunidade luso tropical podia ser uma entidade transnacional, uma federação cultural foi propositadamente esquecida, ou seja, o conceito de lusotropicalismo, ou sua versão adaptada pelo Estado Novo português, perdeu parte

fundamental da sua composição, ajudando a perpetuar a visão mítica sobre o colonialismo português.

Devemos nos questionar se existem dois lusotropicalismos ou apenas um. A utilização da abordagem trazida por Koselleck nos disponibiliza mecanismos para melhor avaliarmos as disputas que ocorrem pela interpretação autêntica de um conceito. Na verdade, o conceito é o mesmo, o conceito é apenas um, o que ocorre, conforme justificado pelo próprio Freyre, é que o conceito seria dinâmico e, conforme exemplificado por Koselleck, este viu-se envolto nessa disputa política em torno da sua correta significação e uso, ou seja, uma disputa pela interpretação política autêntica e, neste sentido, o próprio Gilberto Freyre que foi quem cunhou o termo, não preocupou-se em corrigir qualquer equivoco interpretativo oriundo da apropriação do conceito pelo Estado Novo português. Neste sentido, Gilbert Freyre foi conivente com a apropriação e deturpação do conceito criado por ele, a explicação para tal situação, conforme já mencionamos, estaria na abrangência do termo o que facilitaria a sua apropriação.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Luiz Henrique Assis De. **Gilberto Freyre e o lusotropicalismo no contexto do mundo atlântico (1933-1961)**. 2015. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal De Pernambuco, Recife, 2015.
- CASTELO, C. **“O modo português de estar no mundo”: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)**. Porto: Edições Afrontamento, 1998.
- CASTELO, Cláudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. **Blogue de História Lusófona**, 2011.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**: Contribuição à semântica dos

tempos históricos. Tradução: Wilma Patricia Maas, Carlos Almeida Pereira, Revisão da Tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro, Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

JUNIOR, Gilson Brandão de Oliveira. A noção de nação em ação: lusotropicalismo e cultura institucional na província ultramarina de Angola (1953-1973). **XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal, 2013.

NEMEC, Jan. Luso-tropicalismo: um fundo sólido para as relações contemporâneas entre os países de língua portuguesa? **Prémio Ibero-Americano**, 2005.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974). **História**, São Paulo, 28 (1): 2009.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre. **História da Historiografia**, Ouro Preto, 10, dezembro, 2012, p. 75-93.

SILVA, Antonio E. Duarte. Sarmiento Rodrigues a Guiné e o Luso-tropicalismo. **Revista de História e Teoria das Ideias**, vol. 25, 2008.

América

AMÉRICA

América

CAPÍTULO IV

ETNOGÊNESE:

uma dimensão de lutas culturais

LEANDRO GOYA FONTELLA

Neste capítulo, dedico-me a examinar o aporte conceitual sobre etnogênese contido num rol de investigações de antropólogos estadunidenses que, sobretudo, compreendem a etnogênese como processo de lutas. Para estes estudiosos, essa noção não deve ser limitada a um rótulo que apenas descreve processos de emergência histórica de sociedades que se definem em relação a uma herança sociocultural e linguística. Segundo eles, tal concepção tem que ser aplicada como um instrumento analítico voltado ao desenvolvimento de interpretações históricas críticas que assumam a cultura como um processo permanente de tensões, embates e lutas pela existência de povos e seus respectivos posicionamentos dentro e contra uma sociedade/história geral de dominação. Nas palavras de Hill (1996a, p. 1), etnogênese é “um conceito que engloba as lutas culturais e políticas simultâneas dos povos para criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade”.¹

1 Tradução livre. A fim de dar maior fluência ao texto, decidi redigi-lo integralmente em língua portuguesa. Deste modo, salvo em expressa indicação, todas as citações diretas de publicações em línguas estrangeiras se constituem em traduções livres de minha autoria.

O texto está dividido em duas seções. Na primeira, abordo brevemente as principais ideias de *Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States*, de Gerald Sider (1994).² Na segunda seção, discorro sobre os fenômenos etnogênicos que, segundo a avaliação de Jonathan Hill (1996a), se afirmaram como processos promotores de identidades étnicas.

“IDENTIDADE COMO HISTÓRIA”:

O TEXTO MATRICIAL DE GERALD SIDER

Em um ensaio seminal sobre esta forma de abordagem, Gerald Sider propõe um debate sobre o tema da identidade como história. Sider (1994, p. 109) tinha como preocupação central “compreender e encontrar maneiras de ajudar nas lutas contra a dominação que não são diretamente enraizadas em confrontos de classe”. Em sua elaboração teórica, o autor concentra a discussão sobre a formação e destruição históricas das identidades dos povos (étnicos e tribais),³ compreendendo as múltiplas maneiras que as pessoas reivindicam e negam histórias quando reivindicam e negam identidades; e sugere que para permitir uma

2 Para uma análise mais aprofundada do artigo de Sider, ver: Fontella (2020).

3 Reproduzo a ressalva feita por Sider (1994, p. 121, nota 2) no que se refere à utilização dos termos etnia e tribo: “prefiro evitar os termos ‘étnico’ e ‘tribal’, tanto quanto possível, pois esses termos muitas vezes têm escondido parcialmente implicações reais globais que as tornam utilizáveis apenas com muita cautela, ou como indicadores, não como rótulos para tipos de grupos sociais e categorias. Quando, por exemplo, o governo nigeriano afirmou há alguns anos que seus povos constituintes não deviam ser chamados de ‘tribos’, mas de ‘grupos étnicos’, estava escondido entre todas as múltiplas referências históricas nessa mudança (as tribos referenciam o colonialismo e são muitas vezes usadas como uma posição inferior ‘primitivista’) uma posição firme para alargar e consolidar o poder do Estado sobre o campo: ‘tribos’ têm suas próprias formas de organização política e controle; ‘grupos étnicos’ são bem menos estruturados nesse sentido. Assim, prefiro usar o termo politicamente mais aberto, ‘povos’, com as lutas sobre a forma política que esse povo toma em qualquer momento histórico discutido separadamente”.

melhor percepção/elaboração de estratégias de lutas e sobre dinâmicas de identidades, o conceito de cultura seja reformulado, inserindo a *violência* no cerne dos processos que formam e transformam a cultura, para deste modo construir estratégias de contestação à dominação. Sider considera que a dinâmica central do conceito de cultura é a percepção de que ela é concomitantemente compartilhada e não compartilhada. Ou seja, uma espécie de arena de conflitos, onde os sujeitos e/ou grupos sociais lutam para criar histórias conceituais e materiais distintas e contínuas no interior e contra a história normativa, a qual é apropriada ou negada por aqueles mesmos sujeitos e/ou grupos. Neste sentido, esse conceito de cultura, que não se reduz à classe empírica ou estrategicamente, permite abordar lutas que são simultaneamente contra a dominação e entre os dominados.

A análise de Sider se pauta principalmente a partir de suas experiências de pesquisa etno-históricas com povos nativos do sudeste da América do Norte, mais especificamente sobre o povo lumbee que habitava as regiões das atuais Carolina do Norte, da Carolina do Sul e adjacências próximas. Para o autor, as sociedades nativas que ocupavam estes territórios no período colonial se formaram no bojo de cinco processos de diferenciação e separação antagonista:

1. a rápida separação entre a dinâmica histórica dos sistemas sociais nativos do pré e pós-contato;
2. o desenvolvimento de tipos cada vez mais diferentes e divergentes de formas sociais nativas. Deste processo, segundo o autor, surgiram três tipos fundamentais de sociedades nativas: **confederações comerciais, escravistas, militarizadas e mercenárias** como, por exemplo, os cherokee, os choctaw, e alguns grupos creek;
 - pequenos assentamentos tributários, mais

próximos ou dentro do território da *linha do assentamento* colonial, que foram integrados na economia política colonial;

- comunidades autônomas nativas, cuja autonomia residia na invisibilidade social, baseando-se no formato e atividades econômicas de pequenos povoados coloniais;
3. o surgimento de sociedades indígenas cada vez mais separadas e distintas, cada uma com limites cada vez mais firmes e fixos, dentro de cada forma geral de sociedades nativas;
 4. a crescente intensificação da diferenciação interna faccional dentro das comunidades políticas nativas pós-contato (nações, tribos ou cidades), o que gerou guerras civis e, até mesmo, a formação de entidades políticas e culturais separadas e/ou novas como, por exemplo, o grupo seminole surgido de um segmento dos creek;
 5. a separação cada vez maior dos índios dos brancos e dos negros, a qual se expressou em ideias sobre diferentes tipos de pessoas e simultaneamente na organização social da vida diária e do trabalho.

Em sua avaliação, “todas essas formas de diferenciação foram impostas ‘de cima’, como parte do processo de dominação” (SIDER, 1994, p. 112) e criaram uma onda que transformou todo o conjunto das organizações sociais, políticas e culturais e cerimoniais dos povos aborígenes americanos. Entretanto, ao mesmo tempo em que foram impelidas pelo transcurso do contato colonial, tais formas passaram a ser reivindicadas pelos próprios sujeitos e/ou grupos como parte dos processos de afirmar seus próprios interesses, de resistir e/ou de se adaptar à dominação. Como resultado disso, desencadeou-se entre os povos nativos a intensa emergência de novas formas culturais, as quais

derivam da relação de incorporação ou não das populações indígenas à economia política colonial euro-americana. Neste contexto, diante dos distintos modos de como se integravam ou não ao complexo político e econômico colonial, os grupos indígenas elaboraram suas próprias reivindicações, afirmações e agendas.

DINÂMICAS HISTÓRICAS E IDENTIDADES E PODER:

FENÔMENOS ETNOGÊNICOS NA AMÉRICA

Na esfera de influência deste campo analítico delineado por Sider, o antropólogo estadunidense Jonathan D. Hill reuniu numa instigante coletânea um rol de ensaios de distintos autores que discutem a emergência de povos indígenas e afro-americanos na América desde os primórdios do período colonial até o século XX. Para Hill (1996a, p. 1), as histórias debatidas na coleção guardam entre si a compreensão de que a etnogênese se constitui “como uma adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas, incluindo o colapso demográfico, as deslocamentos forçadas, a escravização, as guerras étnicas, o etnocídio e o genocídio durante a expansão histórica dos Estados coloniais e nacionais nas Américas”.

No texto de introdução à coletânea, Hill destaca determinados pontos que considera de suma importância nos estudos que aplicam o conceito de etnogênese como ferramenta analítica, a saber:

1. a cultura se estabelece como um processo de constantes tensões onde se forjam identidades em contextos de profundas transformações;
2. os níveis locais e globais estão em permanente interação na dinâmica cultural que produz identidades:

- os povos étnicos (indígenas e afro-americanos) não podem ser definidos como culturas isoladas,
 - nem mesmo como produtos exclusivos da pressão do poder político-simbólico-econômico mais abrangente;
3. os processos etnogênicos são intrinsicamente enraizados no senso de consciência histórica de um povo;
 4. tais povos são dotados de capacidade para realizar ajustes situacionais para garantir sua existência diante das ordenações sociais mais duradouras;
 5. em boa medida, estes ajustes baseiam-se em conflitos entre facções internas que divergem fundamentalmente em torno da questão de como o grupo deve se posicionar na relação com a sociedade dominante:
 - vale destacar que, segundo Hill (1996a, p. 2), “em contextos de dominação colonial e de estruturas de poder nacional, os grupos étnicos se dividem internamente em facções que lutam para controlar o acesso à riqueza e ao poder da sociedade dominante”.
 - ressalta-se ainda que, durante a vigência das relações coloniais, a formação de facções podia se dar por meio de inúmeras combinações que engendram processos de etnogênese e etnocídio, assim, basicamente o surgimento ou o desaparecimento de grupos étnicos podia desencadear-se como resultado: I) de um processo de resistência a uma ordem social dominante; II) de uma adaptação ao ordenamento hegemônico; III) de rivalidades intragrupais entre facções que defendem maneiras distintas

de se relacionar com essa ordem dominante; IV) de disputas entre grupos subalternos mais estruturados de acordo como este se situava em relação ao controle de recursos estratégicos e/ou ao poder predominante.

De certo modo, ao identificar entre os ensaios da coleção as problemáticas gerais de pesquisa, Hill retoma diversos argumentos que haviam sido enunciados no texto Gerald Sider. Porém, em virtude de estar amparado numa sólida gama de estudos, Hill redimensiona o debate ao mostrar, através de diversas análises empíricas, que os processos etnogênicos se manifestam a partir de dinâmicas históricas de disputas sobre as identidades e pelo poder. No que concerne especificamente ao período colonial americano, Hill destaca alguns fenômenos que se estabeleceram como processos responsáveis tanto por gerar novas identidades étnicas quanto por colocar fim a outras, são elas:

1. As religiões (africanas, nativas e europeias) converteram-se em pedra angular na construção de novas identidades étnicas.
2. O colapso demográfico.
3. A escravidão e as fugas.
4. As guerras e a introdução de artigos estrangeiros.
5. A perda de controle sobre as terras e outros recursos.
6. A estereotipagem racial e a marginalização.

RELIGIÕES E IDENTIDADES ÉTNICAS

Sobre o primeiro aspecto, Hill argumenta que certos povos nativos revitalizaram determinados símbolos de poder ritual do

período pré-contato. Este foi o caso da Confederação Semino-le no sudeste da América do Norte, grupo em que o poder de liderança residia em torno de chefes rituais que controlavam o fogo sagrado da criação mítica (HILL, 1996a, p. 3).⁴ Em outras circunstâncias, os povos indígenas entabularam novas alianças e produziram novas identidades culturais por meio de remodelações criativas de religiões indígenas que até então existiam separadamente. Exemplo disso é o povo Kiowa que construiu sua identidade moderna através da adoção de ritos e cerimoniais de distintos povos como seus ancestrais jumanos de Crow, os hida-tsa e outros povos do norte das planícies da América do Norte com os quais aprenderam novos padrões de comércio e aliança durante o século XVIII (idem, *ibidem*, p. 3).⁵

De uma variedade de grupos étnicos conhecidos como Aluku, que surgiram no Suriname e na Guiana Francesa entre os séculos XVI e XVIII a partir do compartilhamento de origens históricas por oposição à escravidão institucionalizada e foram derrotados no fim do Setecentos, formou-se apenas um povo no século XIX através da adoração de um conjunto comum de oráculos religiosos. Neste caso, o ritual e o mito forneceram os elementos centrais da unificação política e da etnogênese de Aluku. Isto é, crenças e práticas religiosas compartilhadas proporcionaram ao Aluku as matérias-primas para criar uma nova comunidade ao penetrar mais profundamente no passado histó-

4 Ver: Sattler (1996). Em sua maioria, os exemplos que exponho neste texto são trazidos por Jonathan D. Hill em seu texto introdutório da coletânea, onde faz referências aos ensaios que a compõem e a outros estudos. Como meu objetivo é apontar o alcance e a relevância das análises dos processos etnogênicos e as implicações teórico-metodológicas relacionadas a esta corrente que compreende a etnogênese como um campo de lutas, sigo as interpretações de Hill, pois em minha avaliação este artigo realiza tal tarefa com muita propriedade. Todas as vezes que isso se repetir, apontarei em nota qual autor/texto serviu de base para as considerações de Hill. Quando considerar pertinente dialogarei diretamente com os autores que compõem a coletânea ou os outros estudos referidos.

5 Com base em Hickerson (1996).

rico de povos e deidades que migram através do oceano da África à América (HILL, 1996a, p. 2-3).⁶

Por outro lado, as apropriações dos símbolos europeus do poder ritual também foram importantes. Nos Andes, os santos e as divindades cristãs ensejaram um processo de construção de hierarquias religiosas que durou séculos (HILL, 1996a, p. 3).⁷ De maneira similar, os kapons e macush caribeiros da Venezuela e da Guiana se apropriaram de símbolos religiosos dos colonizadores europeus (idem, ibidem, p. 3).⁸ Embora todos estes processos sejam consideravelmente distintos, na avaliação de Hill, eles colocam em evidência que nestes “rituais indígenas e africanos, o mito não atuou como moldes culturais estáticos existentes independentemente das condições históricas em mudança, mas como blocos de construção dinâmicos para a construção histórica de novas identidades culturais” (ibidem, p. 3-4).

O COLAPSO DEMOGRÁFICO

Conforme os dados apontados pelo autor, em aproximadamente dois séculos o colapso demográfico, provocado sobretudo pelas ondas epidêmicas de doenças estrangeiras para as quais as sociedades nativas não possuíam defesas e a implantação de cruéis e exaustivos regimes de trabalho compulsórios, reduziu drasticamente as populações nativas americanas. Nos Andes, a população remanescente nos Andes representava apenas cerca de 10% do nível anterior à conquista. No restante da América do Sul e na América do Norte, o declínio foi ainda mais intenso. Nestas regiões, as populações decaíram para em torno de ape-

6 Com base em Bilby (1996).

7 Com base em Silberblatt (1988); Rasnake (1988).

8 Com base em Staats (1996).

nas 5% do que existia no período pré-colonial (HILL, 1996a, p. 4).⁹ Estes profundos abalos populacionais sofridos pelas sociedades nativas fizeram com que elas enfrentassem enormes desafios para conseguirem se reorganizar e garantir a reprodução biológica e cultural de suas respectivas coletividades.

Evidentemente que apesar da intensidade do baque sofrido, as sociedades indígenas conseguiram preservar, ao menos parcialmente, vários elementos de organização sociopolítica, adaptação ecológica, dinâmicas econômicas e do universo simbólico da era pré-contato. Todavia, os rearranjos sociopolíticos e econômicos de tais populações, impelidos pelo colapso demográfico, fizeram surgir identidades culturais indígenas que divergiam acentuadamente das formações sociais pré-coloniais. No Suriname e nas Guianas, as diversas identidades Carib e Arawakan guardavam pouca semelhança com os chefes regionais que controlavam as populações nativas do norte da América do Sul e das ilhas caribenhas do Caribe no período precedente à chegada dos europeus em território americano (HILL, 1996a, p. 4).¹⁰ Além disso, até “mesmo em áreas de fronteira remotas distantes dos pontos de contato inicial e da colonização europeia precoce, os povos indígenas construíram novas identidades culturais, ajustadas às doenças europeias, às tecnologias e às lutas de poder distantes” (HILL, 1996a, p. 4).

A ESCRAVIDÃO E AS FUGAS

Em relação ao terceiro apontamento, as experiências históricas da escravidão e da fuga foram importantes vetores de

9 Com base em Cook (1981); Denevan (1976); Dobyns (1966); Thornton (1987, p. 90; 133).

10 Com base em Whitehead (1996).

construção de identidades étnicas. Neste ponto se pode retomar o exemplo dos povos Aluku que, embora tenham sido formados em episódios históricos peculiares de maneira semelhante, acabaram passando por um processo etnogênico ligado ao sistema escravista estruturado no Suriname e da Guiana Francesa. A principal característica deste processo foi que a identidade de diversas parcialidades Aluku se baseavam nos nomes das plantações específicas das quais provinham os escravos fugidos fundadores tais grupos sociais (HILL, 1996a, p. 2).¹¹

Outra importante transformação está vinculada à dinâmica social e simbólica do ato de obter cativos. Em boa parte dos sistemas sociais nativos, o cativo fazia parte de um processo de incorporação de parentes aos grupos. Cativos de guerras eram sujeitos propícios a adoção, especialmente os órfãos e as viúvas de inimigos mortos em ataques (SALOMON; SCHWARTZ, 1999, p. 464). Contudo, a crescente demanda de mão de obra para os empreendimentos coloniais afetou estas dinâmicas nativas tradicionais e estimulou grupos indígenas, mestiços e euro-americanos a se especializarem em apresamentos de escravos de povos indígenas rivais e/ou vulneráveis (HILL, 1996a, p. 5).¹²

Os ataques de apresamento de escravos realizados pelo povo mbayá do norte do Chaco foi um importante fator para a inviabilização das reduções jesuítico-guarani no Itatim no século XVII. Outro exemplo é apresentado por Jonathan Hill. Segundo o autor, ao longo do século XVIII, no interior das terras baixas sul-americanas transcorreu “um período de despovoamento massivo entre povos indígenas que sobreviveram às doenças e à guerra dos séculos XVI e XVII. Os comerciantes de escravos portugueses removeram cerca de 20 mil indígenas da região do Alto Rio Negro nas décadas de 1740 e 1750 [...]” (HILL,

11 Com base em Bilby (1996).

12 Com base em Whitehead (1996).

1996a, p. 7).¹³ Neste sentido, conforme bem destacam Salomon e Schwartz (1999, p. 464), “como na África, os europeus alteraram o cativo para a escravidão”.

AS GUERRAS E A INTRODUÇÃO DE ARTIGOS ESTRANGEIROS

O quarto ponto, a guerra e a introdução de mercadorias estrangeiras, está em considerável medida entrelaçado com a escravidão. De acordo com a interpretação de Hill, Salomon e Schwartz, o escravo mercantilizável pode ser considerado com um artigo introduzido pelo estabelecimento de um crescente mercado consumidor das sociedades coloniais euro-americanas. Por conseguinte, o escravo transformado numa cobiçada mercadoria se constituiu como uma das principais razões para o acirramento das rivalidades entre as populações indígenas e o desencadeamento de inúmeros conflitos. Vale destacar um argumento de Hill que considero pertinente, segundo o qual as guerras internas destinadas a capturar cativos para serem revendidos aos euro-americanos causaram efeitos devastadores nas estruturas demográficas e sociais das populações nativas americanas (HILL, 1996a, p. 4).

Por seu turno, a introdução de outros bens materiais – sobretudo, instrumentos, armas de fogo, balas, pólvora e bebidas alcoólicas – que tinham seu fornecimento controlados pelos mercadores euro-americanos também afetou a organização dos povos indígenas. Algumas sociedades nativas conseguiram se sobrepôr a outras, pois obtiveram acesso mais estreito com os centros fornecedores destes artigos. Como já foi apontado, as variações no posicionamento dos grupos indígenas em relação à sociedade dominante foram importantes elementos na cons-

13 Com base em Hill (1996b).

trução de identidades étnicas na era colonial. Conforme Weber (2007, p. 274), alguns administradores coloniais da Espanha na segunda metade do Setecentos defendiam que a estratégia mais eficaz para colocar populações não submetidas sob o controle hispânico seria torná-las dependentes dos produtos fornecidos pelos mercadores espanhóis.

O controle sobre rotas comerciais no interior dos territórios do continente americano e, em alguns casos mais raros como dos misquitos, nas áreas litorâneas provocou ainda mais guerras entre populações indígenas, mestiças e euro-americanas. No afã de obter os cobiçados produtos estrangeiros, frequentemente os povos nativos entravam em contendas para o apresamento de escravos e pelo domínio de áreas de caça de onde obtinham peles de animais (como, por exemplo, bisontes, castor, gado, etc.) que eram requisitadas pelo mercado euro-americano. Além disso, em determinados casos, a superexploração de certos espaços acarretou sérios desequilíbrios ambientais, os quais promoveram prolongados períodos de carestia, colapsos populacionais e migrações forçadas. Tais fenômenos se constituíram em potentes veículos de processos de etnogênese e de etnocídio. Para Hill (1996a, p. 5),¹⁴ o contexto colonial americano caracterizou-se

14 Embora seja inegável que a guerra foi um problema endêmico do processo histórico colonial americano em seus distintos contextos espaciotemporais, considero a analogia de tal contexto com a ideia hobbesiana de estado natural uma avaliação exagerada e infeliz de Jonathan Hill. Primeiro porque o estado natural hobbesiano parte da premissa da total ausência de um poder institucional acima dos poderes individuais, o que obviamente não é o caso da América colonial, onde diversos Estados europeus buscavam desenvolver seus projetos imperiais. Segundo, Hobbes explica o *estado de natureza* e a *guerra de todos contra todos* partindo do pressuposto do egoísmo inato do ser humano, isto é, as pessoas são vistas como entes individuais em busca de satisfazer os seus desejos; nem de longe isso pode ser considerado uma representação de todos os sujeitos que compunham as populações europeias, africanas e nativas americanas que forjaram a sociedade colonial americana. Terceiro, mesmo que os conflitos estivessem disseminados por quase todos os recantos americanos, na grande maioria deles os seus efeitos ficavam circunscritos aos locais específicos onde ocorriam, ou seja, em raros episódios a repercussão ultrapassou os limites regionais colocando em risco o ordenamento colonial, e em nenhum caso a sobrevivência biológica da sociedade colonial

por um estado de endemia bélica instaurada pelos colonizadores, conforme as palavras do próprio autor: “[...] os euramericanos criaram uma ‘guerra de todos contra todos’ de Hobbes, na qual considerações estratégicas de poder militar e forças econômicas de lucro material ultrapassavam frequentemente os laços transversais baseados na resistência à dominação”.

A PERDA DE CONTROLE SOBRE AS TERRAS E OUTROS RECURSOS

O quinto ponto se refere à perda de controle sobre as terras e outros recursos. Estes fenômenos que nos primeiros tempos da era colonial se concentraram na Nova Espanha e no Alto Peru, regiões centrais das civilizações asteca e inca, passaram paulatinamente a atingir áreas periféricas e pressionar inúmeros povos nativos. A perda de territórios tradicionais e recursos que antes eram controlados pelas populações indígenas se estabeleceram por meio de várias formas que podem ser sintetizadas em cinco eixos gerais: a) o avanço das linhas de assentamento coloniais euro-americanos sobre áreas nativas; b) a pressão de populações nativas já constrangidas pelas frentes coloniais euro-americanas sobre espaços de outros povos indígenas; c) o estabelecimento de comunidades mestiças e/ou afro-americanas e/ou afro-indígenas (boa parte formada por escravos fugidos) em territórios tradicionais de populações nativas; d) a reação de povos nativos sobre regiões de populações indígenas aliadas à sociedade colonial euro-americana ou até mesmo sobre espaços que já haviam sido incorporados às linhas de assentamento coloniais; e) ocupa-

foi colocada em risco por uma guerra generalizada. Portanto, embora a existência de uma miríade de contendas (pelas mais diversas motivações), as explicações para elas passam mais por análises das condições situacionais concretas e específicas de cada uma delas do que por uma teorização generalizante.

ção de áreas nativas tradicionais por populações indígenas reduzidas através de projetos missionais de ordens religiosas.

Todos esses tipos de avanço sobre territórios nativos envolveram um alto grau de tensão e disputa, e, consequentemente, ensejaram processos de construção de novas identidades étnicas ligadas ao pertencimento ou ao desterro. Provavelmente, o mais comum deles tenha sido o primeiro, isto é, o avanço das frentes coloniais euro-americanas sobre as terras de povos nativos. Creio que um episódio examinado por Gerald Sider ilustra bem o quanto tais circunstâncias eram tensas e envolviam estratégias violentas nos planos material e simbólico.

Segundo este autor, quando os ingleses colonizaram o sudeste da América do Norte, nos séculos XVI e XVII, uma das suas principais táticas militares para assaltos à agricultura nativa era queimar tanto culturas em crescimento como armazenadas, destruindo alimentos e sementes. Os colonos também procuravam se apossar do que eles chamavam de *campos antigos indígenas*, terras que os povos nativos tinham limpado para a agricultura empregando um grande esforço coletivo. Tendo substancialmente transformado os povos nativos de agricultores para *vagantes da floresta*, os ingleses usaram então a relativa escassez da agricultura nativa como argumento para legitimar sua própria posse da terra citando passagens bíblicas que pregava que a terra deve pertencer a quem a cultiva. Os povos nativos, então, tiveram que usar suas *habilidades florestais* e sua reputação de *selvageria*, ambas impostas em grande medida a eles no processo de conquista, para criarem um lugar para si mesmos na economia política tumultuada e brutal da fronteira (SIDER, 1994, p. 119). A voracidade por terras dos anglo-americanos no sudeste da América do Norte levou inúmeras sociedades indígenas a estabelecer pactos entre si e com os espanhóis para tentar conter o avanço desta frente colonial nesta região; os hispânicos, por seu turno, uti-

lizaram a ambição anglo-americana pelos territórios indígenas como argumento para convencer as lideranças étnicas a selarem tais alianças (WEBER, 2007, p. 303; 317-318).

Em outras áreas americanas, o período final do século XVIII caracterizou-se pela erupção de vigorosas competições geopolíticas intensificadas em virtude dos rearranjos das populações indígenas, afro e euro-americanas no contexto de declínio dos poderes coloniais. Nas planícies do sul da América do Norte, o povo jumano enfrentou em seus espaços tradicionais uma série de pressões políticas e econômicas dos Apaches, Comanches e outros povos do sudoeste desde o início do século XVIII. Enfraquecida, a sociedade jumana reorientou seus esforços para aproveitar as redes de comércio francesas ao leste e ao norte. Por consequência, alguns grupos jumanos entabularam novas relações mercantis com grupos indígenas das planícies do norte e centro. O estabelecimento de novos contatos e a formação de padrões mutáveis de relações interétnicas e poder colonial deram origem ao povo Kiowa moderno existente a partir do século XIX (HILL, 1996a, p. 6).¹⁵

Na bacia amazônica, os espanhóis enviaram expedições militares e missionários dos planaltos andinos e das terras baixas do norte da América do Sul na tentativa de cessar as expansões portuguesas. Como reflexo dos embates entre os ibéricos pelo controle sobre a região e as populações indígena do Alto Rio Negro, os povos de Arawakan, buscando locais mais seguros, afastaram-se temporariamente de suas terras ancestrais ao longo do Rio Negro e seus afluentes principais em direção a áreas mais afastadas ao sul e ao oeste. Tais deslocamentos impeliram os povos arawakanos a estabelecer novas relações comerciais e vínculos políticos e de parentesco com os povos Tukanoanos que

15 Com base em Hickerson (1996).

habitavam as porções orientais do rio Vaupés. Nesse processo, tanto o povo arawakano como o tukanoano se viram forçados a desenvolver novas formas de organização política e sociolinguística, o que consequentemente gerou novos grupos etnolinguísticos ao longo da fronteira entre os territórios arawakan e tukano (HILL, 1996a, p. 7).¹⁶

Durante as décadas de 1840 e 1850, após os impactos dos deslocamentos maciços e outras mudanças traumáticas provocadas pelas guerras de independência americanas, novas redes regionais multilíngues emergiram entre os makushi, kapon, pemon e outros povos caribes da Guiana Britânica e do sudeste da Venezuela. Entretanto, em virtude da abolição da escravidão afro-americana na colônia britânica e intenso processo migratório de populações do sul da Ásia para as áreas costeiras, os povos indígenas caribes do interior perderam o papel estratégico que detiveram ao longo do período colonial.¹⁷ Além disso, traficantes de escravos brasileiros apoiados por grupos de bandidos armados invadiram assentamentos makushi do sul para escravizar indígenas e revendê-los para agricultores escravistas estabelecidos ao longo do Rio Branco. Neste contexto de marginalização e pressões geopolíticas, os makushi e os povos indígenas vizinhos criaram a religião Alleluia, tanto como um meio de resistência aos missionários anglicanos como um processo de reconstituição de uma rede regional multilíngue entre os povos de línguas caribes do escudo da Guiana (HILL, 1996a, p. 14).¹⁸

No decorrer do século XVIII e início do século XIX, na região ao norte do rio Missouri, os povos Cree, Ojibwa e Assiniboin entraram em muitos tipos diferentes de formação interétnicas mutáveis amparadas, em parte, em alianças guerreiras

16 Com base em Hill (1996b).

17 Com base em Whitehead (1990).

18 Com base em Staats (1996).

que dotavam tais povos de uma grande flexibilidade na adaptação ecológica dos recursos das Planícies, bem como possibilitaram suas acomodações aos padrões econômicos do comércio euro-americano em frequentes mudanças. Contudo, após campanhas militares dos EUA e do Canadá e dos tratados firmados nos anos 1860 e 1870, etnônimos como Cree e Ojibwa consolidaram-se e foram vinculados a territórios específicos (HILL, 1996a, p. 13).¹⁹

A ESTEREOTIPAGEM RACIAL E A MARGINALIZAÇÃO

A estereotipagem racial e a marginalização configuram o eixo do sexto fenômeno destacado por Jonathan Hill como responsável pela produção de processos etnogênicos e por etnocídios. Para o autor, as ideologias e práticas racistas contra os povos indígenas e de ascendência africana sustentaram a expansão dos Estados coloniais nas Américas. Em contrapartida, “as experiências comuns de impotência, estereotipagem racial, escravidão e marginalização entre povos indígenas e afro-americanos ocasionalmente encontraram expressão histórica na unificação sociopolítica de escravos afro-americanos fugidos e de povos indígenas resistentes” (HILL, 1996a, p. 5).

O processo dos grupos Aluku no Suriname e da Guiana Francesa é um bom exemplo de construção identitária entre escravos fugidos de plantações.²⁰ Na região do Chile, a identidade araucana se formou a partir da resistência ao avanço colonial hispânico sobre as áreas de distintos grupos nativos (BOCCARA, 2003, 2005; WEBER, 2007). De modo semelhante, a postura de resistência e enfrentamento ao avanço colonial gerou inúmeras

¹⁹ Com base em Albers (1996).

²⁰ Ver: Bilby (1996).

ras parcialidades comanche, apache, guajiro, chiriguana, creek, navajo, choctaw, alabama, cherokee, pampas, patagones, entre outras (WEBER, 2007).

Gerald Sider avalia um exemplo de estigmatização bastante recente envolvendo identidade racial e lutas por direitos civis nos EUA na segunda metade do século XX. Na campanha pela integração dos negros nas escolas públicas de Boston no início da década de 1970, os pais dos alunos brancos reuniam-se nos pátios das escolas e apedrejavam os ônibus escolares lotados de crianças negras com idade entre seis e nove anos de idade. Além disso, eles acenavam para as crianças negras com bananas. Na interpretação de Sider (1994, p. 118), esta última ação demonstra “brutalmente e viciosamente que o que a sociedade dominante construía como a ‘história’ dessas crianças também seria seu presente e seu futuro: assim, a dominação busca construir suas identidades subordinadas através de relações simbólicas e sociais ‘eternas’”. Com efeito, examinando da perspectiva da população negra, Sider compreende que certas manifestações de orgulho e afirmação de identidades da negritude, embora estimulem ações de resistência, partem da mesma base cultural dos símbolos estigmatizadores e pejorativos ancorados em componentes de representação social étnico-raciais. Para o autor, “o cabelo ‘afro’ e o dashiki, partes-chave da luta contra tais agressões, fazem o ponto oposto mas necessariamente através da mesma lógica da continuidade histórica reivindicada: a nossa história é bela, gloriosa, a nossa; nosso futuro será também, e mais” (SIDER, 1994, p. 118).

Na Venezuela, a maioria dos afro-americanos são descendentes de escravos trazidos de ilhas caribenhas ou cativos fugidos que buscavam refúgio no continente. Porém, a participação das culturas afro-americanas no processo histórico é ocultada pela ideologia oficial do Estado-nação venezuelano que, em sua nar-

rativa hegemônica, mascara a heterogeneidade racial e cultural através do mito da democracia racial. Nas últimas décadas do século XX, o povo de Curiepe, uma das inúmeras comunidades afro-americanas da Venezuela, tem procurado revitalizar e integrar as tradições culturais africanas à narrativa hegemônica a partir da exaltação da figura histórica do Negro Primero, um afro-americano que perdeu sua vida na guerra de independência (HILL, 1996a, p. 14-15).

Este simbolismo histórico refuta com cuidado a acusação de que a identidade cultural afro-americana é subversiva ou que ameaça a soberania nacional, e incorpora as ações históricas dos afro-americanos às lutas políticas que construíram a Venezuela. Trata-se de uma clara manifestação étnica que tenta reafirmar e incluir uma identidade cultural marginalizada dentro do discurso histórico que até então a marginalizou, selecionando episódios em que mostram que a participação de afro-americanos foi importante para a formação do Estado-nação venezuelano. Diante de uma representação histórica homogeneizadora que sufoca a diversidade étnico-racial, a comunidade de curiepe está tentando atingir uma perspectiva alternativa da história que permita aos venezuelanos de ascendência africana afirmar seus pertencimentos étnicos dentro de um contexto nacional que foi erigido a partir da negação da existência, e da desvalorização, de tais identidades afro-americanas (HILL, 1996a, p. 14-15).²¹

O embrião do racismo contemporâneo remonta à estratificação da sociedade colonial, mas seu florescimento efetivo se dá apenas com a ruína desta e a emergência dos Estados independentes americanos na primeira metade do século XIX. Segundo Frank Salomon e Stuart Schwartz, a estratificação da sociedade colonial em distintos corpos sociais manteve-se sólida por todo

21 Com base em Guss (1996).

o século XVIII, reatualizando os tipos de castas tradicionais e agregando outras espécies que surgiram tardiamente. Em geral, as castas tendiam a disfarçar e complicar as hierarquias às vezes alternadas e às vezes paralelas de classe social, profissão, estatuto jurídico (nobre/plebeu) e prestígio religioso. Todavia, diferentemente das hierarquias raciais posteriores, no mais das vezes, elas não foram necessariamente estabelecidas como normas codificadas (SALOMON; SCHWARTZ, 1999, p. 492).

No início do século XIX, a crise dos Estados coloniais ensejou a ascensão de ideias de cunho liberal que se difundiram a partir da Europa com a ilustração do século XVIII (que havia influenciado inúmeros monarcas e administradores coloniais a promoverem reformas para racionalizar as administrações imperiais) e os efeitos arrebatadores da Revolução Francesa. Na América, a independência das Treze Colônias inglesas na América do Norte já tinha dado o tom antes mesmo da erupção do processo revolucionário francês. O liberalismo nascente valorizava *grosso modo* a ação individual e por isso repudiava o modelo social vigente na maioria das sociedades europeias e coloniais em que os indivíduos estavam submetidos a entes coletivos definidos por critérios de nascimento, os quais praticamente impediam o progresso pelo esforço pessoal. Entre outras coisas, as preambulares concepções liberais de fins do Setecentos e início do Oitocentos reivindicavam igualdade civil e legal a todos os cidadãos. O caráter racionalista, assimilacionista e individualista desse pleito era extremamente hostil à tradicional política colonial de concessão de direitos coletivos, entre os quais situavam-se medidas como a que garantia aos povos nativos o acesso a terras, bem como à continuação de modos indígenas de produção econômica e organização social que tinham sobrevivido ou surgiram durante o período colonial (HILL, 1996a, p. 11).

Nesta conjuntura de crise das sociedades coloniais e de emergência das ideias liberais, as estruturas da sociedade de ordens jurídicas ou de propriedades entraram em franca decadência. Entretanto, concomitantemente a isso, nestes contextos sociais em que os sujeitos eram ciosos de suas diferenças, a ideologia da desigualdade hereditária não deixou simplesmente de existir de um momento para o outro. Ao invés disso, ela paulatinamente se afastou de *critérios agrupados* (genealogia, sobrenomes, parentesco fictício) e se aproximou de *atributos supostamente inatos do indivíduo*, e especialmente ao tipo de corpo. Desse modo, como expressaram Salomon e Schwartz (1999, p. 491),

no final da era colonial, as prefigurações do racismo moderno se tornaram evidentes. Vários autores observaram uma crescente dependência da cor e da aparência na determinação do estado mestiço após meados do século XVIII. A cor estava se tornando mais saliente em todas as categorias raciais, incluindo a de *espanhol*. Termos descritivos como o *blanco* ('branco') e o *rubio* ('loiro') tornaram-se comuns em processos, enquanto anteriormente simplesmente o termo 'espanhol' tinha sido suficiente. O uso crescente da cor e da fisionomia racial fazia parte da tendência de 'iluminação' para a racionalização e categorização do mundo físico, que tomou cada vez mais importância nas definições sociais americanas.

Algumas políticas racionalistas dos ilustrados do século XVIII (principalmente na segunda metade) deram o pontapé inicial num processo que seria aprofundado com os Estados americanos independentes no século XIX: a assimilação das populações indígenas às sociedades coloniais, o estabelecimento de um ordenamento social fundado na igualdade jurídica dos indivíduos e não na desigualdade entre os entes coletivos e a classificação

populacional por critérios fisiológicos. Este conjunto de ações complexificava a hierarquização social e afetava diretamente as castas que estratificavam a sociedade, as quais tinham que passar por constantes remodelações. A gradual reconfiguração da ideologia da desigualdade hereditária que (gradativamente passou a assumir critérios físicos individuais) representa uma ordem complexa de poder em um período de transição, no qual o modelo colonial de identidades de grupo atribuídas agonizava ao passo que as ideias de individualismo liberal ascendiam comprometidas com as incipientes concepções raciais. Por seu turno, estas novas noções de hierarquização racial

[comprometeriam] profundamente o ideal liberal de cidadania. [...]. Para [as] pessoas, a promessa de identidade de cidadania, em oposição à identidade de grupo atribuída, deve ter sido importante, e o racismo refinado que a viciou deve ter sido uma custosa restrição. O liberalismo racialmente comprometido teria um poderoso efeito sobre o entendimento da personalidade nos emergentes estados independentes (SALOMON; SCHWARTZ, 1999, p. 494).

A valer, a retórica liberal das elites insurgentes que instituíram os Estados independente americanos dissimulava o estabelecimento de uma ordenação social que conservava muitas hierarquias que no contexto colonial ficavam encobertas pelas estratificações dos entes coletivos. Nesse sentido, a falência formal da sociedade de ordens jurídicas específicas deu ensejo a afirmação de hierarquias sociais sustentadas em crenças sobre a inferioridade racial e cultural dos povos indígenas, africanos e outros não europeus. Não obstante, de certo modo, tais crenças já habitavam o imaginário colonial (como, por exemplo, o estigma da pureza de sangue), porém, estavam encobertas pela

centralidade da estratificação imposta pela existência dos corpos sociais. Portanto, em geral, os processos de independência nas Américas deram origem a Estados que procuraram aplicar as concepções liberais/ilustradas de cidadania individual, estabelecendo igualdade jurídica a todos os sujeitos que cumpriam os requisitos para desfrutar de tal condição. Contudo, se por um lado tal política reconheceu a igualdade de todos os seus cidadãos perante a lei, por outro, esteve crivada por ideologias colonialistas de hierarquização racial que situou os brancos de ascendência europeia no auge da razão esclarecida e os americanos, africanos e indígenas numa categoria de bárbaros/selvagens. Esta segunda atitude, por sua vez, condicionou os Estados americanos independentes a tomar uma postura agressiva em relação à política de expansão sobre áreas controladas por sociedades indígenas durante todo o século XIX (HILL, 1996a, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente sabe-se que muitas áreas americanas estavam em condição de efervescência etnogênica mesmo antes da chegada dos europeus. Estudos arqueológicos e relatos coevos indicam que migração, fissão, incorporação e aliança estavam ocorrendo entre as sociedades nativas da América na era pré-contato. A compreensão de que as sociedades aborígenes que habitavam o continente americano no momento do contato com os europeus eram resultados transitórios de contínuos processos de transformações rompe com o pilar básico dos estudos essencialistas, ou seja, o argumento de que tais populações estavam cristalizadas no decorrer do tempo em função de conterem uma essência cultural ancestral. Por este ângulo, grupos sociais que, pela concepção essencialista, eram considerados entidades milenares

passam a ser percebidos como entidades cambiantes providas de recursos imateriais e materiais para enfrentar contextos diversos, favoráveis ou de adversidades. Estes, por seu turno, podiam ou não acarretar reconfigurações críticas como, por exemplo, a fragmentação, a incorporação criativa de itens estrangeiros e até mesmo a emergência de novas identidades coletivas.

Seguindo esta lógica, os etno-historiadores defendem que a maioria das sociedades indígenas que se conhece do período imediatamente pós-contato possuíam identidades e/ou identificações étnicas formadas e transformadas nas intensas interações do contexto colonial incipiente. Em outras palavras, os agrupamentos que emergiram nas primeiras décadas de contato são distintos daqueles que foram inicialmente encontrados, pois são reformulações étnicas surgidas por meio de processos de etnogênese condicionadas pelo cenário colonial (WHITEHEAD, 1996). Independentemente das idiosincrasias de cada processo etnogênico nos inúmeros confins americanos, em via de regra o contexto colonial atuou como um catalisador para a emergência de novas identidades e formações sociais indígenas. Isso fez com que num curto espaço de tempo após o contato inicial com os europeus, as sociedades indígenas se distinguissem significativamente das organizações sociais nativas existentes no período pré-contato.

Sendo assim, significativa parte da malha social americana foi forjada por meio de uma miríade de processos de etnogênese sob influência de circunstâncias históricas do contato colonial e de fatores locais específicos. No profícuo ensaio de Salomon e Schwartz (1999), estes autores discorrem por inúmeros tipos de processos etnogênicos que se manifestaram na América do Sul. Em determinados áreas, os grupos étnicos emergidos se asentaram de maneira tão sólida que conseguiram se constituir em forças ativas capazes de interferir no equilíbrio do regime

colonial. Nestes espaços formaram-se zonas de inteligibilidade mútua entre as etnias indígenas e as sociedades euro-americanas (WHITE, 2011 [1991]).²²

Apesar dos profundos, e até mesmo devastadores, impactos provocados pelo processo de conquista europeia em solo americano, tais sociedades possuíam ferramentas simbólicas e materiais que lhes permitiram elaborar estratégias políticas e econômicas para interagir com os europeus. Assim, diante do tensionado e instável contexto colonial, com base em suas experiências prévias de como agir em momentos de crise e lidar com o imponderável, as populações nativas americanas foram capazes de desenvolver meios para resistir e/ou se adaptar ao ordenamento social emergente, exercendo considerável influência sobre a forma adquirida por esta.

REFERÊNCIAS

- ALBERS, Patricia. Changing Patterns of Ethnicity in the Northeastern Plains, 1780-1870. In: HILL, Jonathan D. **History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992**. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 90-118.
- BILBY, Kenneth. Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica: Two Maroon Cases. In: HILL, Jonathan D. (org.). **History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992**. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 119-141.
- BOCCARA, Guillaume. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. In: MANDRINI, Raul; PAZ, Carlos (org.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX: un estudio comparativo**. Tandil: IEHS, 2003.

22 Outros estudiosos analisaram o surgimento de áreas de inteligibilidade mútua em diferentes regiões do planeta. Ver: García (2007); Lipman (2011); Scott (2009); Fontella (2017).

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo-Mundos Nuevos**, [S. l.], 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3e1pmsi>. Acesso em: 26 dez. 2019.

COOK, Noble D. **Demographic Collapse**: Indian Peru, 1520-1620. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

DENEVAN, William. **The Native Population of the Americas in 1492**. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

DOBYNS, Henry F. Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate. **Current Anthropology**, [S. l.], v. 7, p. 395-416, 1966.

FONTELLA, Leandro Goya. **As missões guaraníticas num contexto de cultura de contato**: uma interpretação sobre as interações entre sociedades indígenas e euro-americanas (c.1730-c.1830). 2017. Tese de doutorado – PPGHIS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.

FONTELLA, Leandro G. O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas. **Revista História**: Debates e Tendências, v. 20, n.º 1, p. 19-35, 2020.

GARCÍA, C. Ambivalencia de las representaciones coloniales: líderes indios y zambos de la Costa de Mosquitos a fines del Siglo XVIII. **Revista de Indias**, 2007, v. 67, n.º 241, p. 673-694.

GUSS, David M. Cimarrones, Theater, and the State. In: HILL, Jonathan D. **History, Power, and Identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 180-192.

HICKERSON, Nancy P. Ethnogenesis in the South Plains: Jumano to Kiowa? In: HILL, Jonathan D. **History, Power, and Identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 70-89.

HILL, Jonathan D. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: HILL, Jonathan D. (org.). **History, Power, and Identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996a, p. 1-19.

HILL, Jonathan D. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture. In: HILL, Jonathan D. **History, Power, and Identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: Uni-

versity of Iowa Press, 1996b, p. 142-160.

LIPMAN, J. N. **Familiar strangers**: a history of Muslims in Northwest China. Washington: University Washington Press, 2011.

RASNAKE, Roger. Images of Resistance to Colonial Domination. In: HILL, Jonathan D. (org.). **Rethinking History and Myth**: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 136-156.

SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart. New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (Colonial Era). In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart. **The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas**. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999. v. III parte 2.

SATTLER, Richard A. Remnants, Renegades, and Runaways: Seminole Ethnogenesis Reconsidered. In: HILL, Jonathan D. (org.). **History, power, and identity**: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 36-69.

SIDER, Gerald. Identity as history: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States. **Identities Global Studies in Culture and Power**, [S. l.], v. 1, n.º 1, p. 109-122, 1994.

SILVERBLATT, Irene. Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru. In: HILL, Jonathan D. (org.). **Rethinking History and Myth**: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 174-194.

STAATS, Susan K. Fighting in a Different Way: Indigenous Resistance through the Alleluia Religion of Guyana. In: HILL, Jonathan D. (org.). **History, Power, and Identity**: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 161-179.

SCOTT, J. C. The art of not being governed. **An anarchist History of upland Southeast Asia**. New Haven CT: Yale University Press, 2009.

THORNTON, Russell. **American Indian Holocaust and Sur-**

vival: A Population History since 1492. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.

WEBER, David J. **Bárbaros:** Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.

WHITE, Richard. **The Middle Ground Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.** Cambridge: Cambridge – Print On, 2011.

WHITEHEAD, Neil L. Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas and Antilles, 1492-1820. **Ethnohistory**, [S. l.], v. 37, n.º 4, p. 357-385, 1990.

WHITEHEAD, Neil L. Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499 1681. *In:* HILL, Jonathan D. (org.). **History, Power, and Identity:** Ethnogenesis in the Americas, 1492 1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 20-35.

CAPÍTULO V

ENTRE CONCEITOS E CONTEXTOS:

Capitania d'El Rey

PÂMELA CRISTINA DE LIMA

FABRÍCIO ANTÔNIO ANTUNES SOARES

INTRODUÇÃO¹

O presente capítulo procura a analisar a obra *Capitania d'El Rey* (1964) do historiador Moysés Vellinho. A problemática que norteia o texto é compreender os conceitos e jogos intelectuais que produzem o sentido da obra. Para tal empreitada, o método utilizado será o da história intelectual. Com ele pretendemos analisar *Capitania* em sua relação entre texto e contexto e, também, em uma dialética de ambas, entender o significado historiográfico do livro.

Assim, para cumprir o objetivo colocado, o capítulo foi estruturado da seguinte maneira. Em um primeiro momento desenvolvemos nossa argumentação metodológica para delinear o caminho a ser seguido na exploração e análise da obra. Depois, verificamos como a historiografia do período se deu marcada-

1 Artigo vinculado ao projeto de pesquisa “Os sentidos da Farroupilha: entre a poética, a epistemologia e o agir”, ligado ao PPGH-UPF, linha Cultura e Patrimônio, e grupo de pesquisa Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC-UPF).

mente orientada pelo viés lusitanista de interpretação, e muito influenciada pelas agremiações históricas do contexto do XIX e do XX. Em seguida, o que se propõe é a investigação das atenuações que Vellinho apresenta em sua escrita da história, legitimando a atuação bandeirante e glorificando-a como importante à nação brasileira como um todo. Posteriormente, buscamos compreender os fatores que o autor aponta como basilares no entendimento dos interesses expansionistas dos jesuítas espanhóis, tendo os religiosos, para isso, instrumentalizado a religião cristã. Após, buscamos perceber como Vellinho trabalha com a ideia de contraste e como a estabelece como elemento-chave em sua escrita da história. Por fim, nos propomos a verificar como estes três elementos se correlacionam e são importantes a uma análise historiográfica como a que propusemos aqui.

A HISTÓRIA INTELECTUAL COMO GRADE DE COMPREENSÃO

A característica de um conceito² é a operacionalidade que ele oferece em um campo do saber, em uma disciplina, tal como a história. Ele difere das palavras comuns, mesmo que possa se valer delas. Os conceitos circulam nos campos do saber, implicando discussões e reflexões entre seus participantes e, não sendo, como as palavras comuns, usados tão corriqueira e infor-

2 Conforme Barros (2016), o conceito representa uma ideia bem delineada, que se evoca a partir de uma expressão verbal, uma palavra, que daí por diante é operacionalizado de maneira sistemática em algum campo do saber ou, ainda, de práticas específicas. Há, no entanto, uma tênue relação entre conceito (operacionalizado) e palavra comum (cotidiana): a palavra comum, em um certo texto ou contexto, pode se converter em um conceito importante ao ser deslocada para um outro universo de observações. E a palavra conceitual, que surpreendemos no seio de uma argumentação filosófica ou de uma exposição científica, pode se apresentar como uma palavra comum no contexto da vida cotidiana (BARROS, 2016). Palavra e conceito, assim, têm seus significados e sentidos; a diferença está na questão de que a primeira é usada de maneira informal, e a segunda ganha tons de instrumentalização dentro de um campo do saber.

malmente. As perspectivas teóricas, a epistemologia, o fazer e o pesquisar de uma disciplina se movem em função dos conceitos. São estes últimos que apoiam o tipo de conhecimento produzido em cada campo do saber de maneira sistemática. Todo campo do saber e toda reflexão sobre os conceitos, porém, são produzidos e operacionalizados dentro de dado contexto. Um exemplo vem da historiografia: se no século XIX se articula a conceituação do termo “documento” como aquilo que é escrito, oficial, estatal (SILVA; SOARES, 2018), por outro lado, a partir da década de 1930 surge uma reflexão dentro do campo do saber historiográfico, bem como de seus conceitos, fazendo com que o conceito de “documento” passe a aludir a tudo o que, de certa maneira, contenha vestígios humanos (HEINSFELD, 2013), da cerâmica indígena ao resto de uma fogueira, passando por moradias e ruínas de civilizações e povos. Neste caso, o contexto historiográfico foi responsável pela revisão pela qual passou o conceito de documento.

Também, as décadas de 1960 e 1970 conheceram uma inovação na reflexão epistemológica da história das ideias,³ que começou pautando-se em novos fundamentos, sobretudo, a *linguistic turn*. Assim,

[...] a “virada linguística” aponta para uma filosofia que quer pensar a linguagem e o complexo processo de significação em outras bases. No lugar de uma filosofia centrada na consciência e no sujeito, presa ao mentalismo e consequente psicologismo, surge uma filosofia que, através de uma investigação sobre o funcionamento da própria língua, tenta esclarecer os problemas filosóficos tradicionais através de uma crítica da própria linguagem em que tais problemas são elabo-

3 Diferente da produção anterior, que se centrava no estudo das ideias de maneira dissociada de seu contexto.

rados. Dessa forma, propõe um novo enfoque para os velhos problemas da metafísica, ao abandonar a noção de que o pensamento é algo da ordem da subjetividade (NIGRO, 2009, p. 180).

Ou seja, parte-se do uso da linguagem em contexto como método de análise de textos. Ao contrário do que se fizera antes, sobretudo por Arthur Lovejoy nos Estados Unidos⁴ (década de 1930), a partir de então se passaria a relacionar as ideias presentes nos textos tomados em análise ao seu contexto de produção, o lugar de fala do autor e as relações entre texto, contexto e autor. A história das ideias ou história intelectual conheceu, neste período, a formação de um campo de conhecimento contextualizado e atento à singularidade de situações históricas tangentes à produção de ideias e pensamentos (SILVA, 2017).⁵

Assim, na visão de Skinner (um dos expoentes da história intelectual dos anos de 1960 e 1970) uma alternativa seria questionar o trato do pensamento do autor como sistema de inves-

4 No que tange à história das ideias, Lovejoy teve considerável importância em função de ter conferido a este campo de estudo, nos Estados Unidos, espaço institucional e teórico. Pautado no conceito de ideias-unidade, que tangem a elementos componentes de sistemas, desmembrados para a análise, o autor propôs uma abordagem pautada sobretudo na ideia de hábitos mentais (pensamento do indivíduo/geração) e motivos dialéticos (identificar a ideia e buscar rastreá-la nos demais campos do conhecimento). Ver: Lovejoy (1936).

5 Nesta perspectiva de reatualização à história das ideias, em muito devido à linguistic turn, cabe citar o papel da Escola de Cambridge, conforme coloca Silva (2017, p. 22-23): “A partir da interface da história com a filosofia, a ciência política e a linguística, a Escola de Cambridge procurou abrir um campo de reflexão sobre uma história das ideias fortemente contextualizada e atenta à singularidade [...]. Os historiadores da Escola de Cambridge proporcionaram uma renovação nos estudos sobre o pensamento político e a história intelectual, em especial na defesa que fizeram de que os historiadores deveriam prestar mais atenção à função, ao contexto e à aplicação das linguagens conceituais encontradas em sociedades particulares e em momentos específicos”. Um dos intelectuais de maior proeminência neste contexto intelectual foi Quentin Skinner. Em 1969, o autor publica *Significado y comprensión en la historia de las ideas*, texto que trouxe contribuições no sentido das relações entre autor, texto e contexto, bem como acerca das teorias de interpretação e análise já existentes (no sentido de crítica). O autor destaca, dentro de sua crítica, a existência de quatro mitologias anacrônicas (SILVA, 2017).

tigação independente, autossuficiente. Para tanto, o estudo do contexto seria tarefa fundamental, considerando a intenção autoral e a teoria dos atos de fala de John L. Austin. Este é o ponto crucial das contribuições de Skinner: o autor rompe com a ideia de se estudar o texto por ele mesmo, “extraíndo” ideias-unidade (conforme Lovejoy), passando à compreensão da importância do contexto de produção, uma vez que as matizes e tendências de dado contexto influenciam diretamente na escrita, concepções e conceitos que o autor terá sobre seu objeto de estudo. Portanto, não é simplesmente, por parte do autor, o ato de “ajustar” seu vocabulário de modo a torná-la adequada a seus “projetos”, ou ideais legitimadores na escrita, mas sim de ajustar os projetos para que “caibam” à linguagem normativa ao “jogo de linguagem” vigente.⁶ Assim, na teoria dos jogos de linguagem, proposta por Wittgenstein,

[...] o significado não deve mais ser compreendido como algo fixo e determinado, como uma propriedade que emana da palavra, mas sim como algo que as expressões linguísticas, a linguagem, exerce em um contexto específico e com objetivos específicos. O que significa que o significado pode variar dependendo do contexto em que a palavra é utilizada e do propósito desse uso. As palavras não devem apenas ser usadas para descrever a realidade, como supunha a semântica tradicional, mas também para realizar algo objetivo como fazer uma saudação, um pedido, dar uma ordem, agradecer, contar piadas, etc. Esses usos que podemos fazer das palavras são inúmeros, o que

6 Um exemplo vem da obra *Capitania d'El Rey*, à qual nos ateremos a seguir. Os jogos de linguagem, ou seja, o vocabulário, os conceitos e as ideias vigentes no período da escrita da obra (1964) convergiam para a ideia de aportuguesamento, glorificação dos bandeirantes e exclusão do elemento espanhol no que tange à participação na *formação* do gaúcho. Assim, a intenção autoral (aportuguesar o Rio Grande do Sul), considerando-se seu contexto de produção (alinhamento ao IHGRGS), demonstra muito sobre a obra. A estes detalhes da escrita da história de Vellinho, nos ateremos com maior aprofundamento a seguir.

leva a crer que não há por que sobrepujar um sobre o outro já que tudo depende dos objetivos particulares de quem faz uso da linguagem. Dessa forma, a mesma palavra pode ser utilizada em diferentes contextos com diferentes significados. E são justamente esses diferentes contextos de uso com seus objetivos específicos que Wittgenstein denomina “jogos de linguagem”. Esse conceito pretende, então, mostrar-nos que as expressões linguísticas são sempre utilizadas em um contexto onde falante e ouvinte interagem, empregando tais expressões com um objetivo determinado (RUY, 2008, p. 2-3).

Desse modo, o “contextualismo linguístico” e Skinner, em particular, contribuíram de maneira significativa à metodologia da história intelectual, sobretudo ao introduzir a ideia de perceber os contextos dos escritos e não apenas seu conteúdo interpretado por ele mesmo. Em outras palavras, o autor frisa a importância de se considerar o contexto de produção e, ainda, o lugar de onde escreve o autor (no sentido de ideologias, vertente política, e intenções que apresenta). Embora Skinner tenha sido criticado, por um lado, tanto em função de trazer o contexto como uma espécie de “determinante” na análise e, por outro lado, por um retorno a uma hermenêutica romântica capaz de captar as intenções originais do autor, suas contribuições são inegavelmente importantes ao desenvolvimento da metodologia da história intelectual como a conhecemos hoje.

No decorrer do fim do século XX, conheceram-se mais esforços no sentido de aprimorar a metodologia de estudo da história intelectual. Neste momento, especificamente em 1980, surge a contribuição teórica de Dominick LaCapra (SILVA, 2017). Em *Repensar a história intelectual e ler textos* (1983), LaCapra se atém a três pontos principais: a) a importância de ler e interpretar textos complexos; b) formular relações entre os textos e diversos

contextos; c) questionar a forma reducionista de interpretar textos históricos, baseada em uma concepção documentária, isto é, pautada na análise de documentos por eles mesmos. É proposta, ainda, uma relação dialógica entre historiador, texto histórico e objeto de estudo.⁷ Assim, é entendida a importância do contexto no sentido de uma “leitura de mundo”, uma vez que não apenas o texto pode ser lido. Essa leitura, portanto, se estende além das páginas. Na análise do texto, na leitura, conforme o autor, é necessário atentar aos aspectos nele presentes, sendo eles o aspecto documentário e o ser-obra.⁸

Assim, para a análise do nosso objeto, é produtivo e eficiente uma análise pautada em uma abordagem dialógica, ou seja, que ponha passado e presente em diálogo, reconhecendo tanto o aspecto documentário quanto o ser-obra. A análise do texto em relação a suas informações e interpretação e a crítica, portanto, caminhariam juntas.⁹ Por isso, o autor entende a reconstrução do passado como um esforço importante que deve ser pauta-

7 Conforme Soares e Silva (2018, p. 33), para LaCapra “[...] em primeiro lugar deveríamos entender o texto produzido por gerações passadas como o uso situado de uma determinada linguagem. Os processos textuais, contudo, não poderiam ser vistos confinados no interior de um livro, pois, o ‘mundo real’ também seria ‘textualizado’ de diversas maneiras [...]”.

8 Dominick LaCapra adverte sobre os cuidados necessários na análise das informações dos documentos históricos pelo fato de partir de uma compreensão de que o texto seria formado por um aspecto documentário e por um aspecto “ser-obra”. O aspecto documentário situaria o texto em termos de dimensão fática ou literal que implicam a referência a realidade empírica e transmitem informações sobre ela. Já o aspecto “ser-obra” complementaria a realidade empírica com adições e subtrações, ao evidenciar dimensões do texto que não poderiam ser reduzidos ao documentário. O ser-obra seria crítico e transformador, pois desconstruiria e reconstruiria o dado, e também traria ao mundo, nesse processo, modificações que permitiriam novas interpretações (SOARES; SILVA, 2018, p. 34).

9 Nesta forma de abordagem, conforme Silva (2017), é proposto por LaCapra o estudo de seis tipos de relações: 1) as interações entre autor e texto, que envolvem os atos de fala e relações de propriedade entre ambos; 2) as relações entre vida do autor e texto, verificando as motivações do primeiro; 3) as relações entre sociedade e texto, onde é englobada a questão do contexto; 4) as relações entre cultura e textos, envolvendo questões de ideologia; 5) a relação entre texto e *corpus* do escritor, que demonstram ideias de continuidade, descontinuidade e dialética; e 6) a relação entre textos e modos de discurso, que tangem a questões de escrita e leitura, no sentido de interpretação destas.

do em uma documentação confiável. Porém, não se deve deixar predominar apenas a concepção documentária, uma vez que se deve compreender tanto a historiografia como o processo histórico, sendo indispensáveis, assim, a abordagem dialógica e os aspectos do ser-obra na análise.

CAPITANIA D'EL REY – OS CONCEITOS:

ENTRE A ESCRITA DA HISTÓRIA E LEGITIMAÇÃO EM MEIO AO APORTUGUESAMENTO

Moysés de Moraes Vellinho nasceu em Santa Maria, em 1902 (faleceu em 1980). Sua atuação profissional foi diversa, uma vez que o intelectual fora escritor, jornalista e político. Em sua carreira de crítico literário, que antecede seu ofício de historiador, utilizara o pseudônimo *Afonso Arinos*, escrevendo para vários jornais, como *A Federação* e o *Correio do Povo*, ambos de Porto Alegre. A obra do autor que tomamos por objeto, intitulada *Capitania d'El Rey: aspectos polêmicos da formação rio-grandense*, cuja publicação se deu em 1964, torna-se pertinente à análise em função de conter muitos aspectos historiográficos e conceituais *polêmicos*, conforme o próprio autor reconhece no subtítulo. Tais aspectos vão ter relação tanto com a formação rio-grandense quanto com a relação do colonizador com o indígena, e deste com os missionários jesuítas.

De maneira geral, a obra se situa no contexto de produção historiográfica do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS), criado em 1920, que funcionara como local privilegiado da escrita da história, mas não de “qualquer história”. O que queremos afirmar é que o IHGRGS esteve calcado em um projeto, fazendo com que seus intelectuais “pendessem” para o lado deste quando da operacionalização da escrita da história. Em outras palavras, a retórica de aportuguesamento que o

citado instituto sulino evocou, já proveniente de seu antecessor a nível nacional, foi decisivo da orientação dos escritos dos intelectuais a ele filiados.¹⁰ O espaço que o instituto adquiriu nos meios intelectuais, bem como o prestígio do qual esteve dotado, legitimou sua atuação. Martins (2015) utiliza o termo “fala autorizada”, referindo-se à proeminência do instituto, bem como o reconhecimento que havia recebido por suas atividades. Se, à época de sua fundação, o IHGRGS dependera do Estado, a partir da década de 1930 a lógica acaba se invertendo:

O estado passa a depender do IHGRGS, que era quem detinha, a esta altura, o poder legítimo de arbitrar sobre o passado sul-rio-grandense. Isso equivale a dizer que o Instituto passou a ter a prerrogativa de emitir juízos históricos e dizer o que era “verdadeiro” ou “falso” em questões da história local. Seu grau de legitimidade atingiu o máximo a partir de então. A fala autorizada do Instituto produzia a “verdade” ou a “história oficial”, com a chancela das diferentes esferas do estado (MARTINS, 2015, p. 143).

Portanto, a obra de Moysés Vellinho, *Capitania d’El Rey*, se insere dentro deste contexto do IHGRGS, tendo espaço privilegiado nos meios intelectuais como “fala autorizada”, em seu tempo, devido a algumas premissas que levanta, as quais se relacionam com a ideia de aportuguesar. De maneira sintética, Vellinho afirma que 1) o contingente português fora predominante na colonização brasileira, inclusive na do Rio Grande, por isso suas *gentes* em nada diferiam; 2) o elemento espanhol fora de todo

10 É importante ressaltar que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) preconizou esta ideia de aportuguesamento. Em linhas gerais, este instituto fora fundado em 1838, momentos após a emancipação brasileira, servindo, em grande medida, como elemento de evocação de identidade por meio da história que produzia. Um dos ideais desta instituição fora o aportuguesamento do Brasil, buscando demonstrar a predominância do elemento português na colonização e formação do brasileiro (DIAS, 2010; GUTFREIND, 1992).

ávido e ganancioso, seja enquanto colonizador, seja enquanto jesuíta; 3) os bandeirantes, na obra, conhecem uma verdadeira exaltação, conhecida também em outras historiografias do período,¹¹ e são tratados por Vellinho como o elemento civilizador em meio ao estado de barbárie dos indígenas, seja por sua cultura, portuguesa, seja pela miscigenação em meio ao *amor submisso* das nativas; 4) é destacada a figura do estancieiro como o dono das terras que trabalha junto ao seu peão, e que ambos estariam dispostos a pegar em armas em nome da defesa do Rio Grande e, também, do território como um todo.

O elemento principal para entender a escrita de Vellinho, em nossa interpretação, é o conceito de contraste, que se constitui como estratégia do autor para demonstrar as “vantagens” da colonização portuguesa (dada no território que viria a ser o Brasil) em detrimento à espanhola, dada na região do Prata. Por meio desta premissa, o autor trabalha com a comparação pela oposição, ou seja, utiliza dois elementos e os demonstra como opostos. Isso ocorre em relação ao mestiço formado no Rio Grande e o do Prata, por exemplo. Assim, *contrastando*, o autor demonstra os elementos relacionados à vertente portuguesa como mais civilizados em relação aos relacionados aos espanhóis.

A tese de Mara Rodrigues (2006) é de suma importância para compreender a escrita da história de Moysés Vellinho. A autora analisou, entre outros aspectos, a forma como Vellinho narra os temas de formação em *Capitania*, as justificações que propõe e a relação da obra com o contexto historiográfico de sua publicação. Para ela,

11 A figura do bandeirante foi revista e ressignificada pelo IHGSP, com fins de legitimação de uma identidade comum a São Paulo por meio da escrita da história. O uso político desta figura se fez fortemente presente. Dois intelectuais que produziram escritos neste sentido são Alfredo Ellis Jr. e Oliveira Viana, mas na forma de embate entre si, demonstrando várias facetas desta ressignificação e sua ligação com a legitimação de um paulista distinto do restante, do todo. Ver: Ferretti (2008).

[Vellinho] pretendia, antes de tudo, resolver alguns equívocos de longa permanência na literatura e historiografia brasileiras a respeito do Rio Grande do Sul. Buscava representar a região adequadamente em duas dimensões histórica, social e cultural, corrigindo versões veiculadas pelos próprios historiadores gaúchos e aproximando o estado do restante da nação (RODRIGUES, 2006, p. 154).

A pretensão de Vellinho, assim, fora a de “corrigir” possíveis equívocos sobre a história do Rio Grande, cometidos pelos próprios intelectuais, a exemplo daqueles que aproximavam o Rio Grande ao Prata, ou o concebiam como interligado a ele.¹² Além disso, o autor buscava a consolidação da ideia de que o Rio Grande do Sul era parte componente do Brasil e, como tal, assim se autopercebia. Deste modo,

No caso local, tratava-se de narrar o surgimento da região em sua articulação com a história da nação, descobrindo e revelando ao público leitor quais teriam sido os heróis responsáveis pela instituição e manutenção do laço social que atava a parte ao todo. *Capitania d’El Rei* se compôs pela reunião dos ensaios concebidos por Moysés Vellinho durante os anos 1940 e 1950: “tardia” era mais a sua publicação do que a elaboração (RODRIGUES, 2006, p. 157).

Dada a vastidão de elementos abordados na obra *Capitania*, nos ateremos a alguns deles.¹³ Primeiro, analisaremos a ideia de

12 É o caso de Alfredo Varela e Manoelito de Ornellas, que percebiam o Rio Grande e o Prata como áreas vizinhas, que compartilhavam tanto momentos de guerra e hostilidades, quanto períodos de aproximação e intercâmbio cultural, por exemplo. Ver: Gutfreind (1992).

13 O artigo das professoras Mara Rodrigues e Letícia Nedel (2005) é de suma importância para a compreensão dos aspectos gerais da temática que abordaremos no presente capítulo. Conforme as autoras, a escrita da história que se deu no período inicial de atuação do IH-GRGS se caracterizou pela ligação entre os campos intelectual e político e, a partir dos anos

aportuguesamento, que se transversaliza na obra do autor, por meio da concepção que Vellinho traz acerca da figura do bandeirante. Depois, trabalharemos com os elementos pelos quais o autor apresenta a colonização espanhola. Por último, apresentaremos um exemplo de situação de *contraste* que Vellinho propõe, trabalhando com a oposição que traça entre a “liderança” do estancieiro (Rio Grande) e do caudilho (Prata).

A DÍVIDA DO BRASILEIRO PARA COM O BANDEIRANTE

O conceito de bandeirantismo, na concepção de Vellinho, está relacionado ao movimento de expansão territorial portuguesa. Admitindo que os bandeirantes fizeram uso da violência para que a conquista se consolidasse, foram evocadas pelo autor características positivas destes como forma de justificar a ação por meio da força. Assim, na escrita de Vellinho em relação aos bandeirantes, os fins traziam justificação aos meios. Este aspecto é perceptível quando o autor afirma que a ação bandeirante não foi “apenas” para apresar e escravizar indígenas, mas também uma maneira de integrar o território e obter receitas por meio da venda dos *gentios*. Toda esta ação, no entanto, se dava porque os bandeirantes seriam homens dotados de instinto político, vendo

1940, pela abordagem de temas ligados à cultura popular, sobretudo a questões folclóricas, que buscavam redefinir o *historiar* produzido por intelectuais sul-rio-grandenses. As autoras ressaltam, ainda, um terceiro processo, que é o surgimento de programas de pós-graduação nas universidades do Rio Grande. É após este processo que a escrita da história, no Rio Grande, passa a se dar de maneira mais abrangente, com novos métodos e abordagens, abrindo espaço ao que as autoras denominam “geração crítica”, uma vez que os estudiosos passaram a contestar certas teses de autores ligados ao IHGRGS, percebendo nelas um caráter linear e ideológico. Passa-se a estudar a história do Rio Grande pelo viés marxista, por exemplo. Nosso capítulo, porém, se enquadra em um momento diferente, que ousamos referir como uma “quarta fase”: assim como outros autores da “nova geração”, procuramos entender os textos dos autores do referido instituto, como é o caso de Vellinho, por vieses variados, que abrangem abordagens ligadas à cultura, sociedade, política, etc., mas também que permitem a leitura dos textos em suas ideias, conceitos e entrelinhas.

a “necessidade” de agir por meio de suas expedições. A atividade bandeirante, desempenhada fundamentalmente por paulistas de origem lusitana, ganhou justificação por meio de comparações que Vellinho estabeleceu com outras regiões e épocas:

[...] os fundadores de São Paulo estavam apenas repetindo a História, em época e condições em que nenhum grupo de conquistadores agiria de outra forma. Não se conhecia até então — e o mesmo vale, em certa medida, para os tempos atuais [década de 1960] — nenhum povo que não tivesse construído seu império sobre a servidão e o sacrifício dos vencidos. Preando índios e escravizando-os — aqueles bárbaros que viviam em guerras permanentes e devorando-se uns aos outros — os colonos se limitaram a cumprir uma lei da vida (VELLINHO, 2005, p. 62).

Mais adiante, o autor trata das questões que tangem ao conceito bandeirante, apresentando-o como elemento civilizado, que introduziria seus modos em meio à barbárie, e como desbravador do sertão, responsável pela expansão e pelo conhecimento da existência das minas auríferas, das quais teriam provinido riquezas expressivas ao todo. Justamente por isso, segundo o autor, o Brasil possuía uma dívida para com os paulistas de São Vicente, uma vez que

[...] não há como pesar ou medir a dívida do Brasil para com o bandeirantismo. Além da descoberta das minas, além da disseminação de roças e fazendas de gado nos confins mais remotos, além das cidades cujas sementes eles lançaram à margem de suas loucas jornadas — o que devemos aos rudes bandeirantes, o que lhes devemos acima de tudo, e a despeito de seus pecados, é a vertiginosa dilatação das raías de um império [...]. Não sabemos se dentro do relativismo da história a causa da civilização não se deve mais ao bandeirantis-

mo, com todas as suas violências, que à vã tentativa de resgatar o gentio pela segregação e erguê-lo de súbito, de seu ínfimo estágio de cultura, para a transcendência das verdades espirituais (VELLINHO, 2005, p. 59).

Assim, para Vellinho, o bandeirante, por meio da introdução de sua cultura, pusera em xeque a atuação jesuítica como a mais expressiva no “resgate ao gentio”. Essa “introdução cultural”, conforme coloca o autor, se deu pela assimilação por parte dos indígenas e, ainda, por meio dos contatos com as mulheres indígenas, o *coito civilizatório*. A indígena é apresentada como uma “tentação do demônio”, sendo ela, por sua maneira de ser, a responsável pela atração que os bandeirantes (e até mesmo os padres) sentiam. Além disso, o meio ao qual o bandeirante se expunha, em função de sua atividade, o privava do acesso muitos recursos. Assim, o isolamento e a *tentação* que as nativas representaram, conforme Vellinho, justificaria que eles “buscassem no amor versátil e submisso das nativas uma compensação às durezas do isolamento” (VELLINHO, 2005, p. 60).

Dos aspectos supracitados, que tangem ao “bandeirante”, ressaltamos um ponto para a análise: o uso do termo “amor versátil e submisso”, que Vellinho utiliza para caracterizar a relação com as nativas. É perceptível, por esta afirmação, que esta versatilidade e submissão não era algo *natural*, mas *induzido*. O que queremos dizer é que as relações entre bandeirantes e nativas não se davam de modo consentido bilateralmente, tratando-se, assim, de exploração sexual. Considerando-se o contexto no qual Vellinho escreveu, marcado pela faceta da legitimação do elemento português como colonizador por excelência, pode-se perceber o quanto esta faceta fora influente. A violência, a exploração e a incompreensão cultural dos bandeirantes para com os indígenas foram menosprezadas em função das contribuições

destes à expansão e atividade mineradora. Notemos, ainda, que o conceito de “amor submisso”, lançado pelo autor, remete a uma passividade da indígena frente ao ato, que pode ser entendida no sentido de essa *submissão* ser algo natural, *naturalizado*, uma simples consequência da atividade bandeirante, assim como a escravização indígena o fora, podendo ser menosprezada frente aos méritos civilizatórios dos bandeirantes.

OS JESUÍTAS ESPANHÓIS E OS INTERESSES TERRENOS:

O CRISTIANISMO COMO INSTRUMENTO

Ao iniciar, em *Capitania*, o trato ao tema da atuação jesuíta, Vellinho lança a premissa que viria a nortear sua escrita do tema: “a Companhia de Jesus procurou ganhar o gentio para o Reino de Deus, ao mesmo tempo que disputava o seu quinhão no Reino de César” (VELLINHO, 2005, p. 47). Tal afirmação, conforme o autor torna explícito no decorrer do texto, se refere à atuação espanhola nos aldeamentos. Conforme vimos mais acima, tal atuação foi tida, inclusive, como “ineficiente”, uma vez que os rasgos desbravadores dos bandeirantes teriam feito mais pela civilização do que a Bíblia e a catequese dos missionários. Assim, estaria lançado o argumento-chave da concepção de Vellinho sobre os jesuítas espanhóis. Estes últimos teriam instrumentalizado a fé, ou seja, tornado a crença religiosa o meio eficaz de dominar não só os *gentios*, como também porções territoriais na região meridional do “Novo Mundo”.¹⁴

Vellinho, prosseguindo sua análise, acusa o Reino de Castela de utilizar o trabalho missionário como forma de implementar

14 Vellinho não condena, de todo, a atuação jesuítica. O autor faz uma ressalva, chamando atenção para a atuação missionária no que tange aos “costumes cristãos”, não permitindo a “relaxação dos costumes” (VELLINHO, 2005, p. 49).

suas receitas. Assim, o autor coloca que os intuitos jesuíticos no Novo Mundo estavam aliados aos interesses terrenos de Castela. Por isso, para ele, religião e poder real estavam fortemente relacionados, e o capítulo das Missões era apenas mais um no livro dos interesses de Castela:

Tudo leva a supor que a Companhia de Jesus chegou a alimentar com tenacidade o propósito de construir, no âmago do Novo Mundo, àquele tempo vazio e como que com disponibilidade, um império próprio – o seu império. Encravado entre os domínios nominais das duas coroas ibéricas, esse Estado singular cresceria sob a égide dos Reis Católicos, mas evoluiria fatalmente para a emancipação [...] (VELLINHO, 2005, p. 50).

Atentamos a alguns aspectos perceptíveis na citação acima. Vellinho alimenta a ideia de haver, na Companhia de Jesus, ideais extrarreligiosos, ou seja, pretensões que abarcavam não somente o objetivo eclesiástico de converter *gentios*, mas também o ideal de fundar um império nas terras que passaram a ocupar, ou seja, nos aldeamentos que aos poucos iam sendo fundados. Sabemos que as Missões, cuja administração esteve sob os auspícios dos jesuítas no sul da atual América, abarcaram grandes territórios (GOLIN, 2010). Uma hipótese plausível, neste sentido, vem a ser a relação estabelecida por Vellinho entre os fatos de a) a Companhia de Jesus ser uma grande organização, b) os jesuítas disporem de vastos territórios, como é o caso dos Sete Povos missioneiros,¹⁵ e c) a aversão a outros

15 “[...] os primeiros jesuítas chegaram ao Paraguai em 1610, fundando aldeamentos para conversão indígena e defendendo a política expansionista espanhola na área do Rio da Prata, nesse período se organizavam os ‘Trinta povos das Missões’. Devido aos intensos conflitos, os jesuítas criaram sete novos aldeamentos, que serviram para a defesa da região. Esses novos aldeamentos estabeleceram-se na bacia do Rio Uruguai a partir de 1682, e foram conhecidos como ‘Sete Povos das Missões’, são eles: São Borja (1682); São Nicolau, São Miguel e São Luiz Gonzaga (1687); São Lourenço (1691); São João (1697) e Santo Ângelo (1706)” (CAT-

elementos que não fossem o português, conforme explicitamos mais acima.

Outro aspecto importante do conceito, complementar à ideia de “império jesuíta” apresentada por Vellinho, vem a ser a forma como o autor descreve o porquê de se almejar estabelecer um empreendimento de tal porte nas terras onde estavam estabelecidos os missionários. Somado àquele tempo vazio, havia a *disponibilidade* de se implantar um império. Assim, portanto, os interesses das Coroas (lusa e castelhana) é que estavam em jogo, independentemente dos *gentios* existentes nos territórios. Esse “vazio” pode ser compreendido como ausência de um poder forte, no sentido entendido pelos europeus, e a “disponibilidade” provinha justamente do dito “vazio”, como se o fato de os indígenas não terem uma organização centralizada desse aval para que alguém (no caso, Castela) impusesse seus interesses sobre os territórios e seus habitantes. Os interesses de Castela, aliás, são explicados pelo autor no decorrer do texto:

Dispostos a todos os rasgos em defesa da integridade da fé ameaçada pela Reforma, os Reis Católicos iriam até o sacrifício de parte de seus domínios para que fosse possível à Companhia de Jesus instituir um suporte geográfico e econômico que lhe propiciasse os recursos tensamente reclamados pelos compromissos de sua cruzada na Europa (VELLINHO, 2005, p. 50).

Portanto, Vellinho rotula a intenção de Castela como *rasgos em defesa da fé*, por meio de uma instituição que age em nome da fé (a Companhia de Jesus), mas que acaba por atingir interesses que não se circunscrevem apenas ao âmbito religioso. A Reforma amedrontava os Reis Católicos.¹⁶ Assim, além de ser um instru-

TELAN, 2017, p. 1-2).

16 A Europa estava, no momento, passando por um período de instabilidades, cujo expo-

mento que contribuiria para o aumento de fiéis à fé católica, por meio da catequização de *gentios*, a Companhia de Jesus seria também instrumentalizada como forma de prover recursos para Castela. Aliás, na escrita de Vellinho, a Companhia adquire função de dupla provedora: para o catolicismo, almas; para Castela, territórios e rendimentos.

O autor, no trato às Missões de Castela e à atuação jesuíta espanhola, busca demonstrar o quão permeado por interesses terrenos e extrarreligiosos fora o processo desencadeado pelos missionários. Mesmo percebendo a existência de um viés religioso no empreendimento espanhol, Vellinho torna claras suas concepções acerca deste último, demonstrando que Castela reunia todas as condições para formar, inclusive, um império de caráter teocrático nos territórios missioneiros, uma vez que contava com inúmeros *gentios* como mão de obra, na justificativa de que os aldeava para que fossem *salvos* pela fé católica. Além disso, ao aldear, ocupavam densos territórios, onde inúmeras atividades eram desempenhadas. Para Vellinho, portanto, os jesuítas espanhóis queriam muito mais do que apenas evangelizar: “a expansão jesuítica, além de seu cunho apostólico, revestia também um caráter abertamente político” (VELLINHO, 2005, p. 56). Estavam, assim, lançadas as bases do *contraste*.

O ESTANCIEIRO EM OPOSIÇÃO AO CAUDILHO:

O LÍDER DE CADA LADO COMO ESPELHO DO COLONIZADOR QUE O ORIGINOU

Vimos acima o caráter de *aportuguesamento* explícito em *Capitania* (e na escrita de Vellinho, de modo geral), demonstrando o elemento português como o *civilizador*. Em contraponto, o co-

ente foi o movimento reformista desencadeado, sobretudo, no que viriam a ser França, a Alemanha e a Inglaterra contemporâneas. Servindo como uma espécie de “ameaça” ao catolicismo, a Reforma suscitou apreensão por parte de Castela, considerando que o catolicismo era a religião predominante, oficial. Ver: Marshall (2017).

lonizador espanhol (na figura dos jesuítas, em meio aos *gentios* reduzidos) se apresenta como interesseiro, ávido e pretensioso. Assim, estabelece-se um *contraste*: um em detrimento a outro, um “melhor” do que outro.

Conforme Vellinho apresenta, a colonização no Rio Grande fora portuguesa, enquanto que no Prata fora espanhola. O autor apresenta a relação entre gentio e colonizador como marcada por antagonismos, em função de disputas pelo modo como o pampa platino seria organizado dali por diante. Se o colonizador fazia vistas a uma organização pautada na *civilização*, ou seja, introduzindo cidades e povoados, o *gentio* desejava manter o estado de *barbárie*, ou seja, o caráter rural. Assim, a oposição entre espanhol e indígena tomava a forma de uma oposição entre campo e cidade: esta última, espaço de civilização, enquanto a primeira servia como local de ebulição a rebeldes e à anarquia. O campo, assim, fora o âmbito de surgimento da figura do caudilho, liderança de massas contra a *civilização* proposta pelos espanhóis. O Prata, por isso, conheceu a *formação* de mestiços odiosos em relação ao europeu, e eram justamente estes mestiços que formavam a massa anárquica do campo.

[...] o que vemos é o território em estado de rebelião contra a cidade, são as populações rústicas aglutinando-se obscuramente em torno do caudilho, que se erige assim em eixo de gravitação social da ralé campeira. [...] O clima social e político era realmente o mesmo nas províncias banhadas pelas águas do Prata e nas demais partes do Vice-Reinado. Pelo seu primarismo sanguíneo, o fenômeno do caudilhismo, que parecia carregar em si a fatalidade dos acidentes naturais, foi, sem dúvida, a trágica solução em que havia de desfechar a fermentação de ódios que desde séculos rondava a cidade. O caudilho é produto do estado de anarquia e dispersão do território. Sem a atmosfera que o

gerou e da qual se nutre, ele perde sua autenticidade: é expressão sem nenhum sentido social (VELLINHO, 2005, p. 134).

Assim, só faz sentido compreender o caudilho em seu contexto, em seu território e em suas relações com o colonizador, não se podendo afirmar que este tipo de liderança, odiosa ao europeu, tenha existido no Rio Grande. No pampa rio-grandense, ao contrário, as relações entre colonizador e *gentio* conheceram tons amistosos. Este último, em número reduzido segundo o autor, fora ativamente participante na *formação* da gente sul-rio-grandense, trabalhando com o colonizador livremente, e não sendo aldeado de maneira forçosa, como no caso das Missões espanholas. No Rio Grande, os *gentios* não se opuseram a seu colonizador, nem ao sistema de estâncias, propriedades rurais, entendido como núcleo de *civilidade*. Ou seja, a oposição entre campo e cidade não existia no pampa sulino. Além disso,

[...] foi justamente no campo, cenário das nossas lides guerreiras e pastoris, que se ergueu o tipo social cuja idealização se projetou no tempo, carreando consigo os estímulos morais e emocionais de que se nutre o Rio Grande como unidade histórico-sociológica e que, através as gerações, o confirmam na identidade de si mesmo (VELLINHO, 2005, p. 174).

Nesse cenário, a estância se converteu como núcleo de trabalho e resistência na zona de fronteira. Era preciso que os *gaúchos* resistissem às invasões dos *mestizos* do outro lado da fronteira, ou seja, do pampa platino. Nas estâncias, o papel de liderança estava a cabo do estancieiro, líder pastoril e guerreiro, que zelava pela manutenção da segurança das fronteiras, em estado de amizade com seu colonizador. No Prata, o líder era o caudilho, que unia as massas camponesas contra o colonizador, numa relação

de ódio e rancor, e que causava problemas aos sul-rio-grandenses. Assim, por meio do *contraste*, isto é, comparações conceituais entre as lideranças do Rio Grande e do Prata, Vellinho contrasta também os colonizadores, sua forma de organização e sua moral, inclusive. O caudilho era ávido e violento porque seus colonizadores o eram, da mesma maneira que o estancieiro era receptivo e bravo por *reflexo* dos portugueses, seu contingente *formador*.

UMA RELAÇÃO PARA REFLETIR:

CONCEITOS, CONTEXTOS E HISTORIOGRAFIA

Conforme vimos, a produção historiográfica se relaciona diretamente com o uso dos conceitos. Estes últimos, que consistem de palavras operacionalizadas dentro de jogos linguísticos, são fundamentais ao entendimento da narrativa. A narrativa histórica, que emprega conceitos, é construída dentro de certo contexto e necessita ser compreendido dentro do mesmo. Cada contexto engloba variáveis no que tange a ideias, sociedade, política, economia e cultura, por isso, é fundamental entender a produção historiográfica de cada momento como fruto de um contexto. No caso do objeto de análise do presente capítulo, a obra *Capitania d'El Rey*, de Moysés Vellinho, é notável que o conceito de *aportuguesamento* se torna transversal na escrita da história do autor supracitado, em função do contexto historiográfico no qual escreveu. A ideia de narrar um Brasil descendente de portugueses, que reflete diretamente na *formação* social dos *gaúchos*, corrobora com os ideais do IHGRGS, instituição de grande influência da produção historiográfica do século XX. Assim, por meio do exemplo da escrita de Vellinho e de suas relações com o emprego de conceitos e com o contexto de produção, percebe-se a intimidade entre historiografia, conceitos e contextos,

uma vez que as três “categorias” se encontram emaranhadas no discurso ou narrativa historiográfica.

Tentaremos tornar mais claro por meio de um exemplo: Moysés Vellinho instrumentaliza o conceito “bandeirante”, ao atribuir a ele um conjunto de características específicas, que delegam unicidade à sua atuação no processo de expansão territorial e de *civilização* dos *gentios*, além de seu papel fundamental no encontro de minas com ouro e pedras preciosas. Em outras palavras, Vellinho *conceitua* o bandeirante em sua atuação, em sua importância e em suas características, tornando-o fundamental à sua escrita da história, dentro das condições e ideias de seu contexto de escrita. Dessa maneira, a relação entre historiografia, contexto e conceitos gerou, em *Capitania*, uma escrita da história que concebe os bandeirantes como fundamentais no momento da expansão ao interior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, os traços que ligam história, escrita, contexto e conceitos se tornam extremamente tênues, uma vez que a narrativa acaba emaranhando tais categorias e tornando as relações entre elas quase que “naturalizadas”. É preciso, assim, uma leitura atenta para perceber, nas entrelinhas, que as ideias presentes nos contextos se articulam diretamente no significado que os conceitos adquirem para os agentes. Dessa forma, a escrita da história não deve apenas ser “lida”, mas sim “lida atentamente”, uma vez que nela se encontram variadas contradições de interpretação, jogos de poder e instrumentalização da narrativa como forma de legitimação.

A empreitada de Vellinho, ao buscar o remonte a um Brasil de origem portuguesa, se mostra como fruto de um contexto de

produção historiográfica permeado pela ideia de “pureza racial”, cujo expoente era o IHGRGS, sob o espectro da importância do elemento português. Além disso, os conceitos utilizados para tal intuito são aqueles que corroboram com essa ideia, como a supracitada instrumentalização do conceito de bandeirante e a importância a ele atribuída.

O meio de operacionalizar a escrita da obra se dá pelo método comparativo via contrastes, fortemente presentes. *Contrastar* vem ao encontro do aportuguesamento, uma vez que se constitui como estratégia para demonstrar o “eu e o outro”, ou seja, as diferenças entre um e outro povo, grupo, etc. No caso de Vellinho, o contraste ou comparação se aplica no intuito de diferenciar elementos de portugueses e espanhóis, seja na forma de colonizar, seja nos frutos desta colonização. Neste capítulo, demonstramos como o autor contrasta o lado gaúcho e o lado platino do pampa, tanto por meio do mestiço que se forma (e sua relação com o colonizador) quanto por meio das lideranças, que no lado sulino seriam a favor da manutenção da ordem e, no lado platino, motivadoras de conflitos tanto com o colonizador quanto com os *gaúchos* sulinos (em áreas de fronteira). Assim, é destacada a bravura dos descendentes dos portugueses (em território brasileiro) e a hostilidade dos de espanhóis (que ameaçavam a estabilidade nas estâncias e obrigavam seus membros a pegar em armas).

As relações entre historiografia, contexto e conceitos com certeza são amplas e complexas. Cabe a nós, historiadores, refletir sobre tais relações, seja no âmbito da legitimação e jogos de poder, seja pelo entendimento dos pontos em comum e de ligação que tais categorias trazem. A história dos conceitos e a história intelectual, neste sentido, se constituem como importantes abordagens ao estudo destas relações, oferecendo aportes teóricos e métodos que podem ser instrumentalizados em estu-

dos deste tipo, que se fazem fundamentais à leitura das entrelinhas de narrativas históricas.

REFERÊNCIAS

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

DIAS, Fabiana Rodrigues. Polifonia e consenso nas páginas da Revista do IHGB: a questão da mão de obra no processo de consolidação da nação. **História da Historiografia**: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, 2010, p. 175-188. Disponível em: <https://bit.ly/2Yz3MEM>. Acesso em: 29 ago. 2019.

FERRETTI, Danilo J. Zioni. O uso político do passado bandeirante: o debate entre Oliveira Vianna e Alfredo Ellis Jr. (1920-1926). **Estudos históricos**: Rio de Janeiro, p. 59-78, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2AnwgtN>. Acesso em: 18 set. 2019.

GOLIN, Tau. Missões Jesuíticas no Paraguai: uma sociedade alternativa. **IHU Online**, São Leopoldo, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/37rxHD0>. Acesso em: 28 set. 2019.

GUTFREIND, Ieda. **A historiografia rio-grandense**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.

HEINSFELD, Adelar. **Sob a inspiração de Clio**: uma introdução ao estudo da História. Passo Fundo: PPGH UPF, 2013.

LACAPRA, Dominick. **Rethinking Intellectual History**: texts, contexts, language. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.

MARTINS, Jefferson Teles. **O Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul e o espaço social dos intelectuais**: trajetória institucional e estudo das redes de solidariedade (e conflitos) entre intelectuais (1920-1956). 2015. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/30EjxwL>. Acesso em: 22 ago. 2019.

MARSHALL, Peter. **Reforma protestante**: uma breve introdução. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 20-56.

NIGRO, Rachel. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, p. 170-211, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/3fih7bf>. Acesso em: 14 set. 2019.

RODRIGUES, Mara C de Matos; NEDEL, Letícia Borges. Historiografia, crítica e autocrítica: itinerários da História no Rio Grande do Sul. Ágora, Santa Cruz do Sul, p. 161-186, 2003.

RODRIGUES, Mara C de Matos. **Da crítica à história**: Moysés Vellinho e a trama entre a província e a nação 1925-1964. Tese de doutorado (História). UFRGS, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3hnn5cW>. Acesso em: 12 jan. 2020.

RUY, Mateus Cazelato. **O conceito de jogos de linguagem nas investigações filosóficas de Wittgenstein**. Londrina: 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3cW75uX>. Acesso em: 15 set. 2019.

SILVA, Josué Cândido da. **Filosofia da Linguagem**: Austin e Searle e os atos de fala, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2UFpDt1>. Acesso em: 16 set. 2019.

SILVA, Ricardo Oliveira da. **História das Ideias**: a construção da identidade. Curitiba: Prismas, 2017.

SILVA, Ricardo Oliveira da; SOARES, Fabrício Antônio Antunes. Dominick LaCapra: documentos e epistemologia na história intelectual. **Historiae**, Rio Grande, p. 27-37, 2018.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. A história intelectual e o “contextualismo linguístico” em Quentin Skinner. In: SOARES, Fabrício Antônio Antunes; SILVA, Ricardo Oliveira da. **Diálogos Vol. III**: Estudos sobre teoria da história e historiografia. Criciúma: Unesc, 2018, p. 207-228.

VELLINHO, Moysés. **Capitania d’El-Rei**; aspectos polêmicos da formação rio-grandense. Porto Alegre. Instituto Estadual do Livro, CORAG. Coleção Meridionais, 2005. [original: 1964].

CAPÍTULO VI

DEMARCANDO AS DIFERENÇAS:

os contornos étnicos nas obras do

Pe. João Leonir Dall’Alba

MICHELE GONÇALVES CARDOSO

O presente capítulo busca analisar as práticas discursivas, especialmente no que diz respeito às formas de mobilização de conceitos, presentes nas obras do padre João Leonir Dall’Alba. O sacerdote vinculado à Congregação de São José/Josefinos de Murialdo, desenvolveu suas atividades religiosas e profissionais em diversas cidades: Orleans-SC, Viterbo/Itália, Araranguá-SC, Napo/Equador, Belém do Pará-PA e em Caxias do Sul-RS, cidade em que nasceu e faleceu entre os anos de 1938 e 2006. Sua formação operou-se entre as atividades religiosas e acadêmicas, sendo autor de 22 livros, a grande maioria dedicada à temática migratória. Neste texto, analisamos as publicações que se referem às migrações europeias para o sul de Santa Catarina ocorridas no final do século XIX.

Mobilizaremos algumas obras objetivando perceber como Dall’Alba tornou-se uma voz autorizada na região e, principalmente, como os conceitos que o autor utilizou continuam reverberando e reproduzindo certa concepção. Ele inicia suas publicações na década de 1970, sendo que os municípios estudados pelo sacerdote não dispunham, até então, de obras de cunho históri-

co. Assim, as primeiras narrativas sobre os processos migratórios da região são resultado dos estudos e publicações de Dall'Alba e, portanto, muitos dos conceitos mobilizados pelo autor continuam sendo reproduzidos em outras publicações, como em eventos comemorativos e em espaços museais.

Desse modo, buscamos observar o emprego do conceito de etnicidade, percebendo os contornos dados por Dall'Alba, já que ele, o conceito, não é instrumentalizado de modo aleatório ou ingênuo. Em concordância com as observações de Reinhart Koselleck (1992) sobre o uso de conceitos, é importante nos atermos à sua historicidade, relacionada a seu contexto de produção e ao momento em que são mobilizados, visto que seus usos correspondem a interesses políticos e sociais. Nessa proposição, ousamos observar as temporalidades presentes no conceito de etnicidade, analisando, de modo um pouco mais atento, como a revisitação desse conceito auxilia na construção de uma narrativa, que em muitos aspectos tornou-se fundante (ORLANDI, 2001).

Nessa perspectiva, para melhor compreendermos Dall'Alba e suas obras, estabeleceremos um diálogo com as autoras Angela de Castro Gomes e Patricia Santos Hansen (2016), entendendo que a definição dada por elas para a noção de intelectual mediador, é de extrema valia para a compreensão e análise do percurso de Dall'Alba, já que essa noção, colabora para a promoção de debates que integrem as noções de intelectuais, mediação cultural e projetos políticos, temas que compreendemos ser caros para a biografia de Dall'Alba.

O sacerdote empenhou-se na produção de novas edições de obras antigas; na tradução de livros; na compilação e na publicação de diários; na escrita de livros fundamentados integralmente ou parcialmente em fontes orais; na constituição de acervos baseados em documentos escritos ou tridimensionais; na produ-

ção de concursos culturais; e na difusão de revistas compostas por textos de seus/suas alunos/as. Essas ações, tomadas individual ou coletivamente, eram entendidas pelo sacerdote como fundamentais para a preservação, a manutenção e a valorização de aspectos históricos do sul catarinense, especialmente àqueles vinculados às migrações europeias. Em vista disso, podemos considerar Dall’Alba como produtor, coletor e difusor de bens culturais, o que o aproximaria da definição de intelectual mediador.

As redes pelas quais circulava contribuíam para a legitimação e a sustentação econômica de seus projetos – redes acadêmicas, religiosas e políticas, sendo que essas ações e esses indivíduos estavam inseridos em determinado contexto, que, mesmo não sendo limitador, pautava algumas perspectivas com as quais os agentes envolvidos dialogavam. Nesse contexto ampliado, percebemos a execução de diversos projetos políticos que, ao exigirem uma postura dos indivíduos – de adesão, de negociação ou de resistência –, criaram e legitimaram discursos, sendo divulgados em diferentes meios e contextos de recepção.

Em meio a esses processos, entende-se ser possível perceber a atuação dos intelectuais mediadores. Ao tentarmos mapear as redes tecidas, conseguimos entrever a circulação – de pessoas e de ideias – desses agentes por diferentes espaços, além de observar o diálogo estabelecido com variados projetos políticos, que tanto determinam quanto promovem ações. Nessa chave de observação, é possível distinguir o trabalho desses intelectuais em duas categorias: criador e mediador.

Num esforço para evitar qualquer forma de hierarquização, Gomes e Hansen (2016) identificam algumas ações que sustentariam esses dois perfis: o intelectual criador seria o responsável pela produção de bens culturais, relacionados com uma perspectiva inovadora, considerada de vanguarda; já, os intelectuais

mediadores, estariam comprometidos com o acesso e a recepção dos bens culturais, trabalhando, principalmente, em sua divulgação. Essa distinção, apenas operacional, é bastante fluida, possibilitando que determinado indivíduo exerça as duas funções. E é nessa dupla inscrição, criador e mediador, que pretendemos situar os trabalhos de Dall'Alba.

A atuação do clérigo como mediador pode ser facilmente percebida no exercício da docência. Para além dessa atividade, a mediação também ocorria nas publicações em que o sacerdote realizava traduções ou transcrições de documentos. Essas transcrições buscavam divulgar a documentação referida, cujo acesso, por vezes, era difícil para os moradores do sul catarinense. As publicações que se dedicavam unicamente à transcrição de documentos eram classificadas pelo autor pela alcunha de *Documentário*.

Outras ações do religioso josefino se encontram na intersecção entre o criador e o mediador. A organização de museus e de arquivos, por exemplo, demonstra esse duplo movimento, na medida em que o procedimento de coleta (descarte), as escolhas para a composição do acervo, assim como a perspectiva expográfica denotam a criação de um inventário cultural. Por meio da criação dessas instituições, os objetos organizados em exposições, geralmente permanentes, chegam a um público diversificado, cumprindo o papel de mediadores. Nessa mediação, os objetos auxiliam na construção de uma narrativa, no caso específico, sobre os processos de colonização, notadamente italiano. Nessa narrativa, a reconstituição dos processos de colonização é pautada em alguns elementos, tais como: o catolicismo, o trabalho e a ideia de progresso.

Essa trilogia tão presente nas atividades de Dall'Alba demonstra a maleabilidade entre as ações criadoras e difusoras de suas produções. Elemento observável dessa fluência entre os pa-

péis desempenhados está na tradução do livro *Coloni e Missionari Italiani nelle foreste del Brasile*, escrito pelo padre Luigi Marzano e publicado em 1904. Podemos inferir que a obra do sacerdote italiano foi uma das primeiras publicações sobre o sul catarinense a que Dall'Alba teve acesso. Referências diretas e indiretas ao livro de Marzano são encontradas na primeira obra publicada por Pe. João, que, além de se inspirar na narrativa produzida no início do século XX, decidiu realizar sua tradução, que foi publicada em 1985 pela editora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em parceria com a Prefeitura Municipal de Urussanga.

Situando brevemente o autor e a obra, padre Luigi Marzano partiu da Itália em 1899, rumo à colônia de Urussanga, fundada no sul catarinense em 1878. Seu projeto missionário estava integrado à chamada Missão de Turim,¹ cujas diretrizes extrapolavam o atendimento espiritual, pois entendiam que a manutenção dos laços com a pátria italiana era fundamental, sendo a língua um importante vínculo desse pertencimento. No período em que permaneceu em Urussanga, Marzano escreveu um diário de viagem, que posteriormente foi publicado na Itália. Dall'Alba creditava à narrativa de Marzano um relato, que, contemporâneo aos fatos, permitiria um entendimento legítimo dos acontecimentos no período de colonização.

A tradução do livro foi fundamental para a operação discursiva do próprio Dall'Alba, que cunhou sua primeira interpretação sobre os processos migratórios do sul catarinense gerenciado pelo olhar do sacerdote Luigi Marzano. Desse modo, o trabalho de mediador, realizado a partir da tradução da obra,² fundiu-se com as percepções do criador, o que reverberou em

1 Segundo Otto (2006, p. 71-72), a Missão de Turim decorre da ação de Dom José de Camargo Barros, que, visitando o bispado em Turim, solicitou o envio de sacerdotes para a diocese de Curitiba, que abrangia, no período, os estados do Paraná e Santa Catarina. Entre 1897 e 1930, teriam composto essa missão 22 sacerdotes.

2 A obra de Luigi Marzano foi novamente traduzida em 1991.

suas futuras publicações, demonstrando a indissociabilidade desses processos.

Nesse sentido, buscamos investigar com mais atenção o trabalho de Dall'Alba como intelectual criador, nesse caso específico, autor, pois é por meio dessa atividade que, na proposição de Gomes (2016), as intenções e os projetos políticos, nos quais se envolvem esses indivíduos, podem ser melhor analisados. Importante relembrar que a formação do religioso se operou pelos recursos acumulados por meio da carreira religiosa e das formações acadêmicas. E é na confluência entre esses dois espaços – e imerso nas redes que produzem – que ocorreu o processo de acúmulo de autoridade e de legitimação de seu papel como intelectual mediador.

Em sua carreira, Pe. João se dedicou, de modo especial, a pesquisar os processos de colonização desenvolvidos em cidades do sul catarinense, na região serrana do Rio Grande do Sul e, até mesmo, na região amazônica do Equador. A temática privilegiada possuía um suporte basal bastante semelhante, mesmo em referência a lugares e processos tão diversos. O pioneirismo, a etnicidade e o catolicismo configuravam a principal base do esquema narrativo do clérigo, base que estava de acordo com diversos projetos políticos difundidos nas décadas de 1970 e 1980.

A ETNICIDADE NAS OBRAS DE DALL'ALBA

Em fins da década de 1970 e início de 1980, *etnia* tornou-se uma palavra recorrente na região sul catarinense, período comemorativo em alusão aos centenários de imigração de diversas cidades. Para citar um caso bastante emblemático, podemos discorrer sobre a comemoração do centenário do município de Criciúma-SC, observando o processo de mudança identitária, já

que, até 1980, a cidade era reconhecida como a capital nacional do carvão e, após seu centenário de fundação, passou alicerçar sua identidade numa perspectiva étnica.

Segundo Maria Marlene Milanez Just, então secretária municipal de Educação e uma das organizadoras das comemorações do Centenário, em entrevista realizada em 2007, houve grande dificuldade em se realizar uma comemoração de cunho étnico, pois “numa cidade que ninguém conhecia nem a palavra etnia, eles [a população] não sabiam nem o que era etnia, nós que tivemos que fazer um trabalho nas escolas, nas escolas municipais e nas escolas estaduais com o professor” (CARDOSO, 2007, p. 13). Na assertiva, Just explicita que a construção da etnicidade partia do poder público e de alguns grupos que seriam beneficiados pelo aumento de seu capital simbólico. Sem pretensão de identificar o momento exato e os/as autores/as do discurso étnico criciumense do período, apontamos como as relações vivenciadas cotidianamente na cidade passaram a ser interpretadas como étnicas e difundidas, principalmente, nas escolas do município.

Hábitos alimentares e termos proferidos em dialetos, antes compartilhados por grande parte dos munícipes, passaram a caracterizar determinado grupo, sendo delimitados, na ocasião, cinco grupos tidos como étnicos, apresentados publicamente na seguinte sequência: italianos, alemães, poloneses, portugueses e negros. Ao final do ano comemorativo, realizado na administração do prefeito Altair Guidi, foram inaugurados um museu e um monumento com o propósito de difundir o discurso identitário pautado na etnicidade. Em 1989, ao retornar à administração do município, Guidi implementou, como principal festa da cidade, a Festa das Etnias, que agregaria, ainda, os grupos étnicos árabe (1990) e espanhol (2003).

No período de fundamentação para as comemorações do

Centenário criciumense, os membros da comissão organizadora visitaram algumas cidades paranaenses, mas voltaram sua atenção principalmente para Caxias do Sul-RS, onde acontece, desde 1931, a Festa da Uva. Em duas oportunidades, a comissão dos festejos visitou o município, produzindo um relatório sobre essas visitas. Foi a partir dessas viagens que realizaram entrevistas com Ivo Rossi, coordenador-geral da Festa da Uva em Caxias do Sul; e com Flavio Ioppe, presidente da Festa da Uva (CAMPOS, 2003). Essa fundamentação tornou-se essencial para a organização do centenário de Criciúma, não somente pela estrutura organizacional da festa, mas por sua etnização, nesse caso, numa perspectiva italiana.

A italianidade celebrada na Festa da Uva também se tornou motivo de pesquisas para João Leonir Dall'Alba, que era natural de Caxias do Sul, mais precisamente do distrito de Ana Rech. Após sua estada em Orleans-SC (1959-1961 e 1967-1981), o clérigo assumiu trabalhos religiosos em Caxias do Sul, momento em que se dedicou a pesquisar e a produzir diversas obras. Entre os anos de 1981 e 1983, ano em que foi designado para Araranguá-SC, Dall'Alba assumiu as pesquisas iniciadas pelo Pe. Antônio Tomiello, desenvolvidas por volta de 1956. Esse religioso buscava escrever a história do distrito de Ana Rech, e, para tal, vinha organizando documentos e realizando entrevistas. Como não efetivou uma publicação, Pe. João buscou dar continuidade aos trabalhos, organizando a documentação de Tomiello e realizando mais de cem entrevistas orais.

Como resultado, Dall'Alba, que buscou compartilhar a autoria com outros três autores – o próprio padre Antônio Tomiello e os professores Juarez Rech e Valter Susin –, publicou *História do povo de Ana Rech: Paróquia* (1987) e *História do povo de Ana Rech: Distrito* (1997). Ainda nesse período, o clérigo realizou as pesquisas para o livro *Os Dall'Alba: cem anos de Brasil* (1984),

Stianni in Colonia (1986) e *Origens e descendência de Anna Pauletti Rech*, publicado somente em 2003. As pesquisas realizadas no Rio Grande do Sul, em constante diálogo com a Universidade de Caxias do Sul, com pesquisadores locais, com uma bibliografia diversa, e com variados teóricos, contribuíram para dar os contornos do discurso de italianidade de Dall’Alba, sempre num exercício comparativo entre os processos migratórios catarinenses e os da serra sul-rio-grandense.

Os reflexos dessa circularidade de ideias, às quais o clérigo estava exposto, podem ser percebidos em suas diversas obras. No caso do termo *etnia*, o conceito não foi mobilizado pelo autor em sua primeira obra, *Pioneiros nas terras dos condes*, mas em seu segundo livro, *Vale do Braço do Norte*.

As falarmos da população de Braço do Norte sentimo-nos constrangidos com a nomenclatura. Como classificar as diversas origens raciais? Se é fácil chamar de alemão ou italiano a um descendente de imigrantes do século passado, como classificar os moradores que de longa data são e se chamam brasileiros? Nacionais, Ilhéus, Açorianos, Nativos, Aborígenes, Caboclos, Sesmeiros, Brasileiros... Atualmente todos são brasileiros. Para facilitar permita-me que chamemos as **diversas etnias** de Nacionais, Alemães, Italianos... mesmo trazendo afirmações de outras pessoas nunca quisemos atribuir mais valor a uma ou outra raça, sabendo que todas primam em algum ponto e apresentam-se menos brilhantes em outro. Quando dizemos, por exemplo, que alemão quando é pra dar vadio, não há quem lhe vença, ou quando dizemos que o povo de origem açoriana em geral não se adaptou à agricultura, mas deu-se bem com o comércio, não queremos desprestigiar uma ou outra raça. Aliás, quase estou convencido de uma interpretação apresentada a respeito da formação racial do Rio Grande do Sul, basicamente semelhante à nossa: “açorianos, italianos do norte, ale-

mães, provém todos de uma mesma origem germânica”. Éramos um povo só. Estamos voltando à unidade original, agora como povo brasileiro (DALL’ALBA, 1973, p. 219).

Dall’Alba explicita preocupação em nomear os diversos grupos e, para tal, utiliza o termo etnia; escreveu como se estivesse batizando pela primeira vez os elementos apresentados. O discurso étnico produzido é diretamente relacionado com a ideia de nação. Dessa forma, as identidades étnicas surgiam higienizadas, como, por exemplo, ítalo-brasileiro, teuto-brasileiro, sem nenhuma preocupação em problematizar os nacionalismos presentes nesses discursos. Os regionalismos, a diversidade linguística e, mesmo, religiosa foram eliminadas em nome de um nacionalismo homogêneo e unificador.

Ainda em meio à sua análise, o sacerdote descreveu brevemente uma interpretação sobre a formação do Rio Grande do Sul, que, segundo o autor, afirmava que açorianos, italianos do norte e alemães seriam todos da mesma origem, no caso, germânica. Mobilizando essa afirmação, à qual não faz referência, o clérigo entende que a originalidade ancestral estaria sendo novamente recomposta no elemento brasileiro.

A citação, mesmo sem referências, indica os estudos de Dall’Alba e seus diálogos com outros pesquisadores. Diálogo que ocorria, predominantemente, em âmbito acadêmico, uma vez que, no início dos anos de 1970, período em que escrevia sua primeira obra, o sacerdote realizava o curso de Filosofia, na Universidade Federal de Santa Maria/RS, concomitante ao curso de Letras, na Faculdade Medianeira/SP. Já, no início da década de 1980, ao assumir as obras na Congregação Murialdina, em Caxias do Sul, Dall’Alba também trabalhava como professor na Universidade de Caxias do Sul, ou seja, a circularidade de ideias

e de teorias ocorria entre a vasta rede em que o clérigo estava inserido.

Podemos inferir ainda que a necessidade dos estudos sobre etnicidade surgiu nas pesquisas sobre Orleans, dado que o sul catarinense possuía características diferentes quanto aos processos migratórios nos quais Dall’Alba estava incluído, como descendente de italianos e como religioso formado na serra gaúcha. Se as manifestações étnicas caxienses eram, sobretudo, relacionadas à imigração italiana, as pesquisas no sul catarinense apontavam a necessidade de um discurso mais plural, resultado da análise documental do período migratório, mas também dos usos simbólicos e políticos de seus descendentes no tempo presente.

Estavam em disputa não somente a representatividade dos grupos nas publicações locais, mas o modo como seriam publicamente apresentados. Estar contemplado nas obras não significava uma construção igualitária entre os grupos, ou mesmo que esses seriam necessariamente positivados. Em alguns casos, a presença de certos grupos servia muito mais para destacar as características de outros do que necessariamente para cunhar uma identidade étnica ou, ainda, serviam para a própria estigmatização do grupo.

As fronteiras entre os grupos étnicos são cunhadas por processos dialógicos entre a comunidade representada e o produtor desses discursos, pois, por ser a etnicidade um sistema de classificação social fundamentado na ideia de pertença, a valorização de determinadas diferenciações, sejam elas físicas, sejam culturais ou psicológicas, são constituídas fundamentalmente de modo relacional com outros grupos. Os signos culturais constituídos são flutuantes, instáveis, sendo constantemente construídos numa relação dicotômica *nós/eles*, nas quais os atores se identificam e são identificados, num duplo movimento (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). As fronteiras entre os gru-

pos são fluidas, fundamentadas na construção e na reconstrução de símbolos e de emblemas. Esses são formados no exercício de definição e de autodefinição, numa relação dialética entre definições endógenas e exógenas, o “que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 142).

Nesse ínterim, ao contrário do que indicavam as teorias assimilacionistas, não é o isolamento que salienta as características étnicas, mas a inserção na sociedade global que notabiliza a necessidade da consciência étnica. Um exemplo desse movimento ocorre quando as minorias deixam de viver em colônias isoladas, confrontando-se diretamente com outros grupos, fato que criaria a necessidade de uma mobilização coletiva (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Em Santa Catarina, as mobilizações fundamentadas em discursos étnicos não ocorreram somente no período de estabelecimento das colônias, mas fundamentalmente nas décadas posteriores, em que a valorização da identidade étnica ganhou novo vigor. Muitas memórias relacionadas aos processos migratórios somente serão revisitadas e positivadas pelas gerações seguintes. Essa mudança de atitude, marcada pelas diferentes gerações, é apontada por Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 71) como a Lei de Hansen, que sugere “que aquilo que o filho quer esquecer, o neto quer lembrar”.

Nessa perspectiva, a segunda geração realiza um esforço para esquecer as dificuldades relacionadas aos primórdios da colonização. Já a terceira geração busca capitalizar e positivar alguns elementos, construindo novas oportunidades no mercado étnico. Essa percepção geracional é bastante significativa. No entanto, os processos de reativação de elementos étnicos são marcados por anos de silenciamento, não somente ligados às gerações, mas às políticas de governo.

Nesse caso, referimo-nos aos já mencionados projetos de nacionalização levados a cabo tanto na Primeira República quanto no Estado Novo.³ A manutenção do uso cotidiano da língua estrangeira, como também a permanência de instituições que auxiliavam na criação de uma consciência étnica foram consideradas, por Getúlio Vargas, como um perigo para a unidade nacional. Assim, observou-se um investimento maciço em instituições diversas, sobretudo na rede escolar oficial, o que gerou o fechamento das escolas de tipo étnico. A escola se tornaria, por sua vez, um importante instrumento para a difusão dos princípios da brasilidade, sendo o principal deles o uso da língua portuguesa.⁴

A “caça às bruxas” direcionada aos descendentes de imigrantes criminalizava a posse de livros, de documentos ou a manutenção de publicações em “língua materna”. Denúncias e investigações visavam a associar os descendentes de imigrantes aos fascismos europeus, especialmente ao nazismo. A perseguição levada ao extremo foi responsável pela criação de espaços de aprisionamento no sul do Estado (FAVERI, 2002; GONÇALVES, 2010). A violência física e/ou psicológica dessas ações gerou traumas e silenciamentos sobre esse período, o que contribuiu para o emudecimento de diversas narrativas. O assunto se tornou uma ferida aberta, porém, com o sangramento estancado pelos traumas, pelos silêncios, e pelos não ditos (POLLAK, 1989).

Entretanto, os processos de valorização do discurso étnico desenvolvidos, principalmente durante as décadas de 1970

3 MORAES, Marcos Juvêncio. As reformas educacionais de Santa Catarina e a instrumentalização do ensino patriótico: laços políticos, oligárquicos e culturais (1911-1945). Disponível em: <https://bit.ly/3e66V5J>. Acesso em: 15 jan. 2018.

4 O principal responsável pela concretização das políticas nacionalistas em Santa Catarina foi o interventor Nereu Ramos. Entre 1938 e 1939, as políticas se concentraram no ensino. Em 1942, com a entrada do Brasil na segunda guerra, as perseguições e os aprisionamentos tiveram maior alcance.

e 1980, pouco contribuíram para a elucidação dos traumas do período de nacionalização. As perseguições foram “esquecidas” em detrimento de um discurso que buscava valorizar a contribuição/integração desses grupos ao progresso nacional.

Importante destacar que, concomitante à política de nacionalização, a produção historiográfica catarinense passou por um processo de reinterpretação, cujo objetivo era valorizar as ações açorianas e luso-brasileiras do Estado, marcando sua contribuição para a construção da nação brasileira. Para além de uma desvalorização dos descendentes de imigrantes europeus (séculos XIX e XX), os intelectuais catarinenses inauguraram uma temática até então inexistente, o açorianismo, que objetivava estudar e celebrar a imigração proveniente da Ilha dos Açores e da Madeira (século XVIII), compreendendo esses elementos como definidores de uma identidade catarinense (FALCÃO, 2000).

Importante intelectual incumbido da missão de fundamentar o açorianismo foi Oswaldo Rodrigues Cabral. Segundo análise de Janice Gonçalves (2006), nas obras anteriores a 1937, Cabral descrevia os açorianos como signo de fracasso, incapazes para a agricultura e para a execução do trabalho braçal, assim, teriam sido os principais responsáveis pelo insucesso da colonização catarinense do período. Nos anos seguintes, o autor remodelou seu discurso, enfatizando a vitoriosa contribuição açoriana, sendo os principais agentes a implantar a base da cultura brasileira no Estado, cultura alicerçada na herança portuguesa.⁵

Os estudos sobre a colonização açoriana estavam em conformidade com os objetivos da campanha de nacionalização, fato que aproximou o governo de Nereu Ramos do principal espaço

5 Mesmo findo o Estado Novo, a colonização açoriana e suas contribuições continuaram a ser destacadas, principalmente no 1.º Congresso de História Catarinense, realizado em 1948, por conta do Segundo Centenário de Colonização Açoriana. O congresso teve como um dos patrocinadores o IHGSC. Ver: Flores (1997).

de produção dessas pesquisas, o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. O IHGSC ressignificava o papel da entidade como *locus* de produção de discursos de brasilidade e catarinenismo⁶ (GONÇALVES, 2006, p. 64).

As produções catarinenses que tinham como finalidade exaltar as contribuições açorianas, ou luso-portuguesas, foram criticadas por Dall'Alba. Segundo o sacerdote, já imbuído das discussões étnicas da década de 1970, o povo brasileiro ainda estava em processo de formação e de miscigenação, o que legaria uma rica história que estaria sendo relegada ao esquecimento. “Tenta-se impingir como história do Brasil os feitos de um dos segmentos do povo, o português. Melhor ainda, os feitos da classe dominante portuguesa” (DALL'ALBA, 1983, p. 7).

Nesse segmento, buscou enfatizar os processos de miscigenação desenvolvidos no Brasil, marcados pela presença indígena e sua luta pela terra; os africanos, pelo sofrimento e pela busca por autonomia; os pobres e mestiços, pelo labor e luta pela sobrevivência; além desses, “os imigrantes de todas as raças [que] escreveram páginas de suor e sacrifício. Por que, então, ater-se aos chavões criados pelos primeiros historiadores, sempre repisados depois, mesmo sabendo que falseiam nosso passado?” (DALL'ALBA, 1983, p. 7).

Na tentativa de responder à questão colocada, o autor destacou que existiam muitas explicações, mas que uma delas diz respeito às fontes pesquisadas pelos/as historiadores/as. A pesquisa, fundamentada somente em arquivos, teria ignorado os grupos que não haviam deixado escritos; indígenas, africanos e a população mais pobre, como também os imigrantes, que, na visão dele, não eram dotados de cultura literária (DALL'ALBA, 1983).

6 Com relação à atuação do IHGSC, ver: Serpa (1996).

Nesse contexto, Dall'Alba se apresentava ao leitor/a como neto e bisneto de imigrantes, fato que, segundo ele, teria despertado o dever de pesquisar a história da imigração. Com essa afirmação, o sacerdote se posicionava como legítimo porta-voz da temática. Assim como os intelectuais luso-brasileiros buscavam legitimar a hegemonia da cultura açoriana em Santa Catarina, o sacerdote evocava sua origem étnica para representar a voz dos colonos sul catarinenses.

Dall'Alba não mencionava como uma das causas possíveis para o “falseamento do passado” a política de nacionalização. No entanto, destacava a chegada de um tempo novo, marcado pela necessidade da valorização da diversidade brasileira.

É chegado o tempo de cultivar as línguas e culturas que enriquecem brasileiros, e, por tanto, enriquecem a cultura do Brasil. Portugueses, açorianos, índios, africanos, europeus e orientais, já formamos um povo. Que o aporte das culturas de cada um constitua a cultura brasileira, com abertura universal (DALL'ALBA, 1983, p. 10).

As mudanças às quais Pe. João se referia certamente estavam relacionadas a um período de ressignificação das identidades étnicas. A criação de associações e de escolas étnicas, assim como a formalização de diversos acordos, como os *gemellaggios*⁷ entre cidades catarinenses e italianas, foram alguns indícios desses “novos tempos”.

Nesse contexto, Pe. João foi se consolidando como o principal representante dos estudos sobre imigrações no sul catarinense. Num momento de valorização e ressignificação de etnici-

7 Gemellaggios são acordos assinados entre cidades “irmãs”. Nas últimas décadas, diversos acordos foram firmados na região sul catarinense: Criciúma e Vittorio Veneto; Siderópolis/Rio Jordão e Forno Di Zoldo; Urussanga e Longarone, etc. Os acordos visam a estreitar laços culturais, políticos e econômicos.

dades, o sacerdote registrou uma narrativa, em muitos aspectos, fundante sobre esses processos⁸ (ORLANDI, 2001). Dando especial atenção à imigração italiana, Dall’Alba seria um dos primeiros autores a delimitar características para a identidade étnica desse grupo a partir do sul catarinense.

A ênfase ao discurso de italianidade forjou, de modo relacional, outras identidades étnicas, que, positivadas ou negativadas, foram sendo moldadas pelo clérigo em um período de amplo acolhimento desse discurso. Retomando o exemplo da cidade de Criciúma, percebemos como o centenário de colonização foi entendido como oportunidade de desvincular uma identidade calcada na cultura do carvão para um discurso identitário embasado numa perspectiva étnica. Entretanto, até aquele momento, a historiografia tradicional e alguns grupos citadinos exaltavam a predominância dos grupos italiano, alemão e polonês na fundação da cidade, os quais, quantitativamente, representavam a minoria dos criciumenses.

Preocupados com a adesão dessa nova identidade e com a necessidade de ampliação da base eleitoral, os representantes do poder público municipal decidiram escolher mais dois grupos para compor a nova identidade étnica da cidade: portugueses e negros. O grupo tido como português visava a “solucionar o problema” dos chamados, de modo pejorativo, “sem origem”, ou seja, os/as brasileiros/as. Para esses, que compunham a grande maioria da população, a alcunha de portugueses resolveria o problema da representatividade, contemplando, com esse grupo, a

8 A pesquisa realizada por Dall’Alba foi publicada em 1971. A estrutura da obra, que visava caracterizar e demarcar as contribuições de diversos grupos — os quais intitulamos étnicos —, é inédita na região sul. Algumas ações, de cunho étnico, estavam sendo desenvolvidas durante os anos de 1960. Um exemplo foi a inauguração do Monumento a Pedra Mó, em Criciúma, instituído em 1966, cuja narrativa e execução são analisados por Campos (2003). No entanto, não encontramos obras publicadas que enfatizam essa perspectiva, na região, anteriores às de Dall’Alba.

maioria da população. Semelhante à narrativa de Dall'Alba sobre os nacionais, o grupo português não apresentava características próprias, e, aquelas tornadas aparentes, somente conseguiam, de fato, ser observadas em contraposição com os outros grupos. Aliás, mesmo sendo inclusos nesse projeto identitário, portugueses e negros não eram considerados fundadores, mas sim formadores da cidade, sendo delegado, portanto, o pioneirismo colonizador a apenas alguns grupos.

Não menos problemático seria cunhar características para um suposto grupo étnico negro, que, ao contrário das identidades hifenizadas dos outros grupos, exigia outra relação com a suposta ideia de nação apregoada pelo discurso do centenário. A homogeneização das características desse grupo acabou por esvaziar a diversidade cultural que poderia representar, formatando suas contribuições nos moldes dos outros grupos étnicos; tradições alimentares, catolicismo, contribuições econômicas para a cidade e seleção de uma bandeira, que jamais foi consensual. A apresentação problemática, que não diminui a luta do movimento para sua inclusão e sua permanência, acabou evidenciando como as relações étnicas são dialógicas e tensas, gerando disputas e possíveis hierarquizações. O simples fato de estar contemplado em um dado discurso não significa a visibilidade de um grupo e de seus membros, pois o aparecimento público e os contornos étnicos podem contribuir significativamente para a invisibilidade e a manutenção de preconceitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, percorrendo superficialmente algumas obras de Dall'Alba, percebemos claramente os esforços empreendidos para a construção de marcadores étnicos e identitários de di-

versos grupos, mas caberia observarmos, de maneira um pouco mais detalhada, como a visibilidade de alguns se tornou a invisibilidade de outros, que, ainda que contemplados de alguma forma em suas publicações, acabaram sendo invisibilizados por seus discursos.

As questões presentes em seus livros evidenciam a preocupação de Dall'Alba em nomear os diversos grupos que ocuparam o sul catarinense. O poder de nomear é instrumentalizado a partir da configuração de um discurso étnico, que, nesse caso, é relacionado também com a ideia de nação. Dessa forma, as identidades étnicas surgiram hifenizadas, como, por exemplo, ítalo-brasileiro, teuto-brasileiro, sem nenhuma preocupação em problematizar os nacionalismos presentes nesses discursos. Os regionalismos e a diversidade linguística foram eliminadas em nome de um nacionalismo homogêneo e unificador.

Estavam em disputa não somente a representatividade dos grupos nas publicações locais, mas o modo como seriam publicamente apresentados. Estar contemplado nas obras não significava uma construção igualitária entre os grupos, ou mesmo que esses seriam necessariamente positivados. Em alguns casos, a presença de certos grupos servia muito mais para destacar as características de outros do que necessariamente para cunhar uma identidade étnica, ou ainda, serviam para a própria estigmatização do grupo.

Desse modo, desempenhando o papel de intelectual mediador, Dall'Alba pesquisou e escreveu suas obras em um momento propício para a revisitação e a elaboração de narrativas sobre a trajetória dos imigrantes europeus em Santa Catarina, haja vista as proximidades dos centenários de comemoração. Foi um momento ímpar para mobilizar determinados passados, afinal, como lembra Koselleck (2006), é o presente que pensa o passado e projeta o futuro. Nesse diálogo entre os interesses do

passado, presente e futuro, percebemos a relevância de contextualizar e analisar as formas como Dall'Alba mobilizou os conceitos que fundamentam suas obras, especialmente o conceito de etnia. Os contornos dados aos conceitos marcam a multiplicidade temporal, assim como os lugares de circulação do clérigo e os interesses religiosos / políticos / culturais presentes em seus livros que, ainda hoje, ressoam na região, fundamentando novos projetos.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Emerson César de. **Territórios deslizantes**: recortes, miscelâneas e exposições na cidade contemporânea – Criciúma (SC) (1980-2002). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

CARDOSO, Michele Gonçalves. **Alá na cidade das etnias**: a consolidação do grupo étnico árabe em Criciúma. 2007. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em História) – Universidade do Extremo Sul Catarinense.

DALL'ALBA, João Leonir. **Imigração italiana em Santa Catarina**: Documentário. Caxias do Sul/Florianópolis: Educs/Lunardelli, 1983.

DALL'ALBA, João Leonir. **Vale do Braço do Norte**. Orleans: Edição do autor, 1973.

FALCÃO, Luiz Felipe. **Entre ontem e amanhã**: diferença cultural, tensões sociais e separatismo em Santa Catarina no século XX. Itajaí: Editora da Univali, 2000.

FAVERI, Marlene de. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a segunda guerra em Santa Catarina. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. **A farra do boi**: palavras, sentidos, ficções. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

GOMES, Angela Maria de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. **Intelectuais mediadores**: práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

GONÇALVES, Janice Gonçalves. **Sombrios umbrais a transpor**: arquivos e historiografia em Santa Catarina no século XX. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GONÇALVES, Renan Borges. **O confinamento de imigrantes e descendentes de italianos e alemães no Vale do Araranguá durante a 2ª Guerra Mundial**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em História) – Universidade do Extremo Sul Catarinense.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n.º 10, 1992, p. 134-146. Disponível em: <https://bit.ly/30CniCV>. Acesso em: 30 ago. 2017.

MARZANO, Luigi. **Colonos e missionários italianos nas florestas do Brasil**. Tradução Pe. João Leonir Dall’Alba. Florianópolis: Editora da UFSC, 1985.

MORAES, Marcos Juvêncio. **As reformas educacionais de Santa Catarina e a instrumentalização do ensino patriótico**: laços políticos, oligárquicos e culturais (1911-1945). Disponível em: <https://bit.ly/3e66V5J>. Acesso em: 15 jan. 2018.

ORLANDI, Eni. **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Editora Pontes, 2001.

OTTO, Clarícia. **Catolicidades e italianidades**: tramas e poder em Santa Catarina (1875-1930). Florianópolis: Insular, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <https://bit.ly/2YqJ4Hc> Acesso em: 5 nov. 2016.

POUTIGNAT, Philippe; FENART, Jocellyne Streiff. **Teorias da etnicidade**: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik

Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2011.

SERPA, Élio Cantalício. A identidade catarinense nos discursos do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 14, n.º 20, 1996, p. 63-79.

CAPÍTULO VII

PROBLEMAS DE POLÍTICA OBJETIVA E RAÍZES DO BRASIL, ANOS 1930:

*Historicidades & ordem social e política em
disputa nos textos ensaísticos*

DANIEL MACHADO BRUNO

Onde é Brasil?

[...]

Que importa este lugar
se todo lugar

é ponto de ver e não de ser?

(Carlos Drummond de Andrade)

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Como ponderam estudos recentes do campo da teoria política contemporânea e da chamada “nova história intelectual” (PALTÍ, 2007; PEREIRA, 2011; REANO, 2013; WASSERMAN, 2015), os conceitos políticos e sociais são responsáveis pela organização da experiência histórica desde sua articulação pelos atores históricos à sua assunção enquanto categoria analítica a ser problematizada pela historiografia. Seus diferentes usos e contextos de enunciação performam uma história para além do terreno de seus significados ao longo do tempo, enquanto palavras concretas, o que implica escapar a uma concepção histórica em que predomine processos lineares sequenciais e acumulativos.

Associado a esse pressuposto, este enfoque metodológico implica outra perspectiva: a de que os conceitos estão articulados às experiências históricas não apenas enquanto carga cognitiva (e instrumental) capaz de explicar e promover esclarecimentos em relação ao passado, mas porque criam efetivamente possibilidades (em termos de expectativas) de delinear cursos de ação e novos discursos, de modo a ser mais que uma ferramenta linguística retrospectiva produtora de sentidos históricos. De acordo com o historiador dos conceitos Koselleck (2006, p. 192), “o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las. Não apenas indica, mas também constitui grupos políticos ou sociais”. Koselleck complementa essa reflexão acerca do caráter constitutivo dos conceitos na realidade histórico-social ao sentenciar que “o movimento histórico sempre se realiza em zonas de delimitação mútua das unidades de ação, que também se articulam conceitualmente” (idem, *ibidem*, p. 193).

Dessa abordagem teórico-metodológica, resta clara a concepção de temporalização que os conceitos passam a carregar em sua intervenção no que o historiador chamou de “movimento histórico”. Nesse sentido, apoiando-se na linha de interpretação koselleckiana que perscruta o tempo histórico através das categorias conflitivas de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 307-313), compreendemos, no raio desse texto, que do modo de organização da experiência histórica (significa dizer, da mobilização da história efetuada pelo intérprete) se configura um repertório cultural e político inscrito no âmbito da ação a partir do presente. Essa chave de leitura processa um gesto *refundacional* que, entre o jogo de reconstituições do passado e aspirações de futuro, realiza uma interpretação dos discursos que os ensaios políticos engendram – no caso em tela, da parte de dois consagrados pensadores sociais brasilei-

ros, Oliveira Vianna (1883-1951) e Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

A perspectiva historiográfica aqui empreendida procura, portanto, deslocar-se da leitura mais programática que se tornou corrente nas interpretações vinculadas ao objeto discursivo “pensamento social e político brasileiro” (BRANDÃO, 2007; RICUPERO, 2014) e rumar a uma investigação da produção de sentidos oriunda da articulação discursiva que os textos, de fato, realizam ao integrar um debate intelectual e político, como aquele que Vianna e Buarque de Holanda participaram nos anos 1930. Sendo assim, buscamos surpreender a análise em seu ato de constituição de significados das experiências históricas, na medida em que elas são reinventadas a partir das novas perspectivas por que são concebidas. A margem interpretativa recebe, assim, outro impulso criativo e, neste caso específico, instala-se mais aberta à abordagem da operação das historicidades na trama conceitual e discursiva dos textos, de modo a demonstrar a mobilização da história como objeto constitutivo central dos discursos a ser analisados.

O DRAMA DAS HISTORICIDADES NOS ENSAIOS:

ENTRE RECONSTITUIÇÕES E REFUNDAÇÕES

Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda foram atuantes intelectuais nacionais que repensaram, em seus escritos, experiências históricas, traços culturais e horizontes políticos da sociedade brasileira em um contexto de ampla crise social, institucional e, poderíamos acrescentar, de identidade nacional ao longo dos anos 1920-1940.¹ Nesse período, instalou-se um debate

1 Sobre o debate político e cultural do contexto demarcado (anos 1920-1940), os textos do sociólogo André Botelho e do historiador Fernando Nicolazzi são excelentes introduções

intelectual de potencial abertamente crítico – por permear uma situação concebida como de crise presente – em cujos autores envolvidos construíram discursos e representações que interpe-lavam historicamente a sociedade desde o seu processo formativo, o que implicava repassar a experiência do passado colonial.

Vianna e Buarque de Holanda, dentre eles, destacaram-se por investir um amplo inquérito histórico-sociológico-político ao enfrentar uma problemática que demarcava o contexto social: repensar, enquanto desafio, a partir de uma perspectiva histórica, a comunidade política nacional, objeto em disputa (simbólica, nos termos de sua significação, e política, nos termos de sua direção) nos debates instalados naquele contexto. A ambos os pensadores coincidiu a prática discursiva da formulação de diagnósticos do seu tempo, cada um a seu modo, ressalta-se, e a abertura à pergunta (ao anseio) por “outro Brasil” – isto é, a reivindicação por outra experiência política, outra comunidade por vir.

Desde a elaboração de seus discursos, o debate permeia a (re)escrita da história e a produção de ensaios de contorno político-cultural responsáveis pela articulação conceitual de significados aderentes à ideia de “Brasil”, “no sentido em que a palavra [articulação] nega uma identidade ‘original’ aos objetos” (BHABHA, 1998, p. 107), ou seja, de seus textos provém um ato político-discursivo cuja identidade de Brasil é o resultado postulado, não um fato evidente compartilhado e anterior à tarefa de atribuição de sentido levada a cabo. Desse modo, o problema se afasta da identificação de uma suposta comunidade política ideal projetada nos discursos em detrimento da comunidade existente e se coloca no desenho perspectivo (e imaginado, no sentido sustentado por Benedict Anderson) dos autores ao diagnostica-

críticas ao chamado “ensaísmo” da época. Ver: Botelho (2010, p. 47-66); Nicolazzi (2016, p. 89-110).

rem “raízes”, “males”, “traços” e instaurar, por desdobramento, desafios e expectativas no quadro discursivo da – agora então existente – nação brasileira.

Deslocando-se do campo das evidências, a problemática torna-se então pensar como a nação (enquanto discurso) é articulada (leia-se, historicizada e projetada) desde a perspectiva de dois de seus intérpretes. Para tanto, os discursos produzidos pelos autores em torno dos ensaios em disputa – “Problemas de política objetiva” e “Raízes do Brasil” – passam a ser compreendidos na chave analítica que os interpela como (re)fundadores da nação, tendo em vista que *refundaram*, com efeito, a leitura histórica da sociedade, dotando-a de (novos) sentidos retrospectivos quanto às “raízes” da ordem social e política. Da relação entre as postuladas raízes da realidade social e os horizontes de rotas futuras – diáde típica do pensamento moderno (SANTOS, 1998) –, ambos os intelectuais efetuaram operações historiográficas² (de escrita da história da nação) em cuja mobilização seletiva da história (do passado como experiência temporal ressignificada) delineava-se suas projeções da nação.

De posse desse aporte teórico-metodológico, pode-se compreender por que Oliveira Vianna, um dos principais intérpretes do país no período, faz uma releitura da história brasileira fundamentando-se no princípio rígido epistemológico de usar a “sabedoria” da experiência histórica – reatualizando a velha máxima ciceroniana da história como mestra da vida – em seu objetivo de concretizar meios políticos para a realização “[d]a integração definitiva de nacionalidade” (VIANNA, 1930, p. 61). Em Vianna,

2 Para Michel de Certeau, em *A escrita da história*, a partir da categoria *operação historiográfica*, pode-se caracterizar o trabalho de artífice do historiador no processo de escrita da história mediante a (re)construção do lastro do passado herdado ao presente – uma tarefa de aliança entre a *escrita* e a *história*. Certeau (2000) diagnosticou o que chamou de paradoxo constitutivo da historiografia: produzir um discurso (escrita) sobre o “real” supostamente não discursivo (a história).

a problemática pode ser reformulada do seguinte modo: como conciliar as características historicamente cristalizadas (atribuídas por Vianna, frisa-se) ao povo brasileiro a um modelo de sociedade que consolide a ordem política na escala nacional?

Utilizando essa questão como guia, pode-se dizer que Vianna, em *Problemas de política objetiva* (1930), ao partir do diagnóstico presente marcado pelo signo da falta – a “ausência de tradições cívicas, da nossa incultura democrática, principalmente de nossos costumes de facciosismo e politicagem” (VIANNA, 1930, p. 43) –, busca uma explicação histórica para esses problemas detectados, regressando às experiências colonial e imperial. Do período colonial, Vianna (1930, p. 40-41) aponta uma forte herança legada ao Brasil republicano:

Não temos o sentimento dos grandes deveres públicos; como não temos o sentimento da hierarquia e da autoridade; o respeito subconsciente da lei; a consciência do poder público como força de utilidade social. Nenhum desses sentimentos existem em nós, pelo menos na sua forma objetiva, prática, militante, como os vemos exibirem-se, por exemplo, nas sociedades saxônias dos dois mundos.

Esse substrato político de componente cultural – a falta de “consciência do poder público” –, vinculado à formação histórica da sociedade, é pensado desde Vianna como um traço característico da nossa “cultura política”, termo empregado pelo autor para classificar esse complexo de caracteres que, segundo sua visão, demarcava a singularidade do “povo” brasileiro. Se esse traço cultural surge como um entrave ao funcionamento da ordem social e política, o autor produz uma importante dissociação à luz da operacionalidade dos regimes políticos, vinculados às respectivas Constituições de 1824 (de modelo monárquico) e a de 1891 (do modelo republicano).

Para ele, a manifestação do problema estrutural exacerbou-se desde a mudança de regime político, ponto de inflexão na história nacional instituído pela constituição republicana, na medida em que ao novo contexto associava-se a perda de uma espécie de anteparo ao padrão de conduta característico: a eliminação do Poder Moderador, que detinha a capacidade de coordenar a política nacional acima das disputas dos partidos políticos – espaços institucionais em que, de acordo com Vianna, disseminava-se a lógica por ele conceitualizada de “espírito de clã”. Logo, desde o novo regime, a disputa política efetivava-se pela ação dos partidos, cujos interesses eram categorizados como privatistas, facciosos, provisórios, afastados, por oposição conceitual, do “espírito público” – exercido, no exemplo destacado pelo autor, com sucesso pela personagem do imperador Dom Pedro II durante o período monárquico.

Veja-se:

Na velha Constituição Imperial, ainda se contrapunha a estes costumes e a estas falhas a ação retificadora de um alto poder, intangível pela majestade de sua ascendência e superior ao interessismo [*sic*] dos partidos: – o “poder moderador” da Coroa. Este, nas mãos honestas de Pedro II, foi uma das mais admiráveis forças de coordenação e moralização política, que jamais temos tido. No regime atual [republicano], não há coisa alguma que com isso se pareça. Não se engenhou meio de resguardar os aparelhos da administração contra a influência perturbadora e corruptora do espírito de facção e politicalha. De tal maneira e com tamanha imprevidência se fez ali a distribuição dos poderes do governo, que as organizações partidárias – facções, grupos, clãs – passaram a adquirir sobre eles, nestes quarenta anos, um domínio e uma ascendência que estavam longe de possuir no regime imperial (VIANNA, 1930, p. 43-44).

Sendo assim, resta nítido o antagonismo construído pelo autor entre o funcionamento do regime monárquico em relação ao republicano, em franca crise no contexto de sua escrita. Esse antagonismo não se localiza na forma de governo pura e simplesmente, inferência que poderia ser extraída sem maiores mediações. Na argumentação do autor, não se trata da supremacia teórica ou política em termos de fundamentos e princípios de um regime perante o outro, de uma forma política mais adequada em síntese que a outra; o raciocínio imposto atenta-se a uma questão mais pragmática aliada a outra de fundo estrutural, já explorada: o diagnóstico da existência secular de um modo de fazer política que seria faccioso, de ordem clânica, referente à atuação menos programática e mais “interesseira”/privatista dos partidos políticos, é desdobramento lógico de uma sociedade formada pela predominância do interesse privado. Portanto, somente um poder que fosse fixo, permanente, e pairasse acima da disputa político-partidária poderia, segundo esse mesmo argumento, resistir à endêmica atuação da lógica de clã, na medida em que se trataria de um poder vitalício, não aberto ao revezamento dos partidos.

Esse é o núcleo da crítica política tecida pelo autor ao modelo republicano federativo do país: o modelo, para ele, radicaliza o problema da disputa de interesses privados (partidos) a uma potência que permeia as administrações federal, estadual e municipal, de modo que resta como desdobramento a desunião, a falta de coesão social e uma pólis composta de múltiplos microinteresses. A crítica dirige-se, do ponto de vista histórico, antes à afirmação da necessidade de um poder de coordenação semelhante ao papel que cumpria o poder moderador no regime monárquico do que se trata de um simples regresso ao passado, o que configuraria, por certo, uma ideologia reacionária. A construção do antagonismo aqui é mais sutil: não se trata de opor a

forma de regimes políticos, mas comparar seu funcionamento com base na neutralização do problema advindo de um traço cultural que é anterior ao sistema político — esta parece ser a condição de possibilidade do exercício bem-sucedido do poder executivo segundo o argumento do autor.

Examina-se:

Nem o regime presidencial [estadunidense], nem o regime parlamentar [de inspiração inglesa] podiam contar aqui, portanto, com uma exata e perfeita execução, já que aos homens, que os tinham de executar, faltava a base de sentimentos políticos e de cultura cívica que estes dois regimes pressupõem. No Império, o que obstou ao regime parlamentar tornar-se uma calamidade nacional, foi apenas o “poder pessoal” do monarca — e nada mais. [...] Da mesma forma, hoje, com o regime presidencial, para que ele possa produzir aqui os seus benefícios, o que precisamos fazer-lhe é o que já fizemos com o regime parlamentar [ressalta-se, nos tempos do Império, essa o plano comparativo]: corrompê-lo, deformá-lo, abrigar-lo, de modo a adaptá-lo à nossa mentalidade e à nossa índole (VIANNA, 1930, p. 42-43).

O argumento cultural — a falta de “base de sentimentos políticos e de cultura cívica” da sociedade — é, no texto, tornado pressuposto para a ação política assumir caráter prático resolutivo — nesse caso, um regime adaptado a essa condição de “substrato cultural” que interfere efetivamente no funcionamento dos modelos políticos. Como se depreende da citação acima, para o autor a nossa mentalidade e índole não são contingências históricas, mas preexistem a qualquer intervenção política, que por elas devem estar condicionadas por princípio: são dados resultantes do processo histórico e, por arrasto, apresentam-se sedimentados como características culturais/psicossociais do modo

de ser brasileiro. Desse modo, a crítica política deve se ajustar a esse fundamento *a priori* de âmbito cultural: lidar com esse lastro herdado do processo colonial e acomodá-lo a uma ordem política que tenha por função precípua sua neutralização – sob pena de incorrer na repetição *ad eternum* desse modo operante do “povo” que soa como “natural” nos contornos da argumentação do autor.

Nesse ponto reside a função propedêutica da história em seu pensamento – a crítica política voltada à ação contemporânea assenta-se em sua análise do passado, a qual, no livro, é expressa a partir de uma gramática conceitual que aponta “males” da formação histórica. Dos males, a identidade resultante está marcada pelo “rudimentarismo da cultura política do próprio povo” (VIANNA, 1930, p. 54). Sendo assim, a assertividade identitária do autor – identificada pela singularização da experiência nacional, na qual o adjetivo “nacional” recebe grande carga – essencializa a realidade brasileira, dotando-a de sentidos constituídos que pesam sobre o presente, ao contrapô-la às realidades dos países estrangeiros (Estados Unidos, Inglaterra, etc.).

Para Vianna (1930, p. 39),

Ora, essas qualidades cívicas – qualidades de “animal político” – tão fundamentais e eficientes nos povos anglo-saxões, cujas constituições políticas andamos a copiar, não existem em nosso povo. Corrijamos em tempo: existem; mas, em estado rudimentaríssimo, sem nenhuma capacidade normativa e orientadora. Nem as circunstâncias da nossa formação histórica permitiram que as adquiríssemos; nem os povos, de cujo caldeamento proviemos, as possuem com força bastante para nos transmitirem. Estamos ainda na fase do patriotismo tribal, da solidariedade do clã pessoal, principalmente do clã rústico, parental, senhorial ou eleitoral, e não vamos além.

Nessa leitura nacionalista, que conceitualiza ontologicamente a entidade nacional com base em uma série de características definidas (solidariedade do clã pessoal etc.) e a opõe a uma realidade estrangeira igualmente definida, fechada, poderíamos dizer essencializada (no caso, a alusão às qualidades cívicas dos povos anglo-saxões), estabelecem-se as fronteiras identitárias (latino-americana x anglo-saxônica) que, no pensamento do autor, constituem o *a priori* da ação política pragmática. A crítica especializada vê nessa abordagem a chamada “crítica da cópia”,³ isto é, o exercício por parte do autor de preterir a inspiração em constituições, ideias e instituições estrangeiras com base no pressuposto de que as saídas se encontram na nossa própria realidade, congênita a nossas necessidades formativas. Na crítica ao cosmopolitismo das saídas políticas liberais (a adoção do sistema parlamentar, o modelo federativo), afirmar-se-ia o nacionalismo organicista que naturaliza a sociedade como metáfora do organismo que apresenta suas características, vícios e necessidades evolutivas.

Em avanço a esse quadro, observa-se que da leitura histórica promovida pelo autor reforçam-se os vínculos entre passado e presente em termos da genealogia das tradições políticas que marcaram as historicidades imperial e republicana. Ao dirigir sua análise ao período imperial, Vianna ressalta a atuação do imperador, a existência do poder moderador e o centralismo político federal, que foram responsáveis pela manutenção da unidade política, como já trabalhado. Ao caracterizar o período republicano, por outro lado, como ponto de quebra na história nacional, sobressai sua crítica ao fato da constituição de 1891 ter desmontado a estrutura centralizadora imperial (com a destituição do poder moderador, por exemplo) e, ao investir na reconfiguração

3 Conferir, a título de exemplo, o trabalho do cientista político Ricupero (2014, p. 19-44).

das relações entre as províncias (desde então estados) e a união, ter adotado um modelo federativo que favoreceria a autonomia estadual e a descentralização; portanto, na lógica política de seu pensamento, abrindo-se à dissociação e ao enfraquecimento do poder central.

Pondera Vianna (1930, p. 45) que

Um regime, em que o faccionismo pôde adquirir essa generalidade, essa supremacia, essa incontestabilidade, essa arrogância estrondosa, é evidentemente um mau regime, imprevidente e imprecaído, organizado com a atenção às nossas qualidades boas, mas sem nenhuma atenção às nossas qualidades más.

Depreende-se desse excerto que esse modelo republicano federativo potencializa a ação das nossas características personalistas e de “facção”, conforme Vianna conceitualiza, ou seja, um modelo com inspirações em paradigmas internacionais – seja via parlamentarismo inglês, seja presidencialismo norte-americano – não produzirá efeitos bem-sucedidos na sociedade. Segundo esse pensamento que se baliza pela análise histórico-sociológica nacional(ista) em detrimento de uma leitura política universalista, em torno de princípios cosmopolitas, o desencontro entre a “nossa realidade” e esses modelos políticos estaria na assimetria entre a dimensão “político-institucional” (onde entra a crítica da importação e cópia) e a dimensão “sociológico-cultural” (de onde deriva a ontologia nacional característica de sua interpretação). Assim, a “realidade nacional”, entidade concebida como cristalizada historicamente no texto, impescindiria de uma organização política que lidasse com essa herança cultural e a acomodasse, dada sua inevitável presença.

É um exercício comparativo revelador colocar essa interpretação em perspectiva com outra visão que se constitui

poucos anos depois, ainda nos agitados anos 1930: a construída por Sérgio Buarque de Holanda em seu ensaio clássico, *Raízes do Brasil* (1936).⁴ Buarque de Holanda, em modulação similar à engendrada por Vianna, procedeu a uma ampla leitura histórica da experiência brasileira a partir da constatação de uma crise tanto política e social quanto em termos de identidade nacional no presente: o autor diagnosticou a vigência contemporânea de lastros psicoculturais provenientes da formação colonial na textura histórica da nação que obstaculizam o desenvolvimento da sociedade democrática (aqui sua grande ênfase, singular em relação à visão política de Vianna).

Desde a abertura do ensaio de interpretação histórica, o autor elabora uma densa crítica cultural que expõe, em seus termos, um artificialismo do *modus vivendi* brasileiro, conforme expressão que se tornaria uma máxima – “somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra” (HOLANDA, 2014, p. 35). Da vida contemporânea sobressai, com efeito, o saldo existencial de desajuste e do sentimento de exílio da vida experienciada em sociedade. Essa interpretação parece atingir a atualidade – com perdão do sabido anacronismo que assim se incorre, mas justificado em bom grau – ao nos interpelar discursivamente quando se desloca do plano mais conhecido da identidade nacional para a dimensão de organização política da sociedade, uma vez que a assimetria entre as formas políticas, culturais e socioeconômicas constituintes da nação se reforçam.

A assimetria destacada, por via do desencontro entre as

4 Salienta-se que, para as finalidades deste capítulo, utilizo a versão correspondente à 27.^a edição do livro *Raízes do Brasil* (2014), que reproduz a já consolidada como versão definitiva do texto – a quinta edição (de 1969). Faço essa escolha justificada pelo fato de que nas passagens que recorto para demonstrar minha análise, não houve modificações substanciais que alterassem o sentido do livro; portanto, não houve a necessidade de um cotejamento entre as edições (a original e as posteriores revisadas). Para uma análise das modificações significativas realizadas por Sérgio Buarque de Holanda no corpo do texto, ver: Bruno (2019); Schwarcz; Monteiro (2016).

temporalidades da vida social, é pensada pelo autor a partir das diferenças culturais que afastam o território brasileiro do europeu. Para Holanda (2014, p. 35),

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.

Em vista de analisar historicamente a experiência generalizada de desajuste, o autor procedeu à leitura do passado colonial no sentido de identificar o complexo político e cultural herdado da colonização que, conforme sua ótica, ainda repercute profundamente no curso do presente. Ao mobilizar historicamente a experiência do passado colonial, sua hermenêutica da história salienta que

À frouxidão da estrutura social, à falta de hierarquia organizada devem-se alguns dos episódios mais singulares da história das nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e Brasil. Os elementos anárquicos sempre frutificaram aqui [no Brasil] facilmente, com a cumplicidade ou indolência displicente das instituições e costumes. As iniciativas, mesmo quando se quiseram construtivas, foram continuamente no sentido de separar os homens, não de os unir (HOLANDA, 2014, p. 37).

Do excerto infere-se a vasta dificuldade da formação de arranjos permanentes e estáveis na estrutura social que suplantem

a rede primária constituída de círculos familiares e íntimos, o que impõe empecilhos à capacidade de organização política da nação, na medida em que a coesão social exige renúncia ao espírito de personalismo – valor mais nobre à tradição cultural proveniente do mundo ibérico. Assevera Holanda (2014, p. 45) que

A bem dizer, essa solidariedade [do ponto de vista social], entre eles [espanhóis e portugueses], existe somente onde há vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse – no recinto doméstico ou entre amigos. Círculos forçosamente restritos, particularistas e antes inimigos que favorecedores das associações estabelecidas sobre plano mais vasto, gremial ou nacional.

A condição que orienta as associações fora do âmbito familiar obedece a uma lógica particularista, informada nas relações primárias mesmo em plano onde seria esperado que as ações se orientassem segundo à ordem de interesses coletivos, pretensamente racionais e impessoais. Como resultado da vigência desse *modus vivendi* das relações sociais, os princípios políticos não se cristalizam no imaginário coletivo. Esse traço cultural constitutivo da sociedade brasileira para o autor condiciona, por arrasto, o (mau) funcionamento da ordem social e política, na medida em que “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida” (HOLANDA, 2014, p. 37).

Assim como Oliveira Vianna, Buarque de Holanda também indica a existência de um substrato cultural de cuja falta de hierarquia organizada, predominância de interesses particulares e personalismo assumem tintas características e peculiares da nacionalidade. Por aproximação, ao que Vianna denomina “espírito de clã”, há como equivalente associado no ensaio de Holanda a

imagem típico-ideal de “cordialidade”, em ambos os casos definindo a supremacia do circuito de interesses privados ante a consolidação do espírito público na pólis.

Veja-se:

No Brasil, pode-se dizer que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal. [...] E um dos efeitos decisivos da supremacia incontestável, absorvente, do núcleo familiar [...] está em que as relações que se criam na vida doméstica sempre forneceram o modelo obrigatório de qualquer composição social entre nós (HOLANDA, 2014, p. 175).

A esse padrão de conduta que sobrevaloriza a dimensão particular das relações sociais, informadas a partir de um meio predominantemente rural e de família patriarcal, Holanda conceitualiza à luz da expressão “homem cordial” a característica que singulariza a nação — “traço definido do caráter brasileiro” (HOLANDA, 2014, p. 176). Este ponto remete ao plano sociocultural de cuja interpretação o ensaio *Raízes* apresenta um interessante paradoxo: se, do ponto de vista cultural, sua leitura concebe um substrato de nacionalidade — a que poderíamos atribuir a carga de identidade — que reúne características próprias definidas, sua crítica política é de corte mais radical, visceralmente anticolonial e anticonservadora, isto é, aponta para um futuro aberto de transformações da sociedade.

Se a estrutura rural de origem colonial, cujas raízes culturais concerniam à adaptação lusitana ao território tropical — com

a prevalência dos latifúndios como unidades da vida social, como microuniversos sociais de baixos vínculos associativos –, forneceu o modelo de configuração política da nação, a problemática colocada pelo autor, diante desse lastro histórico herdado, é: “como esperar transformações profundas em país onde eram mantidos os fundamentos tradicionais da situação que se pretendia ultrapassar?” (HOLANDA, 2014, p. 92). Em outros termos, como superar a condição originária de desajuste/exílio cultural em que (ainda) vivemos e fazer emergir uma historicidade na qual se sobressaia o câmbio político e social?

O discurso produzido por Holanda no ensaio se afasta categoricamente do âmbito da aspiração ambicionada por Vianna em torno dessa questão historicamente profunda, na qual poderíamos confrontar, em um ponto de vista comparativo, as heranças culturais com o desenvolvimento social e político percebido em ambos os ensaios a partir de uma perspectiva assimétrica (de desajuste). Em *Raízes*, ecoa como saldo um desenho perspectivado na análise de processos históricos cuja dinâmica encontra-se em amplo movimento no tempo presente, isto é, apresenta-se em período abertamente *transicional*. Em seu universo de ação, pelos efeitos potenciais de seu acontecimento, esses processos modificam a sociedade e *deslocam* as raízes rurais, coloniais e lusitanas em vista do fenômeno de transformação social.

O *desenraizamento* então suscitado, a partir desse deslocamento em acontecimento – que sugere, por hipótese, a preocupação com as “raízes” desde o título do ensaio – não implica, como fora sugerido na crítica especializada, a vitória de uma temporalidade linear e progressiva responsável pela superação unilateral da herança lusitana com a “emergência da modernidade substantiva”,⁵ como poderia se inferir com menor cautela.

5 Este é o ponto de vista defendido por Melo (2006, p. 42), assim enunciado: “Crítico acerca da herança ibérica – que havia legado ao Brasil o patrimonialismo e uma cultura política

Trata-se, de outro modo, da coexistência de distintas temporalidades⁶ que configuram o *Brasil* de Buarque de Holanda, mais multifacetado se comparado à operação historiográfico-política de “reconstituição” do *modus operandi* do período monárquico (necessidade de aproximação à função do poder moderador, lembra-se) efetuada por Vianna em inscrição à demanda crítica dos tempos republicanos.

UMA NOVA TEMPORALIDADE POLÍTICA E CULTURAL?

Retomando o quadro de argumentações acerca do plano das historicidades, no texto *Problemas de política objetiva*, Vianna investe em uma dupla mobilização hermenêutica da história nacional: de um lado, inscrito no âmbito da *reconstituição*, defende, como já fora assinalado, a criação de um órgão de poder que se aproxime à experiência do poder moderador durante o Império, sendo sua eficácia perante a neutralização da “política de clãs” a justificativa, na medida em que não se trata de sustentar um retorno ao passado, mas exemplo selecionado de inspiração política. De outro, em dimensão mais *aspiracional*, há como resultado de sua análise histórica a proposta política da articulação de conselhos técnicos que ocupem espaço na estrutura estatal a ser reformulada no Brasil do período. Sobre o primeiro aspecto da obra, a que denomina de “revisionista”, explicitando a nítida relação política com o uso das historicidades, Vianna (1930, p. 45-46, grifo nosso) sugere:

bastante autoritária — Sérgio Buarque vislumbrava no futuro uma progressiva dissolução desta herança, acompanhada por um contínuo processo de depuração da modernidade brasileira. [...] Há pouca coexistência de tempos: a herança ibérica vai desaparecendo enquanto a modernidade tende a se afirmar”.

6 Sobre essa perspectiva, além da abordagem da temporalidade inscrita no uso dos conceitos proposta por Reinhart Koselleck, como já apontado, inspira-nos a leitura heterodoxa da crítica literária e ensaísta argentina Ludmer (2002) acerca do jogo complexo das temporalidades que configuram o presente.

O problema central da *obra revisionista* há de ser, pois: ou investir o Poder Judiciário, tornado exclusivamente federal, de uma força e de uma autonomia, estendidas até ao máximo das nossas possibilidades; ou criar um quarto poder, tal como o antigo Poder Moderador, que, sendo judiciário também, tenha, entretanto, o direito de iniciativa, que o Poder Judiciário não tem.

Em suma: isto ou qualquer outra coisa que represente um centro de forças, de natureza essencialmente político; mas, completamente fora de qualquer atinência ou dependência como os grupos partidários. Este centro de forças, cuja necessidade todos sentimos, seria organizado de maneira tal que pudesse agir direta e espontaneamente, e com eficiência imediata, quando se fizesse preciso, sobre os grupos, as facções, os clãs, neutralizando-lhes a influência e a nocividade na vida administrativa do país.

No escopo dessa iniciativa de ação proposta, o gesto refundacional no texto passa pela transformação das instituições do ordenamento político brasileiro. Nesse âmbito, a resolução política deve ter em vista seu ajuste em relação ao padrão de comportamento social, dado tido como inevitável — o que poderíamos dizer ser o “cerne” do problema, na visão do autor. Recuperando o centro do argumento político no ensaio, Vianna (1930, p. 26-27, grifo nosso) aponta:

No Império, contra o espírito faccioso, contra a intolância dos caudilhos, contra a tendência dos corrilhos partidários a perpetuarem-se no poder, opuseram os nossos grandes estadistas da escola conservadora, como meio eficaz de moderação e repressão, três poderes essencialmente políticos — a Coroa, o Senado e o Conselho de Estado. Eram três poderes colossais pela força, pelo prestígio, pela *ascendência de uma larga tradição histórica* — e todos eles vitalícios.

Ao resgatar a experiência monárquica uma vez mais, reforça-se no discurso o saldo crítico da experiência republicana então recente – quadro que solicita ação por parte dos atores políticos –, ao que o autor opera refazendo um elo com o passado que adquire valor legitimador de “tradição”: o esforço de conexão com fontes de pensamento e ação política inscritos no século XIX nacional (“os nossos grandes estadistas da escola conservadora” / “larga tradição histórica”) que emergem, a partir de sua narrativa, como modelos de inspiração. A aspiração do porvir e a expectativa de (re)formulação da ordem social e política não assume ruptura com a história, pois mesmo um novo experimento – a criação de órgãos de poder que aproximassem a classe política da classe governada, como os Conselhos Técnicos, sugeridos pelo autor efusivamente na quarta parte do livro (VIANNA, 1930, p. 178-182) –, apresenta, em sua condição de possibilidade de sucesso, a leitura da história sob um ponto de vista estritamente conservador: novas instituições são criadas; contudo, desde que aproximadas de princípios e tradições que, mais do que não ser ignoradas, devem, sim, contribuir a moldar a sociedade.

A posição do autor nesse texto, inserido no debate intelectual aberto nos anos 1930, concebe e abre a política nacional a um processo de ampla “revisão” de cujo significado atribuído em seu conceito de Brasil pode ser mais bem compreendido pela perspectiva do “realismo autoritário”. Com essa conceitualização, não se pretende definir uma suposta essencialidade do pensamento do autor, frisa-se, na medida em que a abordagem que subjaz a nossa empresa metodológica tem por intuito desnaturalizar sentidos “essenciais” e abrir-se à dinâmica histórica; nem, de modo algum, afirmá-la como posicionamento epistemológico “realista” *in totum*, sem questionamentos ou por via da contraposição conceitual a uma suposta posição “irrealista”

ou “idealista” que lhe seria antagônica, como aliás, foi o sentido empregado pelo próprio intelectual no compasso de sua escrita. Nosso objetivo com essa sugestão conceitual é pontuar que, para o autor, a única posição política aceitável (logo, “realista”) é, em sua concepção ancorada em uma leitura conservadora da história, sustentar uma proposta autoritária à sociedade, afastada, na perspectiva dos atores sociais da época, das ideias liberais que, de certo modo, vicejavam abertamente na experiência republicana.

A crítica política do autor, alinhada à sua crítica cultural conservadora, encaminhava a solução autoritária para o país – o que significava, na prática, reforço do poder central, à moda do poder moderador, restaurar o princípio de unidade política e criar poderes vitalícios (sob o princípio da “continuidade administrativa”), de modo a consolidar, em seus termos, “organização sólida e estável da liberdade, principalmente da liberdade civil, por meio de uma organização sólida e estável da autoridade, *principalmente da autoridade federal*” (VIANNA, 1930, p. 62, grifo nosso). Essa a aspiração política do autor ao horizonte da sociedade – seu “horizonte de expectativa”, se recuperarmos a categoria koselleckiana – que concorre no contexto de debate para fixar o sentido dos acontecimentos em curso e articular um imaginário político à época que discerne o traço conservador como tradição cultural da (assim concebida) nação.

Esse plano de análise, ao ser investido na textura de um ensaio como *Raízes*, recebe outra operação historiográfica: a de não ambicionar resolver politicamente dilemas abertos pelo processo de transformação estrutural da sociedade desde o fim do século XIX (cujo ponto de quebra é a Abolição como marco fundamental), mas radicalizar, no âmbito de seu presente histórico (os anos 1930...) a crítica política a ponto de sugerir o uso do conceito de “revolução” para compreender a história brasileira em seu acontecimento. Para Buarque de Holanda, a *revolu-*

ção conceitualiza a possibilidade de ajustar os ritmos dissonantes (heterogêneos e múltiplos) da vida social, política e cultural que constituem as temporalidades da nação. Não é outro o sentido evocado na referência às experiências da Abolição e da implantação do modelo republicano.

Veja-se:

Se a data da Abolição marca no Brasil o fim do predomínio agrário, o quadro político instituído no ano seguinte [de instalação da República] quer responder à conveniência de uma forma adequada à nova composição social. Existe um elo secreto estabelecendo entre esses dois acontecimentos e numerosos outros uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda a nossa vida nacional (HOLANDA, 2014, p. 203).

A sociedade estava submetida, em sua visão, a um largo período transicional, cuja dimensão apresentava contornos de um processo revolucionário, no qual o desenraizamento provocado ao deslocar as “sobrevivências arcaicas” diagnosticadas na presença de traços culturais personalistas (reminiscências coloniais) abria-se à experiência de reconfiguração da nação – por ele concebida desde então como a “nossa revolução”. Para Holanda (2014, p. 215-215),

Essa vitória [de democratização do país] nunca se consumará enquanto não se liquidem, por sua vez, os fundamentos personalistas e, por menos que o pareçam, aristocráticos, onde ainda assenta nossa vida social. Se o processo revolucionário a que vamos assistindo, e cujas etapas mais importantes foram sugeridas nestas páginas, tem um significado claro, será este o da dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas, que o nosso estatuto de país independente até hoje não conseguiu extirpar.

É mediante essa leitura histórica aberta à transformação social que o autor carrega no uso da noção revolucionária a inscrição do presente em um regime de temporalidade assentado na mudança, direcionado ao porvir, e não orientado ao reforço de uma “tradição” vinculada a historicidades do passado (sobretudo relativa à exemplaridade do período imperial), como resta articulado na operação historiográfica de Vianna. O gesto refundacional é aqui, de outro modo, envolto por uma interpretação que pleiteia fixar um sentido de maior afastamento do passado colonial – do “espaço de experiência”, na categoria koselleckiana –, de cujas experiências remetem à órbita cultural do personalismo e da falta de solidariedade social, e investir na “aposta democrática” como possível desdobramento do processo transicional ora em curso.

A aposta carrega, justamente, um sentido de apontamento de futuro (de um futuro possível) que teria o significado de *horizonte democrático* ao suceder a etapa destacada pelo autor de “dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas” – nova alusão ao substrato cultural permeado de traços que obstaculizavam o convívio social. A projeção desse novo mundo social possível que adviria do processo, se não enuncia claramente os princípios políticos destacados e delineados, como era recorrente à época na linguagem política conservadora (como no exemplo do texto de Oliveira Vianna), assume o sentido de uma sociedade em constituição atravessada por outro imaginário – este, conjuntamente à história política e social em curso, também espectro de um *novo* presente.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOTELHO, André. Passado e futuro das interpretações do país. *Tempo Social*, São Paulo: **Revista de Sociologia da USP**, v. 22, n.º 1, 2010, p. 47-66.

BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do pensamento político brasileiro**. São Paulo: Hucitec, 2007.

BRESCIANI, Maria Stella. **O charme da ciência e a sedução da objetividade**. Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. São Paulo: Unesp, 2005.

BRUNO, Daniel Machado. **O lugar de “Raízes do Brasil” no pensamento político e social brasileiro**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Porto Alegre, Brasil, 2019, 106 f.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª edição, 2000 [1982]. Tradução de Maria de Lourdes Menezes.

GOMES, Angela de Castro. A experiência colonial e as raízes do pensamento social brasileiro: Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda. **Revista Portuguesa de História**, Universidade de Coimbra, t. XLI, 2010, p. 291-304.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27.ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [1969].

KOSELLECK, Reinhart. **Los estratos del tiempo**: estudios sobre la historia. Barcelona: Ediciones Paidós, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LACAPRA, Dominick: Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTI, Elías (org.). **Giro Linguístico e Historia intelectual**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

LUDMER, Josefina. Temporalidades del presente. **Margenes**, dez. 2002, p. 14-27.

MELO, Alfredo Cesar. Os mundos misturados de Gilberto Freyre. **Luso-Brazilian Review**, vol. 43, n.º 2, 2006, p. 27-44.

NICODEMO, Thiago. Os planos de historicidade na interpretação do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. **História da historiografia**, Ouro Preto, n.º 14, abril 2014, p. 44-61.

NICOLAZZI, Fernando. *Raízes do Brasil* e o ensaio histórico brasileiro: da história filosófica à síntese sociológica, 1836-1936. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 36, n.º 73, 2016, p. 89-110.

PALTI, Elías. Temporalidade e refutabilidade dos conceitos políticos. In: JÚNIOR, João Feres; JASMIN, Marcelo (orgs.). **História dos conceitos**: diálogos transatlânticos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Loyola: IUPERJ, 2007, p. 61-76.

PEREIRA, Luísa Rauter. **“Substituir a revolução dos homens pela revolução do tempo” uma história do conceito de povo no Brasil**: revolução e historicização da linguagem política (1750-1870). Tese (doutorado) defendida no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011, 280 f.

REANO, Ariana. Reflexiones en torno a una teoría política de los lenguajes políticos. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, n.º 44, 2013.

RICUPERO, Bernardo. A crítica da cópia em Oliveira Vianna. In: ABREU, Luciano; SILVEIRA, Helder. **De Vargas aos militares**: autoritarismo e desenvolvimento econômico no Brasil. Porto Alegre: Edipucrs, 2014, p. 19-44.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Tempos, códigos barrocos e canonização. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n.º 51, junho 1998, p. 3-20.

SCHWARCZ, Lília; MONTEIRO, Pedro Meira (orgs.). **Raízes do Brasil**: edição crítica. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. **O idealismo na evolução política do Império e da República**. São Paulo: Biblioteca d’“O Estado de S. Paulo”, n.º 1, 1922.

VIANNA, Oliveira. **Problemas de política objetiva**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.

WASSERMAN, Fabio. De frente para o futuro. O conceito de nação nos processos de independência hispano-americana. *In*: GONÇALVES, Leandro; ABREU, Luciano; PAREDES, Marçal; SILVEIRA, Helder (orgs.). **Dimensões do poder**: história, política e relações internacionais. Porto Alegre: Edipucrs, 2015, p. 29-62.

África

ÁFRICA

África

CAPÍTULO VIII

PLANIFICANDO REALIDADES MAIS VASTAS:

*o conceito de socialismo na primeira fase do
cinejornal moçambicano Kuxa Kanema (1978-1979)*

PEDRO OLIVEIRA BARBOSA¹

Em fevereiro de 1977, menos de dois anos após declarar a independência da República Popular de Moçambique, Samora Moisés Machel, seu primeiro presidente e liderança máxima da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), então partido único do país, enunciava “a criação do partido de vanguarda, partido marxista-leninista” (KUXA KANEMA 4, 19:55-20:12), adotando oficialmente a via do socialismo científico no país. Um estudo sobre o contexto internacional do período se mostra imperativo antes que se analisem as particularidades presentes nessa posição moçambicana.

O cenário global em que se inserem as descolonizações na África, comumente chamado de “Guerra Fria”² (1945-1989), exige que se leve em conta um mundo entre tensões e influên-

1 O presente capítulo contém recortes da dissertação de mestrado “O mito do ‘homem novo’: a imagem de Samora Machel no cinejornal Kuxa Kanema (1978-1981)”, defendida em 27 de fevereiro de 2019 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Apesar disso, ele contém algumas novas reflexões e abordagens, complementando o texto original.

2 Shubin (2008), ao analisar o sul do continente africano, cunha o termo *the hot Cold War*, demonstrando que esse conceito pode ser relativizado na análise desse período na região africana.

cias, no qual a questão internacional possuía enorme peso nas decisões. Estados Unidos (EUA) e União Soviética (URSS), as duas principais potências do período, colocavam-se como parte ativa dos processos políticos ao redor do mundo, criando uma rivalidade capitalismo x socialismo, e oferecendo apoio a movimentos, realizando alianças, prestando ajuda militar, refusingo perante a comunidade internacional, realizando guerras e negociando a paz. Além delas, a China, que nasce nessa disputa atrelada à URSS, na década de 1960 passou a atuar como uma “terceira força” no cenário global, reivindicando o “terceiro mundo” nessas disputas e tornando o período ainda mais complexo. Quando se consideram ainda os países nórdicos europeus, os partidos socialistas a oeste do Velho Continente, as ditaduras na América Latina, os conflitos no Oriente Médio e demais processos que estavam em curso na época,³ percebe-se finalmente o quão labiríntico é esse cenário. A forma como um país africano se colocava diante das inúmeras bifurcações que essa realidade representava após sua independência certamente dá sinais sobre seu projeto nacional.

O impacto desse contexto sobre o continente africano durante a década de 1970 fica evidente na análise dos países que fazem fronteira com Moçambique: ao sul a África do Sul, potência continental capitalista, passava pelo regime racista do *apartheid* e era apoiada pelos EUA; também ao sul está a Suazilândia, que vivia um regime monárquico sustentado em seu passado étnico; a oeste estava primeiramente a Rodésia do Sul que, assim como a

3 O cenário internacional em que esses diversos contextos se inserem é extremamente complexo, sendo marcado por uma grande diversidade de estruturas e ideias políticas nas diferentes regiões e nos diferentes momentos englobados por esses 49 anos. Assim sendo, seria demasiado exaustivo e ineficiente tentar apresentar aqui todas essas realidades. As breves citações apontadas, entretanto, servem como demonstrativo de que esse foi um período muito embaralhado na geopolítica global que não pode ser simplesmente resumido em URSS x EUA. Tamanha diversidade existente também penetrava de diversas maneiras na geopolítica africana.

África do Sul, era governada por uma elite branca apoiada pelos EUA. Em 1980, entretanto, após uma longa guerra-civil, a Zimbabwe African National Union (Zanu), movimento de oposição, chegou ao poder no país, mudando seu nome para Zimbabwe e assumindo a via socialista, com apoio tanto da URSS quanto da China; a noroeste encontra-se a Zâmbia, que também adotava um regime socialista, entretanto sem alinhamento internacional direto, dialogando tanto com o Ocidente quanto com a China, e baseando seu poder em princípios humanistas; ainda a noroeste encontra-se o Malawi, que era associado ao capitalismo e aos Estados Unidos, mas que não adotava preceitos racistas; por fim, ao norte está a Tanzânia, que assumia uma via socialista arraigada no tradicionalismo africano e muito associada ao maoísmo chinês.

Não bastasse tamanha complexidade geopolítica ao seu redor, a questão étnica ainda se mostrava um desafio que precisava ser levado em consideração por Samora Machel. Conforme demonstra Wesseling (2008), entre 1880 e 1914 o continente africano passou por um período de “partilha” entre as potências europeias, que dividiram seu território de acordo com seus próprios interesses, sem levar em conta questões étnicas e históricas. As fronteiras em África não surgiram então de maneira natural, mas foram impostas. Quando, mais de meio século depois, as regiões outrora dominadas tornaram-se independentes, essas arbitrariedades emergiram. Povos que no passado tinham pouco em comum se viam agora dividindo o mesmo Estado-nação. Isso se mostra extremamente presente em Moçambique. Seu território agrupa diversos grupos étnicos,⁴ que, segundo a definição

4 Segundo Paredes (2014, p. 144), esses grupos seriam “NYANJA (ocupando as margens do lago Niassa), MACUA (ocupando as províncias de Moçambique, parte da Zambézia, Niassa e Cabo Delgado), YAU (ocupando a maior parte do Niassa), MACONDE (na província de Cabo Delgado), SENA (na Zambézia, Manica e Sofala), NDAUNYAI-SHONA (Manica e Sofala), TSONGA-VATSUA-RONGA (maior parte da província de Gaza, Inhambane e Lourenço Marques)”.

da própria FRELIMO,⁵ seria estabelecido como aquele grupo que possui “língua comum”, “usos e costumes” e “organização militar e econômica” (PAREDES, 2014, p. 144). Seu mapa étnico é então bastante complexo e não é delimitado por fronteiras históricas ou naturais. A título de exemplo dessa complexidade, cita-se que a etnia Maconde, que habita o norte de Moçambique, também se faz muito presente na Tanzânia. Já a etnia Tsonga, que fica ao Sul, também existe no oriente da África do Sul. Entre si, os Macondes e Tsongas possuíam, no período da guerra anticolonial, línguas, costumes e práticas completamente distintas, de modo que os unir no mesmo território, em torno de uma identidade nacional em comum, mostrava-se bastante desafiador. Situações como essas se repetiam ao longo de todo o território.

Foi em resposta a esse contexto que, já durante a guerra anticolonial, a FRELIMO passou a apoiar sua retórica em dois principais pilares: a construção do socialismo no país e a promoção de uma unidade nacional para além da questão étnica, “de Rovuma a Maputo”.⁶ Após a independência, em 1975, esses valores vão se refletir no grande projeto de construção nacional que buscou promover um “homem novo” no país, cidadão que deixaria para trás todo o seu passado “tribal” (expressão utilizada pelas lideranças da época) e tradições étnicas, renegaria tanto o colonialismo quanto o capitalismo, e assumiria os valores modernos e científicos da unidade nacional e do “socialismo cientí-

5 A grafia da palavra “Frelimo” apresenta duas variações no presente texto. Quando apresentado inteiramente em letras maiúsculas – FRELIMO – está se referindo a Frente anticolonial que agrupou diversos grupos políticos entre 1962 e 1975 unidos pela causa em comum de conquistar a independência da região. Quando em letras minúsculas – Frelimo – refere-se ao partido político formado a partir da independência reunido em torno da liderança centralizada de Samora Moisés Machel.

6 A expressão “de Rovuma a Maputo” era um dos lemas do governo de Samora Machel, e indicava uma unidade nacional desde o extremo norte (Rovuma) até o extremo sul (Maputo), reivindicando a “moçambicanidade” de todas as populações nesse território, de modo que a identidade nacional se sobrepusesse sobre a identidade étnica.

fico”, doutrina assumida oficialmente pelo partido em 1977 em seu III Congresso.

Em oposição a esses valores, ainda em 1975 formou-se no território da Rodésia do Sul a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), grupo formado por opositores da Frelimo que, ao contrário do partido liderado por Machel, era antissocialista e favorável a uma descentralização do poder no país, reivindicando maior autonomia aos diferentes grupos étnicos. Em 1976 esse movimento iniciou uma guerra-civil em oposição ao regime frelimista com o apoio da Rodésia do Sul e da África do Sul,⁷ conseguindo em pouco tempo ganhar relevância entre populações do centro e do norte moçambicanos.⁸ Desse modo, para além das dificuldades naturais que o contexto apresentava na construção nacional, uma guerra-civil ainda marcou esse processo.⁹

Como forma de promover sua própria narrativa oficial em

7 É importante citar aqui que, da mesma forma que esses países apoiaram a RENAMO, a Frelimo passou a prestar apoio a partir da independência moçambicana aos grupos de oposição Zimbabwe African National Union (Zanu), da Rodésia do Sul, e African National Congress (ANC), da África do Sul. Desse modo, apesar dos três países estarem, na prática, envolvidos em guerras civis, esses precisam ser compreendidos também como conflitos transnacionais.

8 A questão regional e étnica em Moçambique e no interior da FRELIMO é bastante complexa, tendo sido já explorada por Chichava (2008). Resumidamente, afirma-se que a grande diversidade étnica do país pode ser percebida em sua divisão geográfica, dividido entre Sul, Centro e Norte. Essas regiões, além de possuírem diversos grupos étnicos distintos, eram durante o colonialismo marcadas por diferenças econômicas bastante significativas, visto que o Sul, próximo à fronteira com a potente África do Sul, foi uma região privilegiada pelo regime colonial. A capital da colônia, Lourenço Marques (atual Maputo), ficava lá, assim como os principais empreendimentos econômicos do período. Não é de surpreender então que a maior parte da chamada “elite letrada” da colônia seja justamente das chamadas etnias Tsonga, que habitam o sul. Foi justamente esse o grupo que se tornou predominante na maioria dos principais quadros de liderança da FRELIMO desde sua formação, o que levou a insatisfação de parte da população e de lideranças tradicionais do Norte e do Centro, que alegavam a existência de um “tribalismo” na Frente. Foi justamente nessas regiões onde o movimento era menos popular que o discurso da RENAMO ganhou mais apoio durante a guerra civil.

9 O conflito só irá se resolver em 1992, seis anos após a morte de Samora Machel, quando Joaquim Chissano, seu sucessor na presidência do país, e Afonso Dhlakama, liderança da RENAMO, após a morte de seu líder fundador, André Matsangaissa (1979), assinaram o Acordo Geral da Paz, na Itália, e o país se abriu para o multipartidarismo.

meio a esse contexto, entre outras diversas políticas estabelecidas no período, a Frelimo adotou um intenso uso do cinema. Essa ferramenta foi promovida pelo movimento ainda durante a guerra anticolonial com o objetivo de legitimar-se no cenário internacional. Após a independência toda a estrutura cinematográfica do país foi nacionalizada através da fundação do Instituto Nacional de Cinema (INC), cujas produções passam a assumir uma função de promover a união nacional, exaltando todos aqueles valores que seriam identificados com o ideal de “homem novo” e associando tudo aquilo que era “indesejado” pelo partido único do país como relacionado a “homens velhos”. O grande investimento e importância cultural direcionados ao INC no período demonstram a enorme relevância política que ele adquiriu.

É entre suas produções encontra-se o cinejornal Kuxa Kanema, que é a principal fonte dessa pesquisa. Produzido em duas diferentes fases, uma entre 1978 e 1979, e outra entre 1981 e 1991, será só a primeira que será aqui observada,¹⁰ uma vez que a proposta do presente texto é analisar especificamente um dos pilares do projeto frelimista: o conceito de socialismo.¹¹ Extremamente presente na construção de uma coesão nacional na

10 Foram dez os programas produzidos durante a primeira fase. Entretanto, em 1991 ocorreu um incêndio de grandes proporções na sede do INC, e grande parte de seu acervo foi perdido. O acesso às edições do cinejornal a partir disso passou a ser muito difícil. Em 2013, entretanto, uma iniciativa do Ministério para a Cooperação e Desenvolvimento da Alemanha, em parceria com o Instituto Nacional de Audiovisual e Cinema (INAC, órgão que sucedeu o INC), com a Universidade de Bayreuth, com a Universidade Eduardo Mondlane e com o Instituto Cultural Moçambique-Alemanha, realizou o projeto “O Mundo em Imagens”, que se propôs a recuperar parte desse acervo. É a partir dos DVDs resultantes desse projeto que esta pesquisa se realiza. Estão disponíveis então 7 entre os 10 programas da primeira fase.

11 Por uma história dos conceitos, consideram-se aqui especialmente as contribuições do teórico alemão Reinhart Koselleck, que propõe uma história conceitual que entende os conceitos como vetores dos debates políticos que precisam ser observados historicamente através de seu horizonte conceitual. Para tal, ele sugere as categorias espaço de experiência e horizonte de expectativa, observando o uso de um conceito para além de sua aplicação imediata, levando em conta tanto seu acúmulo de significados passados quanto prognósticos futuros. “É a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico” (KOSSELLECK, 2006, p. 313).

amostragem disponível, esse se mostra um conceito-chave para compreender a retórica da Frelimo durante esses primeiros anos pós-independência,¹² estando presente nas reportagens quanto às políticas interna e externa do regime. Sendo esse um material fílmico, cuja linguagem não se dá apenas de maneira verbal, observar-se-á também sua voz narrativa¹³ nessa análise, como forma de compreender o discurso socialista como um todo. Uma reflexão sobre a própria adoção do socialismo pelo partido se mostra então necessária antes que se chegue especificamente ao objeto estudado.

A VIA SOCIALISTA EM MOÇAMBIQUE

A FRELIMO foi fundada em 1962, na cidade de Dar Es Salaam, com o objetivo de unir diversos grupos anticoloniais moçambicanos¹⁴ em torno de uma única frente, buscando a des-

12 Em análise mais ampla, Barbosa (2019) já demonstra que, na segunda fase do programa, essa retórica socialista perde força. Sobre isso, é crucial citar que, em 1981, a candidatura do país ao Conselho para Assistência Econômica Mútua (Comecon) foi recusada, frustrando suas expectativas de um maior apoio econômico vindo do leste europeu. Segundo aponta Matsinhe (2011), isso representa uma abertura política de Moçambique, que se permite a uma maior aproximação com o mundo ocidental e flexibilização do regime. Ao longo da década de 1980, o país aumenta sua atuação regional, liberaliza a economia e, em 1984, adere ao Fundo Monetário Internacional (FMI) e ao Banco Mundial, buscando combater uma crise econômica que aumentava cada vez mais como efeito de uma guerra civil que tomava proporções cada vez maiores. No final da década de 1970, entretanto, período referente à primeira fase do cinejornal Kuxa Kanema, a retórica socialista ainda possuía muita força no discurso oficial do país.

13 Aumont e Marie (2004) citam o trabalho de Marie-Claire Ropars para abordar a questão da voz narrativa. Segundo eles, “Ropars aproveita a análise do prólogo para determinar ‘a existência de um **falante** soberano’ – expressão pela qual é designada ‘a origem dessa voz não fonética, só perceptível na organização da montagem, e que cumpre uma função análoga à do **eu** implícito que acompanha qualquer objecto de narrativa’ (e que em geral chamamos de **narrador abstracto**), voz que é conveniente distinguir do **locutor** (emissor de palavras que efetivamente se ouvem na banda sonora). O trabalho de análise dos 22 planos do prólogo consiste então em descobrir-lhes os signos dessa ‘fala’” (AUMONT; MARIE, 2004, p. 102).

14 Na historiografia oficial, verifica-se a união de três movimentos: União Democrática Nacional de Moçambique (Udenamo); Mozambique African National Union (Manu); e União

colonização do país. Àquele momento, Eduardo Mondlane, intelectual moçambicano que havia estudado nos Estados Unidos e sido funcionário da Organização das Nações Unidas (ONU), e que, portanto, tinha bastante trânsito na geopolítica global, tornou-se seu presidente.

Se nesse primeiro momento, segundo demonstra Jesus (2016), Mondlane foi capaz de buscar apoio ao movimento em diversas frentes ocidentais – notadamente os próprios Estados Unidos, Inglaterra e outros países europeus – na busca por uma descolonização negociada para com Portugal. O assassinato do presidente estadunidense John F. Kennedy (22 de novembro de 1963), entretanto, vai representar uma guinada na geopolítica global, com a intensificação da guerra-fria na África,¹⁵ e o fim dos sonhos moçambicanos em conseguir uma descolonização amigável.¹⁶

Africana de Moçambique Independente (Unami). Gómez (1999), entretanto, afirma que isso é uma versão simplificada dos fatos, e que na prática se pode notar quatro diferentes grupos, que não necessariamente estavam organizados em movimentos políticos, presentes na formação da FRELIMO: população do meio rural; população do meio urbano; meio universitário do exterior; e meio dos trabalhadores emigrantes.

15 Se, por um lado, Kennedy possuía um escritório de assuntos africanos em seu governo, e buscava, em certa medida, garantir uma descolonização pacífica no continente, mantendo o mesmo afastado dos conflitos que se davam ao redor do mundo – ainda que com assumindo uma retórica anticomunista; Johnson, seu sucessor no cargo, adotou uma postura bastante diferente: aproximou-se de Portugal por interesses estratégicos; manteve-se cada vez mais próximo da África do Sul, vista como baluarte do capitalismo na África; intensificou a ação militar americana na Guerra do Congo; e não condenou a escalada racista do governo na Rodésia do Sul em 1975. Assim, o país passou a ser visto cada vez mais como antagonico aos interesses anticoloniais africanos.

16 Portugal vivia à época a ditadura do Estado Novo, promovida por António de Oliveira Salazar. Seu governo é marcado por um grande apego ao passado português e à tradição, de modo que os territórios em solo africano possuíam um papel simbólico fundamental, relembrando as grandes conquistas portuguesas de tempos passados e afirmando seu papel como potência civilizatória. A pressão exercida no cenário internacional aparecia, portanto, como fundamental na tentativa de uma descolonização pacífica desses territórios. Uma aproximação para com os Estados Unidos se mostrou, assim sendo, uma ferramenta indispensável na manutenção desse governo, que conseguiu sustentar-se até 1974, quando aconteceu a Revolução dos Cravos.

Com isso, o ano de 1964 vai presenciar o início de uma guerra anticolonial em Moçambique, e a aproximação do movimento para com países que adotavam a via socialista e estavam dispostos a auxiliar a FRELIMO militarmente, seja com armamentos, seja com treinamento militar. Especialmente, são URSS e China os principais apoiadores moçambicanos nessa escalada bélica. Os EUA passam a ser vistos então como um alinhamento internacional inviável pela maioria de suas lideranças, que condenam a aproximação com Portugal e o apoio prestado aos regimes racistas da África do Sul e da Rodésia do Sul. Além disso, o próprio ambiente intelectual da época¹⁷ vai ser favorável a uma via socialista, que se torna cada vez mais predominante no seio do movimento moçambicano.

Essa tendência fica evidente ao longo da própria guerra anticolonial, que utiliza o método das guerrilhas¹⁸ em seus avanços e estabelece políticas nesse sentido nas zonas libertadas.¹⁹ Se,

17 Tanto em solo europeu, onde muitas lideranças da Frelimo tiveram sua formação, quanto em território africano, já majoritariamente independente no início da década de 1960, a elite intelectual mais influente se mostrava crítica à via capitalista e favorável a uma retórica socialista. Isso fica evidente quando se observa a criação da Organização da Unidade Africana (OUA), em 1963, que foi a primeira organização continental africana e que teve entre seus principais idealizadores nomes como o ganense Kwame Nkrumah, o tanzaniano Julius Nyerere, o guineense Sekou Touré, o maliense Modibo Keita, e egípcio Gamal Nasser, o argelino Ahmed Bem Bella, entre outros. Todos esses nomes citados tratam-se de lideranças importantes a níveis continentais, e todos adotavam retóricas socialistas.

18 A partir do advento da Revolução Chinesa em 1949, a guerrilha tornou-se uma tática de guerra muito popular entre os movimentos socialistas no chamado terceiro mundo, tendo sido verificada na Revolução Cubana, na Guerra do Vietnã, em diversas guerras anticoloniais no continente africano e, inclusive, em Moçambique, onde os treinos pelos chineses mostraram-se essenciais nessa estratégia.

19 A partir do Norte, a FRELIMO passou a combater o regime português, criando as chamadas zonas libertadas, onde o movimento passa a ter pela primeira vez a experiência de governança. Essa experiência vai ser fundamental nas próprias concepções políticas da FRELIMO, que passa a estabelecer relações sociais entre o movimento e as massas, e entre as massas e o exército, definindo assim já algumas bases de governo (GÓMEZ, 1999). Segundo percebe-se na narrativa de Vieira (2010), os ideais socialistas eram adotados pelos principais líderes do movimento já nesse momento, de modo que a administração se dava aos mondes socialistas bem como a produção era realizada através de cooperativas, conforme vai ocorrer

por um lado, Mondlane demonstrava adotar esses preceitos por questões pragmáticas, uma vez que dava declarações dúbias em relação ao assuntos nos diferentes momentos da década de 1960, com o seu assassinato²⁰ em 1969 e a escalada de Samora Machel à presidência do movimento, seu núcleo de poder adotou uma retórica marxista mais radical, definindo assim os rumos da FRELIMO até 1974, quando, a partir da Revolução dos Cravos,²¹ o movimento assume a frente das negociações pela descolonização e torna-se o partido único do novo país.

Qual a via socialista, entretanto, é uma questão que deve ser discutida, visto que Martin (2012) afirma que o socialismo de Samora Machel sofria muita proximidade com o projeto político de Amílcar Cabral, intelectual e líder do movimento que buscava a libertação das também colônias portuguesas Guiné-Bissau e Cabo Verde, que propunha uma “reafricanização dos espíritos”. Já Maloa (2011) afirma que a principal influência desse regime seria o socialismo africano, proposto por Julius Nyerere, que propunha a busca pelo “verdadeiro socialismo” no passado africano, inspirando-se no maoísmo chinês e negando o modelo estabelecido na URSS.

em todo o país a partir da independência.

20 Conforme apontado aqui, a formação da FRELIMO não se deu a partir de concepções homogêneas, mas de um ideal anticolonial em comum. Assim sendo, as diferenças entre seus diversos grupos formadores jamais foram totalmente apaziguadas. É justamente nesse viés que deve ser entendido o assassinato de Mondlane, em 1969. A partir de conflitos internos do movimento, lideranças insatisfeitas teriam conspirado junto à polícia política portuguesa (PIDE) pelo atentado a bomba que levaram à sua morte. O episódio jamais foi completamente esclarecido. Foi a partir disso que Samora Machel ascendeu à presidência da FRELIMO, expulsou seus opositores e formou um movimento centrado em sua figura.

21 Após um prolongamento das guerras anticoloniais que levaram a um grande peso econômico e humano para Portugal, em 25 de maio de 1974 os militares portugueses insatisfeitos promoveram a queda do regime no país. O episódio ficou conhecido como a Revolução dos Cravos, e representou, além de mudanças na metrópole, a descolonização de todas as colônias portuguesas no continente africano ao longo de 1975.

A decisão oficial quanto a isso se dá, entretanto, com a adoção do chamado socialismo científico (também nomeado de marxismo-leninismo em alguns momentos) no contexto do III Congresso da Frelimo, em 1977. Essa via se baseava especialmente no modelo soviético²² em suas políticas, buscando também como principais alianças internacionais a própria URSS, bem como países do restante do Leste Europeu e seus aliados. Aqui é importante citar alguns dados pragmáticos que podem estar relacionados com essa decisão: 1) a URSS possuía um enorme poderio econômico e condições para incluir ou não Moçambique no grupo econômico “Conselho para Assistência Econômica Mútua (Comecon);²³ 2) URSS e China eram as principais potências internacionais no cenário socialista, e principais apoiadoras da FRELIMO durante a guerra anticolonial. O cenário de conflitos políticos ocasionados pela morte de Mao Tsé-Tung em 1976 na China²⁴ pode ter ocasionado uma pendência para a “via soviética” de Moçambique; 3) Moçambique estava localizado em uma região de extrema tensão política, e o envolvimento em conflitos armados já havia se iniciado no contexto do terceiro congresso, de modo que aliar-se a URSS, uma grande potência militar, poderia significar também receber apoio nesse campo.

22 Conforme Chaohua (2018), apesar de ambos se declararem socialistas, URSS e China representavam modelos de desenvolvimento diferentes. Enquanto o primeiro “ofereceu um modelo que incluía indústrias nacionalizadas em setores estratégicos, juntamente com programas de provisão pública e universal de educação, habitação e saúde, e transmitia uma ideologia de valorização das massas trabalhadoras” (CHAOHUA, 2018, p. 80), o segundo “enfaticava a libertação nacional, a autossuficiência agrária e a revolta contra a desigualdade social e internacional” (CHAOHUA, 2018, p. 81), tendo a massa camponesa como principal elemento social.

23 Organização internacional fundada em 1949 que visava a integração econômica dos países socialistas. Em sua fundação, era composto apenas por países do Leste Europeu. Entretanto, com o tempo passou a aceitar demais países socialistas, como Cuba e Vietnã.

24 Duas linhas, a facção de Deng Xiaoping, relacionada a Zhou Enlai, e o Bando dos Quatro, liderado por Jiang Qing, esposa de Mao Tsé-Tung, disputavam o poder no país após sua morte. Os relatos dessa disputa são descritos em Dikotter (2016).

Sérgio Vieira²⁵ (2010, p. 211) define essa opção então da seguinte maneira:

Na adopção do conceito de socialismo científico, o termo científico, implicitamente rejeitava qualquer tipo de rigidez, dogma, sentido que na ciência se esgotara e se enfermara nos escritos e experiências passadas. [...] nunca a FRELIMO esposara dogmática e rigidamente conceitos, fazendo deles mandamentos de uma teologia, ainda que laica, como ocorria no leste europeu e mesmo na China maoísta. [...] Para nós a expressão marxismo-leninismo nunca constituiu algo mais do que recorrer a uma fórmula que homenageia, em si, duas personalidades essenciais que deram corpo à teoria e prática do socialismo científico. O termo científico mostra-se essencial. Na ciência nada está terminado e cada ponto a que se chega torna-se um novo ponto de negação depois de partida. Científico, implica, pois, que nada está encerrado, que cada momento, suscitando as contradições próprias ao desenvolvimento, faz emergir novas visões teóricas e práticas.

As políticas implantadas passam então a ser no sentido da construção desse socialismo científico. Vão ser criadas aldeias comunais, assembleias populares e cooperativas de produção rural, diversas empresas vão ser nacionalizadas e os currículos escolares reorganizados. A economia passa a ser planificada, e o foco do desenvolvimento se volta para a indústria. A retórica de todas essas políticas é a mesma: construir o socialismo em Moçambique. Sua relação com a questão da identidade nacional é clara, uma vez que o “homem novo”, conforme fica claro no

25 Vieira (2010) precisa ser entendido nesta pesquisa não apenas como uma referência, visto que publicou alguns artigos e o livro biográfico *Participei, por isso testemunho*, mas também como uma fonte primária, visto que foi uma das principais lideranças da FRELIMO desde sua formação até hoje.

discurso “o homem novo é um processo”, de Sérgio Vieira (Revista Tempo, n.º 398, 1978), deve assumir valores como o trabalho, o conhecimento científico, a prática científica e a unidade entre camponeses e operários, o que, visto a retórica daquele contexto, torna-se um apelo do Estado para todos os “homens novos” no engajamento social para a construção do socialismo. Além disso, a própria lógica marxista de uma unidade que se dá a partir de *classe* acima de qualquer outro tipo de identidade,²⁶ servia ao proposto “antitribalismo” professado pela Frelimo. Foi em meio a esse contexto de construção do socialista que se iniciou, ainda em 1977, a produção do cinejornal Kuxa Kanema, cuja primeira fase foi exibida entre 1978 e 1979.

O CONCEITO DE SOCIALISMO NO CINEJORNAL KUXA KANEMA

A própria concepção de cinema em Moçambique está atrelada à via socialista adotada pela Frelimo. Soranz (2014) aponta que o movimento se inspirou especialmente no uso do cinema pela URSS e por Cuba na institucionalização do INC.²⁷ O Kuxa

26 A célebre frase “Proletários de todos os países – uni-vos!” (MARX; ENGLES, 1999, p. 3), que inicia o livro *Manifesto do Partido Comunista*, já evidencia que o recorte da teoria marxista é baseado não em identidades nacionais, mas em classes, seguindo a dicotomia proletariado x burguesia. Isso também fica evidente na subsequente teoria marxista-leninista, que guiou a URSS no processo de supressão das diversas identidades nacionais presentes em seu território em prol do regime popular unitário centrado em Moscou. Assim, percebe-se que essa é uma teoria facilmente conciliável com o ideal de suprimir as identidades étnicas no território moçambicano da Frelimo.

27 Segundo percebe-se em Lawton (1992), o controle mais forte do cinema pelo Estado na URSS se deu durante o período de Stalin (1922-1953), marcado por um tipo de estética chamado Realismo Soviético e pelos objetivos de construção de um “homem novo soviético” no país. Já em Cuba, segundo Villaça (2006), o Instituto Cubano del Arte y Industria Cinematográficos (Icaic) vai possuir um modelo mais “fechado” de produção justamente ao longo da década de 1970, simultaneamente à criação do INC em Moçambique. Assim sendo, apesar do modelo de cinema praticado em ambos os casos servir de modelo ao caso moçambicano, vai ser a instituição cubana que realizará mais intercâmbios com o INC, participando desde a formação de cineastas moçambicanos até o envio de diretor renomados ao país africano.

Kanema, seguindo essa lógica, é apontado por Luis Carlos Patraquim – uma das lideranças do projeto cultural do país – como inspirado em um projeto cubano: “o KK partiu do seguinte conceito: ‘temos que fazer um jornal de actualidades revolucionário? É o Santiago Álvarez²⁸ em Cuba. Portanto, vamos ver os seus documentários, apanhar a técnica e fazer KK inspirado no seu trabalho’ (PATRAQUIM, 1981 *apud* VIEIRA, 2015, p. 73).

A proposta de criação do cinejornal foi então redigida pelo próprio Patraquim e aprovada pelo ministro da informação no período, Jorge Rebelo.²⁹ Nesta fase, o programa teve o brasileiro Fernando Silva³⁰ como diretor. Apesar de se propor mensal nesse momento, sua falta de regularidade é criticada em uma matéria da Revista Tempo, de 1981. Assim sendo, os 10 programas dessa fase foram produzidos de maneira esporádica ao longo de 1978 e 1979. Sua exibição, segundo aponta Convents (2011), se deu tanto nos cinemas do país quanto em suas áreas mais remotas, onde um cinema móvel – um automóvel equipado com projetor – se responsabilizava por exibir os filmes até mesmo em zonas atingidas pela guerra.

Impõe-se aqui o apontamento de alguns aspectos mais gerais dos ditos programas, que são fundamentais em um momento prévio. Alguns elementos clássicos do cinema de propaganda,

28 O cubano Santiago Álvarez (1919-1998) foi um cineasta que ganhou notoriedade devido à originalidade de seus documentários, destacados pelo rigor de sua montagem. Foi o fundador e idealizador do cinejornal Noticiero ICAIC Latino-Americano e também teórico do chamado cinema urgente, que Hennebelle (1978, p. 129), definiu como “uma espécie de cinema jornalístico que saberia dar uma permanência exemplar à atualidade”. Assim como tantos outros estrangeiros, esteve em Moçambique compondo os quadros do INC, onde dirigiu *Maputo, meridiano novo* (1976) e *Nova Sinfonia* (1982).

29 Poeta, advogado e jornalista, Jorge Rebelo é considerado o poeta da revolução moçambicana. Foi secretário da informação e secretário do trabalho ideológico da FRELIMO durante o governo Samora.

30 Além da primeira fase do Kuxa Kanema, Fernando Silva foi também diretor do documentário *Um Ano de Independência* (1976), apontado como o primeiro documentário longametragem produzido pelo INC.

apontados por Furhammar e Isaksson (1976) se fazem presentes: esse cinema não se baseia apenas na retórica, mas também em seus equivalentes visuais; a câmera impõe uma determinada visão para a plateia; símbolos visuais são destacados; uma carga emocional se apresenta nas representações. Como exemplo disso, os autores destacam que “no cinema soviético a bandeira se torna um elemento poderoso para o fervor revolucionário – mas o povo que a carrega é mais importante que seu simbolismo” (FURHAMMAR; ISAKSSON, 1976, p. 158). Assim, destacar-se-ão alguns pontos relativos a isso nas reportagens examinadas.

Nesse sentido, dois elementos são bastante simbólicos e aparecem de maneira subjetiva nessas imagens: a presença do povo moçambicano e a presença do exército de Moçambique. Quanto ao povo, fica clara a imagem de uma adesão popular ao regime. Ele é sempre filmado de maneira mobilizada, utilizando-se de diversos símbolos como bandeiras com o rosto de Samora Machel³¹ e faixas com imagens que remetem ao nacionalismo e ao socialismo. Na representação dessa população, normalmente, o ângulo de câmera é normal, com plano fechado, de modo a colocar o público em pé de igualdade com o expectador. Em outros momentos, entretanto, percebe-se a utilização de planos mais abertos, de modo a exaltar as massas populares, fazendo que ela pareça ser um corpo só, unido em favor de uma causa em comum. Visto que se está abordando um país socialista, assim como a União Soviética, fica claro que o exemplo citado por Furhammar e Isaksson (1976) se aplica aqui.

31 Samora Machel se encaixava no conceito de líder carismático definido por Max Weber em diversos artigos, reunidos no Brasil na coletânea *Ensaio de sociologia* (1982). Esse tipo de liderança aparece como a autoridade que se constrói a partir da devoção às características, atos e caráter pessoais do líder, desenvolvendo um governo que se legitima devido especificamente à pessoa do líder. Matsinhe (2001) e Barbosa (2019) já destacam essa característica em Machel, e ela é muito utilizada na construção da retórica socialista no cinejornal Kuxa Kanema.

Já o exército é mostrado sempre de maneira bastante organizada, em posição de formação e saudando ao líder, normalmente em ângulo de câmara plongée.³² Nesse sentido, uma noção de hierarquia social se faz bastante presente, de modo que se torna clara uma narrativa que coloca Samora Machel como uma liderança que conduz a uma união nacional socialista em combate contra seus inimigos externos, constantemente apontados como “racistas”, “imperialistas” ou “colonialistas”. Sobre isso é importante destacar o papel do cinema perante o estado de guerra. Nesse sentido, Virilio (2005) já aponta que não existe guerra sem mistificação. As armas são não apenas instrumentos de destruição, mas também de percepção. Assim sendo, é notável que diversos filmes tanto documentais quanto de ficção tenham sido utilizados durante o século por países nessa condição, seja na exaltação de seu exército, na representação do inimigo como um vilão, na defesa ideológica de suas causas, seja na demonstração de seus soldados como verdadeiros guerreiros com bravura inquestionável. Entende-se que é isto que se está fazendo nesses episódios do Kuxa Kanema: Samora Machel é apontado como o líder carismático socialista, perante um povo mobilizado e um exército submisso a suas palavras. O cinema aqui está claramente demarcando quem são os heróis, quem são os vilões e quem vencerá a guerra.

Duas temáticas principais são associadas ao socialismo na amostragem disponível do cinejornal: a política externa e as políticas da Frelimo. A temática que mais se faz presente entre as duas principais destacadas aqui é a questão internacional. Durante os sete episódios de Kuxa Kanema analisados, quatro líderes de estados estrangeiros visitaram Moçambique e foram recebidos por Samora Machel. Foram eles: o vice-presidente da República

32 Um ângulo de câmara que filma a partir de cima, diminuindo o objeto ou pessoa filmado.

Popular Democrática da Coreia, Pak Song-chol, o presidente da República Popular de Angola, Agostinho Neto, o secretário-geral da República Democrática Alemã, Erich Honecker, e o presidente do Conselho de Estado da República Popular da Bulgária, Todor Jivkov.

Entre eles, uma primeira questão se destaca: são países socialistas aliados ao chamado bloco soviético.³³ Assim sendo, fica clara uma adesão moçambicana a esse grupo de países através do cinema. Ao se olhar especificamente para a imagem de Samora Machel nesses eventos, fica evidente um caráter amistoso que se está buscando em relação a eles. O presidente moçambicano é sempre enquadrado sorrindo e dando fraternos abraços nos visitantes. Os discursos, tanto de Machel quanto dos líderes visitantes, aparecem ratificando essa relação de proximidade entre os países e seu internacionalismo. Sempre existem promessas de grande apoio mútuo e palavras de elogio de um em relação ao outro, celebrando as glórias do passado e as grandes qualidades do presente. Além disso, é comum aqui palavras de união e mobilização no combate a determinados inimigos externos, constantemente apontados como “imperialistas” e “colonialistas”. Isso, por si só, já demonstra o apelo ao internacionalismo nessas reportagens. O inimigo direto da Frelimo – a RENAMO – não é citada nenhuma vez na amostragem analisada. Mesmo os países que apoiavam o movimento de oposição – África do Sul e Rodésia do Sul – aparecem de maneira muito discreta nessa retórica. No lugar desses inimigos, preferem-se termos genéricos, como “imperialistas”, “racistas” e “colonialistas”, de maneira a apontar inimigos facilmente

33 Entende-se aqui por bloco soviético, ou bloco socialista, o grupo de países aliados à União Soviética naquele período. Moçambique, apesar de oficialmente compor o movimento dos países não alinhados, e nunca ter se tornado membro do Comecon, é um país muitas vezes apontado como parte do bloco, visto que se autodeclarava marxista-leninista e contava com uma série de apoios econômicos, técnicos e militares dos países desse bloco.

identificáveis por todo o socialismo internacional e que não dizem respeito apenas a Moçambique.

Os símbolos presentes seguem o padrão anteriormente apontado: o exército alinhado, sempre saudando tanto Samora Machel quanto os líderes dos países amigos, aparece em contraste com as imagens do povo moçambicano, que recebe esses visitantes calorosamente, exibindo uma série de símbolos que exaltam Machel, o socialismo e seus aliados.

Um bom exemplo para demonstrar essa retórica está no caso da visita de Agostinho Neto ao país. Além de toda a simbologia citada estar presente, um discurso do presidente angolano afirma que tanto em Luanda (capital angolana) quanto em Maputo (capital moçambicana) pode-se perceber o grande entusiasmo popular com a revolução, e que sua recepção em Moçambique foi exemplar. Enquanto isso, filmagens dessa chegada são reproduzidas, demonstrando uma grande mobilização popular em sua homenagem. Agostinho Neto afirma que chegando em Moçambique não se sente um visitante estrangeiro, mas um “Moçambicano como Samora Machel” (KUXA KANEMA 08, 03:05 – 03:10). E ainda acrescenta “me sinto moçambicano e revolucionário como se sentem revolucionários os militantes da FRELIMO” (KUXA KANEMA 08, 03:28 – 03:36). Fica claro que ele não está apenas ressaltando Moçambique, mas um Moçambique específico, aquele idealizado pela FRELIMO e pelo seu líder, guiados pela revolução – socialista – do país. São esses os “verdadeiros moçambicanos”. A retórica socialista se associa então com a retórica nacionalista, que busca exaltar uma “identidade moçambicana” específica, aquela ligada ao “homem novo”.

O presidente angolano continua falando, em longo discurso, enquanto Samora Machel é filmado eventualmente ao seu lado. Os progressos que foram feitos em Moçambique e nas estruturas do partido são citados, bem como a necessidade de

aprender com a maneira como os militantes da Frelimo realizam suas tarefas. Imagens de trabalhadores nas fábricas são reproduzidas enquanto isso. É importante perceber aqui que tanto Moçambique como Angola estão se propondo a realizar uma revolução proletária, segundo a ideologia marxista-leninista,³⁴ de modo que realizar esse elo com os trabalhadores da indústria se mostra muito propício nesse sentido.

Na sequência, é um discurso de Samora Machel durante a visita do presidente angolano que aparece. O moçambicano inicia sua fala afirmando que Agostinho Neto é um herói, combatente contra o colonialismo, contra o imperialismo e contra a exploração do homem pelo homem. “É o companheiro Agostinho Neto que fundou o MPLA, e fundou o MPLA quer dizer que organizou a unidade de Angola de Cabinda ao Cunene” (KUXA KANEMA 08, 08:12 – 08:30), afirma Samora. Novamente, a aproximação entre os dois países se destaca. Se o lema do governo de Samora Machel é “Moçambique unida do Rovuma a Maputo”, a afirmação de que Agostinho Neto organizou a unidade angolana “de Cabinda ao Cunene” é seu equivalente de Angola. Os pontos aqui abordados: a luta anticolonial, os imperialistas e colonialistas como inimigos e a construção nacional em combate a “exploração do homem pelo homem”, são compartilhados entre a FRELIMO e o MPLA, e mais uma prova de que a imagem construída se relaciona com o projeto de construção nacional.

34 Quanto a isso, cabe ressaltar aqui a similitude dos projetos de construção nacional em Angola e Moçambique. Bittencourt (2010, p. 139), ao abordar o projeto em vigor em Angola, afirma que “a construção da nova nação implicaria o fim das etnias, dos regionalismos, do racismo, da exploração do homem pelo homem e a valorização da organização da sociedade, da ciência e do desenvolvimento das forças produtivas”, se aproximando muito do projeto nacional moçambicano já apresentado aqui. Lembrando, Angola trata-se de um país que, assim como Moçambique, foi colonizado por Portugal e teve sua independência em 1975, após a Revolução dos Cravos. Além disso, assim como a Frelimo, o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) entrou em guerra civil contra um movimento de oposição, União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), e buscou ajuda justamente do bloco soviético em seu combate, declarando a via marxista-leninista.

Outro exemplo bastante demonstrativo da retórica socialista desse cinejornal está na ênfase ao internacionalismo. Samora Machel destaca ao falar sobre Jivkov que ele é um “grande internacionalista” (KUXA KANEMA 09, 04:08 – 04:09), que só está presente onde existe luta de classes e luta para criar a ordem.³⁵ Já quanto à Alemanha Oriental, ele afirma que o apoio não veio apenas durante a guerra anticolonial, mas que depois houve o envio de professores e técnicos ao país para fortalecer seu desenvolvimento.³⁶ Além disso, destaca-se um enquadramento bastante chamativo, que coloca Samora Machel e Erich Honecker alinhados, um ao lado do outro, junto a uma grande bandeira com os rostos de Marx, Engles e Lênin, criando uma noção de continuidade bastante simbólica.

Já quando se fala na política interna do país algumas práticas ganham destaque: a planificação econômica, a formação de aldeias comunais, as nacionalizações e a própria adoção do marxismo-leninismo, que é mostrada em reportagem bastante simbólica no Kuxa Kanema. Essas são práticas recorrentes nos países socialistas, estando de acordo com as políticas estabelecidas pela União Soviética. Assim sendo, um apontamento inicial já pode ser realizado: as diversas influência ideológicas existentes na FRELIMO se tornam tímidas em favor de uma ideologia marxista-leninista estabelecida. Além disso, a simbologia dessas reportagens deixa clara também a adesão popular moçambicana

35 A cooperação entre os países está ligada aos processos de socialização das zonas rurais, de recuperação da indústria e o aumento da produtividade em Moçambique, bem como a sua planificação econômica. Esses itens, destacados em discurso do presidente moçambicano (1978) indicam algumas das áreas nas quais Moçambique buscava apoio dos países do Leste Europeu, de modo que tal discurso pode ser entendido como um apelo perante o líder búlgaro.

36 Chissano, ao falar sobre a política externa moçambicana, afirma que existe uma cooperação entre Moçambique e República Democrática Alemã “nomeadamente na educação, formação profissional, indústria e comércio, e outros ramos de actividade do nosso Estado” (NOTÍCIAS, 1979, s.p.).

ao regime, deixando de lado tanto a oposição existente no país liderada pela RENAMO quanto a existência de uma população que não aderiu aos ideais do “homem novo” de Samora Machel. O cidadão que é representado nessas imagens é um moçambicano moderno, urbano, trabalhador e socialista que está engajado com a FRELIMO e subserviente a Samora Machel. A existência de outros moçambicanos é ignorada pelo programa, e os adversários do partido no poder são apontados como relacionados a forças externas.

Um discurso de Marcelino dos Santos, importante quadro-diretor da Frelimo, é bastante representativo. Em reportagem sobre a I Conferência Nacional de Planificação, ele afirma que “com a FRELIMO na vanguarda do nosso povo, com nosso povo unido na FRELIMO, conquistamos a independência nacional, construímos a independência política” (KUXA KANEMA 02, 07:10 – 07:22). Na sequência, imagens de trabalhadores com pás, trabalhando em uma grande obra pública, são demonstradas, enquanto o locutor afirma que “a I Conferência Nacional de Planificação reúne em Maputo de 8 a 10 de Março, encontro das 10 províncias do país que contam e sintetizam as experiências da vida cotidiana do povo, encontro para a libertação das forças produtivas” (KUXA KANEMA 02, 07:33 – 07:47). Essa noção de “sequência” da independência do país deixa claro que o povo moçambicano conquistou junto a FRELIMO a sua libertação, e agora a FRELIMO busca libertar também as forças produtivas do país.

Em seguida, a locução ainda afirma que “é preciso desmantelar o capitalismo para que os trabalhadores da cidade e do campo tenham casa, alimentação, vestuário e educação” (KUXA KANEMA 02, 07:50 – 07:58). Ou seja, essa aparece como a única alternativa para o país na fala do Kuxa Kanema, enquanto o capitalismo aparece mais uma vez apontado como um “vilão”. “Hoje

vivemos essa crise da economia baseada no lucro e na exploração, hoje vivemos também a luta dos camponeses que criam formas coletivas de produção e dos operários que dirigem as fábricas” (KUXA KANEMA 02, 07:58 – 08:09), continua o locutor. Aqui é notável a polarização capitalismo x socialismo proposta pela narrativa do Kuxa Kanema. A crise econômica aparece como resultado inquestionável do primeiro, enquanto os trabalhadores buscam, através do socialismo, combater essa crise. Tal disputa já possui um vencedor evidente, segundo o narrador: “os setores econômicos estratégicos estão já nas mãos do Estado, forjam-se novas relações de produção. A planificação econômica é uma exigência do socialismo e faz parte da organização da vitória” (KUXA KANEMA 02, 08:11 – 08:23). Enquanto isso, é importante citar, as imagens de fundo continuam sendo sempre obras públicas e trabalhadores engajados em sua execução. Essas imagens simbolizam ao mesmo tempo dois elementos vitais no governo de Machel: primeiramente os trabalhadores, conforme já citado, que estão engajados em seu trabalho em prol do bem comum da nação; enquanto, por outro lado, essas obras públicas remetem a uma modernização que estaria sendo promovida por eles.³⁷

É nesse momento então que a figura de Samora Machel aparece nessa reportagem. É seu discurso no I Congresso de Planificação que é reproduzido. Nele, Samora aparece de terno, afirmando que esse plano está “ajustado às necessidades nacionais e solidamente enraizado na nossa prática revolucionária”

37 A modernização é uma das pautas mais enfatizadas nos discursos de Samora Machel e faz parte de um discurso que enxerga a sociedade moçambicana como feudal, que necessariamente precisa ser modernizada. Isso vai de encontro inclusive ao discurso marxista abordado por ele, que sempre falou de um socialismo científico. Nesse sentido, essa modernização estrutural atua não apenas como parte do projeto político, mas também como ato simbólico que está sendo representado pelo Kuxa Kanema e deve ser relacionado à já citada política de construção do “homem novo”.

(KUXA KANEMA 02, 08:39 – 08:49). Mais que isso, esse não seria apenas um plano econômico, como “a pedra fundamental no processo de implementação da planificação da nossa vida” (KUXA KANEMA 02, 08:55 – 09:02). É notável aqui que o presidente moçambicano busca estabelecer um elo entre o projeto econômico que se está visando com um projeto de identidade existente. A planificação não é apenas da economia, mas também da “nossa vida”. Além disso, ele afirma que “é necessário, por isso, planificar realidades mais vastas” (KUXA KANEMA 02, 10:25 – 10:31). A simbologia dessa noção de realidades vastas é bastante marcante, tratando-se de um país marcado por escassez. Assim, é notável que as câmeras, no momento seguinte, filmem uma plateia aplaudindo muito o discurso do presidente.

Por fim, a reportagem relativa ao III Congresso da Frelimo também apresenta uma série de simbologias. Ela se inicia com uma música ao fundo, cantada por um coletivo de pessoas, que afirma em sua letra que “Frelimo vencerá, Frelimo ganhará, a Luta pra liberdade, Frelimo triunfará”. Enquanto isso, imagens de civis trabalhando duramente, sendo organizados pelos guerrilheiros da FRELIMO, são mostradas. Uma criança estudando concentrada também é enquadrada, enquanto a locução afirma que “a Luta Armada foi a machamba que teve um grande rio, o povo humanizado, organizado. Aqui vemos isso na zona libertada” (KUXA KANEMA 04, 18:26 – 18:33). Assim percebe-se, nesse primeiro momento, uma retórica que indica a Frelimo como aquela que organiza o povo, levando-o a realizar um trabalho mais eficiente e levando a educação às crianças. O papel de uma política de memória³⁸ recebe um grande destaque. A Luta

38 Autores como Pollack (1989), Le Goff (2003) e Ricoeur (2007) já estabeleceram o diálogo entre as políticas de memória e nacionalismo, demonstrando que os abusos da memória para fins ideológicos de construção nacional é uma prática nos Estados nacionais a partir do

Armada é claramente o mito fundador da nação moçambicana, e é a partir dela que a liberdade e a qualidade de vida do povo são alcançadas. Obviamente, é o partido único do país que conduz a essa melhora. Isso fica ainda mais claro quando a sequência dessas imagens mostra os guerrilheiros do movimento trabalhando e organizando o povo, discursando para ele. O próprio Samora Machel aparece nessa zona libertada, discursando com o punho cerrado. É ele o líder socialista mítico que direciona o povo até a liberdade.

Não é à toa que essas imagens sejam então cortadas para as filmagens capturadas durante o terceiro congresso da FRELIMO, quando Samora Machel discursa. Primeiro algumas faixas são enquadradas, com símbolos socialistas, com a frase “A Luta Continua!”, ou então com Samora Machel com o dedo erguido, direcionando uma grande massa popular, que carrega uma faixa escrito “Viva a Aliança Operário-Camponesa”.³⁹ Enquanto isso, o que se escuta é o discurso do presidente moçambicano. Ele afirma, com um sorriso no rosto enquanto recebe aplausos, que:

As duras batalhas de classe exigem que a classe operária, em estreita aliança com o campesinato — seu aliado fundamental —, e com elementos progressistas de outras classes trabalhadoras, disponham de um parti-

século XIX.

39 Apesar de nessa fase do Kuxa Kanema ficar evidente uma adesão ao bloco soviético, essa imagem demonstra que influência maoísta no socialismo moçambicano não foi completamente apagada, uma vez que foi Mao Tsé-Tung, conforme demonstrado por Dikotter (2016), que deu ênfase ao fator camponês no pensamento marxista. Tanto na União Soviética quanto nos próprios escritos de Karl Marx, a principal parcela da população na Revolução Socialista seria o proletariado urbano, e só no caso da Revolução Chinesa houve uma base rural para a revolução, exemplo que foi seguido por diversos países do chamado terceiro mundo. Nesse sentido, Pons (2014, p. 428) deixa claro que a mensagem maoísta exerceu forte influência sobre os movimentos comunistas não ocidentais, uma vez que “era de todo modo a fonte originária de inspiração dos movimentos revolucionários não europeus: uma variante do modelo bolchevique igualmente disciplinada, mas menos elitista, adaptada às condições de guerrilha permanente em sociedade pré-moderna”.

do de vanguarda, orientado pela ideologia científica do proletariado (KUXA KANEMA 04, 19:06 – 19:31).

Samora Machel continua sua fala dizendo que “o comitê central propõe ao terceiro congresso a criação do partido de vanguarda, partido marxista-leninista” (KUXA KANEMA 04, 19:55 – 20:12), conclui, sendo respondido com mais aplausos da plateia.

Assim sendo, a narrativa dessa reportagem é bastante clara: Samora Machel, à frente da FRELIMO, é quem conduz o povo moçambicano em direção à liberdade e à melhor qualidade de vida. Foram eles que conduziram a luta armada, mito fundador da nação, e agora avançam nessa grande aliança nacional em direção ao socialismo, que aparece como o grande “destino prometido”, onde finalmente tudo aquilo que está se construindo será alcançado.

Percebe-se, dessa forma, a importância retórica do socialismo na narrativa do Kuxa Kanemai como um todo. Na recepção aos visitantes estrangeiros, Machel recebe apenas autoridades alinhadas ao chamado bloco soviético, enfatizando a grande cooperação que existe entre eles, seu apoio na construção do socialismo moçambicano e o internacionalismo presente em seus valores. Além disso, os inimigos apontados por ele são genéricos: o imperialismo, o racismo, o colonialismo. Assim, pode-se perceber que, ao invés de “nacionalizar”, os inimigos, e citar diretamente a África do Sul e a Rodésia do Sul, ou mesmo a RENAMO, Samora prefere falar na maioria das vezes em inimigos indefinidos, com os quais os países com que se alinha possam se identificar.

As próprias políticas implantadas são destacadas como característica de seu socialismo, sendo ele o destino ao qual elas vão conduzir. O grande promotor desse processo é a própria

Frelimo, que se confunde muitas vezes com o próprio Estado. Samora Machel é a grande liderança que coordena esses processos através de sua grande capacidade de mobilizar o povo e o exército nacional. Assim sendo, o grande projeto de construção nacional aparece aqui intimamente ligado a seu caráter socialista, e o cidadão vinculado à imagem de Samora Machel é aquele trabalhador, que se engaja na construção do socialismo em seu país, renegando os valores racistas, imperialistas e capitalistas.

Assim, utilizando-se das categorias estabelecidas por Koselleck (2006), o “espaço de experiência” comprimido nesse conceito não se liga então a história da região moçambicana como um todo,⁴⁰ mas sim à guerra anticolonial especificamente, que é descrita como uma experiência revolucionária ainda não acabada, uma vez que “a luta continua”. Ainda assim, foi esse o momento fundamental de organização do povo e de estabelecimento de uma proximidade com o “internacionalismo socialista”, que não deve ser esquecido, uma vez que está sendo continuado, e, portanto, está presente no espaço conceitual. Inclusive, a imagem de outros líderes socialistas da tradição soviética, tais como Marx e Lênin, remetem a períodos anteriores à própria guerra anticolonial, aparecendo, eles sim, como parte da experiência evocada pela Frelimo.

Já o “horizonte de expectativa” se coloca extremamente presente no projeto nacional que se apropria do conceito de socialismo: ele indica um futuro prometido onde o internacionalismo socialista vencerá o “colonialismo”, o “imperialismo” e o “racismo”, possibilitando a chegada de “realidades mais vastas” que irão acabar com a “exploração do homem pelo homem” e

40 O que, conforme já dito, faz bastante sentido, uma vez que se percebe que as identidades étnicas estavam sendo apagadas pela Frelimo. Pensar em um passado que não aquele da guerra anticolonial significaria, necessariamente, abordar um passado étnico-tradicional, e não um passado nacional, uma vez que o próprio sentimento de nacionalidade está atrelado à formação da FRELIMO.

promover uma grande unidade nacional moçambicana, que se mostra como o grande futuro moderno prometido do país.

REFERÊNCIAS

AUMONT, J; MARIE, M. **A análise do filme**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

BARBOSA, Pedro. **O mito do ‘homem novo’**: a imagem de Samora Machel no cinejornal Kuxa Kanema (1978-1981). Porto Alegre: PUCRS, 2019.

BITTENCOURT, M. **Angola**: tradição, modernidade e cultura política. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

CHAOHUA, Wang. O Partido e sua história de sucesso: uma resposta a “Duas revoluções. In: ANDERSON, Perry. **Duas revoluções**. São Paulo: Boitempo, 2018.

CHICHAVA, S. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. **Discussion Paper**, Madrid: IESE, n.º 1, 2008.

CONVENTS, G. **Os moçambicanos perante o cinema e o audiovisual**: uma história político-cultural do Moçambique colonial até à República de Moçambique (1896-2010). Maputo: Edições Dockanema/Afrika Film Festival, 2011.

DIKÖTTER, F. **The Cultural Revolution**: A People’s History, 1962-1976. Londres: Bloomsbury Publishing, 2016.

ENGELS, F; MARX, K. **O manifesto comunista**. Edição eBook: Ridendo Castigat Moraes, 1999.

FURHAMMAR, L; ISAKSSON, F. **Cinema e política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

GÓMEZ, M. B. **Educação moçambicana**: história de um processo, 1962-1984. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 1999.

HENNEBELLE, G. **Os cinemas nacionais contra Hollywood**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

HERNANDEZ, H. **Ma(d)germanes**: passado colonial e presente

diasporizado: reconstrução etnográfica de um dos últimos vestígios do socialismo colonial europeu. Campinas: Unicamp, 2011.

JESUS, José Manuel. **Eduardo Mondlane**: Hope Destroyed. Trad. Lloyd H. Ellis Jr. North Charleston: CreateSpace, 2016.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

KUXA KANEMA: Uma agradável surpresa. **Revista Tempo**, Maputo: n.º 557, 1981.

LAWTON, A. **The Red screen**: politics, society, art in Soviet cinema. UK: Routledge, 2003.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MACHEL, S. O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular. **Relatório do Comitê Central ao Congresso da FRELIMO**, Maputo: FRELIMO, 1978.

MATSINHE, L. **Moçambique**: uma longa caminhada para um futuro incerto? Porto Alegre, UFRGS, 2011.

O MUNDO em Imagens I. INAC: 2012, Moçambique. DVD 1.

PAREDES, M. A Construção da Identidade Nacional moçambicana no pós-Independência: sua complexidade e algumas problemas de pesquisa. **Anos 90** (UFRGS. Impresso), Porto Alegre: v.21, p.131-161, 2014.

POLÍTICA EXTERNA DA R.P.M reforça frente anti-imperialista mundial. Maputo: Notícias, 20 de julho de 1979.

POLLACK, M. Memória, silêncio, esquecimento. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.º 3, p. 3-15, 1989.

PONS, Silvio. **A revolução global**: história do comunismo internacional, 1917-1991. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

SHUBIN, V. G. **The Hot” Cold War”**. Londres: Pluto Press, 2008.

SORANZ, Gustavo. **O Instituto Nacional de Cinema e outras experiências audiovisuais em Moçambique no seu período**

pós-colonial. Salvador: Contemporânea – Comunicação e Cultura, p. 147-164.

VIEIRA, Sérgio. **Participei, por isso testemunho**. Maputo: Ndjira, 2010.

VIEIRA, Sérgio. O homem novo é um processo. **Revista Tempo**, Maputo: n.º 398, 1978.

VIEIRA, Sílvia. **O nascimento do cinema moçambicano**. Beira: Cinema em Português – VII Jornadas, 2015.

VILLAÇA, M. **O Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC) e a política cultural em Cuba (1959-1991)**. São Paulo: USP, 2006.

VIRILIO, P. **Guerra e cinema**: logística da percepção. São Paulo: Boitempo, 2005.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WESSELING, H. L. **Dividir para dominar**: a partilha da África, 1880-1914. Rio de Janeiro: Revan 2008.

CAPÍTULO IX

A VIA DO SOCIALISMO AFRICANO PROPOSTA POR LÉOPOLD SENGHOR:

considerações pelas lentes da história intelectual

CAMILLE JOHANN SCHOLL

“Um Laboratório de experiências negro-africanas e socialistas”, assim se refere sobre o Senegal, nos anos de 1974 e 1975, o seu presidente, Léopold Sédar Senghor, durante conferências proferidas em diferentes países africanos, nas cidades de Túnis (Tunísia) e Brazzaville (República do Congo). Trata-se da sistemática divulgação, por parte deste intelectual, poeta e político de uma visão a respeito do socialismo, em um complexo contexto geopolítico africano. A “via africana do socialismo”, o “socialismo africano” ou a “africanização do socialismo”, definidos e defendidos por Senghor desde 1959, cujo marco é o texto “Nation et voie africaine du socialisme”, constituem uma visão sobre o conceito de socialismo, cujos significados não eram nem um pouco unívocos entre intelectuais que pensavam os contextos africanos após as descolonizações e independências.

Parte-se do pressuposto de que o socialismo é um conceito utilizado por Senghor como estratégia política a partir do Senegal, operando um uso para atacar opositores e defender aliados. Neste viés, entende-se que o conceito de socialismo é pautado por diferentes intelectuais e líderes políticos dos distintos países

africanos, ou seja, não é um conceito unívoco. Assim, os olhares sobre este conceito definem consensos e alianças assim como dissensos e perseguições no âmbito político – que não são estanques e se modificam de acordo com a conjuntura.

Esta análise é construída a partir da abordagem teórico-metodológica da história intelectual, as quais promovem um olhar mais acurado sobre os discursos e textos compilados nas obras *Nation et voie africaine du socialisme* e *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. A primeira é composta por dois textos escritos em 1959 e 1960, no contexto da independência das colônias do Senegal e Sudão Francês, conformando a Federação do Máli, experiência dissolvida em três meses, dando origem a dois estados independentes: Senegal e Máli. A segunda é composta de dois discursos proferidos entre fevereiro de 1974 e julho de 1975 e publicados em 1976 pela editora Les Nouvelles Editions Africaines, de Dakar (Senegal) e Abidjan (Costa do Marfim).

Pretende-se fazer uma análise destas duas obras – que são representativas de como Senghor olha para o conceito de socialismo em momentos distintos – tratando de como o texto está imbricado com o contexto – ou seja, como o mundo está textualizado – e como o contexto é influenciado pelo texto. Consideram-se estes textos como parte da obra política de Senghor, entre 1960 a 1975, período que demarca a sua atuação como principal líder político do Senegal (ocupou a presidência da república entre 1960 a 1980, quando renuncia), lugar ao qual ele estabelece relações e firma posições, ou seja, uma unidade de ação política no que tange um amplo espectro de visões sobre o socialismo que pululavam neste período, sobretudo entre figuras que buscavam proeminência dentro do movimento pan-africano.

Ao perscrutar uma parte da obra política de Senghor historicamente, ou seja, ao investigar um conjunto de textos escritos e publicados em relação as suas conjunturas, a partir das

lentes da história intelectual, é possível fugir das dualidades e dicotomias, realizando um diálogo crítico sobre um conceito, o socialismo, que se configura, como diz Skinner (1996), em uma “ideia” e “convenção” predominante no debate político para os períodos analisados, também observando a ampla “tessitura histórica”, como propõe LaCapra (1980), sem o imperativo de inserir a obra (ou o autor) em sínteses definitivas ou descobrir uma “verdade” sobre ela.

Procura-se olhar para os significados do conceito atribuídos por Senghor em uma perspectiva sincrônica e diacrônica. A primeira considera o que o autor estava fazendo quando escreveu os discursos analisados – inspirado na observação de Skinner (1996) quando este diz que se deve observar o que os autores estavam fazendo quando escreviam, aprofundando-se nas questões que formulavam e tentavam responder, nas que aceitavam e endossavam, nas que contestavam e repeliam e nas que ignoravam. Junto dela vem a segunda perspectiva, que leva em consideração uma análise histórica, pensando como as significações do conceito se modificam a partir da “direção e força exata dos argumentos” (SKINNER, 1996, p. 13) para os distintos anos: 1959-1960 e 1974-1975.

A análise divide-se em tópicos que perpassam a definição de socialismo realizada por Senghor: o método, o coletivismo, as leituras e Marx e Engels (“socialismo científico”), a planificação da economia e o desenvolvimento. Almeja-se pensar, em cada um destes tópicos que partem da arguição de Senghor no que tange o socialismo, como o texto se imbrica com o contexto, qual a direção e força dos argumentos e como isso se modifica nos dois períodos apontados.

O texto “Nation et voie africaine du socialisme” é escrito por Senghor em 1959, tendo em vista o congresso constitutivo do Partido da Federação Africana (PFA) e o Seminário da Juven-

tude do PFA. O PFA foi uma reorganização dos líderes das antigas colônias da África Ocidental Francesa no rescaldo da Loi-Cadre, de 1956, que concedeu autonomia progressiva às colônias francesas. Em 1958, autonomias foram concedidas através da opção por permanecer com vínculos ou não com a França dentro do escopo de uma Comunidade Francesa. Em 1959, Senegal e Mali, cujos líderes eram Léopold Senghor e Modibo Keita, proclamam a independência da Federação do Mali configurando uma experiência política que apontava para o federalismo e o socialismo.

Trata-se de pensar o programa para uma entidade política recém-independente e bicéfala, entre Senghor e Keita, rivalizando dentro do partido. É neste contexto que Senghor, um dos líderes da Federação, vai fazer opções, apresentando uma visão de socialismo enquanto método, explicitando que “O socialismo é um espírito perpétuo de investigação e liberdade: é uma educação a sempre ser renovada” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 111). Assim, ele é um dos líderes africanos que traz em seu discurso os conceitos de democracia e da liberdade¹ — aproximando-se naquele momento a outros líderes como Kenneth Kaunda, Hastings Kamuzu Banda e Habib Bourguiba.

O socialismo como “espírito de investigação” e “educação a ser renovada” relaciona-se com a argumentação de Senghor a respeito do socialismo enquanto um método, ou seja, uma fer-

1 Ki-Zerbo, Mazrui, Wondji e Boahen, no texto “Construção da nação e evolução das estruturas políticas” (*História geral da África*, vol. VIII, cap. 16) escrevem que “Esta afirmação apoiava-se sobre o liberalismo, fundamentado pelo princípio da liberdade individual em todos os domínios, a professar, junto a elas, as potências coloniais. A ideologia liberal concedia, portanto, um arsenal de fórmulas jurídicas e métodos políticos aos dirigentes africanos em luta contra o colonialismo pois, aludindo à própria essência dos princípios e dos valores de liberdade, proclamados pelos colonizadores, intelectuais colonizados reivindicaram a igualdade dos direitos e, posteriormente a independência das colônias, muito amiúde com o apoio de grupos opositores à própria metrópole” (KI-ZERBO et al., 2010, p. 568).

ramenta de construção do Estado e da nação, na perspectiva de que tais são construídos em um ato voluntarista. Assim, tanto em 1959-1960 quanto em 1974-1975 há uma continuidade de uma defesa do socialismo como um método e não uma cartilha política.

Muito embora seja evidente esta questão, há nuances entre o texto presente nas duas obras que se separam temporalmente. Em 1959-1960, Senghor demonstra uma preocupação em utilizar-se das ferramentas teórico-metodológicas disponibilizadas pelos pensadores produzidas na Europa, selecionando as que teriam mais ou menos utilidade, ou seja, ele pretende um uso das teorias, em um primeiro momento confrontando-as com realidades encontradas no contexto africano. Diz em dois momentos, em 1959 a 1960, que

o problema é escolher, entre os métodos europeus, os mais eficazes para uma análise exata da nossa situação. Trata-se de escolher, entre suas instituições, os valores e técnicas mais apropriados para fecundar nossa civilização tradicional. Digo ‘nossa civilização’ pois não construiremos sobre restos [...]. Para fazer do todo – a experiência africana e a contribuição europeia – uma simbiose dinâmica para adaptar a África ao século XX e, principalmente, ao homem. Já reconhecem o método socialista. A experiência está aqui e não lá fora (SENGHOR, 1965 [1959], p. 15).

Não se trata atualmente de voltar àquele método mas repensá-lo a luz de realidade africanas. Trata-se mais precisamente de confrontá-lo com realidades africanas, a fim de desenvolver um novo método, mais apropriado para a compreensão das nossas realidades e para transformá-las efetivamente (SENGHOR, 1965 [1959], p. 79).

Assim, Senghor aprofunda sua visão colocando que a filiação ao socialismo muitas vezes não era produto de uma reflexão sobre o conceito de socialismo – a sua teoria ou metodologia, atitude da qual era defensor –, mas era feito por conveniência, entre alguns líderes. Segundo ele, necessitar-se-ia, nesta filiação, de um “retorno às fontes originais”, ou seja, pensar a “realidade negro-africana” historicamente, remetendo às sociedades africanas antes da colonização e o que dela permaneceu (e que faz parte do inventário que ele irá propor).

Diz que

Nos programas respectivos de nossos países, todos proclamávamos nossa filiação ao socialismo. Era uma boa atitude, mas não era suficiente. A maior parte do tempo encontrávamos com formas estereotipadas e vagas aspirações que chamávamos de socialismo científico, como se o socialismo não significasse um retorno às fontes originais. Precisamos, sobretudo, fazer um esforço para repensar os textos básicos à luz das realidades negro-africanas (SENGHOR, 1965 [1959], p. 38).

Esta perspectiva se relaciona com as leituras que Senghor fazia dos significados de “civilização negro-africana” e a sua “herança”. Tal questão se relaciona com a defesa de que, antes da independência política, haver-se-ia que conquistar a independência cultural, evidenciando não um retorno ao pré-colonial, mas uma síntese de todas as “contribuições históricas”² das civilizações.

A independência cultural se relaciona com a ideia de democracia, liberdade de escolha e de desenvolvimento, quando

2 Senghor trabalha com o conceito de contribuição de cada civilização para uma síntese final. Neste sentido, afirma que “A riqueza nasce da diversidade das pátrias e das pessoas, de sua integração [...] as raças não são iguais, mas complementares, o que é uma forma superior de igualdade” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 23).

Senghor (1965 [1959], p. 59) diz que “Devemos construir nosso próprio plano de desenvolvimento baseado em contribuições europeias, socialistas e também naquilo que houver de melhor na civilização negro-africana. Desta forma, estaremos pondo em prática a lição do socialismo”. Porém, nesta síntese, a opção pelo socialismo se relaciona com características que ele inventaria³ que seriam próprias da “civilização negro-africana”:

A sociedade negro-africana coloca mais ênfase no grupo do que no indivíduo, mais na solidariedade do que na atividade e necessidades do indivíduo, mais na comunhão de pessoas do que em sua autonomia. A nossa sociedade é comunitária. Isto não significa que a nossa sociedade ignore o indivíduo [...] o membro da sociedade comunitária também pede sua autonomia para afirmar-se enquanto um ser. Mas ele sente, ele pensa que somente pode desenvolver suas virtualidades, seu ser original na e pela sociedade, em união a todos os outros membros do grupo social, com todos os homens, com todos os outros seres do universo: Deus, animal, árvore ou pedra (SENGHOR, 1965 [1959], p. 103-104).

Como base às formas modernas de socialismo, diferentes visões do comunitarismo africano e sua relação com a leitura de socialismo são partilhadas por Julius Nyerere (Tanzânia), Tom Mboya (Quênia), Sékou Touré (Guiné-Conacry) e Léopold Senghor (Senegal). Porém, há nuances entre as visões de cada intelectual-político a respeito do tema.⁴ Percebe-se que a visão

3 Senghor propõe um inventário: “Devemos portanto, antes de esboçar nosso plano de desenvolvimento, fazer um inventário de nossa situação atual, aplicando o método dialético” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 59). “Este inventário deve ser em três níveis: (1) um inventário da nossa civilização tradicional; (2) um inventário sobre o impacto do colonialismo e da civilização francesa na nossa civilização tradicional; (3) um inventário de nossos recursos econômicos, nossas necessidades e potencialidades” (idem, *ibidem*, p. 60).

4 Ki-Zerbo, Mazrui, Wondki e Boahen (2010, p. 567) dizem que “Os valores políticos na

do comunitarismo era partilhado tanto pelos que se filiavam ao marxismo-leninismo, como Touré, como por aqueles que eram mais próximos de um espectro liberal e democrata, como Senghor.

Senghor foi um veemente leitor de Marx e Engels, muito embora um constante crítico do marxismo-leninismo. Senghor (1965 [1959], p. 38) coloca sua posição, em 1959, quando diz que

Não somos marxistas no sentido dado atualmente a esta palavra na medida em que o marxismo é apresentado como uma metafísica ateia, uma visão total e totalitária do mundo [...] o próprio Marx disse uma vez: ‘De minha parte, eu não sou um marxista’. Nós somos socialistas. Em outras palavras, não excluiremos Marx e Engels das nossas fontes; partiremos de suas obras, bem como dos ‘socialistas utópicos’, às quais acrescentaremos as obras de seus discípulos e comentadores. Mas conservaremos somente o método e as ideias: o método que pode servir à análise de nossa situação; as ideias para ajudar a solução de nossos problemas.

Seu posicionamento a respeito do marxismo vem em relação a seus opositores, quando se observa os consensos e dissensos daquele momento político. O ano de 1960 configurou-se como marco para diversas independências dos países africanos

África foram condicionados, não somente pela dupla oposição envolvendo coletivismo – individualismo e pluralismo – nacionalismo, mas, outrossim, pelo denominado por Kwame Nkruma ‘consciencismo’, em outras palavras, a interação entre a tradição autóctone, o islã e a cultura eurocristã”. Por este trabalho, percebe-se que não se pode fazer essa dicotomia de forma tão sistemática, pois Senghor foi um exemplo de intelectual que pensava o coletivismo das sociedades negro-africanas em conciliação com as ideias de individualismo, de pluralismo e nacionalismo. A defesa de um socialismo de via africana dentro do âmbito democrático e liberal, assim como a consideração das teorias de Marx e Engels, ao mesmo tempo em que olhava criticamente para os marxistas, acaba por demonstrar que explicações esquemáticas não servem para olhar o objeto desta pesquisa.

– o chamado “ano de África” –, sobretudo às colônias Francesas. Quando da constituição da Federação do Mali, Senghor, representando o Senegal e com histórico de vínculo com Partido Socialista Francês, une-se com Modibo Keita, representando o Sudão Francês e com histórico de vínculo com Partido Comunista Francês. A aliança dura três meses e há a dissolução da federação, por diferenças de ideias políticas.

Neste contexto, Senghor, ao defender que “somos por um caminho médio, por um socialismo democrático” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 58) – taxado, assim, como um “girondino” –, contrapõe-se a distintos grupos políticos. De um lado, cria dissensões com o líder da Costa do Marfim, Félix Houphouët-Boigny, que não concordava com as ideias federalistas de Senghor, às quais ele devia aos socialistas utópicos franceses, Saint-Simon, Proudhon e Fourier.

Segundo Senghor, os antifederalistas, como Boigny, relacionam os líderes que faziam parte deste movimento como “marxistas”. Ele defende-se, dizendo, naquele momento que

Os antifederalistas acusaram-nos de ser ateus, ‘marxistas’ e de proibirmos a religião. Evidentemente, isto cheira a propaganda. Podemos integrar os valores da cultura negro-africana, especialmente os religiosos com o socialismo? Devemos responder definitivamente com um sim inequívoco (SENGHOR, 1965 [1959], p. 38).

De igual maneira cria dissensões com aqueles vinculados ao marxismo-leninismo, ao comunismo, assim como, naquele momento, aos que se vinculavam à URSS. Ataca a estes, primeiramente, em um âmbito teórico, dizendo que “É hora de aplicar em Marx o método marxista” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 48) ao mesmo tempo que diz que o marxismo-leninismo usurparia

as liberdades. Neste âmbito, Senghor diz que “o partido veio su-
focar o indivíduo pela coletividade, a pessoa pela classe, escon-
der a realidade por detrás da tela da ideologia” (idem, ibidem, p.
59) e que “a ansiedade pela dignidade humana e a necessidade de
liberdade – liberdades individuais e coletivas – que anima o pen-
samento marxista e lhe fornece o fermento revolucionário, esta
ansiedade e esta exigência são desconhecidas pelo comunismo,
cujo maior desvio é o stalinismo” (ibidem, p. 57).

Aproxima, assim, a URSS dos EUA, defendendo a sua pos-
tura vinculado ao não alinhamento:

O paradoxo da construção socialista nos países comu-
nistas, ou pelo menos na URSS, é parecer de forma
crescente com o crescimento capitalista nos Estados
Unidos, com o American Way of Life, com altos salá-
rios, geladeiras, máquinas de lavar roupa, televisores,
mas com menos arte e liberdade de pensamento.
Não seremos por isso seduzidos pelo capitalismo li-
beral e pela *free enterprise* (SENGHOR, 1965 [1959],
p. 57).

Neste sentido, ataca diretamente a “Union générale des
travailleurs d’Afrique noire” (UGTAN), cujo principal líder foi
Ahmed Sékou Touré, que se tornou o primeiro presidente da
Guiné-Conacry, ao ser a primeira colônia francesa a dizer o “não”
à manutenção das ligações econômicas com a França dentro do
escopo da Comunidade Francesa proposta por Charles de Gaul-
le. Diz:

Li outro dia um jornal sindical pomposamente intitu-
lado Le Proletaire. O editorial falava da ‘profundidade
dos pontos de vista da UGTAN’. Pensei que estivesse
sonhando. Como se a UGTAN não tivesse enfraqueci-
do o movimento sindical durante os dois últimos anos
em virtude do seu irrealismo, de sua incapacidade de

analisar a nossa situação, e de seus fracassos repetidos (SENGHOR, 1965 [1959], p. 111).

Deste modo, coloca-se em defesa dos ataques realizados por Sékou Touré (Guiné-Conacry) aliado agora a Modibo Keita (do Mali) e Kwame Nkrumah (de Gana), respaldados posteriormente pela experiência da “União Gana-Guiné”, concorrente do Senegal em uma geopolítica regional e filiada ao marxismo-leninismo. Esta concorrência se expressava discursivamente pelo debate a respeito das visões sobre o socialismo e sobre as apropriações do marxismo.

Percebe-se, a partir da obra de Senghor, tratando esta imbricada no contexto supracitado, ao analisar a questão da dialética que é apontada como ferramenta do marxismo para a construção de uma sociedade socialista, que ele direciona seus argumentos em ataque aos opositores políticos. Quando Senghor (1965 [1959], p. 53) afirma que “Recusamo-nos a acreditar – os políticos africanos sucumbiram muitas vezes a esta tentação – que a dialética resolve todos os problemas e dispensa a necessidade de reflexão” e que “devemos acreditar, menos ainda, quando a dialética possa justificar nossa covardia, nossas traições e reprováveis táticas eleitorais” (SENGHOR, *ibidem*, p. 53) direciona-se às “traições” de Keita e a “covardia e reprováveis táticas eleitorais” de Nkrumah e sobretudo, Touré, tratados por Senghor como autoritários na tentativa de organizar os homens “como pilhas de lenha” (*ibidem*, p. 22).

Segue o debate sobre o método marxista, apresentando a leitura de que “a dialética é extremamente o contrário. Ela é o esforço consciente e honesto de pesquisa que analisa todos os dados do real no seu aspecto particular, suas reações recíprocas e seu futuro. Não negligencia qualquer método de investigação, sobretudo o da lógica clássica” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 53).

Ou seja, o modo correto de realizar o socialismo seria por meio de um estudo da “realidade”, do supracitado “inventário”, considerando que “a riqueza nasce da diversidade das pátrias e das pessoas, de sua integração [...] as raças não são iguais, mas complementares, o que é uma forma superior de igualdade” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 23).

Por fim, o método de construção do socialismo, pela via africana, somente será possível, segundo Senghor, pelo desenvolvimento econômico dado pelo planejamento da economia, um dos aspectos positivos legados da obra de Marx junto à filosofia do humanismo e à teoria econômica. Sobre o planejamento da economia, Senghor, em 1959 e 1960, ainda apresenta uma ideia muito vaga sobre a sua operacionalização – o que será diferente para o contexto de 1974 a 1975.

Ele diz, em 1959, que “a parte econômica do plano de desenvolvimento deve visar a objetivos sociais e culturais” (SENGHOR, 1965 [1959], p. 64), enfocando a necessidade de “africanização dos quadros” por meio da educação. Evoca que “nosso primeiro grupo de elite são os estudantes” (idem, ibidem, p. 65) e, após, os líderes sindicais.

Define socialismo como uma redefinição das relações econômicas, ao dizer que “O Socialismo é, essencialmente, com a transformação das relações econômicas entre os homens, a transformação das próprias estruturas econômicas” (ibidem, p. 111), sendo necessário “o desenvolvimento de todas as ciências e das técnicas e por isso a formação dos cientistas e técnicos” (ibidem, p. 111), africanizando os quadros e libertando a “inteligência de qualquer rotina, de todas as prisões escolásticas inclusive o marxismo dogmático, enquanto se desenvolvem as forças produtivas” (ibidem, p. 111).

A ideia geral, no que tange à economia, seria criar um setor socializado (a agricultura), um setor misto (utilidades públicas

e sociedades de economia mista) e um setor privado (bancos, comércio e indústria), controlado por moratórias a longo prazo, aceitando a legislação social e cooperando com a infraestrutura social (como escolas, hospitais, etc.). Há uma preocupação com o que Senghor chama de balcanização de África, ou seja, um isolamento econômico. Por isso, a manutenção das relações com a antiga metrópole, a França. Outra preocupação bastante presente naquele momento foi a manutenção dos capitais privados. Ele diz:

Resta o problema dos capitais privados. Não desdenhamos os capitais privados, pelo contrário, devemos procurá-los na França ou em outros lugares, desde que eles não alienem os direitos de nossa quase-Nação [...]. Por outro lado não existe o problema da nacionalização numa nação subdesenvolvida. Nem Guiné nem Gana estão nacionalizando. Eles estão certos. É preciso que se encontre alguma coisa a ser nacionalizada. Nacionalizar o magro capital a nossa disposição, mesmo se fossemos independentes, seria ‘matar a galinha dos ovos de ouro’, impedir que outros capitais que precisamos urgentemente sejam investidos (SENGHOR, 1965 [1959], p. 69).

De fato, houve a preocupação da manutenção dos capitais privados franceses no Senegal buscando a conciliação com a ideia de construção do socialismo – posicionamento ao qual foi atacado por outros líderes políticos vinculados à supracitada União Gana-Guiné. Assim, em idos de 1960, Senghor (1965 [1959], p. 69) estava defendendo que haveria a proteção aos setores privados e aos empresários desde que estes “eduquem e empreguem o pessoal africano, reinvestam seus lucros, e paguem impostos”, apresentando a ideia de que se isto for efetivado, o capital estaria nacionalizado. Ao mesmo tempo, defende-se dizendo que “Isto

significa que devemos adotar uma política *laissez-faire*? Não. O objetivo negativo do plano de desenvolvimento é impedir uma economia *laissez-faire*. Seu plano positivo é organizar a produção racionalmente” (SENGHOR, *ibidem*, p. 69).

Já entre 1974 a 1975, Senghor ainda segue vendo o socialismo como um método para construção de um sistema político adaptado às realidades africanas, muito embora modifique o tom do seu argumento, quando passa a defender que é necessário rechaçar as interpretações dos teóricos socialistas – sobretudo Marx e Engels – providas de lugares outros que não a África. Ou seja, enfatiza a questão da africanização do socialismo a partir de um estudo dos teóricos por africanos e de um estudo empírico das situações contextuais das nações neste continente.

A segunda obra analisada produzida na década de 1970, *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, contém conferências pronunciadas em Túnis, em julho de 1975, no “Colóquio sobre o Liberalismo Planificado e as vias africanas do socialismo” e a segunda trata-se de uma palestra proferida em Brazzaville, em setembro de 1974.

Cabe ressaltar que a década de 70 é marcada pela redação de uma nova constituição no Senegal, que recolocou o cargo de primeiro-ministro, que havia sido extinto em 1963 com a prisão por corrupção de Mamadou Dia, o qual ocupava o cargo. Isto significou uma liberalização do regime presidencial senegalês, que vem junto com a soltura de todos os presos políticos (perseguidos entre 1963 a 1970).

Tal mudança política vem preparando o terreno para a abertura ao multipartidarismo, o que se consolida em 1976 e que configura em três partidos políticos, representando as tendências (UPS, partido da situação; PDS, Partido Liberal-Democrata e o PAI, marxista-leninista). Neste mesmo contexto, ocorrem, em Dakar, eventos internacionais importantes, como a reunião

dos representantes dos 110 países em via de desenvolvimento e dos países não alinhados, momento ao qual Senghor se colocava, no plano internacional, em aproximação maior com os países árabes, com a proposta de mediar os conflitos no Oriente Médio, assim como o fez no contexto da guerra colonial portuguesa que finda com a Revolução dos Cravos, em abril de 1974.

Os textos aqui analisados produzidos na década de 70 imbricam-se com o contexto supracitado, mudanças políticas que se relacionam com a renúncia de Senghor, após vinte anos no poder, ou seja, trata-se de uma preparação do terreno para deixar o país. Portanto, a conjuntura relaciona-se com o balanço do que foi realizado ao longo dos quinze anos de trabalho político, apontando assim para o que ainda precisava ser feito. Diz que

depuis quelque 30 ans au moins, des intellectuels africains qui ont essayé de faire cette relecture africaine. Et qu'on les trouve aussi bien chez les Négro-Africaines que chez les Arabo-Bérberes témoigne em faveur de l'Afrique nouvelle. Et que nous avons commencé notre Nahda, notre 'renaissance'⁵ (SENGHOR, 1976, p. 8).

Neste sentido, Senghor sustenta que houve um “ensaio” de uma releitura africana do socialismo, que careceria avançar. Assim, numera duas necessidades fundamentais para responder aos desafios políticos do contexto:

- 1- Que nous lisions et relisions, d'un oeil critique, en Africains et pour les Africains, les fondateurs du socialisme scientifique, mais aussi leurs commentateurs.
- 2- Que, pour fortifier cette critique africaine – le mot

5 Tradução da autora: “Por pelo menos 30 anos, intelectuais africanos ensaiaram essa releitura africana. E eles são encontrados entre afro-africanos e árabes-berberes que testemunham a favor da nova África. E que comecemos nosso Nahda, nosso ‘renascimento’”.

n'est pas péjoratif –, nous développons les études sur nos civilisations, tant sur les plan africain et régional que national⁶ (SENGHOR, 1976, p. 34).

A visão de um socialismo como método – e como “auto-construção”, ou seja, edificação voluntarista de sua sociedade – ainda permanece:

Philosophie, Science, théorie, pratique, histoire, sociologie, économie, qu'est-ce donc au juste le socialisme? Marx et Engels y ont répondu par le frase célèbre: Notre doctrine n'est pas un dogme, mais um guide pour la action. C'est dire qu'elle est um méthode⁷ (SENGHOR, 1976, p. 8).

Muito embora seja sobrepujado pela ideia de que é necessário “pensar o socialismo pelos africanos e para os africanos”, rechaça então as aplicações de leituras exógenas sobre o socialismo (ou qualquer abordagem teórico-metodológica) e apresenta a necessidade premente de um constructo teórico-metodológico que parta de um pensamento pelo e para os africanos. Senghor (1976, p. 15) diz que

Voilà que nous ramène à la necessite de penser notre socialisme en Africains et pour les Africaines. Encore une fois, il n'est pas question de bannir la raison discursive, calculatrice et technicienne, au moment même que nous parlons de développement économi-

6 Tradução da autora: “1- Que lemos e relemos criticamente por africanos e para africanos, os fundadores do socialismo científico, mas também seus comentaristas. 2- Que, para fortalecer essa crítica africana – a palavra não é depreciativa –, devemos desenvolver estudos sobre nossas civilizações, tanto no plano africano quanto no regional e nacional” (SENGHOR, 1976, p. 34).

7 Tradução da autora: “Filosofia, ciência, teoria, prática, história, sociologia, economia, o que exatamente é o socialismo? Marx e Engels responderam com a famosa frase: Nossa doutrina não é um dogma, mas um guia de ação. Ou seja, é um método”.

que, il est question de maintenir l'équilibre – que nous savons, par nature, instable – entre les deux raisons, les trois raisons pour parler comme Descartes, et surtout de ne pas laisser en sommeil cette faculté de sentir profondément et d'imaginer puissamment qui nous caractérise, nous autres africains, que nous situons au nord ou au sud du Sahara.⁸

Neste sentido, Senghor acaba por revigorar uma ideia que vinha sendo trabalhada por ele dentro da *négritude*, movimento literário e político que remete à década de 1930 em Paris, ao qual Senghor teorizava a respeito dos contributos do homem negro para a humanidade em uma perspectiva universal, que seria, em um aspecto integral, a razão intuitiva e não somente a cartesiana (que seria característica do legado greco-romano).

Assim, defende ainda a premência da construção da via africana do socialismo – que remete a quinze anos atrás – que seria dada por meio da africanização do socialismo, rebatendo qualquer tipo de dogmatismo provindo de países e intelectuais externos, que trariam fórmulas prontas (as “pílulas” de marxismo, segundo ele), ao qual constatava que de nada serviam para a arquitetura da tão sonhada implantação do socialismo na África. Diz que

Em effet, el ‘marxisme’ même fortifié du ‘leninisme’, ou seulement le ‘socialisme’ que nous servent nos intellectuels n’est, le plus souvent, qu’un catechisme pour pays sous-développés, préparé par les marxistes-léni-

8 Tradução da autora: “Isso nos leva de volta à necessidade de pensar em nosso socialismo pelos africanos para africanos. Mais uma vez, não se trata de banir a razão discursiva, calculista e técnica, no exato momento em que estamos falando sobre desenvolvimento econômico, é uma questão de manter o equilíbrio – que sabemos, por natureza, instável – entre duas razões, as três razões para falar como Descartes e, acima de tudo, para não deixar adormecida essa faculdade de sentir-se profundamente e de imaginar poderosamente o que nos caracteriza, nós africanos, se estamos localizados ao norte ou ao sul do Saara”.

nistes et autres socialistes européens. Au demeurant, ce catéchisme ne vient pas directement de Moscou ni de Pékin, mais de l'une ou l'autre de nos anciens métropoles: de Paris ou de Londres quando c n'est pas de NewYork⁹ (SENGHOR, 1976, p. 8).

Segue a crítica evidenciando que aqueles que se filiavam ao marxismo ou ao leninismo, como dogma, não haveriam nem lido Marx nem Engels ou Lenin e Mao, e o estudo, para Senghor, seria o pressuposto de uma veemente filiação. Portanto, vai ser um crítico, não só do marxismo como dogma, mas também daqueles que se dizem arautos da mensagem e que não estudam, com profundidade, sua base teórica. Assim, evidencia que

La meilleure preuve en est que la plupart de nos intellectuels n'ont l uni Marx ni Engels et, quand ils ne les ont pas compris. C'est qu'ils les ont lus avec des yeux de parisiense, de londoniens ou de new-yorkais! Et s'ils l'avaient fait de moscovites ou de pékinois, ce n'aurait pas été mieux. L'étonnement de Chinois, par exemple, quando on leur presente la pensée maotsetoung mise em cachets d'aspirine!¹⁰ (SENGHOR, 1976, p. 8).

Pretende que uma parte da africanização do socialismo remete a “pensar por si mesmo”, a partir de África e para os

9 Tradução da autora: “De fato, o ‘marxismo’ até fortalecido com o ‘leninismo’ ou apenas o ‘socialismo’ que nossos intelectuais nos servem é, na maioria das vezes, apenas um catecismo para países subdesenvolvidos, preparado pelos marxistas-leninistas e outros socialistas europeus. Além disso, esse catecismo não vem diretamente de Moscou ou de Pequim, mas de uma ou outra de nossas antigas metrópoles: de Paris ou Londres, quando não é de Nova York”.

10 Tradução da autora: “A melhor prova disso é que a maioria de nossos intelectuais não leu Marx ou Engels e, quando os fez, não os entenderam. É porque os leem com olhos de parisienses, londrinos ou nova-iorquinos! E se eles tivessem feito isso de moscovitas ou pequineses, não teria sido melhor. O espanto do povo chinês, por exemplo, quando eles são apresentados com o pensamento mao-tsetunguiano como ‘comprimidos de aspirina’!”

contextos africanos, os fundamentos do socialismo, que seriam olhados a partir de diferentes perspectivas – “Marxisme-Léninisme, du socialisme démocratique, voire du libéralisme planifié puisque l'idée de planification est une idée socialiste”¹¹ (SENGHOR, 1976, p.8). Assim, segue arguindo que

Ce que nous disent ceux-ci, come les socialistes scandinaves, come les communistes roumains, yougoslaves, italiens, c'est de relire et de penser par nous mêmes, Africains, les textes fondamentaux du Socialisme – qu'on lui donne ou non l'épithète de 'scientifique'¹² (SENGHOR, 1976, p. 8).

Na sequência, Senghor debate a questão da etnia e da raça no que tange ao socialismo. O comunitarismo defendido por Senghor e por outros na década de 1960 vai ser um dos argumentos culturais para que os estados africanos recém-independentes se voltassem ao socialismo. Esta questão perpassa a crítica corrente de que Marx seria racista. Senghor (1976, p. 18) apresenta isso como um problema quando profere que “les fondateurs de Marxisme étaient dépendentes de la Science de leur temps”.¹³ A visão que Senghor tem do comunitarismo se refere às análises de Marx das “nações bárbaras ou semi-bárbaras” em contraposição à “civilização”.

Assim, Senghor fixa Marx em seu tempo, contemporizando o argumento do uso pragmático ao servir às “realidades africanas”. Na sequência, passa para a ideia de que “c'est que les 'na-

11 Tradução da autora: “Marxismo-leninismo, socialismo democrático e até liberalismo planejado, já que a ideia de planejamento é uma ideia socialista”.

12 Tradução da autora: “O que isso nos diz, como os socialistas escandinavos, como os comunistas romenos, iugoslavos e italianos, é reler e pensar por nós mesmos, africanos, os textos fundamentais do socialismo – e analisar se nós damos ou não o epíteto de ‘cientista’”.

13 Tradução da autora: “Os fundadores do marxismo eram dependentes da ciência de seu tempo”.

tions barbares' pourront parvenir à 'la civilisation' par la voie du développement uniforme, fût-elle révolutionnaire"¹⁴ (SENGHOR, 1976, p. 20). Assim, evidencia a questão do desenvolvimento e do planejamento da economia a partir das análises do que já foi realizado em território africano no que tange essas questões e coloca em evidência as leituras que ele considerava africanizadas do pensamento de Marx e Engels, como a obra de Samir Amin.

Samir Amin era um economista egípcio que realizou seus estudos em Paris, tal como Senghor e Keita. Atuou entre 1960 e 1963 como mentor do planejamento econômico do Mali. Foi diretor do Fórum do Terceiro Mundo e do Instituto Africano das Nações Unidas para o Desenvolvimento Econômico, conquistando projeção e reconhecimento internacional, vivendo entre Paris e Dakar. Senghor evidencia que Amin analisa um dos principais problemas enfrentados pelos países africanos socialistas à época: a questão da desigualdade entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos.

Senghor (1976, p. 21) cita Amin:

'les peuples de la Périphérie, condamnés, dans ce modele d'expansion, à une pauperisation visible, ont résisté. C'est cette troisième contradiction que est la contradiction principale du système. C'est pourquoi la crise est d'abord une crise du système imperialiste' J'ai souligné. Samir Amin pose, pour nous Africains, le vrai problème. Il ne dit pas 'système capitaliste', mais 'système imperialiste'.¹⁵

14 Tradução da autora: "É que as 'nações bárbaras' serão capazes de alcançar a 'civilização' por meio de um desenvolvimento uniforme, mesmo que fosse revolucionário".

15 Tradução da autora: "Os povos da periferia, condenados, neste modelo de expansão, ao empobrecimento visível, resistiram. É essa terceira contradição que é a principal contradição do sistema. É por isso que a crise é antes de tudo uma crise do sistema imperialista. Eu aponte. Samir Amin coloca o verdadeiro problema para nós africanos. Ele não diz 'sistema capitalista', mas 'sistema imperialista'".

Senghor concorda com Amin em relação à ideia de que o principal problema do socialismo africano seria menos de suprimir as desigualdades de classe no seio de uma mesma nação do que a desigualdade entre pobres e ricos ou entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Por fim, ele apresenta uma conclusão de Amin – representando um exemplo de africanização do marxismo – sintetizando que a solução socialista exige uma ruptura ideológica com as confusões dos social-democratas e um desimpedimento da economia dos países da periferia com os países imperialistas. E acrescenta que não se pode esquecer a questão cultural, pois o socialismo é integral, propondo uma ruptura com as leituras do centro tanto dos marxistas-leninistas quanto dos social-democratas (SENGHOR, 1976).

Em relação à obra anterior (1959-1960), Senghor desloca suas apreensões da “balcanização dos países africanos” e da manutenção dos capitais externos para o desenvolvimento interno dos países africanos para uma preocupação – muito inspirada em Samir Amin – com relação ao desenvolvimento desigual entre as nações, a questão do terceiro mundo e a divisão entre pobres e ricos, condenando o imperialismo.

Neste sentido, Senghor segue com a ideia do socialismo como autocriação do homem e, por isso, também desloca seus argumentos apresentados anteriormente no que diz respeito aos capitais estrangeiros e às contrapartidas que estes dariam dentro dos Estados africanos. Assim, diz que o homem deve se apropriar do seu trabalho, “dos produtos materiais e espirituais” dele – o que denota a diferença do argumento lançado em 1959 no que tange aos capitais privados –, apresentando que “actuellement, nous négocions, avec chacun d’elles, un plan de sénégalisation, au bout duquel les postes techniques, du plantation à l’ingenieur”¹⁶ (SENGHOR, 1976, p. 54).

16 Tradução da autora: “Atualmente, estamos negociando, com cada um deles, um plano de senegalização, no final do qual os postos técnicos, da plantaço ao engenheiro”.

No epílogo, Senghor escreve que a finalidade da africanização do socialismo ou que a via do socialismo africano em si ainda carrega um idealismo de que “Alors l’individu, devenu personne dans et par le groupe socio-professionnel, recevra selon ces capacités e ces mérites, avec um niveau minimum de vie et de culture”¹⁷ (SENGHOR, 1976, p. 67).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo lançou questões a respeito da construção de significados do conceito de socialismo tendo como epicentro um intelectual africano, Léopold Senghor, que possuía um trânsito entre países de diferentes filiações políticas, no continente africano e fora dele, e que foi reconhecidamente um mensageiro de uma visão moderada de socialismo africanizado dentro do âmbito democrático.

Senghor permanece por vinte anos no poder, na presidência do país ao qual negociou a independência com a França, sendo o Senegal um país reconhecido mundialmente, durante aquele período, pela relativa estabilidade política e manutenção da paz, nos planos interno e externo. Personalista, Senghor concentrou em si os poderes presidenciais, decretando o partido único, em 1963 até a segunda metade da década de 1970. Logo após ele renuncia.

As questões lançadas por este são suscitadas a partir de seus textos e discursos em uma perspectiva sincrônica e diacrônica, observando como ele constrói a visão de uma africanização do socialismo, tratando-o como um método, remetendo à tradição

17 Tradução da autora: “Então o indivíduo, que se tornou uma pessoa dentro e através do grupo socioprofissional, receberá de acordo com essas capacidades e méritos, com um padrão mínimo de vida e cultura”.

e a um olhar a respeito do coletivismo, ao mesmo tempo que propunha uma leitura africana dos teóricos, o que objetivava construir um inventário para a planificação da economia e um desenvolvimento econômico baseado na “realidade africana”.

Sem pretensões de esgotar o tema, percebe-se que, a partir destes tópicos, o autor constrói suas aproximações e dissensões com outros líderes, intelectuais e segmentos políticos africanos, demonstrando que fazia parte de um amplo espectro de leituras do socialismo e do marxismo, que podem ser observadas e aprofundadas quando olhamos para o continente africano no período analisado – entre 1960 e 1975.

REFERÊNCIAS

DJIAN, Jean-Michel. **Léopold Sédar Senghor**: Genèse d'un imaginaire francophone. Paris: Gallimard, 2005.

KI-ZERBO, Joseph. MAZRUI, Ali. WONDJI, Christophe. BOAHEN, Albert Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali; WONDJI, Christophe (Orgs.). **História geral da África**: África desde 1935 (Volume VIII). Brasília: Unesco, 2010, p. 565-602.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José (org.). **Giro linguístico e história intelectual**. Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes, 2012, p. 237-293.

LACAPRA, Dominick. **Rethinking Intellectual History**: texts, contexts, language. Ithaca, NY: Cornell University, 1983.

LACAPRA, Dominick. Retórica e história. **Territórios e Fronteiras**, 2013, vol. 6, 1, p. 97-119.

SENGHOR, L.S. **Pour une Relecture Africaine de Marx et d'Engels**. Dakar/Abidjan: Les nouvelles éditions africaines, 1976.

SENGHOR, L.S. **Um caminho do socialismo**. Rio de Janeiro: O

Cruzeiro, 1965.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

CAPÍTULO X

A DISPUTA SEMÂNTICA DA MULHER NOS DISCURSOS POLÍTICOS:

*da Organização da Mulher Moçambicana (OMM)
à Organização da Mulher Angolana (OMA)*

JÚLIA TAINÁ MONTICELI ROCHA

[...] as mulheres, em primeiro lugar, são vistas, descritas e representadas pelos homens. Trata-se em seguida de imaginar as mulheres através desses depoimentos. Isso implica um trabalho de análise crítica e desconstrução da linguagem e das imagens, que faz parte dos métodos atuais de decifração dos discursos e dos quais a história das mulheres é parte integrante no mais alto ponto. Ela serve-se dos mais contemporâneos materiais e instrumentos para atender a suas próprias necessidades. (Michele Perrot)

INTRODUÇÃO

Ao iniciar as lutas anticoloniais, os movimentos de libertação foram palco principal para o desenvolvimento de pautas que focalizavam no combate das desigualdades e das opressões. Deste modo, alguns destes movimentos políticos pautaram a emancipação feminina como uma luta central para o desenvolvimento da libertação de seus próprios países. Este capítulo mantém o foco na Organização da Mulher Moçambicana (OMM),

organização formada pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO),¹ e na Organização da Mulher Angolana (OMA), organizada pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).² Com ele, buscamos refletir sobre fatos condicionantes culturais, ideológicos e, sobretudo, de ordem política que marcaram os discursos dessas organizações na formação de juízos de valores sobre as mulheres moçambicanas e angolanas.

Como se sabe, os contextos específicos de desenvolvimento de ambas as organizações são distintos entre si. Dessa forma, o trabalho proposto concentra-se na abordagem do que seria uma história intelectual da mulher, com foco no interesse sobre documentação oficial formulada pelas próprias organizações políticas sobre a emancipação feminina de caráter político, filosófico e científico não desconsiderando, no entanto, outros registros importantes, como jornais e revistas da época. O estudo está relacionado não apenas com os recursos expressivo e temáticos do texto, mas também dos princípios valorativos compostos pela visão política e ideológica das organizações.

Neste texto, considera-se o fato de a imagem feminina estar enraizada na própria antropologia cultural, histórica e social do patriarcalismo na sua concepção ocidental (TEDESCHI, 2008). É um fruto de anos de colonização e de influências que seguiam o curso da colônia ao país colonizado, como ao contrário, do colonizado ao colonizador. Reforçado pela escolha de tornar o português língua oficial de ambos os países, em Angola e Moçambique, os projetos propostos pelos movimentos de liber-

1 Movimento de libertação moçambicano criado em 25 de junho de 1962. Inicia a luta anticolonial como frente única de 1964 a 1974. Após a retirada de Portugal do território, em 1975, assume o governo em um sistema de partido único.

2 Movimento de libertação de Angola criado em 1956. Após a guerra anticolonial, de 1961 a 1974, torna-se o governo de Angola que culminou em uma guerra civil, de 1975 a 2002, contra dois outros movimentos: a União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita) e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

tação, e após 1975, dos Estados, carregavam as formas com as quais o ocidente concebeu a mulher. Levamos em consideração a compreensão da própria linguagem empregada no desenvolvimento de fixação de imagens historicamente construídas, dentro da proposta de Koselleck (2006, p. 109):

Os conceitos são, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados. O significado e o significante de uma palavra podem ser pensados separadamente. No conceito, significado e significante coincidem na mesma medida em que a multiplicidade da realidade e da experiência histórica se agrega à capacidade de plurissignificação de uma palavra, de forma que seu significado só possa ser conservado e compreendido por meio dessa mesma palavra. Uma palavra contém possibilidades de significado, um conceito reúne em si diferentes totalidades de sentido.

Contudo essa análise não está determinada pelo estudo histórico dos vocábulos e da gramática do português, ou seja, de uma história da linguagem. A proposta deste estudo se relaciona com diversos campos do saber, compreendendo que “toda semântica se relaciona a conteúdos que ultrapassam a dimensão linguística” (KOSELLECK, 2006, p. 104). Dessa forma, o interesse do trabalho está na construção linguística, retórica, imaginária e ideológica da figura feminina importada do português, assim como em sua instrumentalização política para a construção e modificação da figura feminina para a forma que mais estaria de acordo com as propostas das organizações políticas.

É essencial, portanto, a compreensão do conceito de mulher para este trabalho, considerando que “um conceito abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências possíveis e das teorias” (KOSELLECK, 2006, p. 109). Os horizontes que dão origem a palavra mu-

lher, no português, estão enraizados nos princípios do próprio sistema patriarcal do ocidente. Uma das mais antigas menções ao significado da palavra mulher está no *Bestiário de Cambridge*, traduzido para o inglês por T.H. White como *The Book of Beasts*, escrito através do método etimológico, da natureza e na comparação de qualidades do homem e da mulher. O livro traduz de maneira clara alguns dos predicados moralizantes que formam o conceito em sua origem. Dessa forma, a mulher (*mulier*)³ estava associada a ideia de fraca ou mole (*mollior*) da onde se originaria a palavra. O correspondente da palavra fêmea (*feminina*) que está relacionada à palavra fêmur, local superior da perna, onde aparência do sexo é diferente ao do homem:

Mulier the Woman is derived from “weakness”, since “mollior” (weaker), with a letter taken away or changed, becomes “mulier”. They are differentiated from man both in courage and in imbecility of body. Man has the greater capacity, woman the lesser, on purpose that she should give in to him: i. e., lest, with women being difficult about it, lust should compel men to look elsewhere and to go awhoring after another sex. She is called “mulier” from her femininity and not because of her weakness in having her chastity corrupted, for the language of Holy Writ is: “And Eve was suddenly made out of the side of her man”. Not by contact with man is she called “mulier”. The scriptures say: “And he (God) formed her into a woman”. [...] Actually, “femina”, a woman, comes from “femur” the

3 Ainda que o português seja a língua de interesse desse artigo, podemos perceber a visão sobre a mulher reflete também em outras línguas. No inglês, tomam remonta a fêmea, que resultante do inglês antigo a palavra *wifman*, sendo *wif* “fêmea” e *man* “homem”, ou seja, *wifman* era a fêmea do homem. No francês *femme* remete ao latim *femina*, que opunha a *mās* “macho”, ou seja, a mulher também era a fêmea do homem. Em italiano, *donna* é proveniente do latim *domina*, que significa “mulher casada” e mantém a mesma etimologia do português dona, ou seja, a mulher é considerada a esposa do *dominus* (dono da casa). A palavra alemã *Frau* mantém a mesma ideia significando “mulher” ou “senhora” (casada).

upper part of the thigh, where the appearance of sex is different from man's (WHITE, 1984, p. 222-223).

É evidente a influência de inúmeros pensadores que formaram as bases do mundo ocidental, indicando uma concepção figurada e profundamente ideológica, impregnada de preceitos moralizantes e religiosos. A representação do gênero no bestiário está na relação comparativa entre as vantagens do homem em detrimento das qualidades da mulher. É possível perceber ainda que a noção ocidental da separação de papéis sociais de gênero nem sempre corresponde às realidades africanas.

Em Moçambique, por exemplo, isso é claramente perceptível porque a diversidade étnica existente em território moçambicano possibilitou que a mulher desenvolvesse os mais diversos papéis sociais. De maneira geral, as sociedades moçambicanas são identificadas a partir da relação de parentesco com base em um sistema de linhagens, sendo essas fundadas por uma filiação vinculada à família do pai ou à família da mãe (GEFRAY, 2000). Entre essas linhagens é reconhecida a existência de uma bifurcação: existe a patrilinearidade (ao sul do país), isto é, aquela linhagem advinda da família do pai, e a matrilinearidade (ao norte do país), a saber, aquela vinculada à família da mãe.

Portanto, não devemos esquecer que o conceito é uma construção histórica, que segundo Koselleck (2006) não apenas modifica velhos conceitos como ajuda a criar novos, com diferentes significações. Dessa forma, entre os conceitos formados no passado e sua transformação no futuro, esses refletem um seguimento por cada novo conceito:

A escala histórica do tempo, que ele é concebido, é uma escala móvel. Por um lado, declara-se que sua posição atual é historicamente condicionada, de modo que ele não pode a ela escapar, nem ultrapassá-la. Por

outro, a mesma posição pode se inscrever no futuro, como utópica, de modo que não seja realizável, ou então no passado presente, de modo que de fato já está superada, atrasada e vencida (KOSELECK, 2006, p. 302).

É possível, portanto, compreender que acontecem artifícios de legitimação e deslegitimação de conceitos, em um processo dialético dos tempos. Porém devemos compartilhar da ideia de Benjamin (1985 p. 35), que afirma que estamos imersos em um mundo de linguagem, onde a “a linguagem comunica a essência linguística das coisas” e cabe a essência linguística determinar o limite da coisa que ela comunica. Por isso, para Walter Benjamin é fundamental para a compreensão de que o homem nomeia as coisas para poder limitar e entender o que ele nomeia. Dentro dessa lógica de perpetuação de uma essência, podemos concordar ainda com Derrida (2012, p. 79), quando assegura que “tudo é rastro”,⁴ ou seja, os conceitos não se desprendem totalmente de sua origem, estes ainda deixam seus rastros.

A criação do conceito de mulher, tal como é concebido desde o *Book of Beast*, é uma concepção majoritariamente feita por homens em um sistema patriarcal de compreensão do mundo, que limitaram a mulher, em sua essência linguística, no lugar de inferioridade frente as capacidades masculinas. É por essa perspectiva que o estudo aponta que compreender o conceito de mulher utilizado pela língua portuguesa é compreender as cargas ideológicas aos quais o conceito está interligado desde sua criação.

Dentro dos contextos históricos, o Movimento Popular de Angola e a Frente de Libertação de Moçambique usaram o

4 “O rastro é a própria experiência, em toda parte onde nada nela se resume ao presente vivo onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa, como rastro de alguma coisa outra, como remissão. Desse ponto de vista, não há limite, tudo é rastro” (DERRIDA, 2012, p. 79).

conceito de mulher para propagar seus ideais políticos e ideológicos. É dentro dessa lógica que o conceito vai ser preenchido por novos significados dentro de um espaço de disputa semântica (KOSELLECK, 2006). Mesmo que utilizado em um espaço de debate para a igualdade entre os gêneros, os conceitos ainda mantêm sua construção histórica e seu poder de exaltar as inferioridades impostas à mulher. Concordamos mais uma vez com Koselleck (2006, p. 302), quando o autor compreende que “de certa forma, estamos tratando com formas vazias das dimensões temporais, que podem ser preenchidas como se achar melhor” mesmo que, por outro lado, como sugerem Derrida (2012) e Benjamin (1985), alguns conceitos construídos com o auxílio de um sistema, como o patriarcal, nunca verdadeiramente se esvaíam de significado e continuam com resquícios, neste caso, os da desigualdade de gênero.

O ROCHEDO ÁSPERO DOS PROJETOS POLÍTICOS:

MOVIMENTO POPULAR DE ANGOLA E FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE

A decisão de uma organização única para combater o colonialismo português tornou possível a criação da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO)⁵ a partir da fusão de três grandes movimentos nacionalistas já existentes. O primeiro movimento denominado Mozambique African National Union (Manu), o segundo União Africana de Moçambique Independente (Unami) e o terceiro União Democrática de Moçambique (Udenamo). Os movimentos se agruparam em torno do objetivo

5 Neste trabalho, utiliza-se um diferencial de FRELIMO e MPLA com letras maiúsculas para identificar o período ainda como movimento revolucionário (antes de 1975), e Frelimo/Mpla, com apenas a letra inicial em maiúscula, para identificar como partido único pós-independência.

traçado em comum: a independência total de Moçambique e o fim das estruturas coloniais. O movimento de caráter nacionalista, anticolonial, recebeu apoio dos países vizinhos como Tanzânia (localização de sua base militar no exílio), Malawi e Zimbábue e de países de outros continentes como URSS, China e Cuba. Após a retirada dos portugueses do território, controlam o estado do país em um sistema de partido único.

Diferentemente do caso do Movimento Popular de Angola (MPLA), criado a partir do Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola, do Partido Comunista e por jovens assimilados no exílio. Com inspiração na própria esquerda portuguesa, constituiu um movimento de libertação modernista. Em abril de 1974, partindo de sua base militar na Tanzânia, o MPLA toma a cidade de Luanda (capital de Angola) conquistando uma posição política importante levando a União Soviética a oferecer treinadores, tropas cubanas e armas para o MPLA. Com o fim do conflito, fundam a República Popular de Angola com inspiração socialista e controlam o país.

A independência da Tanganica (atual Tanzânia) tornou possível a transição dos movimentos políticos africanos para Dar-es-Salam (capital da Tanganica), entre eles a FRELIMO e o MPLA. O apoio do país foi fundamental para a formação dos movimentos. Como se sabe, a Tanganica se tornou o berço dos novos movimentos nacionalistas na África após a sua independência, em 1962, através da Tanganica African National Union (Tanu), liderada por Julius Nyerere.⁶

6 Um ano após a independência da Tanganica, Julius Nyerere foi nomeado presidente após um plebiscito popular. O líder político defendia a formação de uma unidade africana através de uma linha política socialista. Seu projeto político estabelecia uma relação com a realidade africana, favorecendo o surgimento de movimentos de independências orientados política e ideologicamente a partir de um “socialismo tipicamente africano”. Outro importante líder africano que desejava a unidade de movimentos políticos africanos foi Kwame Nkrumah, presidente de Gana, que também mantinha políticas de tendência socialista e foi um dos fundadores do pan-africanismo.

Esta é a grande chave de compreensão para esse trabalho: as tendências modernistas de caráter socialista dos líderes políticos, Samora Moisés Machel,⁷ da FRELIMO, e António Agostinho Neto,⁸ do MPLA, que procuravam romper com o passado étnico e com a sociedade colonial, formularam projetos políticos que visavam um futuro moderno ao país. Esses projetos, para Chabal (2002), foram resultado de guerras coloniais que culminaram na luta armada dos movimentos de libertação, gerando uma extrema esquerda que paulatinamente incorporou em seus projetos políticos soluções da extrema esquerda soviética. Sem esquecer da influência dos ideais de outros líderes políticos, como Julius Nyerere, Amílcar Cabral,⁹ Frantz Fanon¹⁰ e Mao Tsé-tung.¹¹ Dessa forma, os projetos políticos da FRELIMO e do MPLA, a partir de suas próprias leituras do socialismo, eram marcados pela ideia de progresso onde o futuro estava por ser construído,¹² abrindo espaço para a reformulação de conceitos.

Baseados na ideia da lógica da ruptura do socialismo, fundamentada na ideia de edificação de uma nova sociedade, a independência significou o momento ideal para a construção de uma nova realidade. Para tanto, foi na tentativa de unificação de

7 Samora Moisés Machel (1933-1986) foi o segundo líder político da FRELIMO, de 1969 a 1974, e primeiro presidente de Moçambique de 1975 até sua morte em 1986.

8 António Agostinho Neto (1922-1979), líder político do MPLA desde sua criação em 1956 até 1974 e primeiro presidente de Angola de 1975 até sua morte em 1979.

9 Amílcar Cabral, considerado como o ideólogo da independência de Cabo Verde e da Guiné-Bissau, um dos fundadores do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde e teórico marxista.

10 Frantz Omar Fanon foi um psiquiatra, filósofo e ensaísta marxista francês.

11 Mao Tsé-Tung foi um político, teórico, líder comunista e fundador da República Popular da China.

12 As lutas anticoloniais mantinham relações em escala internacional, as organizações se inserem em um escopo das linhas políticas da esquerda durante a guerra fria. É importante ressaltar a presença de cubanos os guerrilheiros lutando pela FRELIMO e pelo MPLA. Segundo Milhazes (2010), um importante campo de treinamento era mantido por russos soviéticos e estava localizado na aldeia de Perevalnoe, na Crimeia (atualmente na Ucrânia). Esse campo recebeu militantes dos mais diversos movimentos de libertação em todo o mundo.

Angola e Moçambique independentes que se coloca como prática política a ideia de um padrão identitário pautado pelo Estado. Isso resulta em uma vigilância do comportamento social daqueles que eram percebidos como incompatíveis com o projeto socialista dos partidos. É nesse contexto que tanto o Mpla como a Frelimo implantaram uma série de modificações para a sociedade em prol da constituição de uma nação homogênea e unívoca e que ansiava pela diminuição das diferenças.

Ambos os projetos políticos, portanto, atacavam o seio das sociedades tradicionais das etnias locais e construíram uma identidade política nas estruturas estatais. Oliveira (2015) defende que foi no processo de reconstrução nacional que o Mpla passou a tentar moldar a nação conforme à sua imagem e foi essa imagem que passou a ser hegemônica sobre o país. Os projetos mantinham uma expressão do materialismo científico compondo-se de um ateísmo militante, ou seja, mantinham uma atitude hostil para com as manifestações da sociedade tradicional.¹³ O Mpla e a Frelimo pretendiam conquistar um poder incondicional frente ao poder dos líderes étnicos, por isso Agostinho Neto identificou como o processo de “descolonização do espírito” enquanto Samora Moisés Machel defendia “matar a tribo para nascer a nação”.

Essas experiências fundamentaram a busca pelo novo e pelo moderno na esperança de uma reorganização total da sociedade. Os partidos impuseram uma nova unidade linguística, territorial, econômica, política e cultural. O grande promotor do projeto político foi a ideia de uma “nova” nação para a consolidação da modernização e do desenvolvimento da “nova” sociedade baseada nos preceitos socialistas. É dentro desse contexto que a escolha de oficializar a língua nacional portuguesa reforçava não

13 Usa-se o termo tradicional neste texto para designar povos que mantinham costumes e práticas culturais próprias de suas etnias e que os diferenciam entre si. De nenhuma maneira seu significado está relacionado a povos estáticos ou parados no tempo.

somente os laços com o comércio exterior, mas estava de acordo com a procura pela homogeneização da nação em torno de uma língua só. Incluindo nos projetos políticos a importância da unidade linguística para a formação de uma consciência nacional (ANDERSON, 2008).

No entanto, a diversidade linguística dos países se perpetuou e se aprofundou. Em Moçambique, o analfabetismo da língua portuguesa só diminui pela promoção da língua oficial através do estabelecimento das escolas da Frelimo, que não somente ensinavam o português, mas proibiam o uso das línguas locais.¹⁴ Em Angola, o analfabetismo em língua portuguesa beirava os 90% da população. Como no caso moçambicano, a construção da nação abarcou, nesse período, múltiplas camadas identitárias onde é visível perceber a presença cultural de diferentes períodos com lógicas de ruptura política e de construção de uma “nova” sociedade (PAREDES, 2014).

Os dois projetos mantinham uma tendência totalitária, que procuravam um monopólio de poder para além da esfera política e econômica, como também se esforçavam na tentativa do controle da esfera cultural através de projetos de reenquadramento identitário. Esse fato reflete a própria imposição de um nacionalismo oficial frente aos nacionalismos populares em potencial. Em prol dessa ruptura, fizeram-se atos autoritários para impor os projetos políticos. Transformando todos os meios de organização em massa em meios de controle direto do Estado. Foi dentro desse projeto que surge a tentativa de controle das organizações femininas ao criar a Organização da Mulher Moçambicana e a Organização da Mulher Angolana, com isso transformando

14 O ensino da escola da Frelimo tornou a alfabetização de milhares de meninas uma obrigatoriedade. Estas eram proibidas de irem para a escola, de maneira geral pelos próprios pais que não identificavam necessidade na educação de mulher. Diminuindo drasticamente o número de meninas alfabetas, anteriormente a parte populacional que mostrava maiores índices de analfabetismo.

as organizações femininas em mais um tentáculo de controle do poder do Mpla e da Frelimo.

A MULHER COMO INSTRUMENTO POLÍTICO:

OMA E OMM

O grande desafio dos movimentos femininos é o de construir um espaço social que analisa e interpreta a mulher como pertencente a um contexto histórico singular. É fundamental salientar que tanto Angola como Moçambique são formados por um panorama étnico-linguístico extenso e variado. Cada população local mantém sua organização própria. Essas organizações distinguem os povos entre si, nos quais se desenvolvem práticas culturais e ritos próprios.

Como países marcadamente pluriétnicos e multiculturais, é perceptível a impossibilidade de distinguir um conceito unitário sobre a mulher. Na verdade, o que há é a existência de diversas concepções de mulheres em diferentes escalas de compreensão. Não apenas porque essas mulheres se entendem diferente, como também compreendem as mulheres de outras etnias diferentes entre si. Isso torna a imposição de uma visão única sobre a mulher um processo extremamente violento de apagamento e silenciamento dos diferentes grupos que formam os países.

No entanto, a defesa pelo direito das mulheres durante a luta anticolonial e após a independência tornou os discursos dos líderes revolucionários altamente inovadores. Suas defesas no combate das estruturas que oprimiam as mulheres e no combate à ideia de inferioridade feminina foram o início de um projeto baseado na igualdade de gênero.

Assim como no caso moçambicano, durante a luta anticolonial angolana a emancipação da mulher também foi considerada

crucial para a Revolução e um “pré-requisito para o desenvolvimento nacional” (HOLNESS, 1983, p. 125). O objetivo principal da criação do Destacamento Feminino angolano era de apoiar o exército popular do MPLA, atuando na preparação e no transporte de alimentos e armas à frente de batalha. No entanto, também passaram a atuar em processos de alfabetização das escolas do MPLA e nos cuidados à saúde dos combatentes. Isso resultou na criação da Organização da Mulher Angolana (OMA), estabelecida em 1961, em Dar-es-Salam, na Tanzânia, durante a luta anticolonial.

Em Moçambique, foi a vontade de um grupo de 25 mulheres que se dirigiram à base política e militar da FRELIMO, em Dar-es-Salam, exigindo treinamento militar, que formou o primeiro Destacamento Feminino (DF) em 1967 (CASIMIRO, 2004). As inúmeras vitórias durante a luta anticolonial, tanto no campo militar como nas campanhas de mobilização, possibilitaram a entrada de cada vez mais mulheres nos treinamentos oferecidos pela FRELIMO. O DF não foi uma força definitiva para o fim da desigualdade de gênero, mas seguramente o seu trabalho foi uma força imperativa para a constituição da OMM, em 1973. De forma relacional, segundo Machel (1973), enquanto o trabalho militar era executado pelo DF, uma campanha de ofensiva ideológica para combate às forças que oprimiam a mulher foi o objetivo para a criação da OMM.

A emancipação da mulher era um processo atrelado profundamente ao projeto político ideológico nacionalista. Para Machel (1973, p. 11), “A libertação da mulher é uma necessidade fundamental da Revolução, uma garantia da sua continuidade, uma condição do seu triunfo”.¹⁵ Desse modo, compreendia

15 Esse é o título do discurso do líder revolucionário durante a abertura da primeira conferência da mulher moçambicana realizada em 4 de março de 1973. Utilizado como instrumento político para a realização da segunda conferência da mulher moçambicana em novembro

que um processo era dependente do outro. Portanto, Samora M. Machel concentrou seus discursos na definição do que era emancipação e, por fim, quem e como era a mulher emancipada que participaria da “nova” sociedade edificada pela FRELIMO. Este foi um processo semelhante ao caso angolano liderado pelo António Agostinho Neto, coordenado pelo MPLA e manifestado através da OMA.

Essa “nova” sociedade deveria estar pautada na unidade, de modo que todo o país estivesse mobilizado em torno de um projeto de reenquadramento identitário, que concebeu um padrão único do ser mulher. O conceito de mulher passou a ser preenchido conforme estabelecido pelos partidos políticos:

A emancipação concebida mecanicamente leva, como vemos, por exemplo, nos países capitalistas, a reclamações e atitudes que deturpam inteiramente o sentido da emancipação da mulher. A mulher emancipada é a que bebe, é a que fuma, é a que usa calças e mini-saias, a que se dedica à promiscuidade sexual, a que recusa ter filhos, etc. Outros identificam a emancipação como acumulação de diplomas... aparecendo em particular o diploma universitário como um certificado de emancipação. Há ainda quem considere que a emancipação consiste em aceder-se a um certo nível econômico, social, cultural. Todas estas concepções são erradas e superficiais. Nenhuma delas atinge o coração da contradição nem propõe uma linha que verdadeiramente emancipe a mulher (MACHEL, 1979, p. 27).

Corroborando para um tom tutelador sobre como a mulher deveria ser, Samora M. Machel¹⁶ a define a partir de sua

de 1976. Durante o evento foi oficialmente criada a Organização da Mulher Moçambicana. Disponível em: <https://bit.ly/30CnJx3>. Acesso em: 5 abr. 2018.

16 Importa salientar, que assim como Samora M. Machel, a maioria dos ideólogos da Frelimo eram do norte do país onde, como se sabe, as etnias mantêm uma organização patrili-

concepção masculina exprimindo atributos moralizantes sobre o comportamento feminino. Mesmo que nesse caso, a mulher agora não está mais em comparação as vantagens masculinas, ela ainda é definida e delimitada pelo homem.

A disputa por preencher o que verdadeiramente era a mulher emancipada se constituiu no tecer do postulado pela Frelimo e pelo Mpla um controle sobre o comportamento feminino. Dessa forma, é possível que os movimentos políticos que formaram a OMM e a OMA possam assumir esse controle compreendendo que só a partir da nomeação do que é ser mulher emancipada é possível limitar as possibilidades da mulher emancipada.

Como mencionado acima, a linguagem oficial utilizada, o português, carrega em si rastros e delimitações da formulação da origem do conceito de mulher. É dentro dessa delimitação que reflete o pensamento e a carga simbólica de um sistema majoritariamente masculino, demonstrando que nesses discursos ainda refletem esses rastros no momento que atacam as principais reivindicações das organizações femininas daquele período. Como se sabe, temas como liberdade sexual, direitos reprodutivos e divórcio foram amplamente divulgados e debatidos nas décadas de 1960 e 1970, questões fomentadas pelas organizações feministas.

Mobilizando o conceito para o uso político, a mulher estava associada ao engajamento político consciente, sentenciada a estar profundamente atrelada aos projetos políticos e ideológicos dos partidos. Nessa perspectiva, a disputa semântica da palavra passa a ser valiosa para as organizações políticas. A mulher é percebida com um como agente transformador da sociedade e elemento a ser transformado para o desenvolvimento da nova proposta sociocultural. Esse complexo debate refletia, nos dis-

curso de Samora Moisés Machel e Antônio Agostinho Neto, a percepção da construção do ser mulher pelo olhar dos partidos de forma a estarem de acordo com a “a construção duma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano” (MACHEL, 1973, p. 18). Como demonstra a publicação oficial da OMA (1974, p. 5):

Consciente do seu papel na revolução e da superação dos muitos complexos nela inculcados durante séculos, a mulher angolana avança, criando a força e a responsabilidade necessárias às realidades da guerra, de forma a trabalhar com sucesso em todas as tarefas da revolução. Assim, a mulher angolana, uma presença passiva em anos passados, surge agora como alguém que coopera activamente na formação, saúde, produção e combate, e nas várias campanhas lançadas na revolução. E só o tempo permitirá que ela se prove cada vez mais.

A construção desses discursos aprisionou a luta por emancipação feminina nas políticas de modernização levadas a cabo pelo governo. Essa relação resultou em complexas contradições, uma vez que a mulher como protagonista de sua luta não podia desenvolver pautas especificamente emancipatórias, estando, como se viu, relegada a tarefas revolucionárias no desenvolvimento de uma luta construída pelos dirigentes dos partidos, cumprindo o comprometimento da disponibilidade permanente aos interesses nacionalistas e adquirindo novas tarefas revolucionárias a cada novo processo político. Muitas vezes, ela optou por se silenciar frente as discussões importantes sobre direitos das mulheres para se dedicar as tarefas políticas designadas pelos partidos.¹⁷

17 Um dos casos mais evidentes desse silenciamento ocorreu durante a ação política conhecida como Operação Limpeza, de Samora Moisés Machel, em 12 de novembro de 1974 e que proibia a prática da prostituição. A operação resultou no encaminhamento de diversas mulheres a campos de reeducação com a suspeita de prostituição. A prisão dessas mulheres continuou ocorrendo nos anos subsequentes, no desenvolvimento da Operação Produção,

Dito isso, fica evidente a complexidade da compreensão sobre a concepção do conceito de mulher nas nuances contextuais dos discursos de Samora Moisés Machel e Agostinho Neto. Respeitar a visão das mulheres sobre elas mesmas também é uma luta por igualdade de gênero. É imprescindível refletir sobre a pluralidade dos processos que pensam sobre emancipação e autonomia femininas em diferentes escalas e contextos históricos. Assim, será possível que as diferentes mobilizações do passado contribuam positivamente na construção de novos discursos e novos olhares sobre a mulher.

FONTES

MACHEL, Samora Moises. **A libertação da mulher**. São Paulo: Parma, 1979, p. 1344.

OMA, n.º 1, 1973. Disponível em: **Casa Comum.org**. Disponível em: <https://bit.ly/30GEp6H>. Acesso em: 4 jan. 2018.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2011.

CASIMIRO, Isabel Maria. **Paz na terra, guerra em casa**: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Maputo: Promédia, 2004.

CHABAL, Patrick. **A History of Postcolonial Lusophone Afri-**

onde algumas foram presas acusadas de prostituição por serem mães solteiras ou por estarem sozinhas nas ruas. Um destes casos é relatado no filme “A Virgem Margarida”, do diretor Licínio Azevedo. Ver: Thomaz (2008).

ca. Indiana: Indiana University Press, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível (1979-2004). Florianópolis: Editora UFSC, 2012.

EMERSON, Stephen. **The Battle for Mozambique**. West Midland: Helion & Co., 2014.

GEFFRAY, CHRISTIAN. **Nem pai nem mãe**: crítica do parentesco. O caso macua. Lisboa: Ndjira, 2000.

HOLNESS, Marga. Angolan women's congress. **African Political Economy**, v. 10, n.º 27/28, p. 125-129, 1983.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: contribuição a semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2006.

MILHAZES, José Samora Machel. **Atentado ou acidente?** Lisboa: Alêtheia, 2010.

OLIVEIRA, Ricardo Soares de. **Magnífica e miserável**: Angola desde a guerra civil. Lisboa: Tinta da China, 2015.

PAREDES, Marçal de Menezes. A construção da Identidade Nacional Moçambicana no pós-Independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa. **Dossiê África**, Porto Alegre, anos 90, v. 21, n.º 40, p. 131-161, dez. 2014.

ROCHA, J. T. M. **Do “vento da emancipação” à “força motriz da Revolução”**: a mulher nos discursos de Samora Moisés Machel (Moçambique) (1973-1980). Disponível em: <https://bit.ly/2UG-j75n>. Acesso em: 5 abr. 2018.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **História das mulheres e as representações do feminino**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 51, n. 1, 2008.

WHITE, T. H. **The book of beasts**: being a translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century made and edited by T. H. White. Nova York: Dover Publications, 1984.

CAPÍTULO XI

OS LUGARES DA LITERATURA NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO NACIONAL PÓS-INDEPENDÊNCIA EM MOÇAMBIQUE:

*Associação dos Escritores Moçambicanos (1982) e
Revista Charrua (1984-1986)*

JOÃO ANTÔNIO BATISTA BORTOLOTTI

INTRODUÇÃO

Passados cerca de dez anos de guerra de libertação, a 25 de junho de 1975 é oficializada a Independência da nação moçambicana, sendo o controle do Estado entregue pelo governo português à Frente de Libertação de Moçambique. Após a realização de seu III Congresso (1977), a Frelimo passa a declarar-se oficialmente partido único de cariz marxista-leninista, levando adiante uma série de políticas econômicas e culturais autoritárias alinhadas com um projeto de homem novo, projeto de construção de uma nova maneira de ser, de pensar e de se representar moçambicano e moçambicana. O contexto também era caracterizado pelo agravamento da guerra entre a Frelimo, portanto o governo, e a Resistência Nacional Moçambicana, movimento de oposição armada surgido após a Independência.

Para favorecer a execução das políticas de criação e disseminação de uma dada cultura moçambicana, a Frelimo funda uma série de associações de massa ao longo da década de 1980. Entre elas, é criada a Associação dos Escritores Moçambicanos (1982),

espaço que passa a reunir intelectuais, artistas, poetas, escritores que deveriam ser os responsáveis por levar adiante os ideais do Estado. Neste sentido, “parte do projeto nacionalista da FRELIMO, a literatura consolidou-se como forma de reintegração identitária pós-descolonização” (PINHEIRO, 2019, p. 26).

Neste capítulo, propomo-nos à análise hermenêutica de textos de diferentes autores, escolhidos dentre aqueles escritos na Revista Charrua, cujas oito edições foram publicadas pela Associação dos Escritores Moçambicanos entre 1984 e 1986. Tomando como eixo a intenção declarada pelos escritores envolvidos com a revista de inaugurar um novo momento na literatura moçambicana, a demarcar um distanciamento da poesia de combate, situamos os significados dos textos analisados como entrelaçados aos contextos que marcavam a realidade de Moçambique à época, contextos que os autores testemunhavam bem como contribuíam diretamente para construir.

A partir do apoio metodológico da história intelectual, exploramos a ideia de comunidades discursivas que debatem acerca de temas relevantes para a política nacional. Para que a hermenêutica a que nos propomos seja melhor realizada, importa recuar no tempo, esmiuçar determinados aspectos da história contemporânea de Moçambique.

Seguindo com uma breve contextualização, o surgimento da FRELIMO, movimento nacionalista autóctone constituído em junho de 1962, é parte de um cenário mais amplo da história contemporânea do continente africano. Iniciado nas primeiras décadas e acelerado na segunda metade do século XX, o momento era o do surgimento de ideologias nacionalistas entre indivíduos das elites intelectuais, gradualmente reunidos e formalizados em movimentos de libertação. Segundo Edson Borges:

À medida que o tempo passava, tornava-se imperativo combinar a emancipação política com a transformação social. O movimento tornou-se irresistível. Líderes africanos autóctones ou formados académica, política e ideologicamente nos EUA, Londres, Paris ou Moscou organizaram partidos de massa disciplinados, com jornais, bandeiras, *slogans*, etc. Para muitos deles, a independência não apenas equivalia à soberania política, mas também deveria levar a uma nova sociedade, reestruturada e planejada para servir às necessidades das grandes massas, principalmente das massas camponesas. Técnicas, ideias e instrumentos do mundo moderno deveriam ser dominados e difundidos para combater os representantes de interesses colonialistas, neocolonialistas, imperialistas, regionalistas, tradicionalistas, racistas, etc. A construção do Estado, do desenvolvimento, da cultura e da unidade nacionais não deveria permitir coalizões com o passado. Melhor dizendo, tinha-se plena consciência da força motivadora e mobilizadora do passado histórico, mas não se pretendia retornar aos tempos pretéritos. A finalidade era integrar a África à contemporaneidade, modernizar sem ocidentalizar, assimilar e adaptar o africano a ideias, técnicas e instituições contemporâneas e universais (como a autodeterminação, a democracia, o nacionalismo, a industrialização, a tecnologia), aprofundando, assim, transformações seculares sofridas pela cultura e pelo cotidiano da África em seu contato com o mundo exterior (BORGES *in* FRY, 2001, p. 226).

Caminhando nesta direção, o historiador Paredes (2014) considera a divisão da construção do nacionalismo moçambicano em três períodos históricos distintos, sendo o primeiro destes períodos anterior à luta armada pela independência e o segundo marcado pela guerra e, principalmente, pela formação da Frente de Libertação de Moçambique, a partir da união de diferentes

movimentos que compartilhavam o desejo de fazer frente ao regime colonial salazarista/marcelista.

Em Moçambique, o terceiro momento do processo foi marcado pela “construção de um projeto nacional que visou à homogeneização do cidadão moçambicano, conforme determinado projeto político” (PAREDES, 2014, 132). Segundo Menezes (2015), foi essencial a tal projeto ideológico a construção da figura do “inimigo”, a partir de uma remodelação da retórica mobilizada durante a guerra anticolonial, posto que o contexto pós-independência era marcado também pela crescente violência da guerra civil entre Frelimo e Renamo. Conforme a autora,

Em situações de guerra a figura do inimigo é fulcral aos processos políticos. No caso de Moçambique, a identificação de ‘quem é o inimigo’ e o entendimento da sua forma de atuar teve um papel decisivo, que continua presente nas disputas entre os vários projetos políticos contemporâneos (MENESES, 2015, p. 10).

Então, no momento posterior à independência, esta retórica é aplicada a um projeto de nação que tenta o apagamento da diversidade cultural e étnica característica da população de Moçambique, em prol da construção de uma sociedade socialista. Além da guerra civil, o período marcou-se pela Operação Produção, instituição de dezenas de campos de reeducação política para onde eram enviados aqueles que não se adequassem aos desígnios do Estado acerca da identidade moçambicana.

Durante a década de 1980 a produção discursiva das instituições midiáticas e acadêmicas, fortemente controladas pelo Estado era bastante a favor da narrativa oficial, na direção de beneficiar a Frelimo e desqualificar a Renamo. Segundo a antropóloga Fernanda Bianca Gallo:

[...] a história eleita para a construção identitária do estado pós-independente, que, em 2015, festejou 40 anos, centrou-se na memória política da luta de libertação e em certos participantes selecionados como ativos. Segundo essa narrativa, a vivência na luta e, em especial, nas zonas libertadas, teria criado uma unidade moçambicana que propiciou a derrota do sistema colonial. Essa “grande fábula” da história oficial moçambicana, uma história contada (e não propriamente escrita), tem um claro fundo moral e ajudou a legitimar as políticas governamentais do pós-independência (GALLO, 2017, p. 251-252).

Em parte, a utilização da memória política da luta de libertação foi feita por meios da poesia de combate. Olhando para este período, na seção a seguir direcionamos nossa atenção às políticas da Frelimo relacionadas à cultura, a fim de entender o lugar reservado por tais políticas à literatura e ao ofício do escritor moçambicano.

AS POLÍTICAS CULTURAIS DA FRELIMO E A CRIAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO DOS ESCRITORES MOÇAMBICANOS (1982)

Borges (2012), retomando as considerações de Machili (1993), aponta que “[os Estados africanos] deram prioridade à cultura, reservando-lhe um papel especial e fundamental nas constituições, leis e decisões de órgãos específicos dos governos, sobretudo nas leis e fundamentações dos sistemas nacionais de educação” (BORGES *in* FRY, 2001, p. 227). Segundo o autor,

[...] em geral, três eixos fundamentaram os discursos nacionalistas africanos: a cultura como postulado da conquista da soberania dos Estados africanos, tornando-se a soberania política um instrumento singular

para retomar, promover e desenvolver a personalidade e a dignidade específicas dos africanos; a identificação dos valores culturais universais e particulares dos africanos, ou seja, a busca de uma síntese entre a relação dos valores culturais particulares e universais, entre os valores tradicionais e o impacto do desenvolvimento tecnológico na dinâmica cultural do homem africano; e a procura de uma base teórica equilibrada e a análise empírica para melhor responder ao dilema da relação entre tradição e modernidade diante da organização do Estado e do desenvolvimento da personalidade africana (BORGES *in* FRY, 2001, p. 227).

Em Moçambique, é marcante o caráter autoritário das políticas culturais e econômicas da Frelimo. Segundo aponta o historiador Malyn Newitt, “Machel and his associates saw themselves as building a new nation-state which would not recognize differences of ethnicity or race” (NEWITT *in* CHABAL, 2002, p. 196).¹ Neste sentido,

As palavras de ordem “Abaixo o feudalismo”, “Abaixo o colonialismo”, “Abaixo o obscurantismo”, “Abaixo o tribalismo” e “A luta continua” sinalizavam o fim do passado colonial e tradicional e o nascimento do “homem novo” socialista. O “feudalismo”, ou seja, o sistema de governo das populações rurais através dos líderes escolhidos por seus parentes e antepassados e confirmados pela administração colonial como régulos (pequenos reis), foi substituído pelas “estruturas” do partido Frelimo: secretários e “grupos dinamizadores”. O “capitalismo” foi substituído pela socialização dos meios de produção, as indústrias e o comércio foram nacionalizados, e as populações rurais saíram das

1 “Machel e seus associados se viam como construtores de um novo Estado-nação que não reconheceria diferenças de etnicidade ou raça” (NEWITT *in* CHABAL, 2002, p. 196). Tradução nossa.

suas casas rumo às “aldeias comunais” e às antigas fazendas coloniais, agora estatais. O “obscurantismo”, ou seja, as cosmologias “tradicionais”, cristãs e islâmicas, foi reprimido e substituído pelo “socialismo científico”. Em todas as escolas e fábricas passou a existir uma sala com fotografias de Marx, Engels, Lenin e Samora Machel acompanhadas de frases didáticas tiradas das suas obras. “Abaixo o tribalismo” significava a eliminação das diferenças culturais e as antigas animosidades entre um grupo e outro. Como pronunciou-se Samora Machel, “é preciso matar a tribo para construir a nação” (FRY, 2001, p. 14).

A intenção de “matar a tribo” implicava no aumento da lista de “agentes do colonialismo” a serem considerados “inimigos da nação”, conforme vimos defender Meneses (2015). Depreende-se disso que era demandada ampla participação da população intelectual no andamento do processo da revolução socialista.

Neste sentido, nosso foco está em identificar o lugar que se entendia deveriam ter os intelectuais nas políticas culturais da Frelimo ao longo dos anos 1980. A delimitar mais, preocupamo-nos com o papel reservado aos escritores moçambicanos, e à literatura que seria produzida por eles.

Conforme Graça (2005, p. 236), o fracasso da primeira Reunião Nacional da Cultura, organizada em julho de 1977 pelo Ministério da Educação e Cultura, foi “fruto da confusão que se instalou entre os presentes quanto à definição do conceito e às orientações da *cultura frelimista*”. Tal fracasso levaria à realização, em dezembro do mesmo ano, da segunda Reunião Nacional de Cultura. O documento resultante desta reunião, nomeado “O papel dirigente do partido”, era dividido em duas partes:

[...] na primeira explica “*Como da Frente nasceu o Partido*”, “*O que é o Partido Marxista-Leninista*” e “*Como o Partido*

dirige a Sociedade”; na segunda define-se uma *Estratégia no campo da Educação e Cultura*”, concluindo-se com um capítulo intitulado *Um responsável como Funcionário Político*, que é um verdadeiro código de conduta do bom militante e que é sem dúvida o objetivo principal da concepção do documento. Quanto à *Estratégia*, esta repete orientações anteriores, partindo de uma avaliação da situação considerada negativa no que respeitava à implantação do marxismo-leninismo:

“Finalmente, vemos que o marxismo-leninismo é uma coisa nova para a maior parte do povo. A ciência do marxismo é dos operários, mas entanto que ciência, é uma coisa nova. Podemos dizer mesmo, que o marxismo como base ideológica ainda não se encontra implantado na RPM.

No ensino, na educação e cultura, encontra-se um instrumento fundamental e eficaz da implantação da ciência marxista-leninista. ‘É nas escolas que a Revolução vai ser ganha ou perdida. É um dever pôr a Educação ao alcance e ao serviço do Povo para assegurar o triunfo da ideologia proletária’, como o afirmou o Camarada Presidente Samora Machel” (GRAÇA, 2005, p. 237).

Ao mencionar que a revolução, portanto a construção do socialismo, seria decidida nas escolas, vê-se que a Frelimo desejava “[ter] a sua linha político-ideológica compreendida, assumida, vivida e reproduzida no mais íntimo detalhe do cotidiano” (BORGES in FRY, 2001, p. 233). Conforme Edson Borges, as estratégias frelimistas vinham acompanhadas de uma retórica de combate revolucionário bastante radical e agressiva:

As intervenções do bisturi revolucionário tinham de incidir, acima de tudo, nos seios dos geradores de mentalidades e hábitos “decadentes” e “viciados” — particularmente nas cidades —, “recuperando-os” através da formação política e do trabalho produtivo (não excluindo a repressão e campos de reeducação), com a função de integrar os “inimigos” à “linha correta” cuja

trajetória implantaria uma nova sociedade e um novo homem. Só assim o convívio social poderia se pautar pela igualdade e por relações humanas, raciais e sociais harmoniosas, e as condições apropriadas para se “desenvolver o amor ao próximo” seriam alcançadas. Tal desfecho exigia permanente combate no plano das ideias e comportamentos, além de mudanças radicais nas condições materiais de existência. Exigia também a implantação de uma rígida ética social movida pela mobilização constante contra diversas mazelas sociais (e problemas nacionais) como: alcoolismo, drogas, prostituição, fome, preguiça, analfabetismo, discriminações, doenças, desequilíbrios entre as províncias e entre a cidade e o campo e “[...] divisão ou situação de privilégio com base na cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão (Reis e Muiuane, op. cit., P. 537). Para tanto era preciso um combate sem trégua e uma grande mobilização nacional para construir as bases materiais (“tendo a agricultura como suporte e a indústria como fator dinamizador”) de uma economia avançada e independente que, superando o subdesenvolvimento, pudesse aplicar, progressivamente, o princípio de “a cada um segundo o seu trabalho e a todos segundo as suas capacidades” (BORGES *in* FRY, 2001, p. 233).

Então, “o objetivo da Reunião Nacional de Cultura (e da DNC)² era controlar ou conduzir o intenso movimento cultural e o entusiasmo popular após a Independência” (BORGES *in* FRY, 2001, p. 241). Entre 1978 e 1982, transcorreram em Moçam-

2 Segundo afirma Borges (2001), o órgão Direção Nacional de Cultura, que leva adiante as Reuniões Nacionais de Cultura, foi criado no final do ano de 1975. Por seu lado, as reportagens extraídas da Revista Tempo falam da criação da Direção Nacional de Educação e Cultura, após fevereiro de 1976. Aparentemente, trata-se de uma alteração burocrática deste órgão estatal, talvez meramente cosmética, mas que pode incluir alguma mudança nas suas funções práticas.

bique “[as] acções tendentes a consolidar a implantação da *cultura frelimista*, nomeadamente a *Campanha Nacional de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural*” (GRAÇA, 2005, p. 239). Tais políticas, relacionadas ao campo cultural, objetivavam a promoção e o desenvolvimento de uma cultura ou uma consciência revolucionária, a ser a consciência de um homem novo socialista.

Tendo em mente que a Campanha Nacional de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural se estenderia até 1982, é interessante analisar excertos de discursos realizados por Marcelino dos Santos, em agosto daquele ano, na abertura e no encerramento da Conferência Constitutiva da Associação dos Escritores Moçambicanos. As palavras de Marcelino dos Santos anunciam o papel social e político de que deveriam ser incumbidos os escritores membros da Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), qual seja, o de construir uma literatura moçambicana comprometida com a revolução. Conforme seu discurso,

A constituição de uma associação dos escritores no nosso país é um acto cujo significado está intimamente associado ao lugar que a literatura assume na nossa sociedade e ao papel que dentro dela o escritor desempenha.

A literatura moçambicana, parte da cultura, é elemento da superestrutura ideológica da sociedade, e teve seu berço no tempo longínquo, vem de longe com a história, com o nosso povo.

Desses tempos remotos, dos nossos antepassados, das gerações de escritores que nos precederam em séculos de literatura de tradição oral, e também da literatura de tradição escrita dos tempos recentes, nós queremos ser a estrada que continua. A República Popular de Moçambique, nascida da luta armada revolucionária de libertação nacional, vive um processo de profundas transformações sócio-económicas e políticas. São transformações que se operam fazendo surgir no-

vas relações sociais entre os homens no processo da produção e impulsionam o desenvolvimento das forças produtivas. São transformações que fazem emergir um Estado com uma natureza diferente, dão lugar ao surgimento de uma nova moral, de uma nova cultura e ideologia.

Nesse processo de transformação da sociedade em que todos nós somos sujeito e objecto, ganha uma importância fundamental o despertar e o esclarecer da consciência e dos horizontes políticos e culturais das massas populares, o estímulo dos sentimentos mais nobres de fidelidade à pátria, do amor ao socialismo, da dedicação ao internacionalismo, à solidariedade, à amizade e à paz entre os povos.

O escritor é chamado a levar a literatura a realizar a sua função pedagógica. Escrevendo ele engaja-se como sujeito actuante da transformação cultural e ideológica, no processo de edificação do socialismo na nossa pátria. É o envolvimento político de classe do nosso escritor, que compartilha o dia a dia do povo, que lhe pode permitir dar contributo à elevação do nível da cultura material e espiritual da sociedade moçambicana, engrandecendo o património literário nacional e universal (MEMORIAL, 2007, p. 19-20).

O discurso acima está publicado no memorial comemorativo dos 25 anos de existência da AEMO. Conforme a fala de Marcelino dos Santos, poeta e político da Frelimo, os escritores moçambicanos deveriam ter em mente determinada função pedagógica da literatura. O uso dessa expressão denota um processo em que alguém que ocupe uma posição de destaque, seja por nomeação, seja por verdadeiramente ter as competências intelectuais que tal posição requisitaria, deva instruir, educar, intelectual, cívica e moralmente um outro indivíduo que se entenda que esteja em necessidade de receber tal formação.

Ao delimitar as características a definirem o escritor mo-

çambicano, a ser aquele “que compartilha o dia a dia do povo”, o discurso de Marcelino dos Santos indica também a delimitação de um conceito de povo moçambicano. Então, para além de pedagógica, a função da literatura seria também política, dado que, ao escrever, o escritor moçambicano “engaja-se como sujeito atuante da transformação cultural e ideológica, no processo de edificação do socialismo na nossa pátria” (MEMORIAL, 2007, p. 20).

A REVISTA CHARRUA:

RELATIVIZAÇÃO DA POESIA DE COMBATE E DEBATES ACERCA DA LITERATURA NACIONAL

Em certo sentido, os desígnios políticos e/ou pedagógicos, dos quais se deveriam incumbir os escritores membros da AEMO, não estão de acordo com as motivações para a ruptura temático/estética vivida pela literatura moçambicana no período, à qual nos dedicamos nesta seção.

As motivações de tal ruptura seriam sentimentos de desencrença e distopia em relação às políticas do Estado, perante a realidade presente e o prognóstico para o futuro próximo da nação recém independente. Tal prognóstico era acarretado pela continuada situação de guerra quando o momento deveria ser de paz, sendo isso expresso em uma rejeição à retórica oficial da literatura de combate. Afinal, “nos últimos anos da guerra, começou a crescer em Moçambique o consenso, entre a intelectualidade, de que a luta da Frelimo contra a heterogeneidade linguística e cultural tinha, de fato, fortalecido a Renamo (FRY, 2001).

A partir disso, a título de entendermos o entrelaçamento entre os acontecimentos subjacentes ao contexto das políticas

econômicas, sociais e culturais da Frelimo e a ruptura pela qual passa a literatura moçambicana, tendo em mente a criação da AEMO (1982) e a publicação da Revista Charrua (1984-1986), buscamos as considerações de Jacqueline Kaczorowski e Mariana Fujisawa (2016). Segundo as autoras,

A partir da década de 1980 houve uma significativa mudança nas trilhas da literatura moçambicana, até então marcada pela busca de vozes coletivas e socialmente atuantes, explicitamente ligadas ao contexto histórico da luta e conquista da independência de Moçambique.

De maneira geral, embora a produção literária já antes se concentrasse nos arredores de Maputo, com o agravamento da guerra de desestabilização – a partir do apadrinhamento da Renamo pela África do Sul em 1980 – a capital passou a enfrentar um isolamento cada vez maior em relação às demais regiões do país. A instabilidade provocada pela guerra, principalmente nas áreas rurais de Moçambique, onde se concentravam produção e armazenamento de suprimentos da Frelimo, não chegou diretamente à capital urbanizada e recém-ocupada após a saída dos colonizadores.

Os escritores que ali produziam, atentos aos conflitos e isolados por eles, analogamente passaram a se dedicar à escrita de um lirismo mais intimista, metalinguístico e autocrítico, passando a se debruçar com mais liberdade sobre o indivíduo e as relações que os constituem.

Ao mesmo tempo, os ideais das lutas pela libertação de Moçambique estavam passando por um processo de degradação: em meio à população e à intelectualidade, o cenário pós-colonial, muito distinto do desejado, gerou um sentimento de distopia em relação ao novo governo e ao futuro da nova nação. Sobre tudo o adiamento prolongado da tão esperada “paz nacional”, em virtude da guerra – alimentada pela política racista de

países vizinhos como a antiga Rodésia e a África do Sul —, fez com que a escrita coletiva, engajada e partidária tivesse suas bases afetadas.

Em 1984, surge a importante Revista *Charrua*, publicada pela AEMO e representada principalmente pelas figuras de Ungulani Ba Ka Khosa, Luís Carlos Patraquim e Eduardo White. A chamada “Geração da Charrua” caracterizou-se por promover rupturas com o paradigma do cânone literário combativo, sem negar sua devida importância, mas ambicionando a criação de outras vias para a literatura moçambicana, tais como a lírica preconizada por Mia Couto. Outros expoentes deste período são os escritores Filimone Meigos, Marcelo Panguana e Armando Artur. (FUJISAWA; KACZOROWSKI, 2016, p. 180-182).

A despeito de que a intenção de superação da literatura de combate seja declaradamente adotada pelos principais escritores da revista (fundadores, membros do corpo editorial), ensaiamos uma interpretação da revista e dos textos ali publicados como um projeto político-estético que aceite a presença de manifestações textuais carregadas de diferentes posições e perspectivas acerca do real, do contexto da época. Adotamos a perspectiva de John Pocock,³ em situar determinados embates textuais, aparen-

3 A abordagem do historiador britânico John Pocock parte de uma analogia com a linguística de Ferdinand de Saussure, dedicando-se a fazer história do discurso político olhando para tais discursos como atos de fala. Para Pocock, a tarefa do historiador do discurso político é a de recuperar, reconstruir, o contexto linguístico do passado em que determinado autor enunciava seus discursos, produzia seus atos de fala. Tal contexto seria o de uma comunidade discursiva, uma comunidade de falantes de determinada linguagem política.

Segundo as formulações de Pocock, o historiador do discurso político deve aprender, assimilar a linguagem política a caracterizar o contexto linguístico que se propõe a estudar. Porém, deve fazê-lo não para ser capaz de reproduzir a linguagem do passado, mas para descrevê-la a em sua própria linguagem. Tais atos de fala, a chamada *parole*, na mesma medida em que são produzidos apenas a partir do que é possibilitado pela *langue*, agem sobre ela, podendo transformá-la e até inová-la. A analogia com a linguística saussuriana presta-se bem à história do discurso político, da maneira elaborada por Pocock. Trata-se de situar indivíduos em constantes diálogos, analisando as disputas políticas e ideológicas a partir de atos de fala

tes inconsistências programáticas que, em verdade, conferem à Revista Charrua o status de uma publicação complexa e diversificada, de difícil análise e interpretação.

Em breve periodização, Kaczorowski e Fujisawa retomam as ideias da reconhecida pesquisadora Fátima Mendonça, a qual “considera haver três tempos da literatura moçambicana” (MENDONÇA, 2011 apud FUJISAWA; KACZOROWSKI, 2016, p. 176). Conforme as autoras, tais tempos seriam

[...] o “protonacionalismo”, que aparece ainda frágil no início do século XX, ganhando corpo principalmente nas décadas de 30 e 40; o movimento do nacionalismo e da negritude até a década de 60; e as “tendências va-

que são simultaneamente individuais, enunciados por sujeitos particulares, e coletivos, posto que um ato de fala é imbuído de determinado significado apenas a partir do momento em que é recebido por um interlocutor, que responde com sua própria *parole*. Segundo Pocock (2013, p. 66-67), tal formulação teórica, quando aplicada à prática do historiador, tem determinadas consequências: “Primeiro: a *histoire* que nosso historiador escreve será fortemente événementielle, porque ele está interessado nos atos efetuados e nos contextos no interior dos quais e sobre os quais eles foram efetuados [...] Segundo: a história que ele escreve será fortemente textual, feita de enunciações e respostas escritas e impressas (a maioria dos leitores dessas enunciações sendo, como veremos, conhecida do historiador, porque eles, por sua vez, se tornam autores). É uma história do discurso e da *performance* mais que de estados de consciência (embora, como veremos, não os exclua) [...] Terceiro: será também uma história da retórica, e não tanto da gramática, do conteúdo afetivo e efetivo do discurso, e não tanto de sua estrutura”.

A perspectiva do autor, de que a *parole* exista e aconteça apenas a partir do que é possibilitado pela *langue*, e de que a *parole* possa influenciar, afetar a *langue*, podendo quicá introduzir algum tipo de mudança inovadora nela, leva-nos a desenvolver o que o autor chama de *lance*. Conforme Pocock (2003, p. 38-39): “A *performance* do texto é sua *performance* como *parole* em um contexto de *langue*. Esse contexto pode simplesmente dar continuidade às convenções atuantes na linguagem. Ele pode servir para nos indicar que essa linguagem continuava a ser usada em um mundo que estava em mudança e que estava começando a mudá-la. Ou ele pode atuar tanto sobre quanto na linguagem que é seu meio inovando de maneiras que trazem mudanças maiores ou menores, mais ou menos radicais, no uso da linguagem ou da linguagem de segunda ordem que discorre sobre essa linguagem (falo aqui, por uma questão de simplicidade, como se cada texto fosse escrito em apenas uma das linguagens disponíveis no discurso, em vez de em várias). O historiador precisa, portanto, de meios para compreender como um ato de fala é efetuado num determinado contexto linguístico e, em particular, como atua e inova sobre ele”.

riadas pós-independência” (MENDONÇA, 2011 apud FUJISAWA; KACZOROWSKI, 2016, p. 176).

Por sua vez, no artigo “Literatura moçambicana dez anos depois”, publicado no sétimo número da Revista Charrua, Mendonça (*in* CHARRUA, 2016, n.º 7, p. 15) aponta que as “tendências variadas pós-independência” sejam divididas em três períodos distintos, “que coincidem aproximadamente com a dinâmica da actividade editorial do nosso país”. Conforme a autora, o primeiro destes períodos estaria delimitado entre junho de 1975 e 1980; o segundo entre 1980 e 1982; e o terceiro e último, nosso contexto de estudo, a partir de julho de 1982 até o presente da escrita do texto, 1986:

Em primeiro lugar, consideremos o período que decorre entre Junho de 1975 e 1980, época caracterizada por certa dispersão editorial. Estão incluídas neste período algumas reedições, nomeadamente: POESIA DE COMBATE I (Edição do Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO) e NÓS MATAMOS O CÃO TINHOSO de Luís Bernardo Honwana (Edição do Instituto Nacional do Livro e do Disco, INLD). Situaremos o período que se segue entre 1980 e 1982. É caracterizado por uma intensa actividade editorial mais orientada, de que resulta a Colecção Autores Moçambicanos do INLD. Figuram nessa colecção algumas reedições: XIGUBO e KARINGANA WA KARINGANA de José Craveirinha, O RITMO DO PRESÁRIO de Sebastião Alba, PORTAGEM de Orlando Mendes, CONTOS E LENDAS de Carneiro Gonçalves (edição póstuma); primeiras edições CELA I de José Craveirinha, LUME FLORINDO NA FORJA de Orlando Mendes, A NOITE DIVIDIDA de Sebastião Alba e NÚCLEO TENAZ de Jorge Viegas; obras de estreia: MONÇÃO, de Luís Carlos Patraquim, SILÊNCIO ESCANCARADO, de Rui Nogar e ASSIM NO TEMPO DERRUBADO de Albino Magaia.

O terceiro e último período decorre a partir de Julho de 1982, coincidindo com a actividade editorial e de dinamização literária que a constituição da Associação dos Escritores Moçambicanos possibilitou.

[...]

Sucederam-se sessões de leitura em bairros e fábricas, foram organizados dois grandes saraus de poesia “Canção da Pátria” em Junho de 1983 – por ocasião do IV Congresso do Partido Frelimo – e “25 Poemas para Setembro”, em Setembro de 1984 este último integrado nas celebrações do 20.^a aniversário do início da Luta Armada. Já este ano, em iniciativa conjunta com a Imprensa e a Rádio têm sido organizadas sessões livres de poesia, sob a designação de MSAHO, no Jardim Tunduru em Maputo (MENDONÇA *in* CHARRUA, 2016, n.º 7, p. 17-18).

Ao ocupar uma posição importante nas políticas culturais da Frelimo em direção ao horizonte socialista almejado, a literatura ocupa também papel relevante na disputa entre narrativas de memória nacional/identitária. Tal disputa esteve em discussão nos anos recentes, “especialmente porque os velhos combatentes da guerra de libertação⁴ [...] passaram a publicar suas próprias memórias em forma de biografias ou relatos” (GALLO, 2017, p. 254).

Analisando os textos de diferentes autores publicados na Revista Charrua, situamos as denúncias dos insistentes silenciamentos subjacentes ao projeto nacionalista da Frelimo, bem como rastreamos momentos em que se discutiu, na literatura e pela literatura, a respeito de diferentes formas de se ser autenticamente um escritor moçambicano. Neste sentido, em seu artigo publicado na Revista Charrua, em 1985, Mendonça (*in*

4 A autora menciona a publicação de obras como “Vidas, lugares e tempos”, de Joaquim Chissano, presidente de Moçambique após 1986, e “Participei, por isso testemunho”, de Sérgio Vieira.

CHARRUA, 2016, n.º 7, p. 15) aponta que “a literatura moçambicana se alimenta ainda de uma permanente e vital necessidade de fixação num espaço, real ou imaginário prefigurado por uma realidade já visível: a pátria”.

Ao situar momentos em que a literatura moçambicana esteve ocupada com tais embates, Vanessa Pinheiro ressalta que, a despeito de seu trabalho como poeta e membro do corpo editorial do periódico *Caliban*, o escritor Rui Knopfli “tenha sido ostracizado nos anos pós-independência face à perspectiva ideológica da chamada Literatura de Combate” (PINHEIRO, 2019, p. 31). O poeta, branco e descendente de portugueses, “desvinculava-se completamente da estética literária da moçambicanidade, sublimando os conflitos político-ideológicos por meio de uma poesia intimista e libertária” (idem, *ibidem*, p. 31).

Atualmente, já mais aceito no interior de Moçambique enquanto autor nativo, ainda que tenha oficializado uma cidadania portuguesa, Knopfli é reivindicado como poeta moçambicano por escritores tão importantes e significativos quanto Ungulani Ba Ka Khosa. Em entrevista concedida a Vanessa Pinheiro, Khosa rememora o episódio, além de contextualizá-lo como parte de um momento em que os escritores envolvidos com a publicação da *Revista Charrua* percebiam que o momento era de abrir mão do nacionalismo literário da poesia de combate, que consideravam carregado de uma ideologia demasiado estreita e panfletária:

Na minha geração colocou-se que tipo de narrativa faríamos quando começamos com atividade literária. É porque logo após a independência houve mais uma pretensão ideológica do que literária, houve a tentativa de se impor uma narrativa mais no campo da poesia porque era o gênero dominante, uma poesia de combate que imperou nos primeiros anos da independên-

cia por um lado; por outro lado, nesses primeiros anos da independência houve uma espécie de — eu não diria de declínio, mas as grandes figuras da literatura como Rui Knopfli, eu falo de ensaístas como Eugénio Lisboa e tantos outros se assumiam na literatura e nós depois os reivindicamos mais tarde como o grupo Charrua. Esses migraram, saíram do país, e houve nessa altura uma tentativa, no quadro do nacionalismo muito estreito, de rejeitar, de certo modo, esses poetas como se pertencessem a uma outra galáxia. E aconteceu conosco foi que logo após a fundação da Charrua nós reivindicamos esses autores como autores moçambicanos. E o caso paradigmático foi a questão do Knopfli, que inclusive, creio que entre 1985 ou em 1986 foi convidado e nós o recebemos, ele ficou extasiado com isso, porque afirmou-nos categoricamente que desde que havia saído de Moçambique tinha um grande problema com a escrita e com seu exílio. Nós tivemos de o reivindicar, reivindicar o universo que ultrapassava o nacionalismo ideológico estreito, baseado numa poesia de combate que por si morreu, porque era muito circunstancial (KHOSA *in* PINHEIRO, 2019, p. 115).

O momento de reivindicar a recuperação da pertença do poeta Rui Knopfli à literatura moçambicana, conforme expressa Ungulani, seria parte de um projeto de renovação da expressão literária nacional, marcada, nos primeiros anos após a independência, pela literatura de combate. Conforme defende Gilberto Matusse, em texto originalmente publicado em março de 1986 na Revista Tempo e reeditado no Memorial da Associação dos Escritores Moçambicanos, em 2007:

Durante os primeiros anos, a produção literária foi marcada pela exaltação dos valores da independência, pela euforia da vitória, pela ridicularização do colono, etc. A escrita literária chegou a estar tão próxima do slogan e do discurso políticos que bastas vezes com

eles se confundiu. Este fenômeno arrastou-se até um ponto em que, pelo que constatamos e procuramos justificar, se tornou incompatível com o estágio que a evolução do país tinha atingido, ao mesmo tempo que, de tão batidas as formas e os conteúdos, o teor de redundância subiu a níveis tais que o grau de informação veiculado baixou a valores muito próximos do zero (MEMORIAL, 2007, p. 42).

As palavras de Gilberto Matusse vão ao encontro às opiniões de Ungulani Ba Ka Khosa, posto que ambos consideram que, à época da criação da Associação dos Escritores Moçambicanos (1982), o ambiente literário de Moçambique estivesse já por demais saturado das intenções ideológicas carregadas pela literatura de combate. O testemunho de Filimone Meigos, outro intelectual moçambicano membro da Associação dos Escritores Moçambicanos, envolvido com a publicação da Revista Charrua, também corrobora a ideia:

Entrei na AEMO depois de voltar de Nampula, finais dos anos oitenta. Juntei-me ao grupo da Revista *Charrua* num momento interessante do *assalto à instituição literária* pelos jovens. A escrita e a AEMO foram então dominados pelo cânone da escrita de combate e de protesto. Portanto, nós jovens de então, na casa dos vinte anos, subvertemos o paradigma discursivo vigente, de forma e de conteúdo. Começou a pontificar nomes como Ungulani, White, Vimaró, Panguana, Chissano, Bucuane, Armando Artur, Hélder Muteia, dentre muitos outros. Iniciamos uma nova abordagem temática e de estilos, uma espécie de iconoclastia. Fomos dando conta da distopia que pairava no ar, decorrente da utopia revolucionária que começava a desvanecer: carestia de vida, guerra, discussões ideológicas, puritanismos... (MEIGOS, 2017, p. 98).

Nesta declaração, Filimone Meigos dá a entender, em certo sentido, que a intenção de renovação literária característica do projeto Charrua explicava-se por alguma desilusão da parte daqueles escritores perante o insucesso da Revolução, insucesso justificado, em grande parte, pela guerra e por discussões ideológicas.

Neste sentido, é interessante que, sendo uma publicação que se propõe superar a literatura de combate, a primeira edição da Revista Charrua, do mês de junho de 1984, traga ao seu público as palavras do poeta Rui Nogar. À época secretário-geral da Associação dos Escritores Moçambicano, Rui Nogar é justamente um dos principais representantes da poesia de combate, expressão literária bastante desenvolvida no período da luta armada pela libertação nacional. Além de Nogar, José Craveirinha, Noémia de Souza e o próprio Marcelino dos Santos (conhecido pelo pseudônimo Kalungano) foram poetas moçambicanos da literatura de combate.

O texto intitulado “Jovens escritores vão surpreender — Rui Nogar em conversa com a ‘A Charrua’” mostra Nogar expressando suas perspectivas acerca de seu papel como um escritor já mais antigo, em presença de outros vários escritores, ainda tão jovens, a darem continuidade aos caminhos da literatura moçambicana. Em resposta a questionamentos de Tomás Vieira Mário, Tomás Vimaró, sobre os programas da Associação dos Escritores Moçambicanos que objetivavam alcançar jovens escritores ainda nos princípios da vida literária bem como sobre qual seria sua opinião a respeito dos novos valores que, segundo Vimaró, se viam revelando dentre aqueles jovens escritores, Nogar responde dirigindo-se a “vós, jovens, que ainda não tiveram confronto com diversas realidades que são as de cada um que intervém no processo da criatividade literária” (NOGAR *in* CHARRUA, 2016, n.º 1, p. 3):

Portanto, nós, os mais antigos, já passamos pelo fogo da crítica — alguns suportaram-no, outros não tiveram, realmente, um substracto, sobretudo substracto político, segundo o meu ponto de vista, para poderem sobreviver a esse confronto. Aqueles que sobreviveram e se mantiveram no combate literário, creio que já poderão, agora, servir de incentivo aos que continuam o combate que eles travaram, porque a literatura é um permanente combate: combate com elementos componenciais da realidade que circunda o escritor, em que alguns são favoráveis às aspirações do escritor, ao seu astro literário, e outros não os favorecem; mas, de qualquer maneira, são sempre componentes que vão dialectizar a presença do escritor perante uma sociedade que o constrói e na construção da qual ele também participa.

Nós agora enfrentamos um problema diferente. Agora o que nos distancia da aquisição de conhecimentos literários, da aferição dos nossos próprios valores, dum convívio íntimo com a literatura dos outros não é já a demarcação de classe, de poder aquisitivo financeiro: é apenas a inexistência de livros, é apenas a resultante da situação que se vive em qualquer País, colonizado, subdesenvolvido. Mas somos livres, somos soberanos e somos socialistas. Isto, por si só, é garantia prévia de estarmos forjando uma literatura genuinamente moçambicana, apesar de todas as dificuldades (NOGAR in CHARRUA, 2016, n.º 1, p. 3-4).

Então, em meio às políticas culturais da Frelimo, a literatura e a própria atividade criativa dos escritores moçambicanos membros da AEMO era considerada legítima quando envolvia-se e contaminava-se pela práxis revolucionária. Em entrevista, o escritor Mia Couto relata as críticas que seu primeiro livro de contos, *Vozes anotecidas* (1986), recebeu de Rui Nogar, durante uma atividade cultural da qual o entrevistado participava:

Aquilo ainda por cima foi organizado num contexto mais ou menos amistoso, era um início que Rui Nogar propunha para debates, em que os escritores apresentavam um livro e, portanto, se disponibilizavam para conversar à volta do livro e de si próprios. E de repente o Rui disse, “eu tenho uma coisa preparada, tenho um texto de introdução.” “Olha, eu fico muito honrado”, falei. E o texto era uma coisa muito inesperada, vamos dizer assim. Eu nunca pensei, era um texto que me contestava em duas dimensões; as duas eram políticas, mas uma primeira dimensão era que eu não teria propriamente o direito de fazer aquela apropriação de linguagem e reinvenção de uma linguagem, que resultava desta permissão que eu dava para que as vozes da rua invadissem a página e mudassem a escrita. E, se eu estava fazendo, era porque estava tirando proveito estético da ignorância das pessoas que não escreveriam o chamado “bom português” (estou a fazer aspas no chamado bom português), essa era uma dimensão; a outra dimensão era que muitos dos meus personagens eram pessimistas, até optavam pelo suicídio. Isso num momento em que havia uma revolução socialista à porta de casa que abria horizontes. Isso implicava ou uma descrença política ou alguma coisa, digamos assim, mais obscura dentro de mim, eu teria que ser sujeito a algum tratamento. E as duas componentes eram postas de uma maneira muito – vamos dizer – agressivas. Eu lembro-me que foi um momento muito difícil para mim, eu tinha outra idade, provavelmente hoje reagiria de outra maneira. Mas eu senti-me sem chão, deslocado. Não soube fazer a minha própria defesa, porque nunca pensei ter de me defender de nenhuma dessas coisas, e portanto, a minha defesa ficou nas mãos de quem, naquele momento, decidi intervir. Não a meu favor, exatamente, mas a favor da possibilidade de se fazerem coisas, haver a liberdade de se fazer isso. Foi bastante mais tarde; durante o encontro, inclusive, houve pessoas que achavam que eu deveria ter um tratamento político, vamos dizer assim.

Isto é, deveria viver mais junto ao povo, sendo que o povo verdadeiro, genuíno, autêntico, é o que está nas zonas rurais, eu teria que viver mais lá para saber o que as pessoas sentiam (COUTO *in* PINHEIRO, 2019, p. 50-51).

Ao retomar as palavras de Mendonça (2011), Pinheiro (2019, p. 33) aponta que “a polêmica marcou a transição de um pensamento orientado pelos ideais do realismo socialista para o confronto entre posicionamentos diversos oriundos do senso comum e outros de várias perspectivas teóricas”. Neste sentido, escritores como Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa percebem que as políticas culturais da Frelimo, durante a década de 1980, levavam a algum excesso ideológico. Conforme Mia Couto:

Moçambique sofreu de uma certa saturação, do excesso daquilo que foi a politização do nosso universo. E, de repente, tu eras moçambicano porque eras da FRELIMO. E essa foi a escola que foi trazida pelo Movimento de Libertação de uma maneira quase, vamos dizer, que eu acho que se acreditava como genuína. O país era a FRELIMO, o povo era da FRELIMO, e o hino nacional, durante anos, começava com “Viva, viva FRELIMO, guia do povo moçambicano.” Portanto, havia uma confusão enorme entre nação, partido, povo. Depois disso foi se separando, mas foi se separando não de uma maneira natural, não foi a história que produziu isso de uma forma com o seu próprio tempo. Foi tudo apressado, de uma maneira dramática, porque havia a agressão da Renamo, havia uma guerra total, uma guerra total, que punha o mal sem nenhum espaço de permissão. Portanto, quem era da Renamo era o diabo, quem era da FRELIMO era considerado o culpado, o outro era culpabilizado sempre (COUTO *in* PINHEIRO, 2019, p. 53).

A despeito da declarada intenção dos autores envolvidos com a revista de superar a literatura de combate, ainda durante a década de 1980 havia no tecido social a presença de escritores moçambicanos que estiveram envolvidos com a Frente de Libertação de Moçambique desde o período de sua formação, tendo alguns participado da guerra de libertação nacional.

Ao trazer as perspectivas de Rui Nogar acerca do que a literatura moçambicana deveria ser, a Charrua ainda se vê na presença de escritores antigos, como Nogar e Orlando Mendes, os quais, apesar de representantes de uma geração cujos ideais políticos e estéticos já não mais se encorajava reproduzir e levar adiante, demarcam a presença do Estado a conduzir e influenciar o teor dos textos ali presentes. Segundo o filósofo moçambicano Ngoenha (2016, p. 92), a poesia de combate “pecava pela sua inscrição numa ideologia e numa visão de futuro determinada e rígida, não dispunha de espaço crítico necessário”.

Partindo disso, entendemos a Revista Charrua como uma publicação literária que reflete tanto sobre si própria quanto sobre o lugar ocupado por si no contexto histórico de sua própria produção. Tal contexto, na mesma medida em que era construído pelos escritores da revista, marcava-se pela presença de uma ideologia política, a da Frelimo, que inevitavelmente influenciaria os caminhos que a produção literária poderia seguir. Conforme Ngoenha (2016, p. 96),

A “Charrua” continua a querer cantar a moçambicanidade e até mesmo o socialismo (White e Meigos), mas afastando-se gradualmente da visão dogmática então dominante e dos cânones estéticos que daí resultavam. Ao invés, reivindica uma maior liberdade para a criação.

Contudo, da heterogeneidade dos poetas do movimento se podem depreender tendências diferentes.

Há uma plêiade de escritores menores, que, apesar de falarem de ruptura, ficaram ancorados aos motivos, à forma e aos cânones da literatura precedente; outra, de uma atitude clara de desconstrução para com os paradigmas históricos; e outra ainda de invenção de novas formas líricas (Eduardo White e Filimone Meigos). O movimento da “Charrua” (como talvez também tenham sido os “Rebeldes do Aquário”) é uma tentativa de renascimento da poesia moçambicana das suas cinzas. Ele emerge como denúncia a uma estagnação e à redução da poesia a um sonho sem perspectiva, e abre caminho a uma actividade lírica e poética mais em sintonia com a realidade.

O fato de que alguns escritores, como Luís Bernardo Honwana e Orlando Mendes, estarem diretamente envolvidos com as políticas culturais da Frelimo, ainda após a independência, leva-nos a notar que sua presença, portanto a presença do Estado, seja sentida nos diferentes números da revista, apesar das ideias de renovação e superação da literatura de combate. Os textos publicados nas edições da Revista Charrua que tratam dos escritores moçambicanos mais antigos, como José Craveirinha e Noémia de Souza, ou mesmo aqueles textos que trazem entrevistas com alguns deles, como Orlando Mendes e Rui Nogar, levam-nos a relativizar as intenções declaradas em que a Revista Charrua via-se como um projeto político-estético inaugurador de um novo momento na literatura moçambicana.

A título de desfecho, é de muito interesse mencionar a figura de João Paulo Borges Coelho, simultaneamente escritor literário e historiador. Em entrevista a Vanessa Riambau Pinheiro, o autor reflete sobre sua experiência como hermeneuta do passado em uma nação com escassez forçada de documentação e de acesso a arquivos, posto que, ainda hoje, há bastante controle, direcionamento e censura da parte do Estado a respeito da escrita da história de Moçambique, em Moçambique:

Não sei, eu sou um historiador frustrado, porque eu trabalho em história contemporânea e os arquivos estão todos fechados, apesar da lei que os manda abrir. É muito difícil trabalhar em história sem ter os documentos, e há um processo de fichamento atual, que consoa a partir de 2005 e outubro, e que não nos dá acesso, nós não temos acesso à documentação escrita por exemplo sobre a luta nacionalista. Eu trabalhei sobretudo na história dos conflitos. Então, sou um historiador frustrado nesse aspecto, em muita coisa que é fechada estar aberta em Lisboa e aqui não se percebeu que a documentação em parte é a mesma; a documentação da FRELIMO está toda fechada, e só gente autorizada [que] tem acesso a algumas coisas. Portanto, há ainda esta ideia antiga de produzir uma história nacionalista, uma versão única e nacionalista do passado, controlada. Mas mesmo aí não há critério, e a prova disto é que nunca se fez uma história de Moçambique em 40 anos; eu acho o sinal mais evidente que há um grande problema com a própria imagem, com o próprio corpo, como dizem os psicanalistas. Então isso vai resolver-se, se entretanto não destruírem os arquivos, porque há uma elite formada que não quer deixar traços de muitas coisas. É um campo de atividade que me deu muito prazer, muito entusiasmo, mas que agora passa por outras formas de luta que já não são minhas, que é a de obrigar essa gente a abrir os arquivos, essa elite a abrir os arquivos. Para se poder trabalhar em história, porque de fato a imagem do passado ela não é metida numa jaula, ela reinventa-se e é feita de várias maneiras a história no sentido acadêmico é só uma das maneiras de dar essa imagem e ela vai sempre surgindo.

Eu não sou membro da Associação dos Escritores Moçambicanos, não sou membro da Associação dos Historiadores Moçambicanos, mas considero-me um historiador, eu não sou membro porque no dia em que a Associação dos Historiadores Moçambicanos definir como primeira prioridade pressionar o poder a abrir

os arquivos, eu me inscrevo na associação. Assim como na literatura: eu não percebo qual é a diferença entre estar dentro ou fora, eu tenho muita dificuldade em inscrever-me em movimentos, o ID da identidade tenho porque é uma obrigação legal. Porque essa coisa de se inscrever em jaulas ou em campos faz com que aconteça muita confusão (COELHO *in* PINHEIRO, 2019, p. 94-95).

CONCLUSÃO

Neste capítulo, situamos o lugar reservado aos escritores moçambicanos nas políticas culturais da Frente de Libertação Moçambicana, no contexto pós-independência. Conforme vimos, após o III Congresso (1977), momento que marca a auto-declaração do partido Frelimo como oficialmente marxista-leninista, são realizadas políticas econômicas e culturais autoritárias, tidas como parte dos processos de construção de um homem novo socialista.

Dentre as associações de massa que estiveram a serviço da disseminação de tais políticas, destacamos a criação da Associação dos Escritores Moçambicanos (1982), instituição que publica a Revista Charrua (1984-1986), dentre outras publicações. Conforme analisamos, os escritores envolvidos com a Charrua declaravam intenções de renovação literária, a demarcar um distanciamento da retórica frelimista acerca da literatura, marcada pela poesia de combate.

Em meio a discussões sobre valores literários “autenticamente moçambicanos”, bem como sobre o papel reservado ao escritor moçambicano na construção do socialismo, apontamos polêmicas como os episódios dos escritores Rui Knopfli, ostracizado após a independência, mas depois reivindicado pelo grupo da Charrua, e Mia Couto, que relata ter recebido críticas do poe-

ta Rui Nogar, ao falar de seu livro *Vozes anotecidas* (1986), durante uma atividade de dinamização literária do partido Frelimo.

Conforme vimos, a poesia de combate era parte da manutenção e inculcação da memória política da luta de libertação, no momento da guerra contra a Renamo, já após a Independência. Em um cenário em que a sociedade testemunhava a violência causada pela guerra e o insucesso da construção do socialismo, as intenções de renovação dos escritores envolvidos com a Revista Charrua esbarravam na presença dos direcionamentos estatais acerca dos rumos que deveria seguir a literatura moçambicana.

Tendo em mente que o presente texto é resultado preliminar de uma pesquisa ainda em andamento, pensamos ter oferecido valiosa contribuição para pesquisas históricas dedicadas a uma melhor compreensão da história contemporânea de Moçambique e da literatura moçambicana.

REFERÊNCIAS

BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982). In: FRY, Peter. **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

COELHO, João Paulo Borges. In: PINHEIRO, Vanessa Riambau. **Entre Áfricas e Ocidente: a formação do cânone literário em Moçambique**. Maputo: Alcance Editores 2019.

COUTO, Mia. In: PINHEIRO, Vanessa Riambau. **Entre Áfricas e Ocidente: a formação do cânone literário em Moçambique..** Maputo: Alcance Editores 2019.

FRY, Peter. **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

FUJISAWA, Mariana. KACZOROWSKI, Jacqueline. Literatura e sociedade em Moçambique: breve panorama histórico. **Cadernos CERU**, V. 27. n.º 2, p. 171-184. Centro de Estudos Rurais e Urbanos.

Universidade de São Paulo. São Paulo. 2016.

GALLO, Fernanda Bianca Gonçalves. Literatura, Memória e Narrativa História em Moçambique. **Revista Via Atlântica**, n.º 31, p. 249-266. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2017.

GRAÇA, Pedro Borges. **A construção da nação em África: Ambivalência Cultural de Moçambique**. Coimbra: Edições Almedinas, 2005.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *In*: PINHEIRO, Vanessa Riambau. **Entre Áfricas e Ocidente: a formação do cânone literário em Moçambique**. Maputo: Alcance Editores, 2019.

MEIGOS, Filimone Manuel, entrevistado por Revista Semana da África. **Revista da Semana da África na UFRGS**, v. 4. n.º 1. Pró-reitoria de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2017. Porto Alegre.

MEMORIAL – Associação Dos Escritores Moçambicanos. **Condições para mobilizar obreiros literários: Discurso de Marcelino dos Santos na abertura da Conferência Constitutiva da Associação dos Escritores Moçambicanos**. (Agosto de 1982). Maputo, 2007. Associação dos Escritores Moçambicanos.

MENDONÇA, Fátima. Literatura moçambicana dez anos depois. **Charrua – Revista Literária** (edição comemorativa dos 30 anos), n.º 7, p. 15-18. Alcance Editores.

MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Coimbra. 2015.

NEWITT, Malyn. Mozambique. *In*: CHABAL, Patrick. **A History of Postcolonial Lusophone Africa**. Indiana. Indiana University Press. 2002.

NGOENHA, Severino Elias. **A (im)possibilidade do momento moçambicano: notas estéticas**. Maputo: Alcance Editores, 2016.

NOGAR, Rui, entrevistado por Tomás Vimaró. **Charrua – Revista Literária** (edição comemorativa dos 30 anos), n.º 1, p. 3-4. Alcance Editores. Maputo. 2016.

PAREDES, Marçal de Menezes. **A construção da identidade nacional moçambicana no pós-independência**: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa. Porto Alegre: Anos 90, 2014.

PINHEIRO, Vanessa Rimbau. **Entre Áfricas e Ocidente**: a formação do cânone literário em Moçambique. Maputo: Alcance Editores, 2019.

POCOCK, JOHN G. A. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: Editora da USP, 2013.

SOBRE AUTORES E AUTORAS

CAMILLE JOHANN SCHOLL

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), desenvolvendo a tese “Léopold Senghor e a Lusofonia”. Possui mestrado em História pela PUCRS e graduação em História (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em 2013. Contato: mille_js@hotmail.com.

PEDRO OLIVEIRA BARBOSA

Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em 2016, formou-se mestre na mesma instituição em 2018 com o trabalho “O mito do ‘homem novo’: a imagem de Samora Machel no cenejornal Kuxa Kanema (1978-1981)”. Atualmente faz doutorado, também vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS, com pesquisa relacionada a identidade nacional e pensamento político africano durante as décadas de 1960 e 1970. Contato: peolba@gmail.com

GERSON LUÍS TROMBETTA

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade de Passo Fundo (UPF). Contato: gersont@upf.br

PÂMELA CRISTINA DE LIMA

Graduanda em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professora de História no Colégio Universos e prestadora na Caixa Econômica Federal. Vinculada ao projeto de pesquisa *Os sentidos da Farroupilha: entre a poética, a epistemologia e o agir*. Atua em pesquisas da área de história e historiografia sul-rio-grandense. Contato: 174267@upf.br.

LEANDRO GOYA FONTELLA

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHiS-UFRJ). Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS). Licenciado em História pela Universidade Franciscana (UFN). Professor de História do Instituto Federal Farroupilha (IFFar). Autor do livro *“As Missões Guaraníticas num contexto de cultura de contato: uma interpretação sobre as interações entre sociedades indígenas e euro-americanas (c. 1730 – c. 1830)”*, publicado pela editora Oikos sob o selo *Coleção ANPUH-RS* em virtude da premiação recebida no Concurso de Teses Coleção ANPUH-RS Edital 2018-2020. Pesquisa temas relacionados à História Indígena, História das Interações Coloniais, Processos de Hierarquização Social, História e Literatura, História Rural e História Social da Escravidão. Contato: leandro-goya@hotmail.com.

JOÃO ANTÔNIO BATISTA BORTOLOTTI

Possui licenciatura em Letras com ênfase em Língua Portuguesa e respectivas literaturas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Membro do grupo de pesquisa História Intelectual e História dos Conceitos: conexões teórico-metodológicas. Membro do

GT África RS, Grupo de Trabalho em História da África, vinculado à Associação Nacional de História (ANPUH-RS). Dentro das linhas de pesquisa em história e literatura, história cultural, história intelectual e história dos países africanos de língua oficial portuguesa (Palop), interessa-se por temas e tópicos acerca dos processos de construção das nações e das identidades nacionais. Contato: joao_bortolotti@hotmail.com

JÚLIA TAINÁ MONTICELI ROCHA

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), desenvolvendo pesquisas sobre as organizações femininas em Moçambique e em Angola entre as décadas de 1960 a 1980. Mestra em História pelo mesmo PPG. Licenciada em História pela PUCRS em 2015 e cursando História, bacharelado, na UFRGS desde 2017. Dedicar suas pesquisas na área de história da África e história das mulheres. Contato: juliatainamonticeli@gmail.com.

FABRÍCIO ANTÔNIO ANTUNES SOARES

Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio doutoral na Universidade Livre de Berlim (FU/Berlin). Professor do curso de História e do PPGH da Universidade de Passo Fundo (UPF). Organizador do livro *Diálogos: estudos sobre teoria da história e historiografia* (Prismas, 2016, volume I) e *Diálogos: estudos sobre teoria da história e historiografia* (Ediunesc, 2017; 2018, volumes II e III). Organizador de *Modernidade sem fronteiras: desenvolvimento e desigualdades entrelaçadas* (Ediunesc/Unijuí, 2018) e *História e literatura: abordagens interdisciplinares* (Ediunesc, 2019). É professor do Curso de História e do PPGH da UPF. Membro pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS).

Temas de interesse: teoria e história da historiografia, história intelectual e dos conceitos, história e literatura, história da cultura e do patrimônio. Contato: fabricaoantunessoares@hotmail.com

DANIEL MACHADO BRUNO

Historiador pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em História das Sociedades Ibéricas e Americanas pela PUCRS (2019). É doutorando em História pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa dedicada às áreas de história intelectual e do pensamento social e político brasileiro no século XX. Contato: daniel.mbruno7@gmail.com.

VIVIANE ALVES CHAVES

Licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. Bolsista CNPq. Participante do grupo de Trabalho História Intelectual e História dos Conceitos: Conexões Teórico-Metodológicas, e do Grupo de Trabalho em História da África (ANPUH/RS). Pesquisa temáticas relacionadas ao Colonialismo Português no Século XX. Contato: viviane.chaves@acad.pucrs.br.

CAMILA B. RUSKOWSKI

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História em Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul (PUCRS), como bolsista Capes, na linha de pesquisa Política, Intelectuais e Mídias. Mestre pelo mesmo PPG na linha de pesquisa Sociedade, Ciência e Arte. Licenciada e bacharelada em História pela PUCRS. Possui interesse e experiência em pesquisa nas áreas de História da Arte Platina, História do Uruguai, Teoria da História da Arte, História Política Platina, Nacionalismos, História Intelectual e

História dos Conceitos. Integrante do Grupo de Pesquisa História Intelectual e História dos Conceitos: conexões teórico-metodológicas. Contato: camila.ruskowski@gmail.com.

MARÇAL DE MENEZES PAREDES

Pesquisador PQ CNPq, professor-adjunto da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É doutor em História pela Universidade de Coimbra (2007) e, recentemente, foi professor visitante do Departamento de História da York University (Toronto, Canadá), onde também foi pesquisador visitante do Instituto Harriet Tubman para a África e sua Diáspora (2019-2020). É coordenador do GT de História Intelectual e dos Conceitos da ANPUH-RS; membro da Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos (<http://grupodeestudosafricanos.blogspot.com.br>); membro da Rede Conexões Lusófonas: ditadura e democracia em português (<http://projetolahps.wix.com/conexoeslusofonas>). É pesquisador-associado ao Centro de Estudos do Século 20 (CEIS20) da Universidade de Coimbra, Portugal. É líder do Diretório de Pesquisa CNPq dos seguintes grupos: “África Contemporânea: da construção da nação às políticas de identidade” e “Nação, nacionalismo e identidade nacional: demarcações da história nas matrizes ibéricas, americanas e africanas”. Principais temas de pesquisa: História Intelectual e dos Conceitos; História Contemporânea; Construção das Nações, dos Nacionalismos e das identidades Nacionais no contexto das relações entre Portugal, Brasil e Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop). Contato: marcal.paredes@pucrs.br.

MICHELE GONÇALVES CARDOSO

Possui graduação em História (bacharelado e licenciatura) pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc). Especialista em História da Arte pela Faculdade Capivari (Fucap). É mestra e doutora em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc). É docente e coordenadora do Curso de História da Unesc. É líder do Grupo de Pesquisa Patrimônio Cultural, Histórias e Memórias e membro do Grupo de Pesquisa História e Memória da Educação (Grupehme-SC). Atuou como assessora pedagógica da Diretoria de Ensino de Graduação da Unesc (2018-2019). Atua principalmente nos seguintes temas: Identidade, Patrimônio, Migrações Contemporâneas e Ensino de História. Contato: michelegc@unesc.net

