



# PRÁTICAS DA HISTÓRIA

---

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

---

N.º 12 (2021)





As normas de publicação podem ser encontradas em: <http://www.praticasdahistoria.pt/pt>.





# PRÁTICAS DA HISTÓRIA

---

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,  
AND USES OF THE PAST

---

N.º 12 (2021)

[www.praticasdahistoria.pt](http://www.praticasdahistoria.pt)



## Práticas da História

### Conselho Editorial

Ana Lucia Araujo [Howard University]  
Elisa Lopes da Silva, gestão editorial [Instituto de História Contemporânea (IHC-NOVA FCSH)]  
Inês Nascimento Rodrigues [Centro de Estudos Sociais (CES-UC)]  
Joaquim Gafeira [Instituto de Estudos Medievais (IEM – NOVA FCSH)]  
José Guedes [Centro de História da Universidade de Lisboa (CHULisboa)]  
José Miguel Ferreira [Instituto de Ciências Sociais (ICS-ULisboa)]  
José Neves [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]  
Margarida Rendeiro [CHAM – Centro de Humanidades (CHAM – NOVA FCSH/UAç) e Universidade Lusíada]  
Matheus Pereira [Instituto de Ciências Sociais (ICS-ULisboa)]  
Pedro Martins, director da revista [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]  
Rui Lopes [Instituto de História Contemporânea (IHC – NOVA FCSH)]  
Sandra Ataíde Lobo [CHAM – Centro de Humanidades (CHAM – NOVA FCSH/UAç)]

### Conselho Científico

Alessandro Portelli [Università di Roma La Sapienza]  
António M. Hespanha [Universidade Nova de Lisboa] †  
Enzo Traverso [Cornell University]  
Fernando Catroga [Universidade de Coimbra]  
Fernando Rosas [Universidade Nova de Lisboa]  
Francisco Bethencourt [King's College London]  
Henrique Espada Lima [Universidade Federal de Santa Catarina]  
João Luís Lisboa [Universidade Nova de Lisboa]  
Lília Moritz Schwarcz [Universidade de São Paulo]  
Luís Trindade [Universidade de Coimbra]  
Maria de Lurdes Rosa [Universidade Nova de Lisboa]  
Robert Rowland [ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa]  
Rui Bebianco [Universidade de Coimbra]  
Sérgio Campos Matos [Universidade de Lisboa]  
Simona Cerruti [École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris]  
Verónica Tozzi [Universidad de Buenos Aires]

Foto da capa: Régulo Gungunhana e Mt.<sup>o</sup> Almeida, 1890-1891. [Álbum fotográfico n.º3] Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91, Moçambique. IICT/Cartografia, Centro de Documentação e Informação, Centro de História, Instituto de Investigação Científica e Tropical [Portugal]. [<https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD5179>]

Composição de capa: Lais Pereira

# Índice

Editorial	7
<b>Artigos e Ensaios</b>	
Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial <i>Tereza Ventura</i>	13
Iconografia de Gungunhana: representações do rei negro em Portugal (1890-1940) <i>Andrea Vacha</i>	53
Les <i>Condottieri</i> Italiens dans le Cinéma de Propagande Fasciste <i>Davide Iacono</i>	95
The Uses of the ‘Anglo-Saxon Past’ between Revolutions, Imperialism and Racism <i>Renato Rodrigues Da Silva</i>	129
A propósito dos debates sobre o populismo <i>Fernando Dores Costa</i>	161
A metafísica da historicidade: de Martin Heidegger ao contexto brasileiro. Comentário à tradução do verbete de Leonhard von Renthe-Fink <i>Augusto B. de Carvalho Dias Leite</i>	188



Historicidade 197

*Leonhard von Renthe-Fink*

### **Entrevista**

On lives, politics and history 216

*A conversation with Allen F. Isaacman and Barbara S. Isaacman about activism, Mozambique and other African histories by Diogo Ramada Curto and Nuno Domingos*

### **Recensões**

Dan Hicks, *The Brutish Museum: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution* 269

*João Figueiredo*

Gavin Arnall, *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change* 275

*Manuela Ribeiro Sanches*

Teresa Bertilotti, ed., *Women's History at the Cutting Edge. An Italian Perspective* 285

*Giulia Strippoli*

Pablo Alonso González, *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente* 295

*Marta Prista*



# Editorial

Pedro Martins\*

Chegados ao número 12 da revista *Práticas da História*, podemos dizer que este é um projeto em fase de consolidação. Quando o primeiro número foi lançado em 2015, eram várias as dúvidas perante a exequibilidade e o sucesso deste projeto. É comum no meio académico as revistas científicas terem uma durabilidade altamente reduzida ou, pelo menos, uma periodicidade bastante errática, afetando assim também o seu processo de indexação. No entanto, o empenho dos membros do nosso Conselho Editorial, recentemente atualizado, o trabalho dos pareceristas que conosco têm colaborado, e o apoio prestado pelas instituições que financiam a revista têm permitido à *Práticas da História* estabelecer-se gradualmente no contexto dos debates sobre a historiografia, a teoria da história e os usos do passado. Além do mais, a ambição, salientada na nota introdutória ao primeiro número pelos fundadores da revista, António da Silva Rêgo e Joaquim Gafeira, de ela se tornar “um projeto internacional” tem vindo a ser alcançada em larga medida. Apesar de, desde o início, termos constantemente publicado em língua portuguesa, todos os números até aqui têm incluído também um elevado número de artigos nos restantes idiomas aceites pela revista, o que atesta a projeção que esta tem atingido além do contexto português.

Outro fator que consideramos ter contribuído para o sucesso da revista tem sido a alternância que temos vindo a estabelecer entre números temáticos (ou com dossiers temáticos) e não temáticos. No nosso entender, esta alternância tem dado voz à pluralidade de perspetivas que desde o início foi também um dos objetivos do nosso projeto. O presente número, que se segue a um número temático, insere-se nesta

\* Pedro Martins (pedromartins@fesh.unl.pt). Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa.



lógica. Ele inclui um conjunto de textos avulsos sobre temas tão diversos como as lutas pela reparação histórica em torno da escravatura, as representações do “outro” no contexto do colonialismo português, os usos da Idade Média no cinema italiano fascista, a construção e apropriação do chamado passado “anglo-saxão”, ou os conceitos de “historicidade” e de “populismo”. Se, por um lado, esta aparente dispersão temática é um sinal da diversidade de textos que nos têm sido propostos, por outro lado, a organização do próprio número retoma dois grandes temas que têm sido tradicionalmente abordados desde que a revista foi lançada.

Iniciamos, assim, com o tema da memória, das representações e dos usos do passado colonial. Neste campo, o artigo de Tereza Ventura reflete sobre o papel do ativismo negro na desconstrução do regime civilizatório que sustentou a escravatura e a desigualdade racial no contexto brasileiro. O texto debruça-se particularmente sobre os conceitos de “reparação histórica” e “justiça de transição”, mostrando como, nas últimas quatro décadas, o movimento negro no Brasil tem denunciado a persistência das lógicas de poder colonial e contribuído para a preservação da memória dos herdeiros de sujeitos escravizados. O segundo artigo, dedicado à temática das representações do passado colonial, da autoria de Andrea Vacha, enfoca as representações iconográficas do rei vátua Gungunhana entre o final do século XIX e o início da década de 1960. Através da análise de fontes visuais, o autor demonstra como Gungunhana se tornou um símbolo do “Outro”, entendido como selvagem e inferior no contexto do colonialismo português deste período.

O segundo tema abrangido por este número, e que tem também sido recorrente na *Práticas da História*, é o das representações e usos do passado medieval. O artigo de Davide Iacono remete-nos para o cinema italiano durante o período fascista, analisando as representações da figura dos *condottieri* neste campo. Focando-se sobretudo em dois filmes, Iacono demonstra como estes líderes militares da Idade Média tardia e do Renascimento foram transformados em símbolos do nacionalismo italiano e em prefigurações de um líder político como Mussolini. Já o artigo de Renato Da Silva faz uma trajetória em torno dos usos do chamado passado “anglo-saxão” desde o século XVII à atualidade, demonstrando como o próprio termo “anglo-sa-







xão” é em grande medida uma construção eivada de preconceitos racistas e colonialistas. O texto alerta ainda para as apropriações desta construção pela extrema-direita contemporânea, sugerindo possíveis soluções geradas no meio académico que questionem os seus pressupostos.

Como tem sido tradição também na revista, este número inclui uma secção de ensaios. Os dois textos que publicamos focam-se em dois conceitos: o de “historicidade” e o de “populismo”. O primeiro ensaio, de Augusto Carvalho Dias Leite, nasce de um comentário ao verbete “historicidade” (*Geschichtlichkeit*), escrito por Leonhard Von Renthe-Fink e originalmente publicado no *Dicionário Histórico de Filosofia*, que o autor traduziu para português e que nós publicamos também. Tomando uma perspectiva fenomenológica, o texto foca-se no problema da historicidade como fundamento metafísico da ideia de história moderna, analisando em que sentido ele foi utilizado por autores como Hegel, Heidegger e vários filósofos no contexto brasileiro. O segundo ensaio, da autoria de Fernando Dores Costa, debruça-se sobre os debates contemporâneos em torno do conceito de “populismo”. Fazendo uma leitura do conceito sobretudo a partir de Margaret Canovan, o texto demonstra não apenas o carácter fluido do conceito, mas também as suas implicações na análise dos contextos políticos atuais.

Publicamos ainda uma entrevista conduzida por Nuno Domingos e Diogo Ramada Curto a Allen e Barbara Isaacman, realizada aquando da sua passagem por Lisboa em finais de 2019. Nela, os dois historiadores refletem sobre as suas experiências no contexto colonial moçambicano, base fundamental da sua obra historiográfica.

Concluimos o presente número com a já habitual secção de resenhas, desta vez dedicada a quatro obras publicadas no ano transato. À semelhança da organização deste número, começamos com o tema da memória e dos usos do passado colonial, com um texto de João Figueiredo sobre o livro de Dan Hicks *The British Museum: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*. Logo depois, temos a leitura de Manuela Ribeiro Sanches à obra de Gavin Arnall *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change*, onde o autor procura demonstrar a atualidade dos textos políticos e psiquiátricos de





Fanon no contexto das lutas contemporâneas. A terceira recensão que publicamos, de Giulia Strippoli, foca-se no livro editado por Teresa Bertilotti *Women's History at the Cutting Edge. An Italian Perspective*, que se debruça sobre as tensões e questões levantadas pela institucionalização do campo de estudos feministas italiano, no caso, cruzando-o com outros contributos das ciências sociais e das humanidades. Terminamos com um texto de Marta Prista em torno da obra de Pablo Alonso González recentemente traduzida para português com o título *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente*.

### Editorial

With *Práticas da História* reaching its twelfth issue, it can be said that the journal is entering a consolidation stage. At the time of the first issue's release, there were several doubts that this project was feasible or that it would become a success. Many journals in the academic and scientific milieu are easily discontinued or fail to keep their periodicity, thus affecting their own indexation. However, thanks to the efforts of the members of our editorial board – recently updated –, to the diligent work of our referees, and to the support of the institutions that financially support us *Práticas da História* has gradually been established as a significant journal in the fields of history of historiography, theory of history and uses of the past. Furthermore, the ambition mentioned in the opening issue by the founders António da Silva Rêgo and Joaquim Gafeira of it becoming an “international journal” has been largely fulfilled. Although since its beginning many of the published articles have been in Portuguese, all issues have also included a high number of articles in the languages accepted by the journal – which demonstrates the impact that it has reached beyond the Portuguese context.

Another factor that we believe contributed to the journal's success has been its alternation between thematic and non-thematic issues. This has provided more space for plural perspectives, which was also one of our starting aims. The present issue, which follows a special issue, pursues this trend. It includes a set of separate texts on subjects as diverse as the struggles for slavery reparations, the representations of the “other” in the context





of Portuguese colonialism, the uses of the Middle Ages in Italian cinema of the fascist period, the construction of the so-called “Anglo-Saxon” past, or concepts of “historicity” and “populism”. If, on the one hand, this apparent thematic dispersal can be understood as a proof of the diversity of texts that have been submitted, on the other hand, the issue’s very structure resumes two great topics that have been traditionally covered in the journal.

Thus, the issue starts with the theme of memory, representations and uses of the colonial past. In this field, Tereza Ventura’s article reflects on the role of black activism in the deconstruction of the regime that supports slavery and racial inequality in the Brazilian context. The text focuses on the concepts of “historical reparation” and “transitional justice”, showing how, in the last four decades, the Brazilian black movement has been denouncing the persistence of colonial logics and contributing to the preservation of the memory of the former enslaved subjects’ descendants. The second article, by Andrea Vacha, is dedicated to the representations of the colonial past, namely the iconography of the Vatuva king Gungunhana, between the end of the XIX<sup>th</sup> century and the beginning of the 1960s. By examining a set of visual sources, the author demonstrates how Gungunhana became a symbol of the “Other”, seen as savage and inferior in the context of Portuguese colonialism in this period.

The second topic covered in this issue, and which has been also recurrent in *Práticas da História*, are the representations and uses of the medieval past. Davide Iacono’s article examines the representations of the figure of the *condottieri* in Italian fascist cinema. By mainly focusing on two movies from this period, Iacono explains how these late-medieval and Renaissance military leaders were transformed into symbols of Italian nationalism and prefigurations of a political leader such as Mussolini. Renato da Silva’s text, on the other hand, makes an incursion into the uses of the so-called “Anglo-Saxon” past from the XVII<sup>th</sup> century to our times, demonstrating how the very term “Anglo-Saxon” is largely an historiographical construction marked by racist and colonialist prejudices. The article alerts to the appropriations of this construction by contemporary far-right movements and suggests possible solutions in the academic field to question its assumptions.





As has been tradition in the journal, the issue includes a section of essays. The two that we publish focus on two concepts: “historicity” and “populism”. The first one is derived from a commentary to Leonhard Von Renthe Fink’s entry “historicity” (*Geschichtlichkeit*), originally published in the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, translated into Portuguese by the author Augusto Carvalho Dias Leite and published on this issue. Taking a phenomenological perspective, the text analyses the problem of historicity as the metaphysical foundation of the idea of modern history by examining in which sense authors such as Hegel, Heidegger and various Brazilian philosophers used it. The second essay, by Fernando Dores Costa, addresses contemporary debates on the concept of “populism”. Reading the concept through Margaret Canovan’s lenses, Costa demonstrates not only its fluidity but also its implications in the analysis of current political contexts.

We also publish Nuno Domingos and Diogo Ramada Curto’s interview with Allen and Barbara Isaacman, conducted at the time of their visit to Lisbon in late 2019. In this interview, the two historians reflect on their experiences in the Mozambican colonial context, which would constitute the basis of their historiographical work.

This issue concludes with the usual book review section, this time dedicated to four works published last year. Similarly to the issue’s, structure, the section starts with the subject of the memory and uses of the colonial, namely with João Figueiredo’s review of Dan Hicks’ *The Brutish Museum: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*. The second text, by Manuel Ribeiro Sanches, reflects on Gavin Arnall’s *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change*, a book that seeks to demonstrate the topicality of Fanon’s political and psychiatric texts in the context of contemporary struggles. The third review, by Giulia Strippoli, addresses Teresa Bertilotti’s edited work *Women’s History at the Cutting Edge. An Italian Perspective* on the tensions and questions raised by the consolidation of feminist studies in the Italian context. The issue’s last text, by Marta Prista, focuses on Pablo Alonso González’s book *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería*, recently translated into Portuguese.



## **Tereza Ventura**

### **Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial**

---

O artigo ressalta o papel central do ativismo negro na ressignificação da história do africano no Brasil e na desconstrução do regime civilizatório e epistêmico que sustentou a escravatura. Destaca-se a perspectiva da reparação histórica no repertório de mobilização do movimento negro no processo constitucional e nas iniciativas políticas de justiça de transição. A partir da Conferência Mundial de Durban, ativistas do movimento negro formalizaram um projeto político de luta pela reparação histórica. Elaborado pela Organização para a Libertação do Povo Negro (OLPN), o projeto político reivindica a responsabilização do Estado pelos dispositivos que confirmam à escravização colonial o estatuto de crime imprescritível contra a humanidade. A ideia de imprescritibilidade preenche não apenas um dever moral, mas também uma visão da história que desautoriza a noção de um passado irreversível e transforma o tempo em luta política. Ao denunciar a reconstrução permanente do papel global da escravidão e do colonialismo na fabricação do sujeito racial, a luta pela reparação reinscreve a polarização branco e negro na busca da justiça histórica. Palavras-chave: reparação histórica, escravização, colonialismo, justiça histórica.

---

### **Reparation struggle: historical debt and post-colonial justice**

The article discusses the key role played by black activism in the resignification of the history of Africans in Brazil and in the deconstruction of the civilizational and epistemic regime that sustained slavery. It highlights the approach to historical reparation within the black movement's repertoire of mobilization in the constitutional process and in the political initiatives of transitional justice. Since the Durban Conference, the black movement's activists formalized a political project of struggle for historical reparation. Developed by the Organização para a Libertação do Povo Negro (OLPN) [Organization for the Liberation of the Black People], this political project demands that the state grant colonial slavery the status of imprescriptible crime against humanity. The idea of imprescriptibility corresponds not only to a moral purpose, but also to a vision of history that rejects the notion of an irreversible past and transforms time itself into an object of political struggle. By denouncing the permanent reconstruction of the global role of slavery and colonialism in the production of racial subjects, the struggle for reparation reinscribes the black/white polarization in the search for historical justice. Keywords: historical reparation, slavery, colonialism, historical justice.



## Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial

Tereza Ventura\*

O artigo ressalta o papel central do ativismo negro na desconstrução histórica do regime civilizatório e epistêmico que sustentou a escravidão e a crença na desigualdade entre raças e povos. Entre os inúmeros agenciamentos na luta contra o racismo, destacamos a perspectiva da reparação histórica no repertório de mobilização do movimento negro no processo constitucional e nas iniciativas políticas de justiça de transição. Engajados na redefinição da história da resistência e luta pela liberdade, ativistas negros trouxeram para a esfera pública um novo significado para o legado da escravidão e da sua abolição. A luta pela reinscrição do povo africano na história do Brasil redefiniu o calendário de celebração histórica e introduziu uma agenda de redefinição pública da historiografia do Brasil. Os ativistas da Organização para a Libertação do Povo Negro (OLPN) colaboraram com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) na criação de uma comissão de verdade histórica da escravidão negra no Brasil, em 2015, e construíram uma lei de reparação de iniciativa popular que define a criação da Comissão Pequena África, com função de administração do território urbano tendo em vista a memória do povo africano escravizado e liberto. A lei municipal n.º 6.472/2019 legitima a participação de representantes locais na administração de recursos públicos e processos decisórios que interfirmam

\* Tereza Ventura (terezatons@gmail.com). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa (ICS-UL); Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), R. São Francisco Xavier, 524 – Maracanã, Rio de Janeiro – RJ, 20943-000, Brasil. Original article: 17-06-2020. Revised version: 14-12-2020. Accepted: 05-02-2021.



não apenas no turismo e cultura, mas na economia e administração do território que foi ocupado e construído pelos descendentes de africanos escravizados. Mobilizados pela tematização da reparação histórica, ativistas lutam para tornar pública a relação entre o racismo, o legado do poder colonial e a escravização dos africanos. Na perspectiva do movimento pela reparação, a escravização negra e o racismo científico foram formalmente extintos, mas o significado simbólico, subjetivo, econômico, social e político ainda persiste no presente. O movimento pela reparação histórica sublinha a negação silenciosa acerca da escravização do africano e da violência colonial como elementos que fundamentam práticas de exclusão e discriminação racial contemporânea.

A agenda de reparação da escravização histórica não corresponde a um projeto unificado do movimento negro, uma vez que concepções variadas de reparação incluem diferentes políticas de patrimônio, memória e cultura e ações afirmativas. No entanto, a articulação entre escravização negra e direitos humanos enquanto crime da história e crime de ódio constituiu desde os primórdios a principal denúncia do movimento negro contemporâneo. A partir da Conferência Mundial de Durban, ativistas do movimento negro formalizaram um projeto político de luta pela reparação histórica. Elaborado pela Organização para a Libertação do Povo Negro, o projeto político pela reparação histórica reivindica a responsabilização do Estado pelos dispositivos que conferiram à escravização colonial o estatuto de crime imprescritível contra a humanidade, emitidos pela deliberação da Conferência de Durban. A ideia de imprescritibilidade preenche não apenas um dever moral, mas também uma visão da história que desautoriza a noção de um passado irreversível e encerrado<sup>1</sup>. A reparação inscreve também o dever de fazer justiça à sobrevivência do passado, ainda que reconheça o irrestituível e o não prescritível substrato da violência no tempo histórico.

1 Berber Bevernage, *History, Memory and State-Sponsored Violence: Time and Justice* (Nova Iorque e Londres: Routledge, 2011); Victoria Fareld, "History, Justice and the Time of the Imprescriptible", in *The Ethos of History: Time and Responsibility*, ed. Stefan Helgesson e Jayne Svenungsson, 54-69 (Nova Iorque e Oxford: Berghahn Books, 2018).

### Ativismo negro e a ressignificação da história

*“Para todo o lado que o branco olhar,  
deparar-se-á com o espectro  
daquele que escravizou e que o corrompeu”<sup>2</sup>.*

A partir dos anos 70 do século XX, o ativismo negro trouxe para a esfera pública a denúncia do esvaziamento, objetificação e homogeneização do negro pela escravização e comércio de africanos como um projeto estratégico de poder e de alienação histórica e cultural do africano colonizado. Os esforços empreendidos na ressignificação do lugar e trajetória do povo negro na história do Brasil demonstraram como a escravatura e a crença na desigualdade entre raças e povos sustentaram o poder no passado e o sustentam no presente. Neste sentido, o negro tornou-se cativo de uma autoidentidade, inseparável da dualidade entre o humano e o racial, construída desde o século XV.

“Compreende-se que nada se fez ao acaso e que o resultado global procurado pelo domínio colonial era efectivamente convencer os indígenas e nativos de que o colonialismo vinha arrancá-los da noite e que a sua história anterior era nada mais do que uma história da barbárie”<sup>3</sup>.

Assim como em Frantz Fanon, a luta pela reparação inscreve um confronto com a ordem social que legitimou a historiografia linear, cumulativa e progressiva que desvaloriza e desautoriza a existência histórica anterior em função do futuro. Ao buscar validar um novo regime de tempo, a luta pela reparação da escravidão desconstrói marcadores temporais do progresso, da civilização europeia ocidental e de seu cons-

2 Beatriz Nascimento, “Por uma história do homem negro”, *Revista de Cultura Vozes* 68, n.º 1 (1974): 41.

3 Frantz Fanon, *Os condenados da Terra* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978), 175.



truto básico: humanidade e raça. Segundo Dipesh Chakrabarty<sup>4</sup>, nas feridas históricas a confluência entre história e memórias, violências e abusos presentes no cotidiano preenchem pleitos por justiça e, neste sentido, colocam em questão um passado ainda presente. A espectralidade, portanto, remete a tarefa da herança do passado ao presente, um não presente ainda vivo que nos responsabiliza pelo tempo daqueles que não estão mais, ou daqueles que ainda estão por vir<sup>5</sup>. Achille Mbembe, como Jacques Derrida, vai associar ao desajuste do tempo a problemática da justiça<sup>6</sup>. Justiça como um processo de reparação pela demissão de um tempo que não está vivo, que não volta, que não consegue se mover no presente, mas nem por isso se torna ausente. Contrastando com a ideia conceitual de uma objetividade histórica, a luta pela reparação busca libertar a história do povo negro de uma narrativa eurocêntrica, sendo portanto uma luta política que põe em questão o tempo, o passado, o presente, o calendário e o significado das celebrações históricas. Segundo Beatriz Nascimento, historiadora e ativista do movimento negro,

Pensam que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente.

Como se a História pudesse ser limitada no “tempo espetacular”, no tempo representado, e não o contrário: o tempo é que está dentro da história. Não se estuda, no negro que está vivendo, a História vivida. Somos a História Viva do Preto, não números<sup>7</sup>.

Essas questões valorizam a importância da experiência presente no resgate de uma história viva, que configura a autoidentidade do

4 Dipesh Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition”, in *Manifestos for History*, org. Jenkins, Keith, Sue Morgan e Alun Munslow (Londres: Routledge, 2007).

5 Jacques Derrida, “Marx & Sons”, in *Ghostly Demarcations: Derrida a Symposium on Jacques Derrida Specters of Marx*, org. Michael Sprinker (Londres: Verso, 2002), 219.

6 Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California, 2001); Jacques Derrida, *Os espectros de Marx* (Rio de Janeiro: Relume Dumarat, 1993).

7 Beatriz Nascimento, “Por uma história do homem negro”, *Revista de Cultura Vozes* 68, n.º 1 (1974): 41-45.

negro, na desconstrução não apenas do modelo de sua representação, mas do seu “passado” na história. Trata-se então de uma luta que impõe uma visão de tempo e que combate a ideia da escravização como algo sem relação com o presente. Tal desconstrução possibilita a não contemporaneidade a si do presente vivo, através da qual se tece a responsabilidade e o respeito pela justiça com relação àqueles que foram desumanizados. A história vivida inscreve uma textura de tempo que difere da história acadêmica. Ela remete à tarefa da herança e à luta pela desconstrução do negro escravizado, não apenas no tempo disciplinar da história, que o encerra e o aliena ao passado, mas na formação de uma soberania popular do povo africano no Brasil. Nesse sentido, a recusa em substituir o passado pela memória transforma o tempo em luta política e a experiência do passado em “porvir”<sup>8</sup>.

A luta política por reparação histórica se recusa a engessar a memória e a história da escravidão e da colônia em museus e monumentos, e afirma a sua continuidade e duração no tempo. O lugar da perda torna legítima a herança, a constituição de uma dívida e o reconhecimento da imprescritibilidade da culpa. Essa recusa do passado encerrado remete para a ideia presente em Walter Benjamin de que “foi-nos dada, como a todas as gerações, que nos antecederam, uma frágil força messiânica”<sup>9</sup> (eine schwache messianischen Kraft), a que o passado tem direito. Neste tempo, que emerge como presente, se infiltra o estilhaço de uma força pretérita no interior da qual os mortos do passado fazem valer uma pretensão. Segundo Mbembe, há uma ligação estreita entre subjetividade e temporalidade – de certa maneira, podemos considerar a própria subjetividade não como interioridade mas como temporalidade. Atributo fundamental do ser humano vivo, a experiência do tempo não exclui uma relação com um outro – *dead other* –, com aquilo que se herda ou de quem a história suprimiu a existência.

8, Jacques Derrida, *Os espectros de Marx* (Rio de Janeiro: Relume Dumarat, 1993).

9 Walter Benjamin, *Obras escolhidas*. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura* (São Paulo: Brasiliense, 1987), 223.

### **Racismo, direitos humanos e injustiça histórica**

A despeito de um consenso sobre o que poderia ser considerado um mecanismo compensatório por perdas trágicas, insubstituíveis e irreuperáveis, a política da reparação sustenta o entrelaçamento entre experiências individuais e fatos históricos. A perspectiva defendida pelo movimento de reparação da escravização não está ancorada no passado histórico da escravidão, mas na sua manifestação contemporânea, ou seja, na sua duração no tempo presente. As reparações não buscam compensações individuais, mas um reconhecimento da escravização, da abolição e dos abusos de violência perpetrados pelo Estado, que alcançam continuidade no tempo e afetam a vida presente de coletividades. A agenda de reparação interliga dispositivos da política dos direitos humanos, no interior dos quais as aspirações histórico-universais herdadas de um passado comum sejam mais efetivas do que especificidades identitárias e histórias de vida particulares. Ainda que a expansão da agenda global de direitos humanos seja um dos legados mais importantes do século XX, os instrumentos jurídicos, políticos e sociais para a reparação por violação desta agenda ainda são insuficientes. As leis de direitos humanos permanecem acopladas ao direito liberal, mesmo que as violações que buscam reparar sejam crimes imprescritíveis contra a humanidade, crimes históricos que afetam coletividades<sup>10</sup>. A ambição política de reparação por violação de direitos humanos articulada ao racismo e à injustiça histórica pode ser identificada particularmente na emergência do movimento negro unificado em 1978.

### **Direitos humanos e a falsa abolição**

A morte por tortura policial de um jovem negro aos 22 anos, acusado por roubo numa feira da cidade de São Paulo, enunciou a emergência pública de uma grande coalizão de organizações mobilizadas contra o racismo. O movimento nacional de contestação pública do racismo, re-

10 Christine Evans, *The Right to Reparation in International Law for Victims of Armed Conflict* (Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012); Elazar Barkan, "Between Restitution and International Morality", *Fordham International Law Journal* 25 (2001). Consultado a 22 de setembro, 2018, <https://ir.lawnet.fordham.edu/ilj/vol25/iss6/3acesso>.

presentado no ato unificado de resistência e crítica à violência policial, foi convocado com amplo suporte da imprensa através de uma carta pública. A carta, publicada no dia 18 de junho de 1978, convidava todos os grupos sociais, terreiros de cambomblé, escolas de samba, igrejas, associações de bairro e toda a sociedade a se mobilizarem contra o racismo e a reverem o papel do povo negro na história do Brasil<sup>11</sup>. Representantes do movimento negro de São Paulo e do Rio de Janeiro solicitaram uma audiência com as autoridades públicas para debater uma agenda de reparação e de combate às formas das relações raciais no cotidiano brasileiro. Um manifesto do movimento negro foi lido e distribuído para uma massa de manifestantes. O ato público, autorizado pelo governo, denunciou a violência policial e ofereceu uma nova interpretação simbólica que confrontava a chamada democracia racial, conforme se vê no seguinte enunciado: “A discriminação racial barra o desenvolvimento da comunidade Afro-brasileira, destrói a alma do homem negro e sua capacidade de realização como ser humano”<sup>12</sup>.

Os manifestantes entregaram um programa de reivindicações por cidadania e proteção de direitos humanos para o povo negro à Secretaria de Segurança Pública. Um congresso nacional, realizado em julho de 1978, na cidade de Salvador, chancelou o estatuto público do Movimento Negro Unificado (MNU) contra a Discriminação Racial. A abolição da escravização negra no Brasil completava 90 anos em 1978. Inúmeros artigos em jornais do movimento negro, eventos e seminários foram organizados pelo ativismo negro com o objetivo de produzir uma interpretação crítica, política e pedagógica do significado da abolição. O tema noventa anos da abolição integrou o samba enredo da escola de samba Quilombo, criada pelo tradicional sambista carioca Antonio Candeia Filho. Os debates em torno da luta negra pela liberdade, a exclusão sistêmica do povo negro da cidadania e o processo eleitoral pós-ditadura militar marcaram a institucionalização do MNU.

No contexto de intensa politização e luta pela democracia, diferentes perspectivas e redes de mobilização expandiram a agenda da

11 Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro* (Rio de Janeiro: Marco Polo, 1982).

12 Lélia Gonzales e Carlos Hasenbalg, “Carta Convocatória para o ato público contra o Racismo”, in *Lugar de negro* (Rio de Janeiro: Marco Polo, 1982), 44.

questão racial em sua interseccionalidade com questões de direitos humanos, desigualdade de gênero, classe e representação política. Os movimentos sociais buscavam validar outro horizonte de interpretação para a ideia de raça, África e negro. No Rio de Janeiro, Yedo Ferreira e Amauri Mendes, ativistas fundadores da SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) e do IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras), divergiram do grupo paulista na redação do estatuto do MNU. Para Ferreira e Mendes, os paulistas defendiam uma posição reivindicativa, enquanto o estatuto escrito por eles apontava um MNU mobilizador, visando a um trabalho pedagógico com a massa de negros ainda não incorporados aos movimentos sociais. Embora convergissem com a denúncia do mito da democracia racial, as diversas entidades do ativismo negro defendiam diferentes formas de combate ao racismo. Se, por um lado, como afirma Domingues<sup>13</sup>, “a raça, a identidade racial, é um fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação”, por outro, os ativistas defendiam diferentes concepções e estratégias de luta política e de relação com o Estado.

O processo de democratização proporcionou a emergência de inúmeras entidades e polos de mobilização da luta contra o racismo, o que, na concepção de Santos<sup>14</sup>, veio a caracterizar as pluralidades do movimento negro contemporâneo. Em defesa da mobilização dos centros comunitários contra o Estado e suas instituições, Yedo Ferreira e Amauri Mendes escreveram a cartilha “O movimento negro e as eleições”. Para essa visão: “Os partidos políticos cooptam elites negras sem permitir a sua participação [...]. As instituições parlamentares foram transplantadas da Europa para servir as elites colonizadas”<sup>15</sup>. Os autores viam com desconfiança a incorporação de ativistas em setores do governo. Esse ponto de vista vai se manifestar na futura perspectiva de Ferreira sobre a reparação histórica, pela qual mantém uma posição de

13 Petrônio Domingues, “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”. *Revista Tempo* 23 (2007): 100-122.

14 Joel Rufino dos Santos, “O Movimento negro e a crise brasileira”, *Política e Administração*, 2 (1985): 28.

15 Yedo Ferreira e Amauri Pereira, *O Movimento Negro e as Eleições* (Rio de Janeiro: Ed. Simba, 1982), 12.

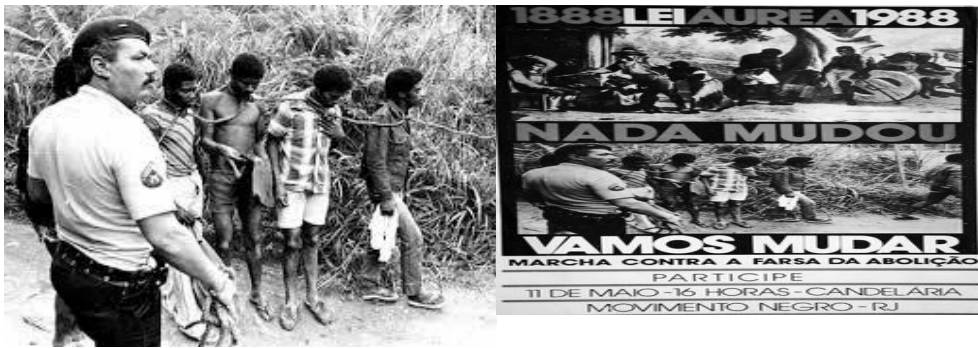
confronto com as instituições e com o Estado. Para esta visão, a luta pela reparação deve “redefinir a nação da elite brasileira, onde o negro e o indígena ficaram às margens, e reestruturar o Estado, levando-o à responsabilização pelos crimes continuados”<sup>16</sup>.

### **A luta pela justiça histórica e a inclusão do negro na constituinte**

Os discursos e mobilizações dos movimentos sociais contra o racismo, ainda que inscritos na disputa desigual por recursos e concepções diferenciadas de políticas, foram instrumentos simbólicos e cognitivos de luta e interpretação pública e social da raça. A mobilização nacional dos movimentos sociais negros trouxe um lastro de legitimidade para a atuação de apenas onze deputados negros, dentre os quinhentos e cinquenta e nove parlamentares eleitos para o congresso nacional constituinte. A representação parlamentar contrastava com a intensa atividade do movimento negro, do IPCN e de vários núcleos de base social, cultural, educativa e coletivos universitários negros do Rio de Janeiro que apoiaram a campanha em curso contra a falsa história da abolição.

O trabalho de mobilização do movimento negro e do IPCN reuniu uma manifestação de massa nas grandes avenidas do país e particularmente no Rio de Janeiro. A *Marcha contra a Farsa da Abolição* aconteceu no dia comemorativo ao centenário do ato de abolição assinado pela Princesa Isabel no ano de 1888. Em cartazes, materiais de divulgação e camisetas lia-se a frase “1888 Lei Áurea, 1988 nada mudou vamos mudar” e a gravura “Castigos domésticos” (1827), de Johann Moritz Rugendas, é comparada à foto intitulada “Todos Negros”, de Luiz Morier, publicada no *Jornal do Brasil*, em 1982.

16 Depoimento dado à autora, 09/09/2019.



As imagens associam o tratamento violento do capataz colonial ao policial negro, aludindo à continuidade da violência e da herança colonial escravocrata sobre o povo negro brasileiro no século seguinte. A foto mostra o racismo como uma forma de poder que ultrapassa o sentido biológico da ideia de raça e de cor, uma vez que o repressor é um homem negro. A ambição de desconstrução histórica se unia à tentativa de assegurar um novo significado para a categorização racial no Brasil. Tratava-se de uma luta para redefinir a herança histórica e simbólica da escravização e de sua abolição no Brasil. Ao desconstruir o ato oficial da abolição e explicitar a continuidade do poder colonial, o ativismo negro celebrava o seu direito de escrever, interpretar e interferir no processo de produção da própria história como também da história do Brasil. A ideia de demarcar a diferença simbólica entre a liberdade concedida representada pela Lei Áurea e a liberdade conquistada associada à luta de Zumbi dos Palmares foi ratificada no ato fundacional do MNU e foi objeto de uma campanha que deu origem à *Marcha Zumbi Vive* em 1983, no Rio de Janeiro. O enunciado Zumbi está vivo remete à ambição de desvendar uma narrativa histórica que recusa a ideia de passado. A intervenção pública de Lélia Gonzales reivindica justiça à história, violada pelo discurso oficial e pelas “forças colonialistas”, Zumbi

“[...] Herói nacional foi liquidado pela traição das forças colonialistas, o grande líder do primeiro Estado livre de todas as Américas, coisa que não se ensina às nossas crianças

nas escolas, as nossas crianças não sabem e quando eu falo de nossas crianças tô falando de crianças negras, brancas, amarelas, não sabem que o primeiro Estado livre de todo continente americano surgiu no Brasil e foi criado pelos negros, pelos negros que resistiram, resistiram à escravidão e se dirigiram para o sul da capitania de Pernambuco, atual Estado de Alagoas, a fim de criar uma sociedade livre... Palmares é um exemplo livre, típico de uma nacionalidade brasileira que ainda está por se constituir, nacionalidade esta onde negros, brancos e índios lutam nesse momento, lutando para que esse país se transforme efetivamente numa democracia”<sup>17</sup>.

A liderança na revolta contra a captura, comércio e exploração do africano fez de Zumbi dos Palmares um herói e precursor do quilombo, enquanto exemplo da capacidade de auto-organização do povo negro e da sua resistência continuada ao poder colonial de holandeses e portugueses no Brasil. Nesse sentido, Zumbi representa o substrato de uma nacionalidade brasileira. A produção e circulação de materiais didáticos, panfletos, cartilhas, jornais, distribuídos entre grupos de estudo por todo o país, legitimam o projeto de repensar a matriz africana da nação Brasil. Yedo Ferreira contribuiu com o debate sobre a descolonização da história do africano no Brasil (1980), sobre as eleições no Brasil (1983) e as lutas por libertação na África (1983) através da publicação de cartilhas pela SINBA.

Destaca-se, no Rio de Janeiro, o evento, realizado em julho de 1987, denominado de “Semana de Descolonização e Contemporaneidade Negra”. Realizado na casa Laura Alvim, espaço público tradicional para atividades culturais no bairro de classe alta, em Ipanema, o evento organizado pelo IPCN, pelos grupos culturais Luminosidade Negra,

17 Lelia Gonzales, *Marcha Zumbi está vivo*, 1983, acesso em 18 de setembro, 2019, [https://www.youtube.com/watch?v=1Cnl\\_p071ug](https://www.youtube.com/watch?v=1Cnl_p071ug). Marcha e ato público do Movimento Negro no dia 18 de Novembro de 1983, com imagens de Ras Adauto e Vik Birkbeck para a Enugbarijö Comunicações e edição de Filó Filho para o Acervo Cultne.



Iyabás do Ilê e pelo bloco Afro AlafinAye, reuniu intelectuais, militantes e artistas em mesas-redondas, apresentações de dança, música e capoeira. A articulação entre contemporaneidade negra e descolonização anunciava um novo marcador temporal de interpretação para a ideia colonial de raça, África e negro. Em uma mesa-redonda, Joel Rufino apresenta uma crítica à visão colonial eurocêntrica do socialismo, marcada por referenciais históricos tais como a Comuna de Paris, as lutas de classe na Inglaterra e a filosofia alemã. Segundo Rufino, “a experiência histórica do povo brasileiro levaria a pensar o socialismo a partir da trajetória de Zumbi dos Palmares e das lutas de resistência dos quilombolas”<sup>18</sup>. Para essa visão, a luta contra a desumanização, criminalização do negro e racismo no Brasil ofereceria os elementos simbólicos, pedagógicos, históricos e cognitivos para o combate ao capitalismo e para a desconstrução do poder das elites dominantes no Brasil, fundado na subjugação do negro e na construção racial.

Entre os espaços de encontro, festas e seminários destacavam-se, no Rio de Janeiro, desde os anos setenta do século XX, o Renascença Clube, o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras), o Grupo de Estudos André Rebouças da UFF (Universidade Federal Fluminense), a SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África), cujos eventos musicais e tópicos de debate incluíam a história do povo negro no Brasil, as lutas pela descolonização na África, a luta pelos direitos civis nos EUA, o regime de *apartheid* na África do Sul, a história do Quilombo de Palmares e de seu líder, Zumbi. A agenda de encontros, em todas as organizações locais do ativismo negro, acompanhava o avanço da política de redemocratização do país, vocalizando a denúncia da violência policial, do racismo e a reinterpretação da história enquanto principais lemas do ativismo negro.

18 Joel Rufino dos Santos, Discurso proferido na *Semana de Descolonização e Contemporaneidade Negra* (1987), acessado em 22 de Junho, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Y7I-5XNCT-wo>.



Foto Januário Garcia, Rio de Janeiro, 1988

Desde 1982, propostas de projeto de lei para reparação do povo negro circulam no parlamento brasileiro. Os jornais do movimento negro colocavam em circulação a estratégia discursiva de visibilizar, na agenda pública, a correlação entre violações da história e a discriminação racial. Artigos de Lélia Gonzales, Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Oliveira Silveira, Yedo Ferreira, Hamilton Cardoso e várias publicações do movimento negro denunciavam o tema do silenciamento e do apagamento da história do africano no Brasil como objeto fundamental da luta do povo negro. A luta pelo desvelamento do legado de Zumbi dos Palmares se apresentou ao público nacional através da publicação de um grupo de ativistas do Rio Grande do Sul, em 1971. O grupo conclamava a sociedade a conhecer a história de Zumbi dos Palmares e a reescrever a história do negro no Brasil. O primeiro congresso do movimento negro, em 1978, deliberou no seu estatuto a data da morte de Zumbi como Dia da Consciência Negra.

“Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de Zumbi, líder da República Negra de Palmares, que

existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, reunimo-nos hoje, após 283 anos, para declarar a todo o povo brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra!”<sup>19</sup>.

### O negro na constituinte

A Constituição brasileira de 1988 incorporou pleitos do movimento negro como o ensino de história da África e do povo negro nas escolas, a criminalização do racismo, o direito à terra, a proteção cultural dos quilombos e a participação dos africanos e indígenas na formação histórica e cultural do País. Foi instituída a Fundação Cultural Palmares, a fim de valorizar e apoiar o patrimônio afro-brasileiro e regulamentar a certificação das terras quilombolas. A partir da Constituição de 1988, o Estado brasileiro, concebido como pluriétnico, passa a reconhecer direitos de cidadania e existência pública de tradições de diferenças identitárias étnico-culturais e sociais. No entanto, não incorpora o direito de reparação ao povo africano e indígena pela prática de opressão colonial, genocídio, escravização e violação de direitos humanos.

O ensino de história da África e do povo africano no Brasil foi regulamentado por lei somente em 2003. A Lei 10.639/2003<sup>20</sup> instituiu a obrigatoriedade do ensino de cultura africana e afro-brasileira nas escolas públicas e privadas e a inclusão da data 20 de novembro no calendário escolar. Entretanto, em duas décadas de existência, Estados e municípios não criaram programas específicos de regulamentação da implementação ou mesmo formação de professores em licenciaturas universitárias referentes aos dispositivos da lei. A Constituição reconheceu, através da Lei 7.716/89 – Lei Caó<sup>21</sup>, a criminalização de atos

19 Movimento Negro Unificado, “Estatuto MNU” (1978). Consultado a 20 de março, 2018, <http://localhost/mnu/wp-content/themes/flawless-child/docs/estatuto.pdf>.

20 Brasil. “Lei 10.639/2003”. Consultado a 20 de setembro, 2018, [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm).

21 Brasil. “Lei 7.716/1989 – “Lei Caó” – Criminalização de atos discriminatórios motivados por raça, etnia e religião”. Consultado a 20 de setembro, 2018, [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/17716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm).

discriminatórios motivados por raça, etnia e religião. Sem alusão à herança da escravização, do colonialismo e aos crimes de tortura policial, a lei regulamentou o dispositivo constitucional que reconhece o racismo como crime imprescritível. Ainda que a organização America's Watch tenha denunciado as execuções sumárias e atos de tortura nos presídios de São Paulo e do Rio de Janeiro contra a população negra, tal perseguição racial não foi criminalizada. A população afrodescendente representava, naquele contexto, 78% da população carcerária do Brasil.

A agenda racial foi incorporada por sindicatos, partidos políticos, instituições de governo e variados espaços de militância comunitária, igrejas e organizações não governamentais financiadas por organizações internacionais. Alguns ativistas passam a ocupar espaços de representação e gestão de políticas para o povo negro em Estados como São Paulo e Rio de Janeiro, através da criação do primeiro Conselho Negro e da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro) em 1991.

A Constituição instituiu, em seu artigo 8.<sup>o</sup>, nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o direito à reparação, mas somente daqueles que foram atingidos, na condição de presos e exilados políticos, por algum ato de exceção havido entre os anos de 1946 e 1988. A tematização sobre a tortura policial, o desaparecimento forçado e a violação de direitos humanos ocupava a agenda pública no processo de transição democrática. O Movimento Negro Unificado denunciou o aparato policial do Estado como uma das principais armas do racismo no Brasil e apresentou o tema no Congresso Nacional pela Anistia, no qual defende o lema: Preso comum é preso político<sup>22</sup>.

A política de reparação foi regulamentada através da Lei n<sup>o</sup> 10.559, de 2002, que sistematizou as formas de indenização econômica e instituiu a Comissão de Anistia para analisar e deferir os requerimentos administrativos dos brasileiros que se enquadram nos termos da Lei. Alguns projetos de lei pela reparação, com base no reconhecimento da história colonial e da escravocrata e de sua inclusão na

22 Clóvis Moura, *Brasil: As raízes do protesto negro* (São Paulo: Editora Global, 1983), 158.

justiça distributiva e reparativa, foram submetidos ao Congresso sem êxito e arquivados sem qualquer fórum público. De acordo com Carlos Eugênio Escosteguy<sup>23</sup>, entre 1980 e 2002 foram apresentados cento e quatro projetos de lei na Câmara dos Deputados envolvendo a temática racial, dos quais trinta e dois na década de 80 e setenta e três entre 1990 e 2002. O projeto de lei 1332<sup>24</sup>, apresentado por Abdias Nascimento em 1982, introduziu a temática de uma política compensatória e distributiva para o povo afrodescendente do Brasil. O projeto reivindicava ações compensatórias no mercado de trabalho, escolas, universidades, setores públicos administrativos, teatros e programas de TV. O projeto de lei explicitava os termos do racismo institucional no Brasil, o apagamento da história, o constante abuso de direitos humanos dos negros e propunha, entre outras medidas, a introdução da categoria raça na caracterização populacional dos brasileiros, além de cursos preparatórios sobre as relações raciais para policiais e militares. Segundo Abdias, o objetivo do projeto de lei foi: “Saldar essa dívida fundamental para com os edificadores do Brasil, acrescentando que sem o esforço do trabalho do negro este país não existiria”<sup>25</sup>.

Em 1983, Abdias Nascimento apresentou a proposta de lei 1661, que regulamenta o racismo como crime contra a humanidade. Abdias Nascimento foi convidado para participar da Conferência Pan-Africana sobre Reparação da Escravização de Africanos, Colonização e Neocolonialismo, realizada em Abuja, em 1993. A conferência deu origem à “Proclamação de Abuja” e criou um comitê jurídico para pesquisas e projetos sobre os termos legais de âmbito internacional da justiça reparativa. A “Proclamação de Abuja” denunciou o débito histórico, moral e econômico das nações ocidentais cuja estrutura histórica e econômica dependeu da violência colonial e da exploração e comercialização dos africanos escravizados. Abdias Nascimento não compareceu por moti-

23 Carlos Escosteguy, “As iniciativas parlamentares no Congresso Nacional” (Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2003).

24 *Senado Notícias*, “Projeto de Abdias Nascimento visa criar democracia racial no Brasil”, 30 de outubro, 1997. Consultado a 20 de março, 2018, <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/1997/10/30/projeto-de-abdias-nascimento-visa-criar-democracia-racial-no-brasil>.

25 *Ibid.*

vos de saúde, mas o Brasil esteve representado pela atual militante da OLPN Ruth Pinheiro, do Rio de Janeiro, e pelo jornalista e ativista do Movimento pelas Reparações em São Paulo, Fernando da Conceição, ambos por iniciativa própria<sup>26</sup>.

Em 1993, um projeto de reparação foi apresentado pelo deputado Paulo Paim, o qual exigia, além de políticas compensatórias por desigualdade historicamente articulada ao passado colonial, o pagamento de indenizações pelos 300 anos de trabalho forçado e violação de direitos do povo africano escravizado. A deputada Benedita da Silva apresentou o projeto de lei 14<sup>27</sup>, que reivindicava a reserva de vagas nas universidades públicas e em setores administrativos. Apesar do silêncio do parlamento, a Constituição tornou possível o reconhecimento legal da existência de racismo na sociedade brasileira. A partir do movimento constitucional, a luta pela promoção da cidadania e da justiça histórica adquire um conteúdo normativo e uma base de conhecimento estatístico que visibiliza a estrutura de desigualdade racial entre negros e brancos no Brasil. Ainda que a Constituição tenha reconhecido a herança africana no Brasil e os crimes de racismo, as práticas de tortura e perseguição racial inviabilizavam o acesso e o exercício pleno do direito reconhecido formalmente.

A partir de 1991, o movimento negro convoca os movimentos e entidades à construção de um debate acerca de um programa de ação política. A pauta apresentada pelo MNU seria justamente a de construção de um projeto político do povo negro para o Brasil, que traria de volta aos seus quadros Yedo Ferreira, e um empenho de mobilização em encontros estaduais no Rio de Janeiro para discutir um projeto político de libertação do povo negro. Foi então que, na plenária do MNU de 1993, as propostas de “Projeto político de uma nova nação de Estado pluriétnico e multicultural” e de uma organização política de luta pela libertação nacional foram defendidas por Ferreira, Reginaldo

26 Petrônio Domingues, “Agenciar raça, reinventar a nação: o Movimento Pelas Reparações no Brasil”, *Análise Social* LIII, 2.º, n.º 227 (2018): 332-361.

27 Benedita Silva. Proposta de Projeto de Lei (1995). Consultada em 20 de março, 2018, <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/24291>.

Bispo e por outros membros do MNU. O debate sobre um projeto de organização política confluiu com a produção de um documento, a ser entregue para o governo durante a Marcha Zumbi, denominado “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”<sup>28</sup>. O documento não alcançou consenso entre os grupos ativistas que discordavam da aproximação do movimento negro com o governo. Nesse sentido, o movimento negro organizou também uma marcha em São Paulo, no dia 16 de novembro, celebrada por aqueles que defendiam a autonomia do projeto político do povo negro.

A organização nacional da Marcha Zumbi dos Palmares representou uma articulação entre o trabalho pelo resgate da história do povo africano, um programa político dos ativistas negros e a agenda política brasileira. Contudo, é necessário ressaltar que a abertura de oportunidades de participação e disponibilização de recursos, própria à dinâmica social de transição democrática, inscreve um processo de confluência perversa e de reconfiguração das políticas públicas em que novas formas de relação entre Estado, organizações de movimentos sociais e ativistas alteram a própria configuração dos movimentos sociais no contexto do avanço neoliberal<sup>29</sup>.

Se, por um lado, as propostas de projetos de lei sequer foram debatidas no parlamento, por outro, o poder executivo do governo Fernando Henrique Cardoso apoiou a Marcha Zumbi contra o racismo e incorporou ativistas de movimentos sociais contra o racismo na produção de relatórios e na construção de um programa nacional de direitos humanos. As redes nacionais do movimento negro foram mobilizadas a participar da marcha em função do propósito maior de formar uma ampla coalizão no resgate da história do povo negro e da sua visibilidade na estrutura de desigualdade no Brasil, ainda que parte do movimento

28 Irohin – Centro de Documentação, Comunicação e Memória Afro-Brasileira, “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial” (documento da Marcha Zumbi, 1995). Consultado a 12 de outubro, 2018, <https://irohin.org.br/>.

29 Evelina Dagnino, “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania”, in *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*, org. Evelina Dagnino (São Paulo: Editora Brasiliense, 1994), 103-115; Sidney Tarrow, *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político* (Petrópolis: Vozes, 2009).

negro tenha protestado contra o que definia como um ato de cooptação do governo para evitar um confronto político.

### Resgate da história

Na perspectiva de Abdias Nascimento, a Marcha Zumbi contra o Racismo pela Igualdade e a Vida representou o resgate “[...] da nossa história, nossa liberdade, nossa dignidade e nossa cidadania!”<sup>30</sup>. A Marcha trouxe para a capital 40 mil pessoas, as entidades representativas do movimento negro foram recebidas em uma seção solene realizada no Congresso e uma celebração especial foi oferecida aos ex-escravos.

Durante a solenidade no Congresso Nacional, membros da Comissão Executiva da Marcha Zumbi dos Palmares vocalizaram suas demandas:

“O fundamental objetivo desta audiência é reivindicar três projetos básicos: o primeiro é que se reescreva a história do povo negro no Brasil, que se conceda a titularidade das terras aos remanescentes de quilombos e o terceiro a indenização e reparação para os descendentes de escravos por mais de 300 anos de trabalho”<sup>31</sup>.

A reescritura da história significava, para a historiadora Beatriz Nascimento, ativista da luta contra o racismo, reconhecer que “a escrita da história não somente foi feita pelas mãos do homem branco, mas também por esta escrita ter omitido e negligenciado a história do negro e suas variadas formas de viver fora e dentro da escravidão entre África, América e Europa”<sup>32</sup>.

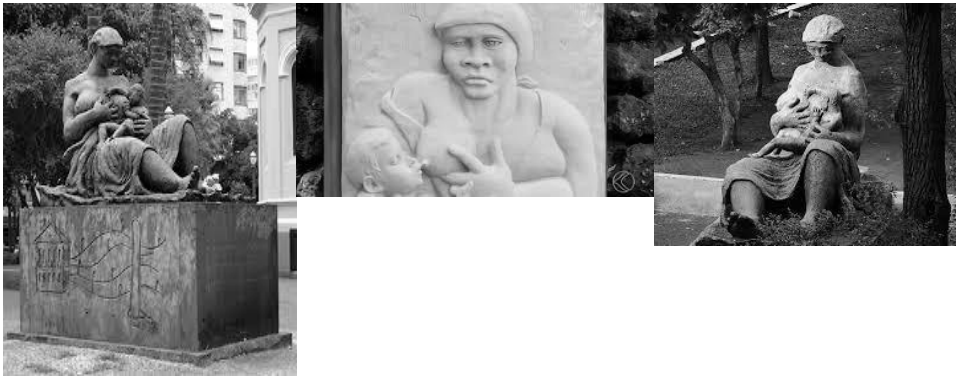
30 Abdias Nascimento, *Jornal da Marcha* (Brasília, 1995), 2.

31 Paulo Paim. Depoimento extraído do documentário *Zumbi dos Palmares* (Ypê Vídeo, 1995). Consultado em 12 de março, 2019, [https://www.youtube.com/watch?v=K8IPjx\\_Z\\_wQ](https://www.youtube.com/watch?v=K8IPjx_Z_wQ).

32 Beatriz Nascimento, em *O Negro da Senzala ao Soul Documentário*. Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo, 1977. Consultado a 10 de outubro, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A>.



Beatriz clama por uma história que externalize aquilo que foi internalizado pelo regime de dominação: “Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando”<sup>33</sup>. A crítica da escrita da história se estende aos mecanismos simbólicos inconscientes e culturais, aos monumentos e estátuas públicas, como a mãe preta. Manifestações contra a figura da mãe preta denunciavam o seu referencial simbólico de inferioridade e passividade. As estátuas de mães pretas, disponibilizadas em espaços públicos, mostram mulheres negras amamentando afetivamente os filhos de seus proprietários. As estátuas foram objeto de denúncia e de crítica, na qual o movimento negro buscou desconstruir a construção simbólica de subserviência e inferioridade do povo negro em relação ao povo branco. Na interpretação de Lélia Gonzales, a ideia de fragilidade e submissão feminina da mãe preta se mistura à africanização do europeu a partir da transmissão de valores da mulher africana, formando o que ela nomeia de “pretuguês”<sup>34</sup>. Nesse sentido, a mulher negra opera entre a passividade e a subversão, ela transmite valores e histórias do povo africano que não estão presentes nos arquivos e publicações. A narrativa e a memória aparecem como objetos de subversão da história oficial.



Estátua Mãe Preta (Júlio Guerra) foto José Peralta

33 Beatriz Nascimento, “Por uma história do homem negro”, *Revista de Cultura Vozes* 68, n.º 1 (1974): 42.

34 Lélia Gonzalez, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, *Tempo Brasileiro* 92-93 (1988): 69-82.



*Jornegro*, São Paulo, setembro de 1978

O movimento negro contemporâneo tornou a luta pela revisão “do papel do povo negro na história do Brasil uma questão de justiça social e política e de luta internacional contra o racismo”<sup>35</sup>. A ideia de justiça histórica remete à busca de uma interpretação da questão racial e do racismo como um projeto destrutivo, pelo qual a noção de negro e de raça transcende o aspecto simbólico, científico e cultural. Através desse procedimento crítico, as ideias de negro e raça passam a ter a densidade de um construto histórico atrelado ao colonialismo europeu e à tecnologia de governo e comando do século XIX, pela qual a raça se transforma em objeto de ciência. Ao ser enunciada no campo da história pública, a tematização da injustiça e da violação deixa de ser algo que afeta o indivíduo vitimado e oprimido ou objeto de estudo na academia e passa a inscrever todo um passado e presente comum que ficou silenciado. A crítica do negro e da raça pode ser compreendida como parte inseparável das lutas pelo desvelamento da legitimidade de reivindicações pretéritas, no interior das quais o passado transforma o presente em objeto de luta política<sup>36</sup>.

35 Movimento Negro Unificado, “Estatuto MNU” (1978).

36 Walter Benjamin, *Obras escolhidas*. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura* (São Paulo: Brasiliense, 1987).

Nesse sentido, Achile Mbembe<sup>37</sup>, como Walter Benjamin, defende a necessidade de restituir aqueles que passaram por processos de abstração, esvaziamento e objetivação, na história, a parte da historicidade e da humanidade que lhes foram roubadas.

Destaca-se, assim, a interpretação de Beatriz Nascimento, para quem a política do movimento negro é a da libertação do homem de si próprio como negro, “do termo inclusive negro e do conceito de negro”. Pois que “os homens são todos iguais. Mas não quero fazer bandeira política do movimento negro. Não quero mais. Porque o movimento não é negro. O movimento é da história”<sup>38</sup>.

Contudo, não se trata simplesmente de reverter o tempo, a objetivação do ser humano e representificar o passado e a história, mas de desconstruir a própria fabricação e produção do negro enquanto um sujeito de raça e o processo que conduziu a transformação das pessoas de origem africana em “negros”, isto é, em corpo racial de exploração, destituído de história, humanidade e subjetividade.

## Reparação

O Brasil aderiu aos dispositivos filosóficos e jurídicos da Corte Interamericana de Direitos Humanos em 1998. A corte internacional prevê a responsabilização e obrigação legal do Estado na prevenção, reconhecimento e investigação de crimes de violação de direitos humanos do passado e do presente. A reparação por violação de direitos humanos foi regulamentada pelo Estado brasileiro em 2002. O Brasil iniciava então os trabalhos de institucionalização da justiça de transição, no mesmo contexto em que ratificava os dispositivos presentes na declaração da III Conferência Internacional contra o Racismo, realizada em Durban, em setembro de 2001. O governo brasileiro acrescentou no texto do Plano Nacional de Direitos Humanos a “viabilidade da criação de fundos de reparação social destinados a financiar políticas de ação afirmativa e de promoção da igualdade de oportunidades”<sup>39</sup>.

37 Achile Mbembe, *A crítica da razão negra* (Lisboa: Antígona, 2014), 289.

38 Beatriz Nascimento. Texto e narração do *Filme ORI*. 1989. Ver em <https://drive.google.com/file/d/14LJYZcP0BKl6bIy8aAkarsD3YiDN3oZP/view>.

39 Brasil. “II Plano Nacional de Direitos Humanos” (2002), 16. Consultado a 10 de outubro, 2019, <http://www.dhnet.org.br/dados/pp/nacionais/index.html>.

Esforços e demandas de agentes do movimento negro para integrar a questão da reparação histórica por violação de direitos humanos e escravização na justiça de transição não tiveram êxito. O Plano Nacional de Direitos Humanos incluiu em suas metas, sem qualquer vínculo normativo, “apoiar o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da marginalização econômica, social e política a que foram submetidos os afrodescendentes em decorrência da escravidão”<sup>40</sup>. A posição de Yedo Ferreira e de outros membros da luta pela reparação era de que havia, naquele contexto de 2002, “condições jurídicas e objetivas para se estabelecer um programa de reparação, mas faltavam as condições políticas que trariam o Estado para a responsabilidade legal ou criminal e a agenda pública foi ocupada com o debate sobre as ações afirmativas com recorte social e temporário. Além do fato de que a questão racial não foi tratada como uma política de Estado, mas sempre como iniciativa do governo, onde o Estado se mantém imparcial”<sup>41</sup>.

Em contraste com a temática da violência racial, captura e escravização negra, a política de reparação pelos crimes da ditadura militar articulava as esferas do poder judiciário, legislativo e executivo e demonstrava publicamente a parcialidade do Estado com a violência durante a ditadura militar. O Estado nacional reconheceu a prática de atos de exceção durante o regime militar, como atos de violação humana cometidos por agentes do Estado a atores políticos. Neste sentido, negros, indígenas (povos originais), camponeses, favelados, lideranças sindicais e trabalhadores que sofreram violação de direitos, morte, desaparecimento forçado e tortura não eram legíveis aos instrumentos de normalização de direitos humanos, comissões de memória e justiça. O Ministério da Justiça deu início à coordenação jurídica e normativa de comissões de anistia e subsidiou políticas públicas de memória e educação para os direitos humanos<sup>42</sup>.

40 Brasil. “II Plano Nacional de Direitos Humanos” (2002).

41 Yedo Ferreira. Depoimento à autora, 12 de setembro, 2019.

42 A Lei da Anistia, aprovada em 1979, não incluiu a apuração dos crimes cometidos por agentes do Estado e a abertura dos arquivos da Ditadura Militar. A partir de 2002, a institucionalização da Comissão de Anistia e da Comissão dos Mortos e Desaparecidos permitiu a implementação das políticas de memória, verdade e reparação. No entanto, foram necessários dez anos

A partir de 2007, as comissões passaram a realizar caravanas por todo o país no sentido de popularizar a temática da violação dos direitos humanos, promovendo atividades culturais e palestras em escolas, universidades e comunidades. A agenda pública da reparação instituiu convênios com departamentos de história, com o Programa das Nações Unidas Sítios de Consciência e construiu um Memorial da Anistia com um centro de documentação. O debate público sobre a justiça histórica e a necessidade de demarcar a correlação entre memória e violação de direitos humanos não incluiu a questão da revisão da história do africano e dos povos originais do Brasil e de sua relação com a violação de direitos humanos. Ao passo que a preparação para a Conferência de Durban e mesmo projetos anteriores das Nações Unidas, como o Rota do Escravo e os sítios de memória, influenciaram a construção de memoriais, monumentos e museus sobre a escravidão colonial e sobre os circuitos da diáspora africana em várias partes do mundo.

No Rio de Janeiro, a reforma de uma residência particular na região portuária trouxe ao público o inesperado desenterramento de um “cemitério de africanos novos”, designação dos africanos capturados e recém-chegados ao Brasil. No subsolo da casa de Dona Merced Guimarães foram encontradas milhares de ossadas humanas, deixadas, sem qualquer inumação, por mais de 200 anos<sup>43</sup>. Região de mercados de venda de africanos capturados, a área portuária do Rio de Janeiro foi também o lugar de desembarque e morte do maior contingente de africanos escravizados da história da humanidade. As ossadas humanas e os artefatos encontrados por Merced foram objeto de um projeto de

para que uma agenda de justiça de transição fosse implementada legalmente no país, em 2012. A criminalização dos agressores dos direitos humanos permanece um campo de luta na agenda pública brasileira. O Estado brasileiro, ainda que construído sobre um pacto democrático em 1988, não foi capaz de alterar as condições legais de uso político e institucional da violência e pela proteção dos direitos humanos, particularmente sobre as populações mais vulneráveis. A eleição e popularidade de um presidente militar defensor do regime autoritário de 1964 em 2019 é um indicador da continuidade do apoio social ao autoritarismo e de reorientação da institucionalidade construída nas últimas décadas no âmbito da área de memória, verdade e justiça. Ver Pedro Benetti *et al.*, “Políticas de memória, verdade, justiça e reparação no primeiro ano de governo Bolsonaro: entre a negação e o desmonte”, *Mural Internacional* 11 (2019): 2-20.

43 Simone Pondé Vassalo, “De «objetos da ciência» a «restos mortais ancestrais»: patrimônio, política e religião no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro”, in *Patrimônio religioso no Rio de Janeiro*, org. Edlaine Gomes e Paola Lins Oliveira (Rio de Janeiro: Mar de idéias, 2016).

escavação e pesquisa chamado “Africanos novos na Gamboa” e de um seminário público internacional, “Cotas da Escravidão”, organizado em novembro de 2001.

O projeto de escavação e desenterramento, assim como o seminário, obteve pouca divulgação e nenhum interesse do poder público. Apesar da mobilização de ativistas locais e internacionais pelo valor arqueológico, pelo reconhecimento da memória e da história dos africanos na região, nada foi feito. A despeito da ausência do poder público, a residência de Merced foi transformada, em 2005<sup>44</sup>, a partir da sua luta pessoal e da de muitos ativistas, pesquisadores e estudantes, no Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN).

No mesmo período em que o Ministério da Justiça organizava as caravanas da memória, membros do movimento negro tentaram visibilizar a agenda da reparação histórica. Entre os anos 2005 e 2014, o Congresso Nacional Negros e Negras do Brasil (CONNEB) promoveu um intenso debate entre os membros e entidades do movimento negro sobre o projeto político por reparação histórica para o povo negro e indígena. Yedo Ferreira e ativistas do movimento negro como Ele Semog, Reginaldo Bispo, Ruth Pinheiro, Eustáquio Lawa e Onir Araújo, a Comlutas e o Quilombo Raça e Classe passam a organizar uma agenda política centrada na temática da reparação histórica. Mesmo sem qualquer suporte público, entre 2005 e 2013, o CONNEB obteve a participação de duzentas entidades de representação do movimento negro no Brasil e instituiu o Instituto Nacional dos Povos (INP) e a Organização pela Libertação do Povo Negro, dedicada à reparação histórica. As reuniões sucessivas deram origem à formação de um “Projeto político de reparação para o povo negro do Brasil”<sup>45</sup>, com participação ativa na construção da Comissão da Verdade da Escravidão, e da PLIP – Projeto de Lei de Iniciativa Popular da Reparação, de 2015 –, que incluiu o projeto de lei sobre a proteção da região portuária de desembarque de africanos escravizados<sup>46</sup>.

44 Site web consultável em: <http://pretosnovos.com.br/>.

45OLPN, “Manifesto” (2014). Consultado a 5 de novembro, 2018, <http://brialawa.com.br/manifesto-da-olpn-novdez-de-2014/>.

46 Rio de Janeiro. *Lei Municipal n.º 6613*. Câmara Municipal do Rio de Janeiro, aprovada em 13/06/2019. <https://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/contlei.nsf/50ad008247b-8f030032579ea0073d588/ce7509676a5bb13783258418006328db?OpenDocument>.

É necessário ressaltar que não se buscava uma disputa política pela inclusão da reparação da escravidão numa agenda de justiça de transição, mas o reconhecimento do direito de fazer uso de recursos e repertórios de ação, discurso e política pública acoplados à relação Estado, memória, história e direitos humanos. A perspectiva implícita nas discussões de Durban seria validar os horizontes de uma justiça de transição, tal como ocorria na África do Sul, para o resto do mundo, o que não ocorreu<sup>47</sup>. Para os ativistas da reparação, muitos deles também atingidos pela violência da ditadura militar, o Estado deve ser responsabilizado por cometimento de violações de direitos humanos verificados no passado, cujos efeitos continuam no presente. Entre os fundamentos jurídicos, encontram-se a violação da lei de 1831, que proibia o tráfico de africanos – no entanto, mais de 700 mil africanos desembarcaram no Brasil por portos clandestinos cujas ruínas ainda estão presentes na costa brasileira; a Lei n.º 1 de 1837, que proibia os negros alforriados de frequentarem a escola; e a Lei de Terras de 1850 que impedia os negros de se tornarem proprietários de terra.

Além de proibir o acesso à terra e à educação aos ex-escravizados, o governo brasileiro recebia um significativo volume de taxas e impostos pela propriedade de escravizados ilegais. O Fundo de Emancipação do Brasil é um dos recursos que os descendentes de africanos escravizados justificam como um direito a que fazem jus. Existem evidências que comprovam o uso do Fundo de Emancipação para a subvenção dos transportes marítimo e terrestre dos imigrantes europeus. O Estado brasileiro, então, teria de responder pela escravização ilegal, pelas casas de tortura, pelo encarceramento sem provas e os julgamentos em tribunais que contrariavam a própria destituição cívica, humana e jurídica do ser negro e pela destruição dos arquivos da escravidão durante o regime republicano. Não se busca a pena da lei, mas o desvelamento da existência histórica continuada da violência e da subalternização do negro no presente.

47 Pierre Hazan, *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010).

Nessa perspectiva, a luta pela reparação almeja negociar uma agenda com o Estado e uma política que, deslocada de um circuito de turismo, cultura, pesquisas acadêmicas e da própria jurisprudência da lei, inscreva na memória e na história os contextos de escravização e comercialização do africano e a luta dos africanos na construção histórica do povo negro e de seu legado no Estado nacional.

Segundo Yedo Ferreira, “a reparação que é exigida ao Estado Nacional traz um dado importante que é levantar o que é o Estado Nacional Brasileiro. Coisa que não se discute. Não se discute o Estado Nacional Brasileiro”<sup>48</sup>.

O projeto político do povo negro para o Brasil considerou a política de cotas raciais um “retrocesso do movimento negro que, nesta perspectiva, assume uma posição integracionista cujo resultado é a formação de uma elite negra e a reiterada exclusão da base da sociedade negra que vive abaixo da pobreza”<sup>49</sup>. Ferreira considera que “a reparação histórica é um novo desafio para o movimento negro, que consiste na construção de uma prática de luta no sentido de conduzir um projeto político do povo negro para o Brasil”<sup>50</sup>. O projeto de lei de iniciativa popular pela Reparação Histórica e Humanitária da Escravidão Negra e do Tráfico Atlântico de Africanos foi aprovado, em 2015, no Congresso Nacional Negros e Negras do Brasil – CONNEB. O objetivo de centralizar a campanha de popularização do projeto de lei conduziu à formação da Organização de Luta para a Libertação do Povo Negro – OLPN. Para ser aprovado e enviado ao Congresso Nacional, um projeto de lei de iniciativa popular requer o apoio de 1% do eleitorado nacional distribuído por cinco Estados, nos quais obtenham o apoio de três décimos dos eleitores. A OLPN lançou, no dia 24 de julho de 2015, na assembléia legislativa de São Paulo, “a campanha pela Reparação Histórica e Humanitária aos Povos Negro e Originários em decorrência dos crimes de lesa-humanidade cometidos contra esses povos através do

48 Yedo Ferreira. Depoimento à autora, outubro de 2019.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*



Tráfico Transatlântico, escravização, genocídio e a permanência de seus efeitos ao longo de 515 anos de História de uma Nação inconclusa<sup>51</sup>.

### **A Conferência de Durban pela reparação histórica**

O tema da reparação histórica, bem como uma lei própria com disponibilização de recursos para uma política de memória da escravidão, foi debatido nas reuniões preparatórias de trabalho para a III Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban. Entre os fóruns sobre reparação que estiveram em pauta, destacam-se a reunião preparatória de Copenhaga, realizada em abril de 2001. O termo reparação estava ainda cotado para compor o título da conferência mundial, mas, diante de diversas posições contrárias, acabou mantendo a expressão discriminação<sup>52</sup>. A participação da comissão brasileira em Genebra destacou a implementação, por parte do Estado brasileiro, de uma política nacional de responsabilização por erros históricos associados ao colonialismo e à escravidão. O projeto de criação de um fundo de reparação foi anunciado durante a Conferência Regional das Américas, em Santiago, a ser submetido à aprovação por lei, no Congresso. O fundo de reparação seria destinado à execução de políticas públicas e políticas de memória e a centros de pesquisa administrados por comissão deliberativa com representação do movimento negro.

Havia uma grande expectativa das organizações do movimento negro em torno da Conferência Regional das Américas, que estava prevista para ser realizada no Rio de Janeiro, mas que foi cancelada pelo Estado brasileiro. A transferência da Conferência para o Chile foi interpretada como uma reação das autoridades brasileiras às denúncias de omissões do Estado brasileiro na implementação de políticas de combate ao racismo e à violação dos direitos do povo negro presentes no Plano Nacional de Direitos Humanos.

51 OLNP, “Campanha pela Reparação Histórica e Humanitária aos Povos Negro e Originários em decorrência dos crimes de lesa-humanidade cometidos contra esses povos através do Tráfico Transatlântico, escravização, genocídio e a permanência de seus efeitos ao longo de 515 anos de História de uma Nação inconclusa”, *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, 2015, 3.

52 Elazar Barkan, “Historical Reconciliation: Redress, Rights and Politics”, *Journal of International Affairs* 60 (2006): 1-15.

A despeito de diferentes propostas de reparação estarem à mesa, a delegação diplomática brasileira foi orientada a favorecer enfoques prospectivos e a “evitar dificuldades ou mesmo impossibilidades de conceitualização sobre o que seria um ajuste de contas com o passado, cujo peso e dimensão, entretanto, devem ser levados devidamente em conta”<sup>53</sup>.

As principais delegações da Europa e das Américas tentaram evitar um confronto com o passado colonial, mas, nas palavras da alta-comissária das Nações Unidas Mary Robinson, “o passado esteve muito presente em Durban e ainda vai reverberar pelo mundo especialmente entre aqueles que sofrem as suas cicatrizes”<sup>54</sup>. O debate sobre o passado colonial e sua duração no tempo presente e no mundo político enunciou, ainda que de forma marginal, as pautas e agendas de justiça pós-colonial para os seus respectivos Estados nacionais.

### **Políticas de reparação, justiça histórica ou ação afirmativa?**

A partir de Durban, as delegações europeias e brasileiras foram submetidas ao confronto de sua herança histórica vinculada ao comércio, escravização de africanos e opressão colonial. A escravização e o comércio de africanos adquiriram legitimidade na pauta dos crimes da história e alcançou a tematização pública em diversos países, apesar da resistência na implementação de projetos, programas e ações políticas. No Brasil, a perspectiva de um projeto comum de combate às injustiças históricas e às violações de direitos humanos foi interpelada pela adoção de políticas de reservas de vagas em universidades públicas e de promoção da identidade. Buscando validar uma visão crítica sobre um posicionamento reivindicativo e integracionista, ativistas do movimento negro como Yedo Ferreira, Ele Semog, Reginaldo Bispo, Ruth Pinheiro, Eustáquio Lawa, Onir Araújo, a Comlutas e o Quilombo

53 Silvio Silva, *Combate ao racismo, à discriminação racial, à xenofobia e à intolerância correlata: a Conferência Mundial de Durban e a Política Externa Brasileira*. (Brasília: Funag, 2018).

54 George Ulrich e Louise Krabbe Boserup, eds., *Reparations: Redressing Past Wrongs, Human Rights in Development Yearbook* (Haia e Oslo: Kluwer Law International e Nordic Human Rights Publications, 2003), 12.

Raça e Classe defendem uma agenda política centrada na temática da reparação histórica. Um tópico recorrente no Congresso Nacional Negros e Negras do Brasil – CONNEB foi o das diferenças e aproximações entre a reparação histórica e a ação afirmativa para o povo negro e indígena. A ambição do CONNEB era divulgar e debater os princípios da Declaração de Durban que corroboram que

A igualdade para o exercício de direitos e acesso a oportunidades implica o reconhecimento pelo Estado brasileiro da dívida histórica existente e reparação dos prejuízos por ele causados a seu povo. Praticamente toda riqueza do Brasil foi acumulada a partir das receitas auferidas com o tráfico negreiro, a comercialização dos africanos e a exploração do trabalho do escravizado negro<sup>55</sup>.

Na perspectiva da OLPN, bem como para a maioria dos articuladores do movimento negro, a pauta sobre cotas para negros nas universidades não era um consenso. O tema foi introduzido no final do relatório do Brasil para a Conferência de Durban em uma única frase dentro de um enorme conjunto de proposições e programas políticos. “Graças a esse quase ‘acaso’, o tema das cotas acabou adquirindo um significado central no debate sobre a questão racial”<sup>56</sup>. Segundo Ivanir dos Santos, ao mesmo tempo que a imprensa “pinçou o tema das cotas para desmoralizar, abriu o debate!”<sup>57</sup>. As cotas raciais nas universidades públicas de excelência do país suscitaram um grande debate na mídia e isso resultou em manifestação contrária por parte da Comissão de Relações Étnicas e Raciais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), cujo argumento central era a ameaça de racialização de conflitos sociais. Apesar do parecer da comissão de antropologia, os

55 OLPN, “Manifesto” (2016), <http://brialawa.com.br/wp-content/uploads/2016/05/manifesto-olpn-para-divulg-1.pdf>.

56 Verena Alberti. “A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo”, *Estudos Históricos* 37 (2006): 143-166.

57 *Ibid.*

argumentos que contestaram a tese da promoção racial em sua maioria concordam com a posição de Feres, para quem “o que as cotas fizeram foi desracializar a universidade, pelo menos no que toca à quebra do privilégio quase monopolístico que os brancos tinham sobre ela”<sup>58</sup>.

Para muitos ativistas do movimento negro, se, por um lado, as polêmicas serviam para desnudar os argumentos das elites acadêmicas e das classes médias sobre o ser negro no Brasil, por outro lado, ela encobria a concepção mais coletiva da luta negra no Brasil articulada aos direitos humanos. Segundo Ferreira, “a base jurídica da reparação histórica se encontra nos direitos humanos, um direito coletivo, ao passo que as ações afirmativas se orientam pelos direitos civis”<sup>59</sup>. O Projeto político do povo negro para o Brasil, defendido pelo grupo da reparação, considerou a política de cotas um retrocesso do movimento negro. De acordo com essa perspectiva, a política de cotas na universidade adota uma estratégia integracionista, “cujo resultado é a formação de uma elite negra e a reiterada exclusão da base da sociedade negra que vive abaixo da pobreza”<sup>60</sup>.

Contudo, na medida em que a ação afirmativa “racial” nas universidades brasileiras esteja acompanhada de critérios de renda familiar, ela acaba por dificultar a representação de não brancos provenientes das classes média e alta. A despeito das restrições, a política de cotas na universidade consolidava o cenário político não apenas de ampliação de direitos das populações afrodescendentes no Brasil, como também uma reflexão nacional sobre “raça” no Brasil.

Para a OLPN, o debate entre conferir corte racial ou socioeconômico para as ações afirmativas em universidades suprimiu a possibilidade de incluir, na agenda pública, um outro debate sobre um projeto político do povo negro para o Brasil. Na visão dos articuladores da OLPN, a herança histórica, econômica e simbólica da escravização que

58 João Feres, “O lugar do mérito no debate sobre as cotas raciais”, *Jornal da USP* (2017). Consultado a 16 de outubro, 2019, <https://jornal.usp.br/especial/o-lugar-do-merito-no-debate-sobre-as-cotas>.

59 Yedo Ferreira. Depoimento à autora, outubro de 2019.

60 Yedo Ferreira. Depoimento à autora, outubro de 2019.

perdurou por três séculos da história do país assumiu novas funções e significados no contexto pós-abolição que impediram os negros de usufruírem dos mesmos mecanismos e recursos de cidadania exercidos pelos brancos. Para essa visão, a luta contra o racismo deve ser integrada numa agenda de reparação histórica “que reconheça o crime de escravidão e de violação de direitos no sentido de contemplar a maioria e não apenas a minoria dos negros no Brasil”<sup>61</sup>.

**Reparação do genocídio, comércio  
e escravização do povo africano:  
uma agenda em construção**

Lideranças e ativistas de países atravessados pelo circuito atlântico colonial têm se empenhado no resgate da agenda de reparação do genocídio, comércio e escravização do povo africano. Assim como no Brasil, o debate europeu acerca da herança colonial, a revisão do comércio transatlântico e genocídio dos povos africanos ainda é recente. A discussão sobre a regulamentação, nos currículos escolares, de tópicos críticos acerca da participação da Europa no passado colonial, na exterminação de povos originais e no comércio e escravização de africanos teve início a partir das conferências das Nações Unidas contra o racismo. Em 1998, foi criada, na Europa, a Rede Europeia de Luta contra o Racismo (ENAR) e a Comissão Europeia contra o Racismo e a Intolerância (ECRI). A Organização das Nações Unidas instituiu o dia 25 de março como data oficial de celebração da memória da escravidão dos negros africanos e o dia 21 de março como Dia Mundial de Luta contra a Discriminação Racial. Na sede das Nações Unidas de Nova Iorque foi instalado, em 2015, um memorial em homenagem às vítimas da escravidão e do comércio e exploração na rota do Atlântico. Entre 1999 e 2002, foram criados, em Amsterdam, o monumento nacional da escravidão holandesa e um Instituto Nacional de Pesquisas sobre a Escravidão e de seu Legado. Uma década depois da Declaração de Durban, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), anunciava 2011

61 Yedo Ferreira, *Cartilha da Reparação* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional dos Povos, 2012), 02.

como o Ano Internacional dos Afrodescendentes. A década de 2015-2024 foi celebrada pela ONU como Década Internacional dos Afrodescendentes. Mais recentemente, em 2018, foi inaugurado, no Alabama, um Memorial Nacional pela Paz e Justiça e um museu dedicado ao legado da escravidão e aos linchamentos sofridos pelos afroamericanos. O processo de institucionalização de políticas de memória e reparação histórica contra o racismo tem sido impulsionado pelas críticas dos movimentos sociais e pelas lutas pós-coloniais, que buscam restaurar o acesso substantivo dos afrodescendentes aos direitos. No meio acadêmico, a introdução do conceito de raça, interligado à modernidade e ao comércio transatlântico de africanos, tem sido amplamente debatido a partir das obras de Anibal Quijano, Sousa Santos, Paul Gilroy e Achille Mbembe. Todos trouxeram para o debate a importância e a contribuição constitutiva da escravidão e da diáspora africana na construção da modernidade ocidental “europeia” ou de uma razão negra. Nesse sentido, a ideia de uma Europa negra traduz um processo histórico silenciado e estrategicamente sublimado pela filosofia iluminista liberal e pela formação dos Estados nacionais em continuidade com o projeto político colonial que Quijano conceituou como colonialidade<sup>62</sup>.

A segregação, extermínio e discriminação social dos povos herdeiros da diáspora africana se fundamentaram na construção histórica, social e cultural da raça como instrumento de subjugação dos povos africanos. Entretanto, o império colonial está entrelaçado aos canais culturais, linguísticos e cívicos de circulação das populações negras na diáspora. A diáspora é compreendida como uma espécie de experiência e de dupla consciência identitária, definida, simultaneamente, como um espaço de desterritorialização simbólica e geográfica e an-

62 Segundo Quijano, no colonialismo o poder é exercido sobre uma população determinada a partir de outra jurisdição territorial durante um período histórico. A colonialidade provou ser mais duradoura e estável que o colonialismo histórico, pressupõe a continuidade do poder na formação racial, no controle do trabalho, no Estado e na produção de conhecimento. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. Anibal Quijano. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina* (Flacso, 2005), 117-142. Consultado a 5 de novembro, 2018, [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf).

coramento histórico-cultural híbrido. O legado do Atlântico negro se transformou numa linguagem política de protesto antirracista e em luta pela reparação e reconhecimento de uma dívida histórica com os povos que passaram a se reidentificar como descendentes de africanos e não mais como seres racializados. Efetivamente, a categoria de afrodescendente sugere uma articulação de sujeito político em termos de experiências históricas coletivas vinculadas à emergência global do tráfico de africanos sequestrados, da escravização, do racismo e do genocídio da população negra. Assim, o conteúdo crítico do racismo assume na articulação negro, raça, genocídio e escravização a sua principal premissa, na qual estaria subordinada a dinâmica histórica e cultural vinculada aos demais movimentos negros da diáspora atlântico-africana.

A reparação da dívida histórica pretendida não está enraizada no passado, ela atravessa processos de mediações e ressignificações subjetivas, temporais e interculturais por meio dos quais se tece uma contestação política e uma denúncia da raça como um construto histórico ficcional e como ferramenta de subjugação e conflito. A questão racial e a discriminação incorporam diferentes padrões discursivos e contextos históricos e políticos locais. Gilroy chama a atenção para o papel fundamental de uma formulação crítica pós-colonial do passado colonial e da contribuição dos negros africanos na reescrita da sua própria história, bem como seu entrelaçamento com a construção da identidade nacional inglesa. Segundo Gilroy,

Esses *insights* opositoristas e os movimentos que eles ajudaram a criar estiveram articulados com fortes versões de consciência histórica. O dinâmico trabalho de memória que é estabelecido e moralizado na edificação da intercultural da diáspora construiu a coletividade e legou tanto uma política como uma hermenêutica a seus membros contemporâneos<sup>63</sup>.

63 Paul Gilroy, *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência* (São Paulo; Editora 34, 2000), 17.

Tanto Gilroy como Mbembe reivindicam uma nova política de representação e de reconstrução permanente do papel global do colonialismo e das migrações pós-coloniais na construção civilizatória e cultural das Américas, da Europa e do mundo atlântico.

### Conclusão

Embora reconhecidos como crimes históricos e imprescritíveis de violação de direitos humanos, a captura, o comércio e a escravização de africanos permaneceram isolados do debate em torno da agenda de justiça de transição no Brasil. A criminalização do racismo destacava a ideia de raça e não mencionava a relação da violação de direitos humanos com a herança colonial e escravista ou com a tortura e o comércio, legal e ilegal, de africanos escravizados. O debate sobre políticas raciais se realizava sem a pauta da busca de uma compreensão pública da necessidade de articular iniciativas de justiça com as injustiças históricas relacionadas ao legado da violência colonial e da escravização. A tarefa da responsabilização histórica foi reivindicada sem êxito. Contudo, em coalizção com o movimento de reparação, a Ordem dos Advogados do Brasil incorporou o pleito de criação de uma Comissão Nacional da verdade da escravidão. A Comissão da Verdade da Escravidão Negra e a OLPN têm sido instrumentos de luta pela reparação histórica, por meio dos quais a ideia de um passado se converte em tempo presente na articulação de testemunhos vivos da memória negra da colônia e dos herdeiros dos africanos escravizados no Brasil. Segundo Yedo Ferreira, “nós temos que construir nossa luta pela reparação porque a História nos exige!”.

Enfim, espero ter demonstrado que a luta pela reparação da escravidão trouxe a perspectiva de reconstrução crítica do poder colonial, da escravização e do comércio de africanos no Brasil. O movimento negro denunciou a continuidade do exercício do poder colonial – colonialidade (Anibal Quijano, 2005) – na negação sistêmica de direitos à vida e à igualdade de oportunidades no curso da história pós-abolição. Nesse sentido, a continuidade do tempo na história desloca a polarização pas-



sado e presente, branco e negro, submetendo a categorização negro e raça à ideia de justiça acoplada à emergência global do colonialismo e de sua fabricação epistêmica e histórica. A luta pela reparação liderada pela OLPN se inscreve no campo de forças simbólicas e epistêmicas que colocou em circulação a reinterpretação da questão racial como um processo em curso com a própria reconstrução pública do legado histórico da escravização negra e de suas configurações contemporâneas pós-coloniais.

#### BIBLIOGRAFIA

Abraão, Paulo. “Direito à verdade e à justiça na transição política brasileira”. In *Os Direitos da Transição e a Democracia no Brasil: Estudos sobre Justiça de Transição e Teoria da Democracia*, organizado por Paulo Abraão e Tarso Genro. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

Alberti, Verena. “A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo”. *Estudos Históricos* 37 (2006): 143-166.

Alberti, Verena, e Amílcar Pereira. *Histórias do movimento negro no Brasil – depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas e Fundação Getúlio Vargas, 2007.

Alves, Lindgren. “A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos”. *Revista Brasileira de Política Internacional* 45 (2002): 198-223.

Araújo, Ana Lucia. *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic*. Amhers, NY: Cambria Press, 2010.

Ávila, Arthur de Lima. “Povoando o presente de fantasmas: feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina”. *Expedições: Teoria e História da Historiografia* 7 (2016): 189-209.

Barkan, Elazar. *Restitution and Amending Historical Injustices in International Morality*. In *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, organizado por John Torpey, 91-102. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Barkan, Elazar. “Between Restitution and International Morality”. *Fordham International Law Journal* 25, n.º 6 (2001). <https://ir.lawnet.fordham.edu/ilj/vol25/iss6/3>

Benetti, Pedro *et al.* “As políticas de memória, verdade, justiça e reparação no primeiro ano de governo Bolsonaro: Entre a negação e o desmonte”. *Mural Internacional* 11 (2019): 2-20.

Benjamin, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Bevernage, Berber. *History, Memory and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2011.

Brasil. Lei n.º 7.716/89. “A criminalização de atos discriminatórios motivados por raça, etnia e religião”. Brasília, 1989.

Brasil. Senado. Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado. Projeto de lei n.º 13. 25 de Junho, 1997.

Brasil. Senado. “Plano Nacional de Direitos Humanos II”. Brasília, 2002.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Chakrabarty, Dipesh. "History and the Politics of Recognition". In *Manifestos for History*, organizado por Keith Jenkins, Sue Morgan e Alun Munslow. Londres: Routledge, 2007.

Costa, Sergio. *Dois Atlânticos: Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

Dagnino, Evelina. "Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania". In *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*, organizado por Evelina Dagnino. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

Derrida, Jacques. *Os espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumarat, 1993.

Derrida, Jacques. *Marx & Sons*. In *Ghostly Demarcations: Derrida a Symposium on Jacques Derrida Specters of Marx*, organizado por Michael Sprinker. Londres: Verso, 2002.

Domingues, Petrônio. "Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos". *Revista Tempo* 23 (2007): 100-122.

Domingues, Petrônio. "Agenciar raça, reinventar a nação: o Movimento Pelas Reparações no Brasil". *Análise Social* LIII, 2.º, n.º 227 (2018): 332-361.

Döpcke, Wolfgang. "O Ocidente deveria indenizar as vítimas do tráfico transatlântico de escravos? Reflexões sobre a Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Intolerância Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata". *Revista Brasileira de Política Internacional* 44, n.º 2 (2001): 26-45.

Escosteguy, Carlos. "As iniciativas parlamentares no Congresso Nacional". Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 2003.

Evans, Christine. *The Right to Reparation in International Law for Victims of Armed Conflict*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.

Fareld, Victoria. "History, Justice and the Time of the Imprescriptible". In *The Ethos of History: Time and Responsibility*, organizado por Helgesson, Stefan. Nova Iorque e Oxford: Berghahn Books, 2018.

Feres, João. "O lugar do mérito no debate sobre as cotas raciais". *Jornal da USP* (2017).

Ferreira, Yedo. "Tese IV: O programa político do Movimento Negro Unificado". In *Caderno de Teses do XII Congresso Nacional do Movimento Negro Unificado*. 1998.

Ferreira, Yedo. *Cartilha da Reparação*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional dos Povos, 2012.

Ferreira, Yedo. Seminário Internacional sobre Reparações Históricas. Instituto Nacional dos Povos, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=qoFjeRe7J3k>.

Ferreira, Yedo. Depoimento à autora, Rio de Janeiro, outubro de 2019.

Ferreira, Yedo, e Amauri Pereira. *O Movimento Negro e as Eleições*. Rio de Janeiro: SINBA, 1982.

Gonzalez, Lélia, e Carlos Hasenbalg. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Polo, 1982.

Gonzalez, Lélia. *Marcha Zumbi está vivo*. 1983 Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=1Cnl\\_p071ug](https://www.youtube.com/watch?v=1Cnl_p071ug).

Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Greiff, Paul, org. *Handbook of Reparations*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

- Hazan, Pierre. *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010.
- Marcha Zumbi dos Palmares. 1995. “Documento final de divulgação”. <http://www.casadeculturadamulhernegra.org.br>.
- Mattos, Hebe, e Marta Abreu. “Passados presentes”. 2005. <http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>.
- Mbembe, Achile. *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- Mbembe, Achile. “As formas africanas de auto-inscrição”. In *Estudos Afro-Asiáticos* 23 (2001): 171-209.
- Mbembe, Achile. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California, 2001.
- Moura, Clovis. *Brasil: Raízes do protesto negro*. São Paulo: Editora Global, 1983.
- Movimento Negro Unificado. “Estatuto MNU”. 2018. <http://localhost/mnu/wp-content/themes/flawless-child/docs/estatuto.pdf>.
- Movimento Negro Unificado. *Movimento Negro Unificado, 1978-1988. 10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- Movimento Negro Unificado. “Manifesto Nacional do Movimento Negro Unificado: Centenário da Abolição”. Rio de Janeiro, 1988.
- Movimento Negro Unificado. *Programa de ação: I Congresso Nacional*. Rio de Janeiro, 1979.
- Movimento Negro Unificado. “Negro”. *Jornal Manifesto* 4 (Janeiro de 1980).
- Nascimento, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editorial Vozes, 1980.
- Nascimento, Beatriz. “Negro e racismo”. *Revista de Cultura Vozes* 68, n.º 7 (1974): 65-68.
- Nascimento, Beatriz. “Por uma história do homem negro”. *Revista de Cultura Vozes*. 68, n.º 1 (1974): 41-45.
- Nascimento, Beatriz. *O Negro da Senzala ao Soul*. Vídeo-documentário. Departamento de Jornalismo da TV Cultura de São Paulo, 1977. <https://www.youtube.com/watch?v=5AVPrXwxh1A>.
- Nascimento, Beatriz. “Kilombo e memória comunitária – um estudo de caso”. *Estudos Afro-Asiáticos* 6-7 (1982): 259-265.
- Nascimento, Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. *Afro-diáspora* 6 (1985): 41-49.
- Nascimento, Beatriz. “Textos e narração de Ori”. In *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, organizado por Alex Ratts. São Paulo: Ed. Instituto Kuanza, 2006.
- Oliveira, Eduardo de Oliveira e. “Manifesto à nação brasileira e à comunidade negra de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos* 8-9 (1983).
- Organização para a Libertação do Povo Negro. “Manifesto”. 2014. <http://brialawa.com.br/manifesto-da-olpn-novdez-de-2014>.
- Paim, Paulo. “Depoimento extraído do documentário zumbi dos palmares”. 1995. [https://www.youtube.com/watch?v=K8IPjx\\_Z\\_wQ](https://www.youtube.com/watch?v=K8IPjx_Z_wQ).
- Quijano, Anibal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf).
- Rufino, Joel. “Semana de Descolonização e Contemporaneidade Negra”. Vídeo. CP Produção e Vídeo. 1987. <https://www.youtube.com/watch?v=Dq1kV3bGQ2I>.
- Saboia, Gilberto, org. *Anais de Seminários Regionais Preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância*

*Correlata*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001.

Santos, Boaventura de Sousa, e Maria Paula Meneses, org. *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa, e Maria Paula Meneses, org. *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Brasília e Coimbra: Ministério da Justiça e Universidade de Coimbra, 2010.

Santos, Joel Rufino dos. “O Movimento negro e a crise brasileira”. *Política e Administração* 2 (1985).

Silva, Benedita da. “Lei do Senado n.º 14/95”. 1995. <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/24291>.

Silva, Silvio. *Combate ao Racismo, à Discriminação Racial, à Xenofobia e à Intolerância Correlata: a Conferência Mundial de Durban e a Política Externa Brasileira*. Brasília: Funag, 2018.

Spiegel, Gabriele. “The Future of the Past History, Memory and the Ethical Imperatives of Writing History”. *Journal of the Philosophy of History* 8 (2014): 149-179.

Tarrow, Sidney. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Ulrich, George, e Louise Krabbe Boserup, eds. *Reparations: Redressing Past Wrongs, Human Rights in Development Yearbook*. Haia e Oslo: Kluwer Law International e Nordic Human Rights Publications, 2003.

United Nations Organization. *Report of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance*. Nova Iorque: UN, 2001.

Vassalo, Simone Pondé. “De «objetos da ciência» a «restos mortais ancestrais»: patrimônio, política e religião no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro”. In *Patrimônio religioso no Rio de Janeiro*, organizado por Edlaine Gomes e Paola Lins Oliveira. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

#### Referência para citação:

Ventura, Tereza. “Lutas por reparação: dívida histórica e justiça pós-colonial”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 13-52.

**Andrea Vacha**

**Iconografia de Gungunhana: representações  
do rei negro em Portugal (1890-1940)**

---

No tenso cenário político entre, por um lado, a partilha de África e a humilhação do Ultimato britânico e, por outro, o regicídio e o fim da monarquia, num contexto onde as novas tecnologias de comunicação vinham aumentar o alcance e a popularidade das informações e das mensagens, a captura do “rei selvagem” e a sua vinda para a metrópole deram origem a uma produção iconográfica em variados suportes. A estética corporal, os anéis nos tornozelos e a coroa de cera tornaram-se elementos simbólicos da alteridade representada por Gungunhana ao longo de décadas. O rei foi sem dúvida o negro mais famoso do Império Português até aos anos 60 e a popularidade que ganhou, antes e depois da captura em Chaimite, fez dele um verdadeiro prisma das diferentes representações do “Outro”. A sua iconografia pode revelar muito sobre a mentalidade das épocas e dos sucessivos contextos de produção e receção.

Palavras-chave: Gungunhana; colonialismo português; Moçambique; Racismo.

---

**Iconography of Gungunhana: representations  
of the black king in Portugal (1890-1940)**

In the tense political scenario between, on the one hand, the Scramble for Africa and British ultimatum seen as a humiliation by many Portuguese and, on the other, the regicide and the end of the monarchy, in a context where the new technologies applied to communication were increasing the reach and popularity of messages and information, the capture and the arrival of the “wild king” to the metropolis generated a vast variety of iconographic production. The body aesthetics, the ankle rings and the waxwork crown became symbolic elements of the otherness represented by Gungunhana throughout decades. The king remained undoubtedly the most famous black person in the Portuguese Empire until the 1960s and the popularity he gained, before and after the capture in Chaimite, made him a true prism of different representations of the “Other”. His iconography can reveal a lot about the mentality of the times and successive contexts of production and reception.

Keywords: Gungunhana; Portuguese colonialism; Mozambique; Racism.

# Iconografia de Gungunhana: representações do rei negro em Portugal (1890-1940)

Andrea Vacha\*

Este artigo propõe-se analisar a iconografia produzida em Portugal sobre a figura histórica do rei de Gaza Gungunhana, entre 1890 e 1940. Essa iconografia revestiu diferentes modalidades e suportes. Em vida de Gungunhana destacam-se sobretudo as fotografias, que ficaram nos arquivos ou foram divulgadas através da imprensa, dos folhetos ou dos postais. As gravuras, que por vezes copiavam as fotografias existentes, foram outro dos meios utilizados. E um terceiro foram as caricaturas nos jornais humorísticos. Também a cerâmica foi veículo de difusão da imagem de Gungunhana. Após a sua morte, em 1906, só as caricaturas irão cessar, mantendo-se a fotografia, a gravura e a produção em cerâmica, embora a última numa escala muito mais reduzida. Em contrapartida, a iconografia de Gungunhana passa a ser servida por esculturas, baixos-relevos, quadros e painéis azulejares. A produção das imagens reduz-se drasticamente após a morte de Gungunhana, para só voltar a adquirir alguma expressão com o Estado Novo. Durante este regime, a iconografia centra-se sobre a captura do rei em Chaimite, onde, em termos de composição, Mouzinho de Albuquerque (o oficial do exército que comandava o destacamento que capturou Gungunhana numa missão por muitos julgada suicida) é sempre representado enquanto sujeito e Gungunhana objeto da ação.

\* Andrea Vacha (Andrea\_Vacha@iscte-iul.pt). Iscte-IUL/CIES (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia), Av. das Forças Armadas, 1649-026 Lisboa. Artigo original recebido a 21-01-2020. Receção da versão revista a 14-09-2020. Aceitação a 08-10-2020.

## 1. O contexto da emergência de Gungunhana enquanto problema nacional

Na sequência da Conferência de Berlim (realizada entre o final de 1884 e o início de 1885), Portugal necessita passar de uma dominação nominal no interior de Moçambique para uma ocupação efetiva de vastos territórios. Nesse mesmo ano, Gungunhana sucede ao rei de Gaza, Muzilla, filho de Manicusse, e mostra-se reticente em renovar o acordo de amizade assinado pelo seu pai com a coroa portuguesa. O “Ato de Vassalagem”, acordado no dia 12 de outubro de 1885, será por ele posto em causa no ano seguinte<sup>1</sup>. Entre o final dos anos 1880 e o início da década de 1890 a tensão internacional aumenta, até atingir o clímax com o Ultimato britânico, amplamente usado pelos republicanos para alimentar uma onda de críticas à monarquia, que culminaria na revolta de 31 de Janeiro de 1891, no Porto. Entretanto, Gungunhana expande a sua influência: mantém ligações formais com as autoridades portuguesas sem interromper o diálogo com emissários da Inglaterra e com a Companhia Britânica da África do Sul, que procura um porto próximo (Lourenço Marques, atual Maputo) para garantir uma saída por mar ao Transvaal, evitando taxas aduaneiras. O tratado assinado por Gungunhana no dia 4 de outubro de 1890 com os ingleses será depressa ultrapassado pelo tratado anglo-português de 11 de junho de 1891 que, na repartição do reino de Gaza, coloca os territórios de Gungunhana na parte portuguesa. Para Douglas Wheeler<sup>2</sup>, foi este o ano em que o destino do rei começou a ser decidido. Até então, Gungunhana era visto pelos portugueses como um parceiro instável e astucioso que importava controlar, mas não como um inimigo. Data de 1890 uma das primeiras fotografias que dele se conhecem, captada pelos fotógrafos da Comissão de Delimitação na África Oriental. O rei posa sentado ao lado do residente português junto à sua corte, o conselheiro José de Almeida, para aí nomeado em 1886 [Figura 1].

1 Gerhard Liesegang, *Vassalagem ou Tratado de Amizade: História do Tratado de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza* (Maputo: Arquivo Histórico Nacional/Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1986).

2 Douglas Wheeler, “Gungunyane the Negotiator: A Study in African Diplomacy”, *Journal of African History* IX (4), (1968): 585-602.



Figura 1. “Régulo Gungunhana e Mt.<sup>o</sup> Almeida”. Datação: 1890. AHU – Álbum «Comissão de Delimitação na África Oriental”. A imagem tornou-se icónica, inspirou sucessivas representações como as gravuras em *As Colónias Portuguesas*, n.º 4, p. 25, 31 de maio de 1891, e no *Diário de Notícias* da Ilha da Madeira (26 de janeiro de 1896) em que surge na capa, e também em muitas caricaturas da época

Embora sejam conhecidas mais algumas fotografias de Gungunhana antes da sua prisão, esta será a primeira e última vez em que as duas partes posam em pé de igualdade. Nos últimos anos do seu reinado, o conselheiro José de Almeida procurará esboçar um *modus vivendi* com o chefe guerreiro que será progressivamente inviabilizado pela evolução da situação e pelas mudanças ocorridas na política colonial portuguesa<sup>3</sup>.

Pela mesma época, as finanças do Estado português atravessavam um período de grandes dificuldades, na sequência da proclamação da República no Brasil (1889) e da quase falência do Banco Barings.

3 René Pélissier, *História de Moçambique: Formação e Oposição. 1854-1918* (Lisboa: Editorial Estampa, 1987).



Para assegurar o pagamento do cupão da dívida, Portugal aumentava o recurso ao empréstimo externo, aprofundando o ciclo de endividamento. Em junho de 1892 foi oficialmente declarada a bancarrota parcial do Estado português, afetando parte substancial do serviço da dívida. Tudo parecia encaminhar-se para um final trágico para as colônias portuguesas, e as esperanças patrióticas de voltar aos tempos imperiais mostravam-se muito fracas.

Em agosto de 1894 começam os ataques, seguidos do cerco a Lourenço Marques, liderados por mangas (regimentos) da etnia ronga. Em Lisboa suspeitava-se que as forças de Gungunhana, então já considerado o principal inimigo nos territórios africanos dos interesses portugueses, estivessem por detrás dos ataques. Muito se achava em discussão: entre outros aspetos, a capacidade de Portugal controlar eficazmente as suas colônias perante as potências estrangeiras. Em outubro, o governo nomeia como comissário régio em Moçambique António Enes, partidário da “pacificação” pelas armas, que parte para a colónia sendo seguido, no primeiro semestre de 1895, por outros dois contingentes nos quais se contavam oficiais da elite aristocrática do exército.

As forças portuguesas reorganizam-se numa estratégia de contraofensiva que resulta nas inesperadas vitórias em Marracuene, Magul e Coolela (a derrota final, antes do incêndio do Kraal de Manjacaze). Nomeado, no início de dezembro, governador militar do distrito de Gaza, Mouzinho de Albuquerque não demora a lançar-se num ataque-surpresa para evitar que o rei derrotado escapasse ou organizasse nova estratégias de resistência. No dia 28 de dezembro de 1895, apesar da disparidade de forças (uma cinquentena de soldados portugueses contra cerca de trezentos guerreiros da guarda real) consegue penetrar na aldeia sagrada de Chaimite, onde manda fuzilar dois conselheiros (Mahune e Queto) antes de desautorar o rei vátua com a imposição, posteriormente muito celebrada, de se sentar no chão. O rei de Gaza e a sua corte são aprisionados e, após uma breve paragem em Lourenço Marques, os presos são embarcados para Lisboa, onde chegam a 13 de março de 1896. O rei e a corte são então expostos à humilhação pública pelas ruas da capital antes de conhecerem o desterro final: os homens

para Angra do Heroísmo (capital da Ilha Terceira), as mulheres para São Tomé e Príncipe. O desterro açoriano do rei durou até à sua morte, a 23 de dezembro de 1906. Entretanto, ele e os seus companheiros haviam recebido os sacramentos cristãos a 16 de abril de 1899.

## 2. A derrota de Gungunhana e a (re)afirmação da epopeia imperial

Nos últimos dias de 1895, a notícia da prisão de Gungunhana ocupou as manchetes dos principais jornais portugueses e foi o foco das atenções da imprensa até à chegada da comitiva real a Lisboa (13 de março de 1896) e mesmo depois desta data. Alguns jornais aproveitaram para retratar toda a epopeia das campanhas de África, e os principais caricaturistas dedicaram muita atenção ao tema<sup>4</sup>. Naquele domingo de março, o povo da capital pôde admirar, pela primeira vez, um rei africano submetido ao poder imperial português. O rei e a corte vátua foram expostos ao escárnio da multidão nas ruas da capital, num humilhante cortejo com seis carruagens abertas, a caminho do Forte de Monsanto, onde ficariam por mais de três meses. A animosidade e as ameaças da população<sup>5</sup> – que exibia gestos de degolação – foram de tal magnitude que, no dia seguinte, alguns jornais criticaram a passividade da polícia<sup>6</sup>.

Nesse clima de júbilo que varreu o país durante alguns meses, tornaram-se populares os pratos de porcelana da Vista Alegre decorados com a efígie de Gungunhana e com a inscrição “4 de Janeiro de 1896 – Gungunhana” [Figura 2].

4 Leonor Pires Martins, *Um Império de Papel, Imagens do Colonialismo Português na Imprensa Periódica Ilustrada (1875-1940)* (Lisboa: Edições 70, 2014).

5 Maria da Graça Bretes, “Arqueologia de um mito: a derrota de Gungunhana e a sua chegada a Lisboa”, *Penélope*, 2 (1989): 75-96.

6 Maria da Conceição Vilhena, *Gungunhana: Grandeza e Decadência de um Império Africano* (Lisboa: Colibri, 1999).



Figura 2. Prato Vista Alegre exibindo o busto de Gungunhana. A data “4 de Janeiro de 1896” corresponde à chegada da comitiva real a Lourenço Marques. Museu Militar de Lisboa

Esta era a data da chegada do navio “Neves Ferreira” a Lourenço Marques, de onde a comitiva embarcaria depois para Lisboa no vapor “África”. A cabeça do inimigo servida num prato, para pendurar na parede ou expor num móvel, era o equivalente funcional a um troféu de guerra. Exemplares desta produção estão atualmente expostos quer no Museu Militar de Lisboa, na sala dedicada a Mouzinho de Albuquerque, quer na Sala Gungunhana do Museu Militar da Guarda. Que o feito da prisão de Gungunhana era um troféu de guerra, não apenas na cena doméstica, mas também internacional, a imprensa não deixará de o realçar. A revista ilustrada *Os Pontos*, poucos dias após a chegada dos presos a Lisboa, expõe de forma clara ante todos o julgamento da História [Figura 3].



Figura 3. Caricatura da autoria de Sousa Nogueira, publicada em *Os Pontos*, 22 de março de 1896

No prato mais leve da balança estão as potências Inglaterra, França, Espanha e Itália, mas também a República do Transvaal (que re-

conquistara quinze anos antes a sua efêmera independência frente aos ingleses), a colônia de Cuba (em rebelião contra Espanha desde 1895) e a Abissínia (que poucas semanas antes tinha surpreendido o mundo ao derrotar a Itália, na batalha de Adwa). No prato mais pesado está o velho Portugal, empunhando a bandeira, com Gungunhana sentado, impotente, rodeado pelas suas mulheres. A vitória portuguesa na frente colonial era assim contrastada com os desaires da Inglaterra, Espanha e Itália nesse domínio. Este prato esmaga ainda a cabeça de John Bull, representante do arrogante imperialismo inglês. A legenda deixa poucas dúvidas: “Na balança da História, pesa mais o triunfo português na África do que os feitos militares de todas as outras nações da Europa reunidas.”

A vitória de Chaimite vinha provar também que Portugal estava em África não apenas pela herança histórica, mas por efetivas capacidades militares. Uma caricatura de Manuel Gustavo Bordallo Pinheiro, publicada em *O António Maria*, logo a 6 de fevereiro de 1896, e intitulada “O português perante o estrangeiro”, era clara a esse respeito. Antes de Chaimite, o soldado português era desvalorizado pelas outras potências europeias. Após Chaimite, com Gungunhana na ponta da espingarda (representado por um boneco ou um feitiço capaz de realizar a milagrosa transformação), o militar português agiganta-se. A citação de Victor Hugo em legenda – “Não há pequenos povos, há pequenos homens” – sublinha a restaurada autoestima e dignidade do povo português na arena internacional. Ainda quarenta anos passados, a imprensa portuguesa citará o feito de Mouzinho para o comparar com os feitos das outras potências colonizadoras. Ao relatar a guerra italiana na Etiópia, escreve assim *A Ilustração*: “Por uma curiosa coincidência, enquanto nós festejamos com a maior solenidade ‘o dia de Mouzinho’, a Itália obstina-se, como por ocasião da prisão do Gungunhana, em fazer guerra à Etiópia!”<sup>7</sup>. Mas este feito, bom para ostentar perante o “juízo dos nossos pares” (para parafrasear o verso final de *The White Man’s Burden*, de Rudyard Kipling, publicado em 1899), revelava-se também

<sup>7</sup> *A Ilustração*, n.º 242, janeiro, 1936.

um trunfo na cena doméstica. Na atmosfera de decadentismo exacerbado que resultou do Ultimato britânico, e numa conjuntura em que o gabinete Hintze-Franco seguia o caminho das políticas musculadas, provocando a desconfiança ou hostilidade de boa parte da sociedade, o ato heroico de Mouzinho, homem devotado à pátria e à monarquia, representava um bálsamo para a Coroa. Significativas são, portanto, as palavras sarcásticas do republicano João Chagas em *O Berro*, a 15 de março de 1896<sup>8</sup>.

O Gungunhana salvou-nos! [...] O Gungunhana foi providencial. Regenerou, restabeleceu, consagrou, fez esquecer, fez esperar. [...] O dia de amanhã, ainda ontem sombrio, já parece sorrir, a imprensa, refletindo esta grata impressão de desafogo, saúda no passado heroico de Portugal a esperança de um futuro melhor [...]. A revolução cede, a Realeza ostenta-se menos receosa, nos partidos dão-se as mãos e [...] os primeiros dias belos da primavera trazem à rua toda uma população de risonhos patetas. [...] O Gungunhana não foi, pois, um inimigo, foi um achado e dele se pode dizer o que Voltaire disse de Deus – se não existisse, seria preciso inventá-lo.

A Casa Real portuguesa não perdeu a oportunidade de erigir Chaimite num recomeçar da gesta ultramarina portuguesa, iniciada no século XV e que conhecera um período de incertezas e sobressaltos durante grande parte do século XIX. Significativo desse desejo é a inserção de uma cabeça de Gungunhana, talhada em pedra de Ançã, na decoração exterior do Palace Hotel do Buçaco, construído no essencial entre 1888 e 1904, e entregue à exploração hoteleira em 1907. Este hotel de luxo, expoente da arquitetura revivalista, é construído no particular contexto inaugurado traumáticamente pelo Ultimato britânico, aprofundado pela declaração de bancarrota parcial em 1892, que inicia

<sup>8</sup> Martins, *Um Império de Papel*, 88.

uma crise financeira grave, e que conduz no domínio artístico a uma exasperação estética que eleva o estilo neomanuelino a um novo patamar. O Palace Hotel é, pois, criado para inculcar e difundir uma certa narrativa da história de Portugal que, ante as incertezas que pairavam sobre o presente e o futuro, pretende afirmar a perenidade do projeto nacional, já então indissociável do projeto ultramarino. Daí a narrativa e a evocação, em pedra e nos painéis azulejares, da epopeia nacional, desde a época medieval às navegações marítimas e terminando pela Guerra Peninsular<sup>9</sup>.

É nesta narrativa que a inserção da cabeça de Gungunhana (não prevista no projeto inicial, concluído em 1888) ganha sentido. A presença desta cabeça, com a sua expressão sofrida e espantada, num friso exterior sobre as arcadas das janelas [Figura 4] é a celebração do mais marcante triunfo das campanhas de pacificação em curso em África. Certamente não por acaso, no interior da varanda por debaixo desta figura encontra-se o painel azulejar de Jorge Colaço, alusivo ao mito do Adamastor. Tal como o Gigante, que inspirava medo e terror e era tido por invencível pelos nautas portugueses em demanda do caminho marítimo para a Índia, também Gungunhana se revelara um gigante com pés de barro. A ideia de continuidade entre a epopeia de Mouzinho e os gestos heroicos dos tempos áureos do Império fica bem evidenciada quer pela inserção da cabeça de Gungunhana num dos frisos quer pela aproximação entre o rei de Gaza e o Gigante Adamastor.

9 Maria Raquel Henriques da Silva, “O neo-manuelino do Palace-Hotel: pistas para pensar a memória”, *Monumentos. Revista Semestral da Direção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais* 20 (2004): 44-59.



Figura 4. Escultura da cabeça de Gungunhana, em pedra de Ançã, num dos frisos exteriores sobre as arcadas das varandas do Hotel Palace do Buçaco. Autor não identificado. Datação: c. 1904. A fotografia, da autoria de José Gonçalves, e catalogada como “Mascaron”, pode ser utilizada ao abrigo da licença: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International. Link da fotografia: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Mascaron\\_in\\_Bu%C3%A7aco.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Mascaron_in_Bu%C3%A7aco.jpg)

Seguiu-se depois um hiato de cerca de 20 anos, nos quais a I República se mostrou pouco interessada em exaltar o feito de Chaimite, demasiado preso a uma figura muito ligada à Casa Real. Com efeito, o “culto de Mouzinho”, iniciado por elementos do seu Estado-Maior em Moçambique, foi sobretudo continuado nesse período pelos monárquicos legitimistas e pelos integralistas portugueses<sup>10</sup>. Vislumbrando, porém, em Mouzinho um modelo estado-novista *ante litteram*<sup>11</sup>, a propaganda salazarista criou um verdadeiro culto<sup>12</sup> do homem heroico que não tinha medo de arriscar a vida numa missão impossível, na floresta

10 Douglas Wheeler, “Joaquim Mouzinho de Albuquerque e a política do colonialismo”, *Análise Social* XVI, n.º 61-62 (1980): 295-318.

11 Patrícia Vieira, “O espírito do império: as grandes certezas do Estado Novo em Chaimite”, *Journal of Lusophone Studies* 7 (2009).

12 Isabel de Souza Lima Junqueira Barreto, “Mouzinho de Albuquerque e Ngungunhana: um estudo de caso do processo de construção de heróis nacionais em Portugal e Moçambique” (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007).



africana, em nome da pátria<sup>13</sup>. Na feliz expressão de Douglas Wheeler<sup>14</sup>, Mouzinho foi o “santo secular do regime”. Em 1935, era criado o Dia de Mouzinho, cabendo à Agência-Geral das Colônias a sua comemoração regular, no dia 28 de dezembro (aniversário da tomada de Chaimite). Também a data de 21 de julho (aniversário do combate de Macontene) foi consagrada como Dia da Arma de Cavalaria. Mais tarde, no mesmo ano em que estalou a guerra colonial (1961), o Estado Novo elevou Mouzinho a patrono da Arma de Cavalaria. Quando, pelo final dos anos 60, esta arma teve necessidade de expandir o número de veículos militares para acudir às necessidades nos três teatros de operações, esse novo veículo blindado foi batizado de Chaimite. Assim, entre os muitos eventos e homenagens com que o Estado Novo distinguiu Mouzinho, a figura de Gungunhana voltou a ser alvo de representação.

Datam desta época dois painéis de azulejos representando Chaimite. O primeiro faz parte da série dos 27 painéis que ornamentam as paredes do Pátio dos Canhões, no Museu Militar de Lisboa. Da autoria do coronel Vitória Pereira (também pintor e ceramista), aí foram instalados no ano de 1944. Com poucas exceções, retratam episódios marcantes da história militar portuguesa ocorridos entre 1158 e 1918. Que a “Heroica Jornada de Chaimite” marque presença neste conjunto não é surpreendente. Outras cinco composições são relativas a feitos de armas além-mar. Já o mesmo não se pode dizer do painel instalado no Jardim 1.º de Dezembro, em Portimão, no mesmo ano da promulgação do Ato Colonial (1930)<sup>15</sup>.

Para este jardim, o ceramista Mário Salvador pintou dez painéis azulejares celebrando dez marcos da história portuguesa. O nono era alusivo à “consolidação do Império colonial português” levada a cabo em Chaimite [Figura 5].

13 Jorge Seabra, “O império e as memórias do Estado Novo: os heróis de Chaimite”, *Revista de História das Ideias* 17 (1995): 33-78.

14 Wheeler, “Joaquim Mouzinho de Albuquerque”, 295.

15 Lei constitucional, inspirada na mística imperial portuguesa, que centralizava as administrações coloniais, as quais passavam a ser controladas centralmente pelo Ministério das Colônias. O ato, além de fortalecer o domínio nas colônias, sublinhava também a relação discriminatória entre colonos, indígenas e assimilados.



Figura 5. “Consolidação do Império Colonial Português. Mouzinho d’Albuquerque. Prisão do régulo Gungunhana. 28 de Dezembro de 1895”. Este painel, da autoria de Mário Salvador, encontra-se no Jardim do Largo 1.º de Dezembro em Portimão (Fábrica de Loiça de Sacavém, 1930)

A coerência deste conjunto portimonense “permite uma leitura excepcionalmente imediata no contexto da azulejaria historicista, transformando-o numa lição da história portuguesa de cariz quase doutrinário”<sup>16</sup>. A inclusão aqui de Chaimite é muito significativa. Quando bem observado, o conjunto assenta sobre dois fios condutores que obedecem à mesma lógica: o momento fundador e suas sucessivas reconfirmações. No plano doméstico: Fundação de Portugal / 1143 (I dinastia); 1385 (II dinastia); Restauração / 1640 (IV dinastia); 1820 (instauração do liberalismo); e 1910 (implantação da República). No plano imperial: Ceuta, onde principia a aventura ultramarina; Gama, inaugurando a epopeia oriental; Cabral, abrindo as portas do eldorado brasileiro; e Mouzinho, que verdadeiramente possibilita a epopeia africana. Enquanto obreiro do Império, Mouzinho ombreia assim com Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral<sup>17</sup>.

16 Tiago Borges Lourenço, “Postais azulejados: decoração azulejar figurativa das estações ferroviárias portuguesas” (Dissertação de mestrado: Universidade Nova de Lisboa, 2014).

17 Eis os títulos dos dez painéis: “Fundação da Nacionalidade (Tratado de Zamora) / 5 d’Outubro de 1143”; “Batalha de Aljubarrota / 14 d’Agosto de 1385”; “Tomada de Ceuta (Início dos

### 3. A missão civilizadora portuguesa

Na iconografia por nós recolhida e examinada nenhuma imagem comunica uma visão empática ou compassiva dos presos, conquanto alguns artigos de imprensa se tenham manifestado contra a forma como os presos estavam a ser (mal)tratados<sup>18</sup>. No imaginário português das últimas décadas do século XIX, os negros eram geralmente tidos como seres inferiores, quer por razões biológicas, quer culturais, a quem era necessário levar as luzes da civilização. Sabemos como a “missão civilizadora” que se instala nos discursos e na retórica colonialista europeia<sup>19</sup>, apoiando uma multiplicidade de justificações do projeto colonial, gosta de realçar as diferenças estéticas entre ocidentais e indígenas<sup>20</sup>. Ora, os aspetos estéticos parecem ter captado particularmente a atenção dos leitores, não deixando a imprensa e as obras de divulgação de explorar esse sentimento de repulsa. A proeminência da barriga, os anéis nas pernas e os pés nus no chão surgem por isso enfatizados na maioria das representações de Gungunhana ao longo das décadas. Ao examinar as escritas missionárias na África portuguesa, Paulo Valverde<sup>21</sup> reflete justamente sobre o papel que “o desventurado gordo” desempenhou na construção da imagem do africano enquanto ser inferior porque incapaz de se inserir no regime corporal disciplinado advogado pelos/para os brancos. O riso que assoma nessas escritas missionárias por esta “corporalidade excedentária e ridícula [...] prenuncia os modos explorados pelos manuais do Estado Novo, algumas décadas depois, em que o obeso Gungunhana era o sinónimo do africano derrotado e risível”. O

Descobrimientos Marítimos) / 21 d'Agosto de 1415”; “Chegada de Vasco da Gama a Calicut / 28 de Maio de 1489 (Sic)”; “Pedro Álvares Cabral descobre o Brazil / 24 de Abril de 1500”; “Restauração de Portugal / 1 de Dezembro de 1640”; “Primeira Constituição Portuguesa / 4 de Julho de 1820”; “Outorga da Carta Constitucional / 29 de Abril de 1826”; “Consolidação do Império Colonial Português, “Mouzinho d’Albuquerque” prisão do régulo Gungunhana / 28 de Dezembro de 1895”; “Implantação da República / 5 d’Outubro de 1910”.

18 Vilhena, *Gungunhana*, 227-229.

19 Miguel Bandeira Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras. A “Missão Civilizadora” do Colonialismo Português, c. 1870-1930* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009).

20 Maria Paula Meneses, “Colonialismo como violência: a ‘missão civilizadora’ do colonialismo português”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial (2018): 115-140.

21 Paulo Valverde, “O corpo e a busca de lugares da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60”, *Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social* 1, n.º 1 (1997).

realce da obesidade do rei de Gaza continua a ser visível em produções tão díspares como a pintura a óleo, de autoria de Moraes Carvalho, datada de 1958, hoje pertença do Museu Militar de Lisboa e exposta na Sala Mouzinho de Albuquerque. Ou o “cromo” que o ilustrador Carlos Alberto Santos dedicou a Chaimite, na sua popular *História de Portugal*, editada pela Agência Portuguesa de Revistas, a qual deliciou várias gerações de jovens pois foi reeditada cerca de vinte vezes, entre os anos 1950 e 1970. Ou ainda o desenho, publicado a 11 de fevereiro de 2016 pelo semanário de ultradireita *O Diabo*, acompanhando um artigo dedicado ao “herói de Chaimite”, onde a obesidade do rei contrasta flagrantemente com a elegância dos militares portugueses.

Em vida de Gungunhana, a afirmação de que Portugal estava investido de uma missão civilizadora, através da qual os negros seriam elevados espiritual, cultural e materialmente, manifestou-se a quatro níveis: na condenação da poligamia em que vivia e que foi forçado a abandonar; na alfabetização; nos sacramentos do batismo e do crisma; e na aculturação no vestuário e nos costumes. Logo à chegada à metrópole, a parte mais conservadora da sociedade dirigiu fortes críticas à poligamia. Na pudica ética da época vitoriana esta era considerada uma prática extremamente escandalosa, ligada à natureza selvagem dos negros. As rainhas acabaram, portanto, por ser desterradas para São Tomé e Príncipe, terminando a trabalhar como criadas ou prostitutas<sup>22</sup>.

22 Maria da Conceição Vilhena, “As mulheres do Gungunhana”, in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa* (Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995): 511-516.

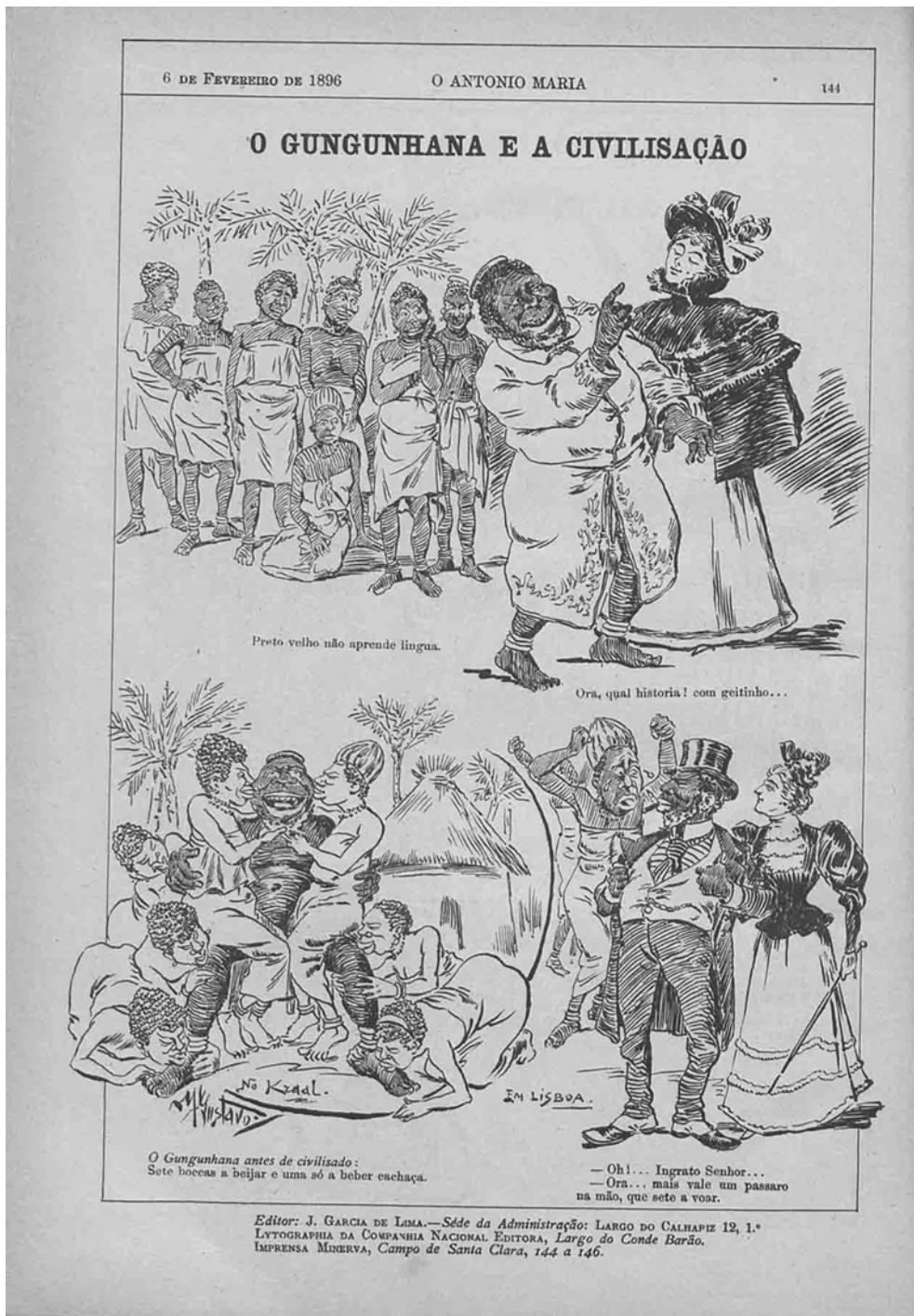


Figura 6. “O Gungunhana e a civilização”. Caricaturas da autoria de Manuel Gustavo Bordallo Pinheiro, publicadas em *O António Maria*, 6 de março de 1896. Em ambas, a conversão de Gungunhana à civilização passa pela troca das suas sete esposas por uma mulher branca

Já no domínio das caricaturas, se nem sempre a poligamia é abominada, vários trabalhos, como “O Gungunhana e a civilização” [Figura 6], de Manuel Gustavo Bordallo Pinheiro, estampado ainda antes da chegada do rei a Lisboa, sugerem a atração de Gungunhana pelos costumes ocidentais, no gesto de trocar as sete esposas por uma frívola *coccote* (mulher de costumes fáceis, também referida à época como *demi-mondaine*). O apelo das esposas para que o marido não as troque por mulheres brancas, uma vez chegado a Lisboa, surge noutra composição: “Ti não deixa namorá d’isbranca, não?” [Figura 7]. Várias outras caricaturas preferem exibir um Gungunhana deslumbrado pela maneira de vestir dos brancos.

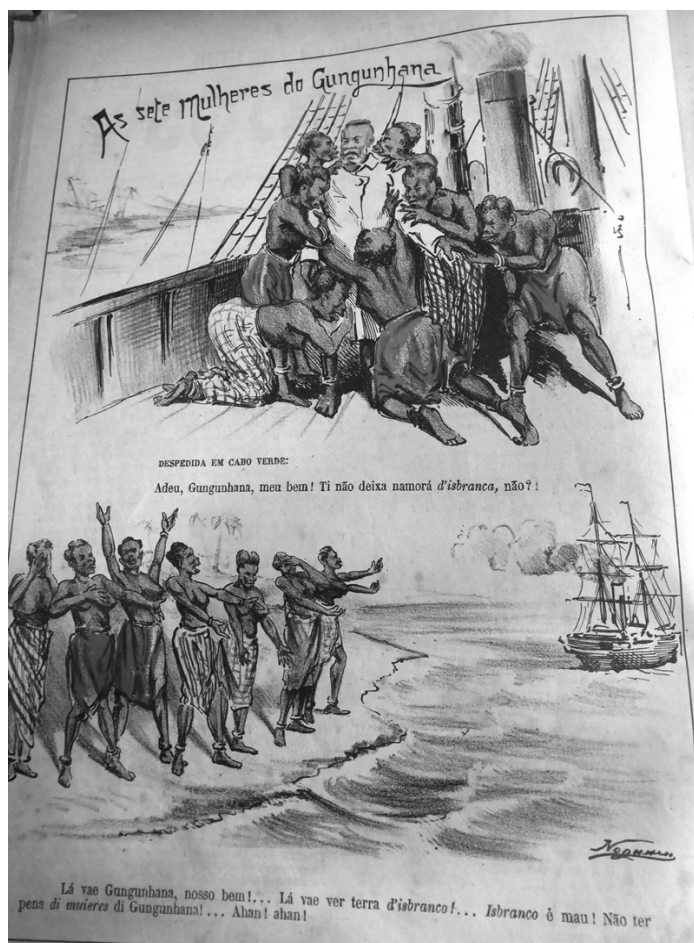


Figura 7. “As sete mulheres do Gungunhana”. Caricaturas da autoria de Sousa Nogueira, publicadas em *Os Pontos*, 19 de janeiro de 1896.

Chegados a Angra do Heroísmo os quatro desterrados foram alistados no Regimento de Caçadores 10 (sedeado no castelo de São João Baptista, no Monte Brasil), na categoria de “sargentos de 2.<sup>a</sup>, onde vencem pão, rancho dos officiaes inferiores e o *pret* diário de 260 reis”, segundo informa *A União*, do dia 30 de junho de 1896. Gungunhana continuava a gozar de notoriedade nacional e estrangeira podendo, portanto, tornar-se montra da missão evangelizadora dos portugueses. Levar os africanos a conhecer a luz da civilização passava antes de mais pela alfabetização e pelos sacramentos cristãos. O batizado dos vátuas foi, portanto, uma boa ocasião para exhibir o trabalho feito. Monsenhor António Silva Pratas já os havia iniciado, no forte de Monsanto, nos rudimentos do cristianismo, missão depois aprofundada na Ilha Terceira por dois sacerdotes jesuítas. A cerimónia de batismo, revestida da maior solenidade e congregando muito público, foi seguida com atenção pela imprensa local e fotografada no exterior da sé catedral. “Vestidos a rigor, com fraque, laço, cartola e polainas, foram apadrinhados pela elite local que se esforçou por lhes dar o estatuto de assimilados”<sup>23</sup>. Godide recebeu de monsenhor Pratas um relógio e uma corrente de prata com berloques, símbolo por excelência da modernidade ocidental. Após o ato, os quatro neófitos regressaram de trem à fortaleza, tendo uma banda de música abrilhantado o jantar. “Com o aparato desta cerimónia, Portugal podia ostentar ao mundo o orgulho de ter cumprido ‘os nobres ideais da missão civilizadora do colonialismo português’”<sup>24</sup>.

Também na imprensa nacional o batismo dos vátuas não passou despercebido. Na caricatura “Batizado do Gungunhana” [Figura 8] os neófitos são representados como adultos infantilizados, ao colo de senhoras brancas, ridiculamente vestidos à maneira ocidental, mas com os pés ainda descalços (à exceção de um deles, que poderia ser Godide ou Xixaxá).

23 Carlos Ennes, *Album Terceirense*, vol. 4 (Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2018): 22-26.

24 Ennes, *Album Terceirense*, 23.



Figura 8. “O batizado do Gungunhana”. Caricatura da autoria de P. Marinho, publicada em *Branco e Negro*, de 22 de abril de 1899

A ideia de que os africanos conjugavam um corpo primitivo e uma mente infantil é muito comum na época. Data desse mesmo ano o poema, já referido, de Rudyard Kipling, *The White Man's Burden*, no qual os nativos são descritos como “sullen peoples / Half-devil and half-child”, selvagens, cheios de ódio e escarnecedores dos deuses dos brancos. A exibição dos quatro africanos vestidos no melhor estilo europeu repetiu-se com alguma regularidade, em vários passeios dominicais pela ilha. O processo de aculturação ocorrido na Ilha Terceira (arquipélago dos Açores) está patente num conjunto de dois postais editados pela Loja do Buraco, em Angra do Heroísmo. O primeiro, relativo à chegada à ilha, contém um erro de datação: só em julho de 1896 os desterrados chegaram aos Açores. A roupa suja e amarrotada, e os pés descalços, que recalcam o modelo do africano mísero redimem-se, no segundo postal, nos elegantes fatos burgueses dos neocivilizados: os chapéus de abas largas substituem as coroas tradicionais e calçar sapatos é próprio do viver em sociedade civilizada. A etapa final do processo é, pois, a passagem dos nomes vátuas aos nomes cristãos que figuram na legenda do postal datado de 1904 [Figura 9]. A partir da fotografia mais recente fez-se outra edição, artificialmente colorida, o que prova como este tipo de recordações era popular entre os terceirenses e os forasteiros – e rentável para quem as produzia.



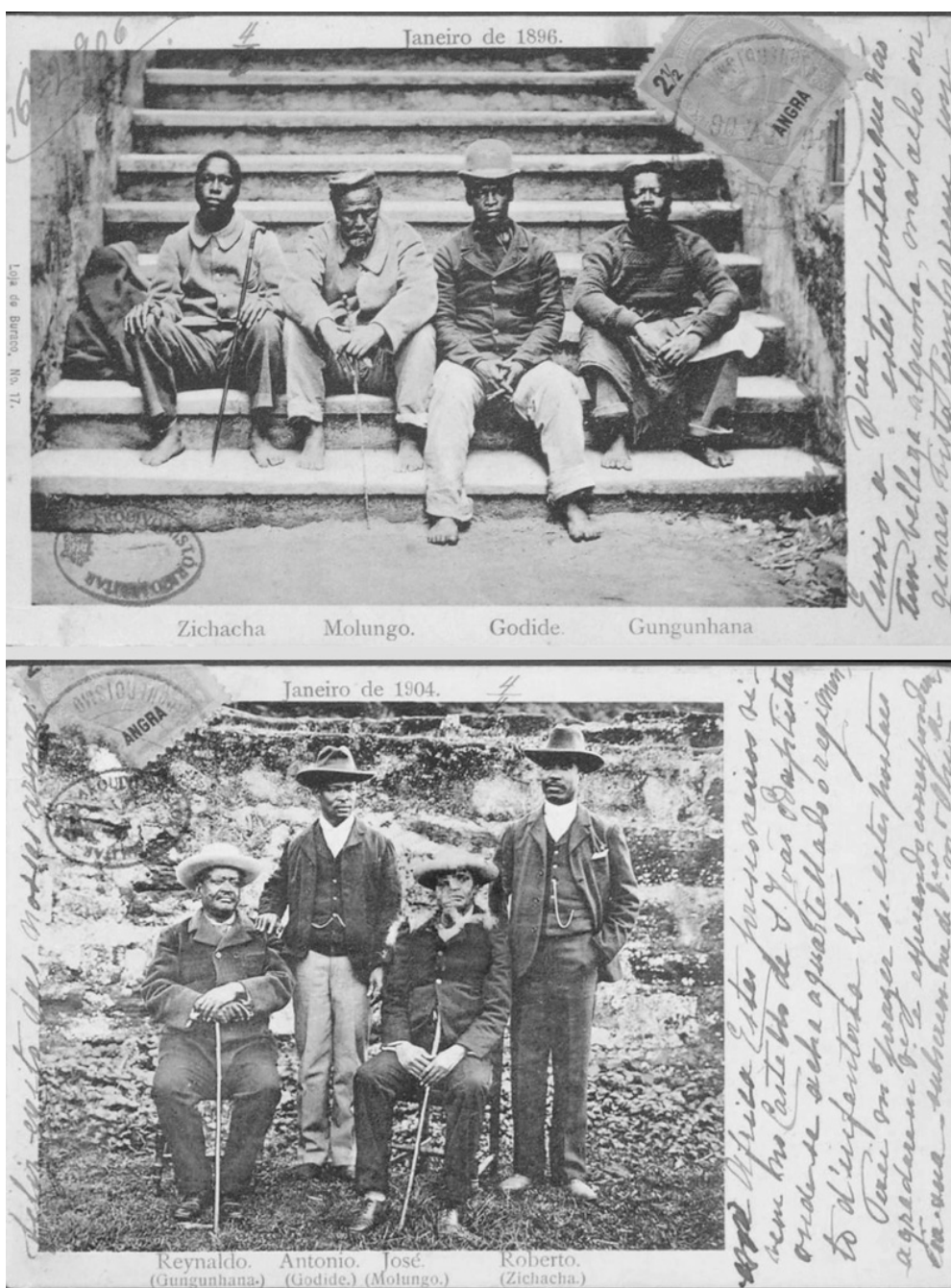


Figura 9. Dois postais ilustrados, editados em Angra do Heroísmo, pela Loja do Buraco, com fotografias dos desterrados. Os postais foram escritos em 1906 e estão conservados no Arquivo do Museu Militar de Lisboa

#### 4. O darwinismo social e a superioridade da raça branca

No final do século XIX, a ideia de uma hierarquia racial, em que a raça branca ocupava o topo e a raça negra a base, foi abrindo caminho sólido no seio das elites políticas, militares e empresariais com interesses em África. A paulatina difusão destas ideias entre boa parte da população portuguesa permitiu justificar depois tanto a exploração dos indígenas nas colónias como as chamadas “campanhas de pacificação”, em que o exército português, a pretexto de pôr termo a conflitos interétnicos e instaurar a paz civil, logrou alcançar um controlo sobre os seus territórios coloniais em África jamais conseguido antes<sup>25</sup>. O mais conhecido teórico deste racismo científico em Portugal foi Oliveira Martins. “Partindo da ideia que as raças de características mais favoráveis, entrando em competição com as inferiores, tenderiam a eliminá-las, Oliveira Martins fazia a crítica da política colonial do liberalismo português, a seu ver demasiado branda e pouco compensadora”<sup>26</sup>. O escritor, amigo próximo do futuro comissário régio de Moçambique António Enes, desenvolveu toda uma visão da história universal entendida como uma epopeia na qual a raça ariana se ia assenhorando dos contributos dos outros povos, estendendo progressivamente o seu domínio sobre o globo, e na qual as raças menos aptas estavam condenadas à extinção.

Logo em 19 de janeiro de 1896, o jornal *Os Pontos*, dando guarida à notícia falsa de que o vapor “África” deixara ficar as rainhas vátua em Cabo Verde, vai caricaturá-las com traços faciais quase animais, descalças e quase nuas. Destaca ainda nelas os seios bem visíveis e nus, um gesto repetido ao longo de toda a iconografia colonial até perto da descolonização<sup>27</sup>. O aspeto das “sete mulheres de Gungunhana” (e a poligamia era também indicador do *status* selvagem e primitivo dos presos) parece influenciado por teorias populares na época como a frenologia de Franz Gall (1758-1828) ou os estudos

25 Valentim Alexandre, “O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX)”, in *Novos Racismos: Perspetivas Comparativas*, ed. Jorge Vala (Oeiras: Celta Editora, 1999).

26 Valentim Alexandre, “Questão nacional e questão colonial em Oliveira Martins”, *Análise Social* 135 (1996): 183-201.

27 Filipa Lowndes Vicente, “Black Women’s Bodies in the Portuguese Colonial Visual Archive (1900-1975)”, *Portuguese Literary & Cultural Studies* 30-31 (2017): 16-67.

aplicados à criminologia de Cesare Lombroso (1835-1909): a forma do rosto e do crânio reflete um estado evolutivo inferior ao branco, a meio caminho entre este e os animais<sup>28</sup>. A linguagem da legenda parece insinuar que a falta de capacidades linguísticas, próprias de quem aprendeu a falar noutra língua materna, revelaria um défice de capacidades cognitivas: “La vae Gungunhana, nosso bem!... Lá vae ver terra d’isbranco!... Isbranco é mau! Não ter pena di muires di Gungunhana!...Ahan! ahan!” [Figura 7]. Muitos dos preconceitos, comuns nessa época<sup>29</sup>, bem patentes na figura, eram desmentidos pelas fotografias das rainhas de Gaza. Ainda em Lourenço Marques, enquanto aguardavam viagem para a capital, o rei com as suas esposas haviam sido fotografados sentados no chão, numa posição submissa relativamente aos dois soldados [Figura 10]. Nada, porém, das roupagens com que as caricaturas as iriam retratar. Também no Arquivo Municipal de Lisboa existe um conjunto de fotos do desembarque dos prisioneiros em Lisboa. As esposas de Gungunhana surgem aí vestidas com roupas bem pouco exóticas, mostrando, pelo contrário, uma altivez real.

28 Julio Caro Baroja, *La cara, espejo del alma – Historia de la fisiognómica* (Barcelona: Circulo de Lectores, 1987), 205: “Las formas de la cabeza u del cráneo repiten, en la mayoría de los casos, las del cerebro, de suerte que permiten descubrir las cualidades, facultades y defectos de las personas, porque el cerebro por su parte se compare de tantos órganos particulares, como sentimientos facultades diferentes tiene el ser humano.”

29 (Matos, 2006)

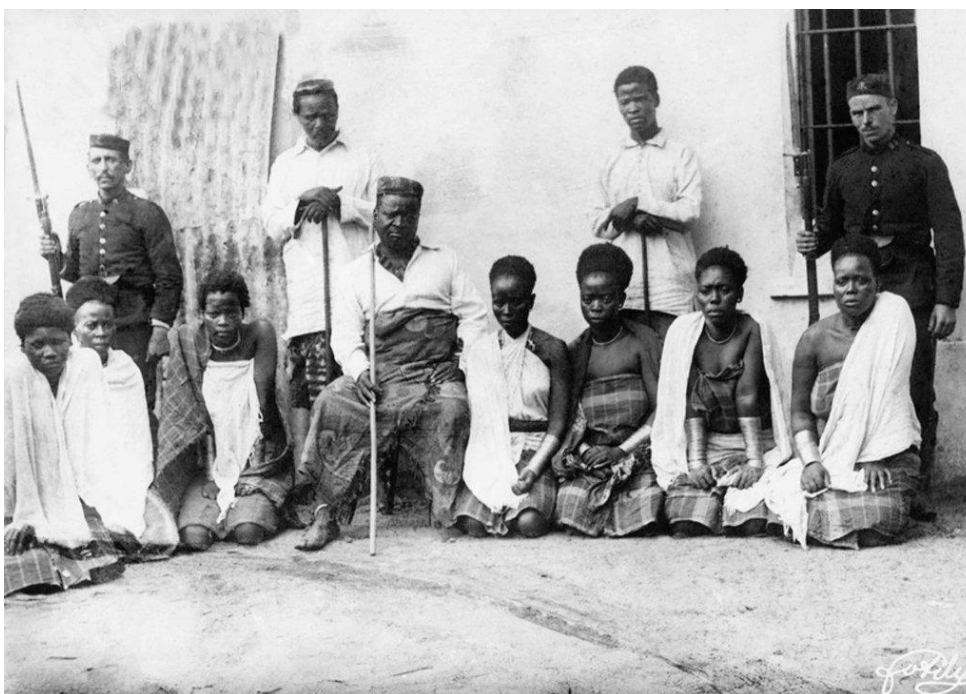


Figura 10. Fotografia do rei com as suas sete esposas tirada em Lourenço Marques (1895). Foto Hily Lda. Arquivo Histórico Ultramarino

Se, como já dissemos, a ausência de empatia é um traço comum a praticamente todas as imagens posteriores a Chaimite que recolhemos (a exceção são algumas fotografias tiradas em Angra do Heroísmo, já nos inícios do século XX, ou seja, após a “assimilação”), a frieza pura é bem evidente no par legenda/gravura relativo ao fuzilamento do conselheiro Mahune e de Queto, tio do rei, ordenado por Mouzinho após a tomada de Chaimite. Ignorando a imagem, o jornal *Charivari* prefere enaltecer os “heroicos vencedores do Gungunhana”, numa aprovação tácita da violência sobre os sujeitos africanos [Figura 11]. Este fuzilamento, sob a acusação de traição, ocorreu sem qualquer tipo de julgamento, levando algumas vozes na época a protestar contra a desnecessária brutalidade do recém-promovido governador de Gaza. A rigidez disciplinada e marcial dos soldados, que vestem impecáveis uniformes brancos e se apresentam modernamente equipados, contrasta com os vátuas que surgem descalços e seminus, com exceção do rei. O tamanho

dos corpos, sem obedecer à perspectiva, insinua a superioridade da raça portuguesa. A gravura mostra, assim, o domínio da razão sobre o primitivo caos, contraste que voltará a surgir, quatro décadas mais tarde, na estátua equestre de Mouzinho de Albuquerque.

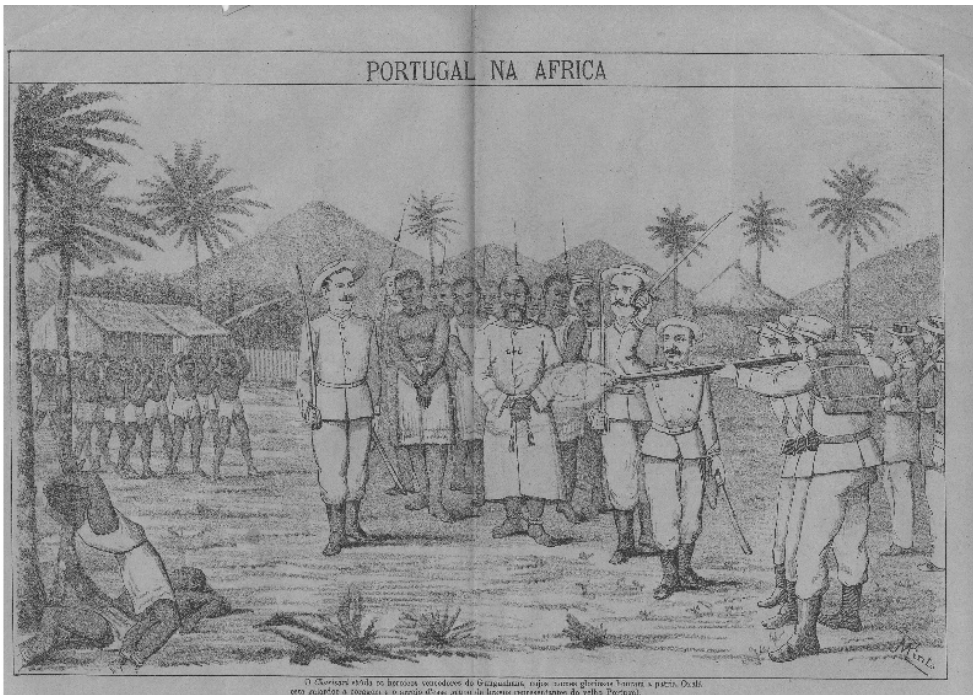


Figura 11. Gravura que representa o fuzilamento do conselheiro Mahune e de Queto, tio do rei, aquando da captura de Gungunhana em Chaimite. Na legenda lê-se: “O Charivari saúda os heróicos vencedores do Gungunhana, cujos nomes gloriosos honram a pátria. Oxalá esta galardo e a coragem e o arrojo deste grupo de bravos representantes do velho Portugal”. Gravura da autoria de J. M. Pinto publicada em *O Charivari*, 11 de janeiro de 1896

Esta foi sem dúvida a obra mais importante inspirada pelo feito de Chaimite, sendo inaugurada, em 29 de dezembro de 1940, na praça da cathedral de Lourenço Marques, então rebatizada com o nome do herói [Figura 12].



Figura 12. Alto-relevo, da possível autoria de Leopoldo de Almeida, representando a prisão de Gungunhana em Chaimite. Faz parte da estátua equestre de Mouzinho de Albuquerque, inaugurada em Lourenço Marques em 1940. Gerbert Verheij, em “Monumentalidade e espaço público em Lourenço Marques nas décadas de 1930 e 1940” (p. 40), analisa detalhadamente a obra

A ideia desta estátua remonta ainda aos tempos da I Guerra Mundial, mas os fundos só começaram a ser recolhidos na segunda metade da década de 1920. O concurso para adjudicação do monumento teve lugar em 1936. A primeira pedra é lançada no 41.<sup>o</sup> aniversário de Chaimite e a inauguração tem lugar um dia após a passagem do seu 45.<sup>o</sup> aniversário. Os seus 13 metros de altura estavam pensados para que a população a pudesse admirar de longe. Em torno da estátua figuravam os nomes das batalhas cruciais: Maputo, Coolela, Namarrais, Gaza, Chaimite. E aos pés do herói inseriam-se dois altos-relevos, retratando a rendição de Gungunhana e o combate de Macontene – dois feitos amplamente exaltados pelo regime, como indicámos no ponto 2. No centro do primeiro relevo, ladeado por duas mulheres, está um Gungunhana obeso que conserva ainda os braços fortes do antigo e valoroso guerreiro. A sua força, porém, foi vencida pela superioridade do exército ocidental, organizado, bem equipado e racional. Ao contrário de outras representações de Chaimite, os vátuas não têm aqui nem as armas tradicionais nem as espingardas (inglesas). São mais baixos do que os portugueses e os corpos deles apre-

sentam-se quase nus. A barriga do rei contrasta fortemente com o corpo esbelto de Mouzinho e de seus companheiros. Além da dicotomia modernidade/atavismo, exprime-se aqui com clareza o domínio do homem branco. A espada e o dedo da mão de Mouzinho ordenam a Gungunhana que se sente, em sinal de derrota e de submissão. “A oposição indígena-colono é dada de forma muito vincada: não há, como no Padrão de Guerra [comemorativo da I Guerra Mundial], uma identidade partilhada, mas uma simples oposição do ‘outro’ a conquistar e dominar. A retórica de ambos é a da ‘arte de mandar e obedecer’”<sup>30</sup>. Tal carga simbólica motivou o derrube da estátua 35 anos depois, pouco antes da proclamação da independência de Moçambique. Mas essa *mise-en-scène* do monumento de Lourenço Marques estava longe de ser um caso isolado. Tanto numa caricatura de 1897 [Figura 13], como no quadro existente no Museu Militar, da autoria de Moraes Carvalho, já referido, Chaimite é imobilizada naquele instantâneo em que algo de muito importante vai acontecer (Gungunhana forçado a sentar-se no chão) porque algo de decisivo aconteceu (a tomada da aldeia).



Figura 13. “Síntese da situação”. Caricatura da autoria de Leal da Câmara, publicada em *A Marselhesa*, 19 de dezembro de 1897

30 Gerbert Verheij, “Monumentalidade e espaço público em Lourenço Marques nas décadas de 1930 e 1940. A postcolonial gaze on monumentality”, *Issues on Theory and Interdisciplinarity* 20, n.º III (2012): 59-68, 143-149.

Contemporânea da inauguração da estátua de Lourenço Marques é a publicação do livro *Reis Negros*, na coleção Cadernos Coloniais [Figura 14]. Este livro, que trata dos três casos mais conhecidos de contacto dos portugueses com unidades políticas da África pré-colonial (o Império de Monomotapa, os Reis do Congo e o Reino de Gaza), exhibe na capa a figura de Gungunhana, todavia destituído do seu símbolo régio: a coroa de cera. Sobre o rei, o livro repete o discurso corrente à época: “Os traços de sanguinário, alcoólico, ambicioso, soberbo e desleal acompanharam o Gungunhana em toda a sua vida. Nem da sua figura obesa, nem dos seus atos irradiava a menor simpatia”<sup>31</sup>.

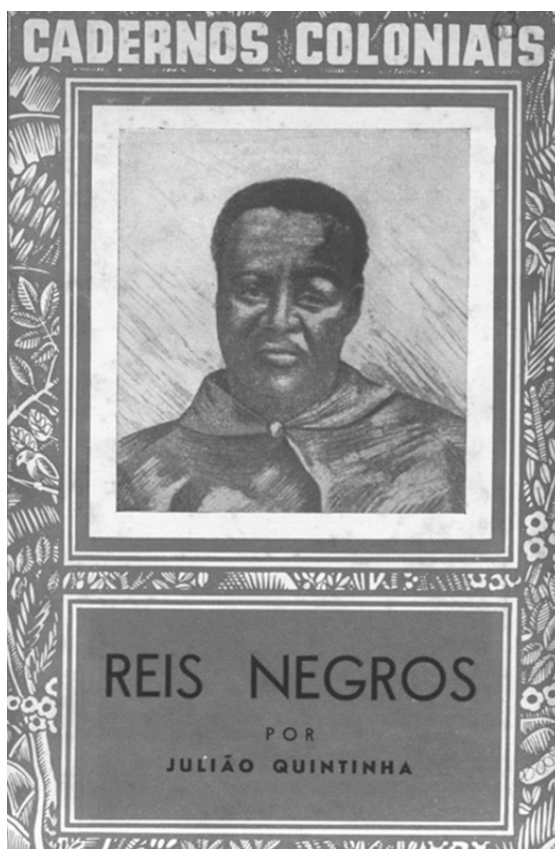


Figura 14. Capa de *Reis Negros*, de Julião Quintinha, Cadernos Coloniais, n.º 63, 1940. A mesma gravura apareceu no número 614 da revista ilustrada *Ocidente* do dia 15 de janeiro de 1896, inteiramente dedicado à prisão do rei.

31 Quintinha, *Reis Negros*, 28.



Um conjunto de peças de cerâmica, com a assinatura de Rafael Bordallo Pinheiro, merece agora uma atenção muito especial. Para o compreender é necessário remeter para uma ideia recorrente no imaginário colonial português contemporâneo, segundo a qual o negro era um consumidor inveterado de álcool. Restos desse imaginário ainda ressoam na crítica mordaz de Zeca Afonso em “Lá no Xepangara” – canção do disco *Coro dos Tribunais* (1974), caracterizada pelo uso de instrumentos tradicionais moçambicanos. A canção, que critica o tratamento dado pelos colonos aos africanos, alude várias vezes à ação dos brancos no consumo do álcool pelos negros<sup>32</sup>.

No seu estudo pioneiro *Vinho para o Preto*, José Capela<sup>33</sup> mostrou como desde 1865 a 1897 o comércio de vinhos para o mercado ultramarino aumentara 1680%, passando de 5515 hectolitros para 92 703. O Portugal da colonização africana estava, porém, consciente deste dilema: produzir vinho adulterado para África era proveitoso para a indústria vinhateira e o comércio metropolitano (podendo simultaneamente enfraquecer etnias resistentes ao domínio colonial). Mas o alcoolismo limitava o proveito do trabalho forçado dos nativos. Ou, como expunha linearmente o médico João Bentes Castel Branco<sup>34</sup>, o comerciante ia vendendo:

o álcool assassino que produz degeneração e a morte prematura das raças indígenas. [...] O negro inculto, do seu natural indolente, degrada-se com a bebida até o seu último extremo e torna-se incapaz de todo o serviço útil para si e para a sociedade [...]. Dantes ia-se para as colónias apanhar por todas as formas o dinheiro, matando, saqueando, roubando, sem curar do que ficava atrás. Hoje está claro que é tão absurdo prejudicar o indígena para lucrar com ele,

32 “Se tiver já corpo/ Rega-se com vinho/ Se não cair morto/ Chama-se menino.” E ainda: “Quando já for velho/ Chama-se tratante/ Dá-se-lhe aguardente/ Morre num instante.”

33 José Capela, *O Vinho para o Preto. Notas e Textos sobre a Exportação do Vinho para África* (Porto: Afrontamento, 1973).

34 João Bentes Castel Branco, “A civilização africana e o álcool”, *Portugal em África* 139 (1905): 443.

como deitar abaixo uma árvore para lhe colher o fruto. É instruindo e civilizando o preto que se pode mais barato, mais depressa e mais abundantemente valorizar todas as riquezas coloniais

O estereótipo tem alguma relação com o rei de Gaza: várias fontes confirmam como ele gostava de beber, tanto na pátria quanto no desterro, onde o vício do álcool contribuía para enfraquecer a sua saúde física e mental. A habilidade diplomática trouxe-lhe várias prendas do Transvaal e de emissários ingleses e portugueses. Entre estas prendas estavam várias reservas de garrafas de vinho e outras bebidas alcoólicas. O comissário régio em Moçambique, António Enes, conhecia bem esta realidade, recomendando que, quando Gungunhana pedisse “ao rei para lhe mandar vinho, muito vinho, vale bem mais a pena mandar-lhe um barril de zurrapa do que queimar um barril de pólvora contra os seus vátuas: quem dera aos ingleses que o Lobengula lhes pedisse tributos desses!”<sup>35</sup>.

É neste contexto que algumas representações do rei de Gaza ganham sentido. Em *O António Maria*, a propósito dos rumores que circulavam sobre o processo de conversão de Gungunhana, Rafael Bordallo Pinheiro<sup>36</sup> retrata o rei vestido de sacristão [Figura 15] tirando proveito desse novo estatuto para beber às escondidas, numa interligação entre o processo de civilização e o vício do álcool, a qual escondia mais do que um simples vício.

35 Thiago Henrique Sampaio, “O comércio colonial português em transformação: o caso do vinho e algodão em Moçambique (1890-1923)”. *Faces da História* V, n.º 1 (2018).

36 José-Augusto França, *Rafael Bordallo Pinheiro. O Português Tal e Qual* (Lisboa: Livros Horizonte, 2007).



Figura 15. Caricatura da autoria de Rafael Bordallo Pinheiro em *O António Maria*, 24 de fevereiro de 1898

Pela mesma época, enquanto ceramista, Bordallo Pinheiro produz um conjunto de cantis e garrafas com a figura de Gungunhana. A peça

mais conhecida é o par “Gungunhana-Antes” e “Gungunhana-Depois” [Figura 16], que mostra a transformação do chefe arrogante num vencido após a sua derrota às mãos dos portugueses. Antes, é o rebelde “empertigado, de cacete numa das mãos e garrafa de vinho (do Porto) na outra”. Depois, o desterrado surge “todo curvado, as mãos presas atrás das costas por uma grossa corrente”<sup>37</sup>. Este par também pode ser lido como uma narrativa na qual o álcool aparece como a prenda envenenada, causa do enfraquecimento do seu reinado e do seu infortúnio.



Figura 16. Dois cantis em cerâmica, intitulados “Gungunhana antes” e “Gungunhana depois”, da autoria de Rafael Bordallo Pinheiro. Museu Raphael Bordallo Pinheiro (Lisboa). Fotografia do autor

A escolha da tipologia do objeto nas cerâmicas é fundamental para entender as alegorias bordallianas. Enquanto John Bull, o arrogante inglês imperialista, foi representado como um penico, as re-

<sup>37</sup> Rogério Machado e Aida Sousa Dias, *A Cerâmica de Rafael Bordalo Pinheiro* (Lisboa: Lello Editores, 2009).

apresentações de Gungunhana são sempre cantis. Há uma outra, algo enigmática, que é um cantil de forma ovoide no qual a pega é formada pela cabeça, os braços ostentam várias pulseiras e as mãos, assentes no bojo, seguram duas cobras – símbolos bíblicos do mal e da atração pelos vícios mundanos. Na peça destacam-se os símbolos régios do rei, a coroa de cera ou os anéis [Figura 17].



Figura 17. Cantil em cerâmica cuja pega representa a cabeça de Gungunhana, da autoria de Rafael Bordallo Pinheiro. Datado de 1896. Museu Raphael Bordallo Pinheiro (Lisboa). Fotografia da Direção-Geral do Património Cultural

Lê-se ainda (tal como no verso dos outros cantis) uma expressão de felicitação ao exército português (“Viva Portugal” e “Viva o exército e a armada do Portugal vitorioso”). Difícil é estabelecer se a represen-

tação de Gungunhana sob a forma de cantil não passa de uma troça do conhecido vício do rei ou se poderá configurar uma sátira à incongruência das autoridades portuguesas em fomentar o comércio de vinho, tão lucrativo a curto prazo, mas tão danoso em termos sociais e económicos a longo prazo.

### 5. Gungunhana enquanto arma na luta político-partidária

Vimos já como os feitos das campanhas de África haviam sido um ba-lão de oxigénio para a monarquia, com o regime a tratar de aproveitar ao máximo o renovado consenso que estas possibilitavam. Afinal, ao contrário do que proclamavam os republicanos, o regime era capaz de consolidar o projeto colonial português. Já para alguns republicanos, a detenção de Gungunhana parece ter constituído “uma pedra no sapato”, na medida em que atrasava o almejado advento da República<sup>38</sup>. Os adversários políticos, mesmo que se associando aos aplausos patrióticos, criticaram de várias formas a gestão dos acontecimentos, desde o exagerado circo mediático à volta da prisão e chegada de Gungunhana a Lisboa até à tentativa da imprensa de maior circulação de fazer uso do feito para desviar a atenção dos problemas urgentes, como a questão da dívida do Estado ou o desperdício económico das campanhas militares.

Exemplo disto é a caricatura, de 1897, em que o banqueiro Henri Burnay (com o nariz proeminente típico da sua iconografia que, erroneamente, lhe atribuía origens judaicas) rumo a Paris, empunhando a bandeira nacional, com a prisão de Gungunhana ao lado do escudo real [Figura 13]. Parcialmente ocultos sob este estandarte “dos heroísmos portugueses” assomam o fantasma da dívida pública e a figura do Zé Povinho que tenta alertar em vão para os perigos da situação. A colocação do episódio de Chaimite no campo direito da bandeira é o retrato de um país depauperado, que não tem nada para mostrar ao mundo para além do triunfo militar em África. A questão da dívida, que se agravava precisamente cinco anos após o Estado português ter declarado bancarrota parcial, os grandes recursos económicos investidos nas campanhas

38 Martins, *Um Império de Papel*.

africanas e o total desinteresse dos governos pela miséria em que vivia o povo – era essa a “verdadeira situação” para a qual remete o título.

Um facto interessante, mas revelador de como o nome de Gungunhana era já sinónimo de qualquer coisa abominável, que não necessitava de estar presente para inspirar repulsa, são caricaturas como aquela em que o político João Franco, conhecido pelas suas tendências autoritárias, e então ministro do Reino no governo conhecido como “Hintze Ribeiro”, é retratado sob o título “O Gungunhana de cá”. Essa caricatura, de Celso Herminio, publicada no jornal *Micróbio* de 21 de março de 1895, antecedeu em nove meses a prisão de Gungunhana. Isto mostra como após os ataques a Lourenço Marques, na segunda metade de 1894, o rei era já visto como um perigoso inimigo africano dos interesses portugueses no continente. Este caricaturista republicano, codiretor de *O Berro* (“PARA QUE SAIBAM – Isto não é um jornal é um Berro!”), publicará um outro trabalho no qual o alvo será a tríade formada por D. Carlos I, Hintze Ribeiro e João Franco. Nessa caricatura, que antecede em mais de um mês o desembarque do rei de Gaza em Lisboa, os três aparecem sob o título “O verdadeiro Gungunhana e as suas almas danadas” [Figura 18].



Figura 18. “O verdadeiro Gungunhana e as suas almas damnadas”. Caricatura de Celso Hermínio publicada em *O Berro*, 9 de fevereiro de 1896

Outro trabalho, publicado no mesmo periódico, no próprio dia da chegada do régio prisioneiro à capital, é um ataque frontal à monarquia. Estampada nas páginas centrais, a cabeça de Gungunhana surge a encimar a legenda: “A primeira cabeça de rei que podemos oferecer à nação” [Figura 19]. Ao sugerir que a segunda seria a de D. Carlos, esta figura de alguma forma prenunciava o regicídio do 1908. A carga mediática de Gungunhana permitiu amplificar a denúncia deste jornal relativa às degradadas condições em que vivia o povo e sucumbia o país. Por uma curiosa coincidência, após sofrer várias querelas e perseguições, *O Berro* foi suspenso a 27 de julho de 1896 pelo juiz Veiga, pouco mais de um mês depois da partida de Gungunhana para o desterro açoriano.

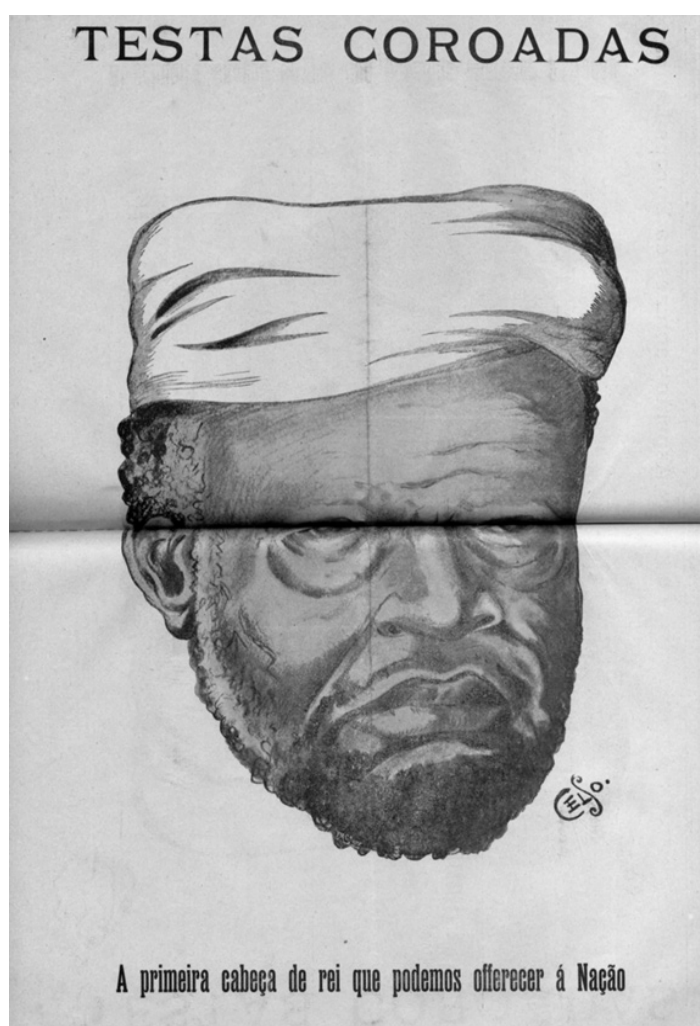


Figura 19. Caricatura da autoria de Celso Hermínio publicada em *O Berro*, 15 de março de 1896



Mas semanários ilustrados monárquicos como *Os Pontos* – o qual deu muito destaque à captura de Gungunhana, acompanhando com ilustrações a sua viagem de Lourenço Marques a Lisboa – também trazem Gungunhana para os combates políticos domésticos. Em novembro de 1896, o jornal publica uma caricatura sobre “o pesadelo” do ministro João Franco, cujo sono aparece perturbado por vários “mosquitos”. Divisamos, então, o chefe do partido progressista, José Luciano de Castro, a cobiçar-lhe a pasta; o inefável Burnay a agitar o espectro da inexistência do empréstimo externo; dois diários do Porto (cidade de onde *Os Pontos* era também oriundo) a pedirem-lhe contas; o rei D. Carlos a abandonar precipitadamente a cena e, por último, Gungunhana e as suas esposas... São, porém, os “demónios” africanos os que mais importunam o ministro do Reino. Sobretudo as mulheres que, de feições animais e de seios muitos acentuados, são quem o segura pelas pernas. Todos os *clichés* a que a opinião pública estava habituada estão presentes, sem esquecer os pés descalços (até o pé de Gungunhana atrás da cama é mostrado voluntariamente) [Figura 20]. Não obstante o desterro açoriano, a lembrança nefasta do rei de Gaza não se tinha desvanecido entre a opinião pública.



Figura 20. Caricatura da autoria de Sousa Nogueira publicada em *Os Pontos*, 11 de novembro de 1896

## Conclusões

As representações iconográficas aqui analisadas são produto do labor de fotógrafos, caricaturistas, ceramistas, escultores e pintores. Quando comparadas com as representações escritas (trabalho em curso) verifica-se uma centragem em determinados tópicos, em detrimento de outros, e um afunilamento de perspetivas. O que é compreensível. Registos como o demonstrativo – no qual se procura convencer através da utilização da lógica dedutiva-indutiva – ou o narrativo – em que se procura descrever com acuidade e abundância de detalhes – têm como resultado produtos extensos nos quais é possível encontrar um certo grau de distanciamento entre o sujeito e o objeto que se pretende estudar ou descrever. Se é verdade que iconografias mais elaboradas podem fornecer leituras complexas, abrindo espaço para o trabalho da estética da receção, os materiais com que nos defrontámos visam produzir nos recetores uma leitura imediata. Essa leitura é quase sempre negativa e só algumas vezes neutra – como é o caso de certas fotografias e de algumas caricaturas nas quais o objeto último de troça não é Gungunhana. Ao examinar as diversas narrativas que têm estruturado o imaginário dos portugueses acerca do seu papel nos descobrimentos, do colonialismo e da sua relação com os outros povos, Isabel Castro Henriques<sup>39</sup> assinalou duas que me parecem particularmente visíveis nos materiais recolhidos. A saber: “a ideia da superioridade do branco/civilizado contrastando com a inferioridade do negro/primitivo” e “a ideia da missão civilizadora dos portugueses”<sup>40</sup>. A prevalência destas narrativas no período que vai de 1890 a 1940 ajuda a explicar por que motivo não existem grandes dissonâncias entre os produtores das imagens estudadas, apesar das diferenças entre eles em matéria de regime (monarquia ou república) ou de ideologia política (liberalismo, conservadorismo ou autoritarismo de direita).

Ao longo destes cinquenta anos, a iconografia de Gungunhana insistiu em certos pormenores estéticos, que impressionaram quer o

39 Isabel Castro Henriques, *Os Pilares da Diferença: Relações Portugal-Africa. Séculos XV-XX* (Lisboa: Caleidoscópio, 2004): 51, 304.

40 Já as seguintes narrativas não têm aqui grande representatividade: “o papel pioneiro de Portugal no processo de expansão europeia”; “a presença multissecular de Portugal em África”; “a natureza tropicalista do povo português” e “a ausência de racismo dos portugueses”.

público consumidor dessas imagens quer os artistas que as produziram. Elementos de vestuário, como a coroa de cera ou os anéis nos tornozelos, ficaram como símbolo não da nobreza vátua, mas do “Outro” selvagem e bruto. A intensidade das imagens e a força das didascálias que as acompanham sugerem que a figura de Gungunhana congregou os estereótipos e os preconceitos raciais comuns na sociedade portuguesa do período analisado. O rei foi constantemente representado como sendo física, moral e civilizacionalmente degradado, sempre colocado num patamar inferior ao dos brancos. Ao mesmo tempo, não encontramos no domínio imagético qualquer prova de estima pela figura do rei vencido (o mesmo não é, porém, verdade quando transitamos para o domínio literário). As poucas exceções serão algumas fotografias tiradas na Ilha Terceira, que podem ser lidas, de resto, como prova do êxito do processo de civilização/aculturação.

Por fim, notemos que se a produção das representações iconográficas sobre Chaimite é sobretudo visível nos finais da monarquia e nos primeiros tempos do Estado Novo, e se existem motivos recorrentes entre esses dois momentos, também ocorrem mudanças. O “culto de Mouzinho”, iniciado pelas elites monárquicas, menorizado durante a I República, foi elevado a uma expressão superlativa pelo regime salazarista. Já Gungunhana, que no final da monarquia dera origem a uma iconografia diversificada, viu-se reduzido, após 1930, a ser apenas a prova da excelência do pensamento e ação militar de Mouzinho – apresentado como modelo a seguir, durante muitas décadas, aos militares portugueses –, da importância de Chaimite – considerada o ponto de viragem na estratégia militar da colonização portuguesa em África – e de como o Império era parte integrante da essência da nação portuguesa. Tudo isto sem que a sua representação deixasse de estar enformada pelas duas narrativas acima assinaladas.

**BIBLIOGRAFIA FINAL**

- Afonso, José. *Coro dos Tribunais* (LP). Lisboa: Orfeu, 1974.
- Alexandre, Valentim. “Questão nacional e questão colonial em Oliveira Martins”. *Análise Social*, 135 (1996): 183-201.
- Alexandre, Valentim. “O império e a ideia de raça (séculos XIX e XX)”. In *Novos Racismos: Perspetivas Comparativas*, dirigido por Jorge Vala. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- Baroja, Julio Caro. *La cara, espejo del alma – Historia de la fisiognómica*. Barcelona: Circulo de Lectores, 1987.
- Barreto, Isabel de Souza Lima Junqueira. “Mouzinho de Albuquerque e Ngungunhana: um estudo de caso do processo de construção de heróis nacionais em Portugal e Moçambique”. Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- Branco, João Bentes Castel. “A civilização africana e o álcool”. *Portugal em Africa* 139 (1905).
- Bretes, Maria da Graça. “Arqueologia de um mito: a derrota de Gungunhana e a sua chegada a Lisboa”. *Penélope* 2 (1989): 75-96.
- Capela, José. *O Vinho para o Preto. Notas e textos sobre a exportação do vinho para África*. Porto: Afrontamento, 1973.
- Ennes, Carlos. *Álbum Terceirense*. Vol.4. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2018.
- França, José-Augusto. *Rafael Bordalo Pinheiro. O Português Tal e Qual*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- Henriques, Isabel Castro. *Os Pilares da Diferença: Relações Portugal-Africa. Séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.
- A Ilustração* 242, janeiro, 1936.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. *Livros Brancos, Almas Negras. A “Missão Civilizadora” do Colonialismo Português, c. 1870-1930*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- Liesegang, Gerhard. *Vassalagem ou Tratado de Amizade: História do Tratado de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza*. Maputo: Arquivo Histórico Nacional/Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1986.
- Lourenço, Tiago Borges. “Postais azulejados: decoração azulejar figurativa das estações ferroviárias portuguesas”. Dissertação de mestrado: Universidade Nova, 2014.
- Machado, Rogério, e Aida Sousa Dias. *A Cerâmica de Rafael Bordalo Pinheiro*. Lisboa: Lello Editores, 2009.
- Martins, Leonor Pires. *Um Império de Papel. Imagens do Colonialismo Português na Imprensa Periódica Ilustrada (1875-1940)*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- Matos, Patrícia Ferraz de. *As Cores do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS, 2006.
- Meneses, Maria Paula. “Colonialismo como violência: A ‘missão civilizadora’ do colonialismo português”. *Revista Critica de Ciências Sociais*, número especial (2018): 115-140.
- Pélissier, René. *História de Moçambique: Formação e Oposição. 1854-1918*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.
- Quintinha, Julião. *Reis Negros*. Lisboa: Cadernos Coloniais, 1940.
- Sampaio, Thiago Henrique. “O comércio colonial português em transformação: o caso do vinho e algodão em Moçambique (1890-1923)”. *Faces da História*, V, n.º 1 (2018).
- Seabra, Jorge. “O império e as memórias do Estado Novo: os heróis de Chaimite”. *Revista de História das Ideias* 17 (1995): 33-78.

Silva, Maria Raquel Henriques da. “O neo-manuelino do Palace-Hotel: pistas para pensar a memória”. *Monumentos*. 20 (2004): 44-59.

Valverde, Paulo. “O corpo e a busca de lugares da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60”. *Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social* 1, n.º 1 (1997).

Verheij, Gerbert. “Monumentalidade e espaço público em Lourenço Marques nas décadas de 1930 e 1940. A postcolonial gaze on monumentality”. *Issues on Theory and Interdisciplinarity* 20, n.º III (2012): 11-54.

Vicente, Filipa Lowndes, org. *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860-1960)*. Lisboa: Edições 70, 2014.

Vicente, Filipa Lowndes. “Black Women’s Bodies in the Portuguese Colonial Visual Archive (1900-1975)”. *Portuguese Literary & Cultural Studies* 30-31 (2017): 16-67.

Vieira, Patrícia. “O espírito do império: as grandes certezas do Estado Novo em Chaimite”. *Journal of Lusophone Studies* 7 (2009).

Vilhena, Maria da Conceição. “As mulheres do Gungunhana”. In *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, 511-516. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.

Vilhena, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu Reino*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

Vilhena, Maria da Conceição. *Gungunhana: Grandeza e Decadência de um Império Africano*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

Wheeler, Douglas. “Gungunyane the negotiator: A study in African diplomacy”. *Journal of African History* IX, n.º 4 (1968): 585-602.

Wheeler, Douglas. “Joaquim Mouzinho de Albuquerque e a política do colonialismo”. *Análise Social* XVI, n.º 61-62 (1980): 295-318.

**Referência para citação:**

Vacha, Andrea. “Iconografia de Gungunhana: representações do rei negro em Portugal (1890-1940)”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 53-93.



**Davide Iacono**

**Les *Condottieri* Italiens dans  
le Cinéma de Propagande Fasciste**

---

La récupération du passé par l'idéologie fasciste a non seulement concerné l'image de la Romanité (la célébration de la Rome antique) mais aussi la représentation du Moyen Âge. Le médiévalisme représente une ligne idéologique, que les recherches autour des politiques culturelles du fascisme ont moins abordée, mais qui fut cruciale car elle reprenait les différents programmes du régime de régénération nationale, comme l'exaltation de la virilité, de l'ordre social, et la suprématie des arts nationaux. Cet article traite de la thématique des *condottieres* à l'intérieur de l'opération idéologique du régime fasciste et questionne la récupération du patrimoine médiéval de la Renaissance italienne dans une optique cinématographique. Le régime de Mussolini a récupéré l'imaginaire du Risorgimento, qui peignait un pays puissant et belliqueux. L'identification de Mussolini à la figure des *condottieres*, que véhicula la propagande par plusieurs voies, s'avéra très efficace. À la chute du régime fasciste, cette appréhension héroïque et idéologique des *condottieres* a été complètement retournée en faveur d'une narration qui exaltait le pacifisme et l'antimilitarisme.

Mots clefs: médiévalisme, **condottierismo**, *condottieres*, fascisme, Moyen Age, cinéma.

---

**The Italian *Condottieri* in Fascist Propaganda Cinema**

The retrieval of the past under a fascist ideological lens included not only the image of Romanity (the celebration of Ancient Rome) but also the representation of the Middle Ages. Medievalism represents one of the less familiar and less researched aspects of the cultural policies of Italian Fascism, part of the programmes of national regeneration of the regime, which promoted exhortation of virility, social order and the supremacy of national arts. This article interrogates the representation of the *condottieres* within Fascist ideology and questions the retrieval of the medieval heritage of the Italian Renaissance in a cinematic perspective. Mussolini's regime recovered the Risorgimento, the imaginary of a powerful and bellicose country. The identification between Mussolini and the *condottieri*, propagated through various media, was particularly effective. Once the Fascist regime fell, the heroic and ideological outlook of Fascism was completely reversed in favour of a narrative that exalts pacifism and anti-militarism.

Keywords: medievalism, **condottierismo**, *condottieres*, fascism, Middle Ages, cinema.

# Les *Condottieri* Italiens dans le Cinéma de Propagande Fasciste

Davide Iacono\*

## Introduction

Le septième art a probablement représenté l'un des principaux créateurs et divulgateurs des différents imaginaires médiévaux<sup>1</sup>. Le cinéma, cette grande machine d'images capable de figurer la réalité et donc potentiellement utile à la propagande, a rapidement produit des représentations du nationalisme et du médiévalisme: ce n'est pas un hasard si l'un des tout premiers films, réalisé après l'invention des frères Lumière,

\* Davide Iacono (davide.iacono@hotmail.it). Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Piazza dell'Orologio 4 - 00186 - Roma, RM, Italia. Traduit par Marco Conti (Université Lyon 2) et par Priscilla Luzzi (Académie Nancy-Metz). Relecteur-correcteur: Myriam Sabatier. Je remercie Tommaso di Carpegna Falconieri (Université d'Urbino) pour ses précieuses suggestions relatives à la rédaction de cet article. Original article: 29-06-2020. Revised version: 03-06-2021. Accepted: 03-06-2021.

<sup>1</sup> Sur médiévalisme et cinéma, voir en général Vito Attolini, *Immagini del medioevo nel cinema* (Bari: Dedalo, 1993); François Amy de La Bretèque, *L'imaginaire médiéval dans le cinéma occidental* (Paris: H. Champion, 2004); Nickolas Haydock, *Movie Medievalism: The Imaginary Middle Ages* (Jefferson: McFarland 2008); Andrew Elliot, *Remaking the Middle Ages: the Methods of Cinema and History in Portraying the Medieval World* (Jefferson: McFarland, 2011); François Amy de La Bretèque, *Le Moyen Âge au cinéma: Panorama historique et artistique* (Paris: Armand Colin, 2015). Nombreuses références sur le cinéma se trouvent aussi dans Tommaso di Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociate* (Turin: Einaudi, 2011); édition française: *Médiéval et militant. Penser le contemporain à travers le Moyen Âge*, trad. Michèle Grévin (Paris: Publications de la Sorbonne, 2015) [Livre à télécharger: <https://bit.ly/36ojFla>]; William Blanc, *Le roi Arthur. Un mythe contemporain* (Paris: Libertalia, 2016). Ressources en ligne: *Cinema e medioevo*, portail italien <http://www.cinemedioevo.net/> (dernier accès le 20 août 2017); *Fréquence Médiévale*, portail français avec de nombreuses contributions sur le cinéma évoquant le Moyen Âge, <http://www.frequencemedievale.fr> (dernier accès le 20 août 2017); *Medieval Hollywood* (hosted by Fordham University), <https://medievalhollywood.ace.fordham.edu> (dernier accès le 20 août 2017).



fut *Jeanne D'Arc* (Georges Méliès, 1899), héroïne qui n'a pas cessé de vivifier l'imaginaire patriotique français<sup>2</sup>.

Le Moyen Âge a été une référence très employée dans le climat de la seconde guerre mondiale, comme nous pouvons le remarquer dans le film *Die Nibelungen* (titre français: *Les Nibelungen*) de Fritz Lang (1924), ou encore *Alexander Nevsky*, réalisé par Sergei Eisenstein (1938).

Les actualisations présentes dans le médiévalisme cinématographique ne se limitent pas seulement aux nationalismes et aux idéologies du XX siècle. Il est par ailleurs possible de retrouver ce phénomène de nos jours. Un exemple est *Braveheart* (Mel Gibson, 1995) qui fut un grand succès de billetterie et obtint cinq Oscars, parmi lesquels le titre de meilleur film et de meilleur réalisateur, et qui contribua à relancer la cause de l'indépendantisme écossais. Le film de Ridley Scott, *Kingdom of Heaven*, produit en 2005 et réalisé après les attentats du 11 septembre 2001, participe de ce même imaginaire. Celui-ci retrace l'histoire d'un croisé relativiste et post-moderne (joué par Orlando Bloom) en proie à une crise de foi. De plus, l'intrigue délivre un message de paix et invite à la tolérance. Saladin lui-même, en accord avec l'une des traditions historiographiques romantiques, est décrit comme un souverain équilibré et clairvoyant, en contraste avec les templiers fanatiques et belliqueux.

Cet article porte sur l'utilisation de l'imaginaire des condottieres italiens dans la cinématographie du régime fasciste. Ce phénomène,

2 Sur Jeanne d'Arc au cinéma, voir Kevin J. Harty, «Jeanne au cinéma», in *Fresh Verdicts on Joan of Arc*, dir. Bonnie Wheeler et Charles T. Wood (New York/Londres: Garland, 1996), 237-264; Paul D. Noth, «Burned by Celluloid: Joan of Arc in Film History», in *Joan of Arc at the University*, dir. Mary Elisabeth Tallon (Milwaukee: Marquette University Press, 1997), 157-166; Robin Blaetz, *Visions of the Maid: Joan of Arc in American Film and Culture* (Charlottesville-Londres: University Press of Virginia, 2001); Paola Dalla Torre, *Giovanna d'Arco sullo schermo* (Rome: Studium, 2004); Nickolas A. Haydock, «Shooting the Messenger: Luc Besson at War with Joan of Arc», *Exemplaria* 19 (2007): 243-269; Umberto Longo, «La passione di Dreyer per Giovanna», in *Cinema e religioni*, dir. Sergio Botta et Emanuela Prinzivalli (Rome: Carocci, 2010), 65-78; Vincent Amiel, «Les représentations de Jeanne d'Arc au cinéma», in *De l'hérétique à la sainte: Les procès de Jeanne d'Arc revisités*, dir. Francois Neveux (Caen: Presses Universitaires de Caen, 2012), 297-304; Robin Blaetz, «Joan of Arc and the cinema», in *Joan of Arc, a saint for all reasons: studies in myth and politics*, dir. Dominique Goy-Blanquet (Aldershot: Ashgate, 2003), 143-174; Riccardo Facchini, «Pop-Jeanne. Giovanna d'Arco nella cultura audiovisiva del XXI secolo: un percorso tra mito e storiografia (1999-2018)», in *Personaggi storici in scena*, dir. Valeria Merola, Sabina Pavone, Francesco Pirani, Macerata (Macerata: Edizioni Università di Macerata, 2020), 105-130.

nommé *condottierismo* en italien, est ici traité à travers l'étude de deux films: *Condottieri* de 1937 et *Ettore Fieramosca* de 1938.

Dans un premier temps, nous introduisons les modalités et les thématiques principales qui caractérisent le médiévalisme et le *condottierismo* en Italie pour la période comprise entre le Risorgimento et le régime fasciste. Nous observerons aussi de quelle manière cet imaginaire dialogue avec la romanité (une des références privilégiées de la propagande fasciste). Dans un deuxième temps, nous étudierons avec soin les mythographies des condottieres *Giovanni dalle Bande Nere* et *Ettore Fieramosca*, élaborées pour exalter l'identité nationale d'abord, fasciste en suite. Dans une troisième partie, nous élargirons cette analyse du *condottierismo* pour saisir son rôle crucial dans la propagande du cinéma fasciste. Enfin, nous verrons comment cet imaginaire du *condottierismo* s'est modifié dans le panorama culturel italien suite à la chute du régime fasciste.

## 1. Médiévalisme et «condottierisme» en Italie entre Risorgimento et régime fasciste

À partir du Romantisme, la réception, l'utilisation et la perception du Moyen Âge, les trois opérations qui ont défini le médiévalisme, ont influencé de nombreuses activités culturelles, sociales et politiques. Dès lors, le Moyen Âge, en plus d'être «rêvé», reconstruit, réinventé par des peintres, écrivains, poètes, architectes ou penseurs, est devenu un objet du discours politique.

Au XIXe siècle, les jeunes nations trouvent dans cette époque lointaine une grande source de symboles, modèles et mythes à utiliser pour la fondation de l'identité nationale. Cette référence au Moyen Âge a été utilisée pour légitimer et renforcer une tradition séculaire mais également pour promouvoir *ex-nihilo* les mouvements d'unification nationale. Jeanne d'Arc pour la France, le Reich médiéval pour le Royaume de Prusse (ou, par la suite, pour l'Allemagne nazie) ou encore le rappel de l'Angleterre anglo-saxonne et des Plantagenêts pour la monarchie anglaise, sont tous des exemples emblématiques du phénomène<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Sur le médiévalisme et l'identité nationale, voir Mark Girouard, *The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman* (New Haven: Yale University Press, 1981); Christian Amalvi,

La Péninsule italienne a été profondément touchée par le médiévalisme dans la construction du Royaume d'Italie. L'âge d'or du médiévalisme politique en Italie coïncide avec la période du Risorgimento<sup>4</sup>. Du fait que l'Italie ne possédait pas une vraie tradition unitaire, le processus identitaire ne puisait pas à des épopées nationales (comme c'était le cas avec la guerre de Cent Ans pour la France et l'Angleterre), mais allait voir du côté des mythes locaux médiévaux qui furent réadaptés pour une trame nationaliste. Les grands récits du médiévalisme italien, comme le serment de Pontida (1167), la bataille de Legnano (1176), les Vêpres Siciliennes (1282), le défi de Barletta (1503) ou encore la bataille de Gavinana (1530), évoquaient des condottieres tels qu' Alberto da Giussano, Giovanni dalle Bande Nere, Francesco Ferrucci, Ettore Fieramosca<sup>5</sup>. C'est à l'intérieur de ce processus de «mythopoeïa» que se situe et se développe le *condottierismo*<sup>6</sup>. Le Risorgimento avait trouvé dans les condottieres italiens du bas Moyen Âge et de la Renaissance les meilleurs représentants de l'esprit guerrier du peuple et les gardiens de l'orgueil national.

*Le goût du Moyen Âge* (Paris: Boutique de l'Histoire, 1996); Sergi Giuseppe, *L'idée de Moyen Âge. Entre sens commun et pratique historique* (Paris: Flammarion, 2000) [éd. orig. *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune* (Rome: Donzelli, 1999)]; Richard Etlin, *Art, Culture, and Media Under the Third Reich* (Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2002), 118; Veronica Ortenberg, *In Search of the Holy Grail: The Quest for the Middle Ages* (Londres: Hambledon Continuum, 2006); Michael Alexander, *Medievalism. The Middle Ages in Modern England* (New Haven/Londres: Yale University Press, 2007); P. J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe* (Paris: Flammarion, 2011) [éd. orig. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe* (Princeton: University Press, 2002)]; Vincent Ferré, *Médiévalisme, Modernité du Moyen Âge* (Paris: L'Harmattan, 2010); Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante, op. cit.*

4 Le Risorgimento (mot italien signifiant «résurgence» ou «renaissance») fut un mouvement politique et social dans la seconde moitié du XIXe siècle qui avait comme ambition d'unir tous les États de la péninsule italienne dans un seul royaume sous la domination de la Maison de Savoie.

5 Voir Carpegna Falconieri, «Medieval Identities in Italy», in *Medioevo e Risorgimento*, dir. Duccio Balestracci (Bologne: Il Mulino 2015): 99-109. Un recueil des mythes identitaires de la nation est présent aussi dans «Il canto degli Italiani» («Le Chant des Italiens»), l'hymne national de l'Italie.

6 Sur le lien entre Risorgimento et régime fasciste, voir: Paolo Del Negro, «La storia militare dell'Italia moderna nello specchio della storiografia del Novecento», *Cheiron* 23 (1995): 11-33; Medina Lasansky, *The Renaissance Perfected: Architecture, Spectacle, and Tourism in Fascist Italy* (State College: The Pennsylvania State University Press, 2004); Davide Iacono, «condottieri in camicia nera: L'uso dei capitani di ventura nell'immaginario medievale fascista», in *Medievalismi italiani (Secoli XIX-XXI)*, dir. Tommaso di Carpegna Falconieri et Riccardo Facchini (Rome: Gangemi, 2018), 53-66.

Sur un plan proto-patriotique, les généraux étaient élevés au rang de héros et rapprochés des figures de condottieres du passé «médiéval»<sup>7</sup>. L'expédition des Mille a d'abord inspiré l'imaginaire guerrier du Risorgimento. À titre d'exemple, Nino Bixio ou Giuseppe Garibaldi, des grands généraux de la guerre d'Indépendance, furent célébrés comme de nouveaux condottieres, pour leur capacité et leur génie militaire. Durant la Grande Guerre en Italie, le nom condottiere fut attribué à des militaires qui s'étaient démarqués par leur courage, en particulier lors de batailles aériennes<sup>8</sup>.

Sous le fascisme (1922-1943), l'image du condottiere fut couramment utilisée pour désigner des militaires mais aussi des hommes politiques ou des hommes d'Etat ; ce fut le cas notamment pour Mussolini, nommé par la presse «grande condottiero della nuova Italia» (le grand condottiere de la nouvelle Italie)<sup>9</sup>. Inspirée par les idées romantiques et le modèle du surhomme, l'image de Mussolini était associée aux grands condottieres de l'Italie médiévale et de la Renaissance, par l'exaltation des qualités suivantes: l'excellence dans l'art martial, la virilité, la connaissance des artifices de l'État, la maîtrise de son destin, un patronage éclairé des arts. Dans ce même mouvement, la figure du condottiere passait de symbole de l'orgueil patriotique à celui de précurseur de l'Italie de Mussolini et proposait un nouveau modèle d'homme: martial, viril, audacieux, discipliné, courageux, moralement et humainement supérieur.

Mais, que ce soit durant l'Italie libérale ou sous le fascisme, l'Italie médiévale ne fut plus utilisée pour représenter l'intégralité de la nation comme dans la période du Risorgimento. Ainsi, la propagande fasciste prit la Rome antique comme modèle et les Italiens étaient appelés à être les «romani della modernità» (les Romains de la modernité)<sup>10</sup>. Cette référence à la période romaine donnait une justification

7 Le médiévalisme de cette période (comme celui sous le fascisme) se manifeste comme une synthèse du Moyen Âge et de la Renaissance. C'est évident dans des manifestations comme le Palio di Siena, mais aussi pour la question du condottierismo.

8 Carpegna Falconieri, «Il medievalismo e la grande guerra in Italia», *Studi Storici* 56, n.º 2 (2015): 257.

9 «La Nazione», 19 juin 1923; Giovannetti Alfredo, *Il condottiero della nuova Italia* (Florence: Sandron, 1928).

10 Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*

historique du contrôle de la Méditerranée, considérée par le régime comme étant son naturel *Lebensraum*. Selon le projet mussolinien de «la Grande Italia» (Grande Italie), un grand empire italien devait s'établir autour de la Méditerranée comme une sorte d'évolution ou de renaissance de l'Empire Romain. Dans cette perspective, au niveau de la «Via dell'Impero» («Rue de l'Empire», qui, aujourd'hui, porte le nom de «Via dei Fori Imperiali»), sur le mur de la basilique de Massenzio, fut aménagé un appareil cartographique monumental composé de cinq plaques de marbre montrant l'expansion de Rome à différentes époques. La cinquième plaque, qui représentait l'Empire de l'Italie fasciste, fut rajoutée le 9 mai 1936 au lendemain de la conquête de l'Éthiopie et de la proclamation de l'Empire (plaque enlevée en 1945). Cela étant, le régime fasciste fit, par la suite, appel au mythe des Républiques Maritimes médiévales pour légitimer, par exemple, la possession de l'île de Rhodes et la présence italienne dans la Mer Égée; il est certain qu'une narration de l'expansion, qui se serait fondée exclusivement sur un médiévalisme national, aurait été dépourvue de légitimité historique<sup>11</sup>.

La dialectique époque médiévale/Rome antique a modelé pendant les années trente une dichotomie, présente déjà au lendemain de l'Unité de l'Italie, celle existant entre les petites patries et la patrie nationale<sup>12</sup>. Si Rome était la capitale de l'État-nation, comme l'Autel de la Patrie, dans un style classique, (mais avec la personnification de quelques villes italiennes représentées en habits médiévaux), d'autres villes furent re-

(Rome-Bari: Laterza, 2009), 146-154. Voir aussi Giardina, «The fascist myth of romanity», *Estudos Avançados* 22, n.º 62 (2008).

11 Les Républiques Maritimes représentaient quatre villes italiennes (Amalfi, Pisa, Genova et Vénice) qui réussirent à créer un vaste réseau de colonies commerciales dans la Méditerranée orientale, dans les Balkans et sur la Mer Noire. À partir de la période de l'Unité de l'Italie, elles devinrent le symbole de la puissance maritime italienne. Les gouvernements de l'Italie libérale et de l'Italie fasciste y firent référence pour justifier historiquement leurs politiques coloniales et impérialistes. Voir: Lasansky, *The Renaissance Perfected*, 196; Francesco Pirani, «Le repubbliche marinare: Archeologia di un'idea», in *Medievalismi italiani*, 131-148; Iacono, *L'appropriazione dell'eredità crociata e il mito di Venezia nel Dodecaneso italiano (1912-1943)*, actes «The Middle Ages in the Modern World». John Cabot University – École française de Rome, Rome, 21-24 November 2018 (prochainement).

12 Voir Stefano Cavazza, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo* (Bologne: Il Mulino, 1997).

présentées à travers l’imaginaire du Moyen Âge<sup>13</sup>. Au niveau local, cette propagande passait par la reconstruction et la réinvention d’un passé médiéval: des *Palii* et joutes (tout d’abord, le Palio de Sienne et la Joute du Sarrasin à Arezzo) furent réintroduits, avec une esthétique médiévale réinventée. Des anciens palais de podestats, des places et des cités furent restaurés.

L’utilisation idéologique des condottieres de la période du bas Moyen Âge et de la Renaissance fut possible sous le fascisme car la romanité était un concept élastique, non confiné à son conteste historique : «Mussolini non era che l’apice di una genealogia ideale di condottieri che partiva da Roma e ritornava a Roma» (Mussolini n’était que le sommet d’une généalogie idéale de condottieres qui commençait à Rome et qui revenait à Rome)<sup>14</sup>.

Il existe un rapport dialectique entre cette mémoire des condottieri et le mythe de Rome, comme le remarquent les historiens de l’époque. Cette mobilisation du passé, de la Romanité, de l’époque médiévale et de la Renaissance – sous le signe commun de l’italianité – répondait aux programmes du régime concernant la régénération nationale, et les notions fascistes de virilité, d’ordre social et de primauté nationale des arts. L’Italie se célébrait comme une descendante des lignées des super-héros guerriers (légionnaires, hommes d’armes, chemises noires)<sup>15</sup>.

## 2. Giovanni dalle Bande Nere et Ettore Fieramosca: deux exemples de patriotisme

Parmi les nombreux condottieres, Cangrande della Scala, Alberico da Barbiano, Braccio da Montone, Gattamelata, Bartolomeo Colleoni,

13 Voir: Carpegna Falconieri, «Medieval Identities in Italy», 319-345; voir Carpegna Falconieri, «Roma antica e il Medioevo: due mitomotori per costruire la storia della nazione e delle ‘piccole patrie’ tra Risorgimento e Fascismo», in *Storia e piccole patrie. Riflessioni sulla storia locale*, dir. Riccardo Paolo Uguccioni (Pesaro/Ancona: Società di studi pesaresi/Il Lavoro editoriale, 2017). La même réforme de 1926 le démontre, car les maires des villes passèrent à être appelés « podestats », comme les hauts fonctionnaires des communes médiévales italiennes.

14 Iacono, «Condottieri in camicia nera», 64.

15 *Ibid.*, 86-87. Cela fut très clair lors de la visite d’Hitler à Florence le 9 mai 1938. Pour l’occasion, la ville fut décorée de scénographies grandioses et de reproductions de sculptures représentant des condottieres célèbres. Voir Lasansky, *The Renaissance Perfected*, 87.

Francesco Sforza, Federico da Montefeltro, Giovanni dalle Bande Nere et Ettore Fieramosca occupèrent une place importante dans le panthéon des hommes d'armes de la patrie. Avant que les aventures de ces condottieres soient représentées sur grand écran, elles avaient fait l'objet d'une vaste mythographie, par le biais des historiens, littéraires, artistes, écrivains. Les condottieres avaient déjà migré de la solide réalité historique à l'imaginaire, au mythe et à la fiction et ce fut cette version romancée de leurs vies qui devait être utilisée dans les transpositions cinématographiques.

L'arrivée de Giovanni de' Medici et Ettore Fieramosca au cinéma constitua un sommet médiatique de la propagande et de l'idéologie, ainsi que l'aboutissement d'un processus qui était né pendant la Renaissance et qui était arrivé à pleine maturation pendant la période fasciste.

À l'interprétation initiale nationaliste et patriotique du *condottierismo*, le fascisme a ajouté la vision militariste, totalitaire et le culte du chef. Dans cette optique, *Bande Nere* (bandes noires), la couleur choisie par Giovanni de' Medici pour porter le deuil lors des invasions barbares dans la Péninsule, qui ont marqué les guerres d'Italie, fut interprétée par la propagande fasciste comme une préfiguration «delle camicie nere» (des chemises noires)<sup>16</sup>. De plus, dans l'imaginaire patriotique, il y avait aussi Ettore Fieramosca, le chevalier qui avait guidé les treize chevaliers de Barletta.

La *Disfida di Barletta* (défi de Barletta) opposa lors d'un tournoi (techniquement une *mêlée*), qui se tint, pendant les guerres d'Italie, le 13 février 1503, treize chevaliers provenant de toute la Péninsule italienne à treize chevaliers français<sup>17</sup>. Les chevaliers italiens remportèrent ce tournoi, guidés par Ettore Fieramosca (qui était au service de l'Espagne). Cet événement d'histoire locale, sous le Risorgimento, devint un épisode exceptionnel de l'histoire nationale. Cela est en grande partie dû à l'écrivain et patriote Massimo d'Azeglio. Dans le but de conforter

16 Voir les livres d'Emilio Fancelli, *Giovanni delle Bande Nere* (1926) ou d'Alessandro Augusto Monti, *Giovanni dalle Bande Nere* (1928), dans lequel le célèbre condottiere italien de la famille Médicis était idéalement décrit comme un préfasciste et un précurseur de Mussolini.

17 Fulvio Delle Donne et Victor Rivera Magos, dir., *La Disfida di Barletta* (Roma: Viella 2018).



l'identité d'une nation en voie de formation, d'Azeglio décide de dédier à cet évènement un roman historique: *Ettore Fieramosca, ossia la disfida di Barletta*. L'ouvrage publié en 1833 connut un grand succès et fut à l'origine de pièces théâtrales, tableaux, plaques commémoratives, les noms des rues et monument autour des treize de Barletta et de leur épopée qui incarna une dimension de «riscossa nazionale» (revanchisme)<sup>18</sup>.

Les célébrations à l'occasion du IV<sup>e</sup> centenaire du défi, en 1903, toutefois, furent organisées avec moins de faste par le gouvernement italien. Les relations délicates avec la France – suite aux accords francophiles Prinetti-Barrère – poussèrent à atténuer l'ampleur patriotique et triomphaliste des célébrations, réduisant le défi à un épisode de l'histoire locale. L'évènement représentait un symbole national, paradoxalement, trop puissant, trop encombrant, dans ces circonstances. Le mythe national du défi fut réduit à une escarmouche, dictée plus par les vapeurs de l'alcool que par un esprit patriotique authentique. Les mêmes chevaliers qui étaient impliqués n'auraient pas été une représentation de chaque partie de l'Italie, comme le voulait la tradition, mais ils auraient été des chevaliers de Campanie au service de Prospero Colonna (condottiere sous la bannière de Frédéric I, roi de Naples). Certains commentateurs allèrent jusqu'à comparer les treize chevaliers italiens aux français, qui «generosi e gloriosi, versarono il loro sangue sui campi di Magenta e Solferino per la redenzione dell'Italia» (généreux et glorieux, ont versé leur sang sur les champs de Magenta et de Solférino pour la rédemption de l'Italie)<sup>19</sup>.

De la même manière, à l'époque des gouvernements de Giolitti (1903-1914), Fieramosca fut utilisé à des fins politiques, comme en témoigne l'utilisation de ce nom par un quotidien de Florence proche de l'administration populaire<sup>20</sup>. Du fait de la montée du fascisme et du re-

18 A titre d'exemple de monument il y a celui donné à la ville de Barletta par Achille Stocchi. Sur le médiévalisme de Massimo d'Azeglio voir: Francesca Roversi Monaco, ««O falsar la storia»: Massimo D'Azeglio e la Lega Lombarda», in *Per continuare il dialogo... Gli amici ad Angelo Varni* (Bologne: Bononia University Press, 2014), 131-140.

19 Giovanni Beltrami, «Nel quarto centenario della Disfida di Barletta». *Atti della Accademia Pontaniana*, XXXIV (1904): 34.

20 Annarita Gori, *Tra patria e campanile. Ritualità civili e culture politiche a Firenze in età giolittiana* (Milan: Franco Angeli, 2014), 27.





tour des sentiments anti-français, l'interprétation héroïque et nationaliste du défi devint à nouveau d'actualité. Un monument fut construit à Barletta pour célébrer ce glorieux fait d'armes et chacune des villes d'origine des chevaliers guidés par Fieramosca offrirent leur citoyenneté à Mussolini<sup>21</sup>. Cet événement inspira aussi les arts figuratifs: en 1939, Pino Casarini, peintre et scénographe, réalisa une toile de grandes dimensions sur le modèle du tableau de Paolo Uccello, «La battaglia di San Romano» (vers 1456), représentant une bataille d'envergure.

La Marine militaire, elle-même, en 1929, donna le nom du héros de Barletta au plus grand sous-marin de la flotte italienne. Le cuirassé léger appelé Giovanni delle Bande Nere fut lancé avec son *sister-ship*, appelé Bartolomeo Colleoni<sup>22</sup>. À partir de cette date, les condottieres tant appréciés par le régime n'étaient pas seulement métaphoriquement au service de l'Italie mais ils étaient aussi physiquement présents.

### 3. Les *condottieres* au cinéma

Ce *condottierismo* du régime se diffusait à travers l'école, la littérature, les arts visuels, les monuments, mais majoritairement par le biais du cinéma. Entre 1930 et 1943 furent produits vingt-et-un films portant sur le Moyen Âge et la Renaissance, où les condottieri étaient les héros<sup>23</sup>. Ces œuvres contribuèrent à la célébration de l'Italie, pour sa primauté artistique, son importance intellectuelle et sa valeur militaire. Le devenir fasciste des condottieres et les valeurs qu'ils représentaient (courage, sacrifice, culte du chef, nationalisme) étaient ainsi projetés sur les écrans du cinéma, «l'arma più forte» (l'arme la plus forte), comme l'avait défini Mussolini lui-même<sup>24</sup>.

21 Giuliano Procacci, *La disfida di Barletta: tra storia e romanzo* (Milan: Bruno Mondadori 2001), 81.

22 Giuseppe Fioravanzo, *L'organizzazione della Marina durante il conflitto. Tomo II. Evoluzione organica dal 10-6-1940 all'8-9-1943* (Rome: USMM 1975), 133; Giorgio Giorgerini, *Uomini sul fondo. Storia del sommergibilismo italiano dalle origini a oggi* (Milan: Mondadori 2002), 123.

23 Lasansky, *The Renaissance Perfected*, 101.

24 Voir Gili Jean, *L'Italie de Mussolini et son cinéma* (Paris: Henri Veyrier, 1985); Daniela Manetti, *Un'arma poderosissima. Industria cinematografica e Stato durante il fascismo* (Milan: Franco Angeli, 2012); Stephen Gundle, *Mussolini's dream factory: film stardom in Fascist Italy* (New York: Berghahn, 2013), 19.

La fascination exercée par ces capitaines de la Renaissance sur l'idéologie fasciste, leur exaltation dans la propagande du régime, ainsi que l'identification de la personne de Mussolini à leur modèle, sont palpables dans *Condottieri*, film de 1937 du réalisateur du Tyrol Luis Trenker<sup>25</sup>. Pour la réalisation de ce film en 1936, fut créé à Rome le «Consorzio Condottieri» (Consortium des condottieres), grâce au capital réparti en parts égales entre l'ENIC (Ente Nazionale Industrie Cinematografiche) et la société allemande Tobis Film. Le but de la société était de tourner le film *Condottieri* en deux versions, italienne et allemande. Cet accord entre l'ENIC et la Tobis précédait de six mois la signature de l'axe Rome-Berlin, un pacte qui marquait un premier rapprochement de l'Italie et de l'Allemagne d'Hitler. La presse italienne communiqua d'ailleurs que Joseph Goebbels, le ministre de la Culture et de la Propagande du Reich, avait qualifié ce film «d'une exceptionnelle importance pour sa valeur artistique et politique»<sup>26</sup>.

Réalisé un an après la conquête de l'Éthiopie, *Condottieri* était une représentation romancée de la vie de Giovanni dalle Bande Nere (interprété par Trenker lui-même) sur la base du roman historique d'Emilio Fancelli (écrit à l'occasion du IV<sup>ème</sup> centenaire de la mort du condottiere, célébré en 1926). Le but patriotique est clairement exprimé dans la didascalie initiale du film:

«Questo film è una libera rievocazione del tempo e dello spirito dei Condottieri Italiani, che nello sfondo ardente del Rinascimento guidarono per la prima volta le civili milizie del Popolo che risorgeva contro truppe mercenarie e di ventura, avendo a mèta l'unità della Patria Italiana.»  
(Ce film est une libre ré-évoation du temps et de l'esprit

25 Pour une bibliographie sur le film, voir: Germana Gandino, «Il Medioevo nel cinema di regime, un territorio evitato», *Quaderni medievali* 15 (1983): 125-147; Gianfranco Gori, *Patria diva: la storia d'Italia nei film del ventennio* (Lucca: La Casa Usher, 1988); Aldo Audisio, *Il mito della montagna in celluloide: Luis Trenker* (Turin: Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi, 2000); Cristelle Baskins, «A storm of images: Italian Renaissance art in Luis Trenker's *Condottieri* (1937)», *The Italianist* 31 (2011): 181-204.

26 *Il Dramma* 13, 256 (1937): 29.

des *Condottieri* italiens, qui, dans le contexte ardent de la Renaissance, guidèrent pour la première fois les milices civiles du *Popolo*, qui se reformaient contre les troupes mercenaires, et visèrent ainsi à l'unité de la Patrie italienne.)

Dès les premiers mots du film, le même *condottiere* Giovanni de' Medici ne cachait pas sa volonté de construire «una patria grande ed unita: l'Italia. In un unico stato dalle Alpi al mare» (une patrie grande et unie: l'Italie, dans un unique État des Alpes à la mer). Dans une scène du film qui rappelle de façon évidente l'esthétique des rassemblements nazis-fascistes, ces nouvelles milices jurent solennellement fidélité au *condottiere*.

Le parallèle entre les *chemises noires* fascistes et les *Bande Nere* est rendu encore plus évident dans la scène des saluts romains et des serments qui rappellent la fidélité absolue envers le Duce Mussolini<sup>27</sup>. Puis, Giovanni se dirige vers Florence, lieu de rassemblement des *Bande Nere*, qui se battent contre les troupes du Malatesta sur la place de la Seigneurie. Le *condottiere* est donc accusé de trahison par l'Italie seigneuriale – cette dernière étant l'expression d'un pays pré-unitaire et en crise spirituelle, martiale et nationale – et est arrêté.

Un observateur historien plus attentif peut remarquer que le film abordait, entre les lignes, des questions relevant d'un débat strictement historiographique<sup>28</sup>. L'interprétation selon laquelle l'histoire nationale était liée au particularisme et à l'individualisme politique du début de la décadence civile, morale et militaire du Moyen Âge et de la Renaissance en Italie était en effet formulée et diffusée par des intellectuels du régime comme Giovanni Gentile ou Gioacchino Volpe (un médiéviste affirmé)<sup>29</sup>.

27 Le serment: «Au nom de Dieu et de l'Italie, je jure d'exécuter les ordres du Duce et de servir de toutes mes forces et, si la cause de la Révolution fasciste est nécessaire, avec mon sang.»

28 On sait combien la cinématographie s'est appropriée les différentes approches historiographiques: c'est le cas des médiévalismes plus radicaux qui s'appuient sur des interprétations historiographiques reconnues scientifiquement. Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante*, 83. Pour une plus ample clarification, voir la conclusion.

29 Angela Dalle Vacche, *The Body in the Mirror: Shapes of History in Italian Cinema* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 95; Andrea Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento* (Milan: Vivarium, 2002).

Pour Volpe, l'idée de l'Unité de l'Italie puisait son origine dans un processus séculaire qui, depuis le bas Moyen Âge, avait porté les petits États féodaux, communaux et ecclésiastiques, à mûrir l'idée que «nell'unità v'era scampo dall'assalto della nuova Europa espansiva e conquistatrice» (dans l'unité, il y avait une issue qui résidait dans l'assaut de la nouvelle Europe en expansion et conquérante)<sup>30</sup>. Le même historien s'était engagé en outre à démonter le stéréotype diffusé surtout à l'étranger, à partir de la Renaissance – puis projeté à travers l'histoire nationale italienne – selon lequel les Italiens n'étaient pas capables de combattre (cela nous donne une nouvelle perspective sur l'emphase mise sur l'héroïsme, le courage et les capacités militaires des condottieres)<sup>31</sup>. Cette impossibilité d'assimiler l'Italie médiévale à un modèle de nation unie a porté Volpe, comme d'autres historiens, à s'orienter vers l'Histoire moderne et contemporaine, époque qui pouvait concilier l'engagement politique avec une vision théologique de l'histoire de la patrie<sup>32</sup>.

Contrairement à d'autres États européens, où le Moyen Âge était un puissant véhicule de divulgation d'identité nationale (par exemple sous le Troisième Reich, ou en France pendant le régime de Vichy, mais aussi après la deuxième guerre mondiale sous De Gaulle, les récits nationaux de matrices médiévalistes étaient très puissants)<sup>33</sup>, en Italie, au cours de cette période, ce concept était controversé. Pour le régime et ses intellectuels, il s'avérait difficile de circonscrire la complexité du Moyen Âge italien et de créer un récit national efficace<sup>34</sup>.

Au Moyen Âge, il était possible de retracer les premiers signes d'une identité nationale, comme la langue et l'art, mais c'était surtout

30 Gioacchino Volpe, *L'Italia in cammino* (Milan: Treves, 1927), 19.

31 *Ibid.*, 56. Sur le stéréotype de l'incapacité des Italiens à se battre, voir: Gregory Hanlon, *The Twilight Of A Military Tradition: Italian Aristocrats And European conflicts, 1560-1800* (Abingdon: Routledge, 1998); Christopher Duggan, *La forza del destino, Storia d'Italia dal 1796 a oggi* (Rome-Bari: Laterza, 2008), 114, 134-141.

32 Carpegna Falconieri, «Il medievalismo e la grande guerra in Italia», *Studi Storici* 56, n.º 2 (2015): 265.

33 À ce propos voir: *ibid.*, «Les médiévalismes politiques: quelques comparaisons entre la France et l'Italie», *Perspectives médiévales*, <https://journals.openedition.org/peme/15707>, (dernier accès le 20 août 2017).

34 Gandino, «Il Medioevo nel cinema di regime, un territorio evitato», 125-147.

la Renaissance qui, pour le fascisme, représentait l'aube de l'unité nationale et, par extension, du Risorgimento (dont le fascisme se considérait comme la conclusion providentielle). Le scénario de *Condottieri* reprend en fait les étapes fondamentales de la montée du régime fasciste et de Mussolini, dont la Marche sur Rome<sup>35</sup>. Cette dernière scène montre une colonne de soldats noirs, terrible, compacte et géométrique: l'ordre, la discipline et l'unité régnaient en maîtres en Italie. En ce sens, l'évocation de la Ville Éternelle devient une occasion de rappeler la romanité des condottieres de la Renaissance et de célébrer, en même temps, la gloire de l'empire romain et d'un nouvel Empire colonial néo-romain, une nouvelle orientation du fascisme qui avait été proclamée l'année avant la sortie du film.

La figure de Giovanni de' Médici a été comparée, dans ces scènes, à la statue de Bartolomeo Colleoni, un autre des grands condottieres adulés par le régime fasciste, puis, à celle de Marco Aurelio au Capitole, et est ainsi définie comme *alter ego* de Mussolini. De cette façon, les narrations autour des condottieres médiévaux et de la Rome antique n'entrent pas en antithèse, mais s'avèrent complémentaires, au service du concept d'*italianità* (d'italianité)<sup>36</sup>.

Une fois arrivées à Rome, les Bande Nere doivent affronter une personne qui revendique l'hérédité (chrétienne) de Rome: le Pape. Cette scène montrant les chevaliers italiens (interprétés comme des soldats des SS) s'agenouillant devant l'évêque de Rome, s'avéra inacceptable en Allemagne, où elle fut censurée avec l'accusation de cléricisme<sup>37</sup>. La même année de sortie du film, le pape Pie XI promulgua une encyclique, *Mit brennender Sorge* (*Avec une brûlante inquiétude*), que mit en exer-

35 La Marche sur Rome (28 octobre 1922) fut un défilé avec des hommes armés du Parti National Fasciste, guidé par Benito Mussolini. Le succès de cet événement entraîna la montée au pouvoir de ce parti en Italie. 25.000 chemises noires se dirigèrent vers Rome et demandèrent au Roi de faire appel au guide politique du Royaume, en menaçant, dans le cas contraire, d'une violente prise du pouvoir.

36 Carpegna Falconieri, «Roma antica e il Medioevo: due mitomotori per costruire la storia della nazione e delle 'piccole patrie' tra Risorgimento e Fascismo»: 78-101.

37 Voir Lasansky, *The Renaissance*, 103. Trenker raconte que Hitler, pendant la projection du film, lança sa chaise contre l'écran et sortit de la salle sans rien dire. Silvio Celli, «Condottieri all'ombra dell'Anschluss», *Bianco e Nero* 64, n.º 1-3 (2003): 127

gue les relations difficiles entre le Saint Siège et l'Allemagne nazie. Dans la version distribuée en Italie, l'hommage au Pape était en accord avec les accords du Latran signés entre le Royaume d'Italie (par Mussolini même) et le Saint Siège en 1929, mettant fin à la «Question romaine». Le Vatican était reconnu indépendant et il lui était offert un dédommagement pour les pertes faisant suite à la conquête des États de l'Église en 1870<sup>38</sup>. La bataille finale devait mettre en opposition l'Italie avant l'Unité et l'Italie individualiste du Malatesta et du Duc d'Argentièrre, contre les forces «italiennes», «nationales» et «fascistes» de Giovanni de' Medici.

À la fin du film, le condottiere sur son lit de mort est représenté comme l'effigie en marbre de son sarcophage funèbre, disposé au centre de la nef de l'église; le héros se transforme définitivement en patriote «Giovanni d'Italia» (Jean d'Italie), épithète que l'on peut lire sur sa tombe. L'analogie entre Giovanni dalle Bande Nere et Mussolini devient, dans l'imaginaire médiévaliste et national-populaire fasciste, une vérité historique intouchable. Mussolini, comme *alter ego* du condottiere, est donc intégré dans une grande parabole historique: l'image est présentée comme l'expression évidente d'une tradition nationale issue des cinq siècles précédents. Le film tend à historiciser et légitimer le régime fasciste en le poussant hors des limites de son temps.

La signification de cette narration métahistorique était évidente à l'époque, comme le montre la critique du *Corriere della Sera*, pour lequel Giovanni de' Medici était «fatto anticipatamente apostolo e propugnatore di un'Italia unita, guerriera, conscia dei suoi diritti e dei suoi destini contro lo straniero» (nommé au préalable apôtre et défenseur d'une Italie unie, guerrière, consciente de ses droits et de son destin face à l'étranger)<sup>39</sup>. De nombreux commentaires enthousiastes soulignaient «lo spirito militare su cui deve basarsi l'unità della nazione: spirito militare che, per gli italiani, è eroismo, slancio, generosità» (l'esprit militaire sur

38 Pour la relation entre l'Église catholique et la hiérarchie nazie, voir: Guenter Lewy, *The Catholic Church And Nazi Germany* (New York: McGraw-Hill, 1964); Lucia Ceci, *The Vatican and Mussolini's Italy* (Boston: Brill, 2017); Dominique Lormier, *Ces chrétiens qui ont résisté à Hitler* (Perpignan: Artège, 2018).

39 Voir Filippo Sacchi, *Al cinema negli anni Trenta: recensioni del Corriere della Sera, 1929-1941* (Milan: Franco Angeli, 2000), 182-183.

lequel doit se baser l'unité de la nation: un esprit militaire qui, pour les Italiens, est (synonyme) d'héroïsme, d'élan, de générosité) ou «i sentimenti nazionali e le albeggianti aspirazioni unitarie» (les sentiments nationaux et les éclatantes ambitions unitaires)<sup>40</sup>. En Italie, le film connut un énorme succès: lorsqu'il fut présenté à la biennale de Venise de 1937, il reçut le prix de la Direction Générale pour la Cinématographie avec le mérite d'avoir «interpretato al meglio le bellezze naturali e artistiche dell'Italia» (interprété au mieux les beautés naturelles et artistiques de l'Italie)<sup>41</sup>. Le culte du condottiere, très aimé par le régime, survécut également longtemps après la chute du régime fasciste: dans l'après-guerre, en 1946, à la demande du maire de Florence, Gaetano Pieraccini, socialiste et antifasciste, eut lieu l'exhumation du corps du condottiere<sup>42</sup>. La sombre armure funéraire du condottiere fut installée au musée Stibbert, où elle est encore exposée et est une attraction majeure<sup>43</sup>.

Le personnage de Giovanni de' Medici perdit sa connotation nationaliste une fois le régime fasciste tombé, mais resta, malgré tout, indéfectiblement lié à l'identité de la ville de Florence. Sa réhabilitation publique n'eut lieu qu'en 1953, quand le maire, proche de la Démocratie Chrétienne, Giorgio La Pira, décida de publier un appel d'offres afin d'installer à l'entrée de la ville des œuvres d'art. Concernant la Porte Romaine, le concours fut remporté par Mario Romoli qui représenta le condottiere dans une fresque sur la façade d'une habitation de la Piazzetta della Calza, avec d'autres figures contemporaines et du Moyen Âge florentin. L'œuvre témoigne de la tendance néo-humaniste et de la volonté de poursuivre dans le sillon d'un passé glorieux – après l'obscur parenthèse fasciste – avec une nouvelle représentation de Giovanni dalle Bande Nere et du capitaine florentin Francesco Ferrucci<sup>44</sup>.

40 Luigi Chiarini, *Fascismo e letteratura* (Rome: Istituto nazionale fascista di cultura, 1936), 19.

41 Voir Gori, *Patria*, 35.

42 Gaetano Pieraccini, *La stirpe de' Medici di Cafaggiolo. Saggio di ricerche sulla trasmissione ereditaria dei caratteri biologici*. 3 vols. (Florence: Vallecchi, 1947).

43 Mario Scalini, «Iresti dell'armatura funebre di Giovanni delle Bande nere e alcuni oggetti a lui legati», in *Giovanni delle Bande Nere* (Cinisello Balsamo: Silvana, 2001), 222-229.

44 Osanna Fantozzi Micali, *Alla ricerca della Primavera: Firenze e provincia: dopoguerra e ricostruzione* (Florence: Aliena, 2002), 58-59.

L'autre film digne d'intérêt qui, avec *Condottieri*, exalte les caractéristiques principales et les liens avec le personnage de Mussolini et l'Italie fasciste est sans aucun doute *Ettore Fieramosca*. Ce film, dirigé par Alessandro Blasetti en 1938, est la troisième adaptation cinématographique du roman de D'Azeglio, après celles de 1909 et de 1915<sup>45</sup>. Initialement, la réalisation de ce film avait été mise de côté afin de tourner *Scipione l'Africano*, personnage qui incarnait au mieux les ambitions impérialistes de Mussolini en Afrique<sup>46</sup>. Le réalisateur, Blasetti, était un sympathisant du régime.<sup>47</sup>

Comme le film de Trenker, *Ettore Fieramosca* s'ouvre par une didascalie.

«Anno 1500. La Francia, cacciato Lodovico il Moro dal Ducato di Milano, tende alla conquista del Reame di Napoli. Alla stessa conquista ambisce la Spagna e tiene pronto un esercito in Sicilia. Ne deriva la minaccia di una guerra fra le due nazioni». (Année 1500. La France, après que Ludovico il Moro a été chassé du duché de Milan, s'intéresse à la conquête du Royaume de Naples. L'Espagne, qui souhaite conquérir ce même territoire, dispose d'une armée prête au combat en Sicile. Se profile donc la menace d'une guerre entre les deux nations.)

45 Voir Francesco Savio, *Cinecittà anni Trenta* (Rome: Bulzoni, 1979), 134.

46 *Scipione l'Africano* a été tourné dans le très moderne studio cinématographique de Cinecittà et dans la plaine de Sabaudia – ville surgie après la bonification de la région menée par Mussolini – où apparaît un grand nombre de chameaux, chevaux, ainsi que de nombreux figurants; ce fut le *péplum* plus important de la période fasciste. Ce film devait être, à l'origine, tourné par Blasetti, mais, par la suite, il fut confié à Carmine Gallone. *Scipione l'Africano* fut l'une des plus grandes manifestations du cinéma de propagande fasciste: conçu en 1935 quand l'Italie se préparait à la conquête de l'Éthiopie, il sortit dans les salles en 1937, après la proclamation de l'Empire. Le régime avait à cœur la production d'un film qui mettait en évidence le lien entre la conquête de l'Éthiopie et l'arrivée des Romains en Afrique, entre l'avant-gardiste en chemise noire et le légionnaire romain, entre Mussolini et Scipion (un des nombreux généraux de Rome, comme César ou Auguste, que la propagande associa aussi à Mussolini). Voir: Stefano Masi, Grazia Sette, A. Blasetti, 1900-2000 (Roma: Comitato Alessandro Blasetti, 2001), 79. Les auteurs dirent que le film devait exprimer : « à travers un parallèle lointain d'événements et d'idéaux, une fatalité pour laquelle, après plus de deux mille ans, l'Afrique devient la clé d'un nouvel empire méditerranéen et latin », Guido Aristarco, *Il cinema fascista: il prima e il dopo* (Bari: Dedalo, 1996), 82.

47 Alessandro Blasetti était fasciste et en 1934, il réalisa *Vecchia guardia*, qui traitait de la Marche sur Rome.



Dès les premières scènes du film, nous voyons la présentation des thermes de Pau, au pied des Pyrénées, où les ambassadeurs de France et d'Espagne sont en train de décider du sort de l'Italie, «bel Paese dove il sì suona» (du beau pays où sonne le oui). L'objectif du film est de faire la critique d'une Italie divisée et du manque d'esprit combatif. Les Italiens sont représentés comme des spectateurs impuissants et passifs (allégorie d'un pays de conquête incapable de réagir) qui assistent à la destruction de leur patrie. En fuite, les Italiens se réfugient au château de Monreale, chez la châtelaine Giovanna, appartenant à une lignée «da sempre fedele alla causa della patria» (depuis toujours fidèle à la cause de la patrie).

Blasetti lui-même ne cacha pas son intention d'actualiser la signification historique de son film: il voulait proposer un message de cohésion à une nation qui s'était unie très récemment, mais dont le territoire interne restait encore divisé entre Nord et Sud et au niveau des régions (dans une optique profondément médiévale)<sup>48</sup>.

L'arrivée quasi messianique d'Ettore Fieramosca/Mussolini, en ce sens, est un signe pour la future reconquête du château de Monreale. Giovanna elle-même, fière mais faible châtelaine, dont le condottiere tombe amoureux, pourrait être une allégorie de la patrie offensée et menacée par les étrangers (puisque'elle a été giflée par le chevalier français Guy de La Motte).

Lors d'une scène qui se déroule dans la résidence du capitaine espagnol, La Motte juge les Italiens incapables de se battre (c'est une référence à un stéréotype séculaire) au moment où il lance le défi à Fieramosca. C'est à ce moment précis que le film atteint son point culminant. Le condottiere répond à la provocation du chevalier français et demande à se battre contre «tredici uomini d'arme della sua razza» (treize hommes d'armes de sa race). Ceux qui, auparavant, étaient des mercenaires capables de se vendre au plus offrant, sont dorénavant, et ce, grâce à l'intervention providentielle de Ettore Fieramosca, un peuple uni et capable de combattre. La cohésion des chevaliers italiens qui

48 Savio, *Cinecittà*, 136.

avancent tous sous un seul drapeau s'avère exemplaire. Face à l'individualisme de leurs homologues français qui entrent en jeu, chacun avec son étendard, les chevaliers italiens sont sans plume sur les heaumes et portent une bande noire à leurs bras, signe de deuil pour une patrie en souffrance. Après avoir vaincu La Motte, Fieramosca retourne à cheval au château de Monreale et communique à Giovanna que les Italiens ont gagné. La châtelaine, qui reçoit ainsi la confirmation de la fin du deuil, libère les chevaliers des signes qui les endeuillaient.

Pour les réalisateurs de *Condottieri* et d'*Ettore Fieramosca*, l'histoire n'était pas au centre de leur intérêt; elle était un prétexte pour représenter «la renaissance» fasciste de l'Italie. L'image du condottiere, héros du rêve politique national personnifié par Mussolini, se prêtait bien à ce but didactique et formatif. Pour utiliser une métaphore tirée de la linguistique, les condottieres étaient les éléments signifiés; en revanche, le Risorgimento, l'Unité d'Italie et le régime de Mussolini représentaient le signifiant. Il s'agit-là d'une proposition de lecture de films, comme *Condottieri* ou *Ettore Fieramosca*. Le passé projeté dans le présent est alors relu sous l'angle fonctionnel de la propagande, dans la construction d'une narration collective et nationaliste, qui tend à amplifier et à montrer la tradition militaire et culturelle d'un pays.

#### 4. L'après-guerre entre démythification et anti-héroïsme

Si *Condottieri* et *Ettore Fieramosca* représentent le sommet du «condottierismo in camicia nera» (*condottierismo* en chemise noire), *Donne e soldati*, écrit et dirigé par Luigi Malerba et Antonio Marchi, tourné dix ans après la chute du régime fasciste, s'inscrit complètement à l'opposé de cette vision du condottiere.

Le film, qui a été intégralement tourné dans deux châteaux de l'Émilie-Romagne (Montechiarugolo et Torrechiara) se déroule au XVe siècle et raconte comment, pendant le siège d'un château, les assiégeants et les assiégés fraternisent en l'absence de femmes et de nourriture. Les deux groupes sont conduits par d'obtus et belliqueux capitaines: un duc gros et lâche (Marco Ferreri) et un militariste allemand (Joseph

Reichsigel), qui rappellent de manière évidente dans leurs tocs, mais aussi dans leurs façons de parler et de bouger, Hitler et Mussolini<sup>49</sup>.

Les conflits sont envisagés comme une métaphore des blessures ouvertes par la guerre qui s'est déchaînée en Europe et a été provoquée par l'aveugle envie de pouvoir des dictateurs européens. La fin des deux chefs militaires à la fin du film est saluée par le peuple comme une *Libe-razione* (terme par lequel, en Italie, est indiquée la fin de la domination et de l'occupation nazie-fasciste sur le sol national).

Il n'est pas difficile de retrouver dans le résumé du film de claires références à la vie du réalisateur, Antonio Marchi, qui avait évité l'engagement avec la RSI (République Sociale Italienne). C'était exactement le 25 avril 1945, jour de la libération de l'Italie de l'occupation nazie du pays, que Marchi avait effectué des tournages pendant la libération du château de Montechiarugolo, qui allait devenir d'ailleurs le lieu du tournage<sup>50</sup>. *Donne e soldati* voulait représenter avec l'arrivée des Américains à Rome, «la fine del Medioevo nazista» (la fin du Moyen Âge nazi)<sup>51</sup>.

En opposition aux films des années précédentes, ce film est dominé par un climat antimilitariste, pacifiste, également satirique, puisque les soldats allemands tentent de séduire les femmes du château (ils boivent du vin dans des heaumes et utilisent des hallebardes comme pelles). Le champ de bataille se transforme en un théâtre où se déroulent des danses et des chants, dans un lieu utopique duquel la guerre est bannie. Le film est une sorte de manifeste défendant l'idée d'une *Guerra senza eroi* (guerre sans héros), et le titre adopté, *Donne e soldati*<sup>52</sup>,

49 Le duc est désigné uniquement par ce terme et jamais par son nom. La référence à l'origine du mot *dux* et du rappel au *Duce* (Mussolini) est évidente.

50 *Ivi.*, p. 90. Voir l'interview à Marchi: <http://goo.gl/5vkhle>, (dernier accès le 20 août 2017).

51 Rosario Bentivegna, *Achtung Banditen! Prima e dopo via Rasella* (Milan: Mursia, 2004), 225. Sur le profond rapport entre médiévalisme et nazisme, voir Giorgio Galli, *Hitler e il Nazismo magico*, 4e éd. (Milan: Rizzoli, 2007 [1989]); Gordon Wolnik, *Mittelalter und NS-Propaganda* (Münster: Lit, 2004); Nicholas Goodrick-Clarke, *Les racines occultes du nazisme* (Rosières-en-Haye : Camion Blanc, 2010 [éd. orig. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology* (New York: Nyu Press, 1993)]); Bruno Reudenbach et Maike Steinkamp, *Mittelalterbilder im Nationalsozialismus* (Munich: De Gruyter, 2013)

52 Grasso, *Cinema*, 124.

est significatif à ce sujet. Il met en scène un retournement iconoclaste des qualités (courage, force physique, honnêteté, génie) louées par la propagande du régime de Mussolini<sup>53</sup>.

La mort misérable du duc pourrait être une référence évidente à la pendaison de Mussolini à Piazzale Loreto, comme décrite dans différents témoignages «appeso per i piedi come un maiale» (pendu par les pieds comme un cochon)<sup>54</sup>. Il s'agit d'une dévastation physique et d'une modalité de châtement qui, à l'époque, fut mise en parallèle avec celle imposée au personnage de Cola di Rienzo, leader politique du XIV<sup>e</sup> siècle qui était en conflit avec la noblesse romaine pour son retour aux fastes de la Rome impériale. Ce personnage est également évoqué par Mussolini<sup>55</sup>. L'image de son corps pendu par les pieds sur la Place Loreto, à Milan, a également été lue dans une optique de médiévalisme, comme une *pittura infamante* (peinture infamante). Ce type de peine était utilisé dans l'Italie du bas Moyen Âge et de la Renaissance pour les personnes accusées de crimes importants contre la Commune ou le Seigneur<sup>56</sup>. Cette lourde peine fut également appliquée à d'importants et très respectés condottieres<sup>57</sup>.

L'absence à l'affiche d'acteurs connus et d'un grand réalisateur, une critique virulente et les problèmes rencontrés pour la distribution, expliquent que ce film soit resté une œuvre presque ignorée jusqu'à aujourd'hui. Le public n'avait pas la perception d'une nouvelle lecture du Moyen Âge, plus moderne et adaptée à l'époque, et même les critiques de gauche n'ont pas saisi la portée du film et son actualisation

53 Angelo M. Imbriani, *Gli italiani e il duce. Il mito dell'immagine di Mussolini negli ultimi anni del fascismo (1938-1943)* (Naples: Liguori, 1992); Sergio Luzzatto, *The Body of Il Duce: Mussolini Corpse and the Fortunes of Italy* (New York: Metropolitan Books, 2005).

54 C'est ainsi que l'alpiniste Walter Bonatti l'a décrite dans ses mémoires. «La conquista del K2», *Archivio Luce*, <https://www.archivioluce.com/2018/07/31/la-conquista-del-k2/>, (dernier accès le 20 août 2017); ainsi que Luciano Chailly, *Le variazioni della fortuna: storie di un musicista* (Milano: Camunia, 1989), 26.

55 Sergio Luzzatto, *The Body of Il Duce*. Sur Cola di Rienzo, voir Carpegna Falconieri, *Il se voyait déjà empereur. Cola di Rienzo: un Romain au Moyen Âge* (Grenoble: UGA Éditions, 2019).

56 Gherardo Ortalli, *La peinture infamante du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris: Gérard Monfort Éditeur, 1994); Roger J. Crum, «Mussolini's Body as Fotografia Infamante», *Donatello among the Blackshirts*, dir. C. Lazzaro et R. J.Crum, (Londres: Cornell University, 2005), 241-242.

57 Pour quelques exemples voir Michael Mallett, *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy* (Barnsley: Pen & Sword, 2009), 45.

anti-guerre. La chute du régime fasciste et l'oubli des héros de l'histoire italienne (de Rome à la Renaissance jusqu'au Risorgimento), du fait de la rénovation du contexte politico-idéologique, expliquent le total manque d'intérêt du cinéma envers les condottieri. De plus, dans l'Italie de l'après-guerre, le médiévalisme politique entra en déclin et fut confiné principalement aux milieux catholiques<sup>58</sup>. C'est seulement entre la fin des années soixante et le début des années soixante-dix, que l'Italie devait connaître un retour populaire d'un médiévalisme politique. Ce phénomène concerna tout d'abord les cercles de l'extrême droite néo-fasciste, avec la reprise mythique d'un héroïsme néo-chevaleresque et d'un mysticisme barbare qui rejoignait la découverte/appropriation de Tolkien et de son imaginaire néo-médiéval<sup>59</sup> ; mais, au même moment, des artistes comme Fabrizio De André, Dario Fo ou Pier Paolo Pasolini s'intéressèrent au Moyen Âge et à ses déclinaisons politiques selon l'angle anarchiste, libertaire et contestataire<sup>60</sup>. Ce nouveau paradigme médiévaliste de gauche se rattachait notamment à un climat historiographique renouvelé. À cette époque, l'Italie découvre la Nouvelle Histoire française qui finit par s'imposer, parmi les historiens et les intellectuels italiens, avec «l'irruenza e l'ampiezza di una moda culturale» (l'impétuosité et l'ampleur d'une mode culturelle)<sup>61</sup>. Le réalisateur Mario Monicelli a lui-aussi appréhendé la guerre sous l'angle humoristique et anti-héroïque ; assumant un médiévalisme de gauche, il a réalisé son film *L'Armata Brancaleone* (1966, titre français: *L'Armée Brancaleone*) en s'inspirant ouvertement de *Donne e soldati*<sup>62</sup>. Monicelli ne romanise pas le Moyen Âge comme ses prédécesseurs. Ici, les cheva-

58 C'est en 1943 que le bouclier des croisés avec le mot *Libertas* devient le symbole des catholiques-libéraux de la Démocratie Chrétienne. Le mot *Libertas*, qui faisait référence aux symboles utilisés par les communes médiévales italiennes en lutte avec l'Empereur, voulait rappeler une tradition néo-guelfes comme métaphore anti-tyrannique puis antifasciste.

59 «Tolkien, che è stato classificato, ma solo in Italia, come un autore di destra» (Tolkien, qui a été classé, mais seulement en Italie, comme un auteur de droite). Carpegna Falconieri, *Medioevo militante*, 130.

60 Carpegna Falconieri, *Medioevo Militante*, 121-138; Louise D'Arcens, *Comic Medievalism: Laughing at the Middle Ages* (Cambridge: Brawer, 2014): 120.

61 Bianca Arcangeli, *La storia come scienza sociale: letture di Marc Bloch* (Salerno: Guida, 2001), 67. Pour une plus ample clarification, voir conclusion.

62 Mario Monicelli, *L'arte della commedia* (Bari: Dedalo, 1981), 80.

liers sont hirsutes et lâches ; le peuple est ignorant ; l'obscurantisme et l'antisémitisme règnent tandis que la religion fait sa loi. Tout est tourné en ridicule.

Le paradigme antihéroïque s'affirme grâce aux chefs-d'œuvre de Monicelli. En 1976, est réalisé le film franco-italien *Il soldato di ventura* (titre français: *La Grande Bagarre*), par Pasquale Festa Campanile, qui réécrit la glorieuse «Disfida» sous un angle à la fois grotesque et comique: il ne s'agit certainement pas d'un hasard si le choix de l'acteur devant interpréter Fieramosca fut celui de Bud Spencer (nom de scène de Carlo Pedersoli), le bon personnage barbu, protagoniste de nombreux films *western-spaghetti*. Prenons un exemple significatif en nous intéressant au sort de Giovanni dalle Bande Nere qui, en 2001, devient le sujet du film *Il mestiere delle armi*, de Ermanno Olmi (titre français: *Le Métier des armes*). Dans ce film, la parabole historique du condottiere florentin, interprété par le frère( ?) et christologique Hristo Zivkov, se décline en une forte réflexion sur la douleur, la mort, le courage et l'honneur. Il est désormais présenté comme le dernier des bons chevaliers de l'Arioste, le dernier d'un monde médiéval qui commence à professionnaliser l'armée.

Le film ne se limite pas à la simple dénonciation des effets de l'introduction des armes à feu, mais, à travers une rigoureuse reconstruction historique, devient une grande métaphore de l'existence humaine. Face à cette grande agonie, Giovanni, blessé à la jambe par un coup d'arme à feu, retrace le fil de ses souvenirs et parmi eux, ceux de sa vie de capitaine disposant de la vie des autres; ainsi, il se retrouve en train de mourir, affrontant ses peurs, ses misères, ses douleurs, humain comme tous les autres humains. L'image du condottiere des années 30 comme super héros, féroce homme d'action, anticipateur de Mussolini et leader aimé par le peuple est désormais bien lointaine.

### Conclusion

Il n'est pas possible d'ouvrir ici un débat de critique cinématographique et de sociologie du cinéma, disciplines pour lesquelles je ne fais

pas figure d'expert, mais je crois qu'il est nécessaire d'apporter une brève conclusion méthodologique. Comme j'ai essayé de le démontrer précédemment, l'analyse cinématographique de cet article n'a pas été conduite dans l'intention de rechercher la fiabilité historique de la reconstruction cinématographique.

L'historien des *Annales* Marc Ferro, en 1977, dans *Cinéma et Histoire*, considérait qu' « il y a[vait] sacrilège à faire la critique positiviste d'une œuvre d'art ». Au contraire certains films « ont su découvrir, par l'imaginaire, une voie royale pour comprendre l'Histoire et la rendre intelligible »<sup>63</sup>. Selon Ferro, il est donc possible de séparer la factualité de l'histoire de la représentation de son significat historique.

Le fait de trouver l'erreur historique ou le fait d'idolâtrer – une prétendue – authenticité n'aide pas à saisir dans son ensemble la connotation idéologique et l'utilisation publique de l'histoire, dans le contexte socio-politique dans lequel le film a été réalisé. Le cinéma de thème médiéval représente dans ce sens, et il me semble important de le préciser à nouveau, une source pour l'histoire contemporaine. Cette dialectique est ainsi résumée par Antoine de Baecque, qui affirme: « Tout film historique est à voir au présent, et c'est cette temporalité qui établit le lien véritable entre le cinéma et l'histoire »<sup>64</sup>.

Si on suit l'argument de document/monument, qui a été étayé par Jacques Le Goff, la source est une projection de l'imaginaire que la société historique a voulu transmettre aux descendants. Il s'agit d'une conception qui n'est pas très éloignée de celle de Robert Rosenstone, qui considère les films comme des « reflections of the social and political concerns of the era in which they were made » (reflets des préoccupations sociales et politiques de l'époque où les films ont été réalisés)<sup>65</sup>. Nous pouvons observer cela de plus près dans le médiévalisme cinématographique qui vise presque toujours à suggérer des similitudes entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine ou à proposer des actualisations. Les films

63 Marc Ferro, *Cinéma et histoire* (Paris: Denoël-Gonthier, 1977), 255.

64 Antoine De Baecque, *L'Histoire-caméra* (Paris: Gallimard, 2008), 43-46.

65 Robert Rosenstone, « The historical film as real history », *Film-Historia* 5, n.º 1 (1995): 5.

ne peuvent ni s'ouvrir sur le Moyen Âge une «*stargate*», ni représenter l'histoire selon le dicton de Ranke «*wie es eigentlich gewesen*» (ce qui s'est réellement passé) – ni devraient-ils être critiqués pour ne pas l'avoir fait – car le passé lui-même, étudié par les historiens, n'est jamais parfaitement limpide mais il est plein d'ondulations, d'éblouissements et de reflets<sup>66</sup>. Comme l'affirme Andrew Elliot, «*both filmmakers and historians are besieged by similar accusations of distortion and inaccuracy*» (Les cinéastes comme les historiens sont accusés de distorsion et d'inexactitude)<sup>67</sup>. Le document écrit et le document vidéo ne présentent pas de différences singulières concernant la pratique de l'analyse historique, tout en utilisant des langages distincts<sup>68</sup>. Dans ce sens, nous ne pouvons pas nous limiter à observer uniquement le caractère explicite d'un film historique, mais nous devons surtout faire davantage attention à son caractère implicite: significations et niveaux interprétatifs plus profonds tels que le représentent les constructions idéologiques et les réécritures politiques ou métahistoriques que l'on devine entre les lignes. De cette façon, seulement, le film pourra atteindre une valeur historiographique.

Cette considération nous mène à atteindre un niveau plus élevé de liens entre le cinéma et l'historiographie, entre histoire et récit. Le cinéma qui parle d'histoire (médiévale dans notre cas) ne donnerait-il pas un sens au passé au même titre que la discipline historique? N'est-il pas aussi une construction/modélisation du passé, même si faite par d'autres moyens et libre de contraintes scientifiques?<sup>69</sup> Un grand médiéviste

66 Nous devons ces considérations en particulier au philosophe et historien de la culture Hayden White, qui dans son essai fondamental de 1973, *Metahistory*, veut se débarrasser de l'idée d'une correspondance immédiate entre la réalité historique et sa représentation, qu'il considère comme étant un résidu du scientisme positiviste. Hayden White, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

67 Elliot, *Remaking the Middle Ages*, 10.

68 Hayden White a proposé le terme d'historiophoty (histoire + photo) pour analyser différentes formes de représentations qui échappent à l'historiographie classique: images, œuvres d'art, photographies, films, transcriptions numériques. White «Historiography and Historiophoty», *American Historical Review* 93 (5): 1193-1199.

69 L'historiographie naît comme un récit ayant des liens étroits avec les genres littéraires (poésie, épique, rhétorique, narrative, etc...) les plus diffusés dans le monde antique. Hayden White, en *Metahistory*, a cherché, en faisant référence entre autres à la pensée de Benedetto Croce, de relier l'historiographie à la littérature, au récit ou à la narration comme élément fondateur de l'historiographie elle-même. Voir Carpegna Falconieri, «Medioevo, quante storie! Fra divagazioni preziose e ragioni dell'esistenza», in *Medioevo quante storie. V Settimana di*



comme George Duby revendiquait le droit de l'historien, dans un article connu de la revue *Débat*, «L'historien devant le cinéma», à l'imagination: «Je proclame le droit qu'a l'historien d'imaginer. Cependant son devoir est aussi de contenir son rêve dans les limites du connaissable, de demeurer véridique et de veiller à s'interdire tout anachronisme.» Il expliquait successivement: «Imaginer, mais dans quelles limites? L'historien n'a pas la liberté du romancier. Son devoir, impérieux, est de tenir en bride son imagination»<sup>70</sup>. Comme le montre cet essai, les paradigmes historiographiques influencent les productions cinématographiques<sup>71</sup>.

Cela ne représente pas un cas isolé. Le médiévalisme cinématographique des années vingt et trente – principalement centré sur la narration d'un mythe national des origines, présentant des héros de relief qui ont fait l'histoire d'un peuple par la conquête militaire ou l'accomplissement de hauts-faits, avec une forte rhétorique belliciste – reflétait le paradigme d'une histoire événementielle. Depuis la moitié du XXe siècle, cette conception historiographique, fortement centrée sur le récit politique, des événements et des dynasties qui ont fait les nations, est entrée en crise avec l'arrivée de l'École des Annales et de la Nouvelle Histoire. L'attention a été portée sur les oubliés et les marginaux de l'histoire, la culture matérielle, les processus et les structures sociales, mais aussi sur l'imaginaire et les représentations<sup>72</sup>. Cette nouvelle orientation se retrouve aussi dans la cinématographie qui, sur l'élan de la démythification, a produit une réécriture des grandes narrations, des mythographies nationales et des lieux communs historiographiques (repensons justement à la différence abyssale qui caractérise deux pellicules comme *Condottieri* et *L'Armée Brancaleone*).

*Studi Medievali 130 anni di storie. Giornata conclusiva*, dir. I. Lori Sanfilippo (Rome : Istituto storico italiano per il medioevo, 2014), 109-137; Gil Bartholeyns, «Le passé sans l'histoire. Vers une anthropologie culturelle du temps», *Itinéraires* 3 (2010): 47-60.

<sup>70</sup> *Le Débat*, 30 (mai 1984).

<sup>71</sup> Voir G. Elisa Bussi et Patrick Leech, *Schermi della dispersione: cinema, storia e identità nazionale* (Milan: Linadau, 2003); Priska Morrissey, *Historiens et cinéastes, rencontre de deux écritures*, (Paris: L'Harmattan, 2004); Christian Delange, *Écrire l'histoire à l'ère de sa reproduction muséographique, Imagination et histoire: enjeux contemporains* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014) ; Tiziana Maria Di Blasio, *Cinema e storia: interferenze/confluenze* (Rome: Viella, 2014), 106-107.

<sup>72</sup> Voir Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire* (Paris: Complexe, 2006).

Des exemples montrent d'ailleurs comme les historiens médiévistes ont collaboré personnellement aux productions cinématographiques: nous nous rappelons de la présence de conseillers historiques sur les tournages, comme Paul Doncoeur sur le *Joan of Arc* de Fleming en 1948, Pierre Champion sur celui de Dreyer en 1928, Camille Vergniol sur celui de Gastyne en 1928, ou encore Camille Julian pour le *Le Miracle des loups* en 1924<sup>73</sup>.

Après leur succès médiatique, les médiévistes de l'«école française» participèrent directement à certaines productions cinématographiques dans les années quatre-vingt. Nous pensons à la collaboration entre George Duby et Miklós Jancsó, au travail de Jacques Le Goff, Michel Pastoureau et Jean-Claude Schmitt avec Jean-Jacques Annaud. Nous pensons aussi à l'association entre l'historienne de Princeton Natalie Zemon Davis et Daniel Vigne et, en Italie, entre Franco Cardini et Pupi Avati<sup>74</sup>. L'étude des médiévalismes, comme «forma allargata di storia della storiografia» (forme ample d'histoire de l'historiographie) – pour utiliser une heureuse expression de Tommaso di Carpegna Falconieri –, n'est aucunement la correction des erreurs ou des contrefaçons pour répondre à des exigences historicistes, mais est l'analyse des attitudes sociales, culturelles et idéologiques par le biais desquelles le Moyen Âge a été rêvé, raconté, façonné – hier comme aujourd'hui<sup>75</sup>.

Selon cette perspective, l'histoire ne perd pas son identité de discipline «forte» mais, au contraire, elle devient un instrument épistémologique, en se délivrant de la connotation de simple «fait historique», pour une plus ample et plus profonde conscience de la réalité. Seulement ainsi les historiens du Moyen Âge pourront se réapproprier de la discipline en restituant l'histoire à sa propre contemporanéité et aux sociétés qui l'ont produite.

73 Voir Morrissey, *Historiens et cinéastes*, 13.

74 En 1984, Georges Duby et le journaliste Serve July, dans les pages de la revue *Le Débat*, ont évoqué le projet d'un film sur la bataille de Bouvines, dont la direction aurait été confiée à Miklós Jancsó. Le projet n'a jamais été réalisé mais Duby a, par la suite, participé à la production d'un documentaire historique, *L'An Mille*, de Jean-Dominique de la Rochefaucauld. Les autres films auxquels nous faisons référence ici sont *Le Nom de la rose* (1986) *Le Retour de Martin Guerre* (1982) et *I cavalieri che fecero l'impresa* (2001).

75 Carpegna Falconieri, «Medievalismi. Il posto dell'Italia», in *Medievalismi italiani (secoli XIX-XXI)* (Rome: Gangemi, 2018), 9-18.

**BIBLIOGRAPHIE.**

- Alexander, Michael. *Medievalism. The Middle Ages in Modern England*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2007.
- Amalvi, Christian. *Le goût du Moyen Âge*. Paris: Boutique de l'Histoire, 1996.
- Amiel, Vincent. *Les représentations de Jeanne d'Arc au cinéma*. In *De l'herétique à la sainte: Les procès de Jeanne d'Arc revisités*, sous la direction de François Neveux, 297-304. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2012.
- Amy de La Bretèque, François. *Le Moyen Âge au cinéma: Panorama historique et artistique*. Paris: Armand Colin, 2015.
- Amy de La Bretèque, François. *L'imaginaire médiéval dans le cinéma occidental*. Paris : H. Champion, 2004.
- Arcangeli, Bianca. *La storia come scienza sociale: letture di Marc Bloch*. Salerno: Guida, 2001.
- Aristarco, Guido. *Il cinema fascista: il prima e il dopo*. Bari: Dedalo, 1996.
- Attolini, Vito. *Immagini del medioevo nel cinema*. Bari: Dedalo, 1993.
- Audisio, Aldo. *Il mito della montagna in celluloide: Luis Trenker*. Turin: Museo Nazionale della Montagna Duca degli Abruzzi, 2000.
- Balestracci, Duccio. *Medioevo e Risorgimento*. Bologne: Il Mulino, 2015.
- Bartholeyns, Gil. «Le passé sans l'histoire. Vers une anthropologie culturelle du temps». *Itinéraires* 3 (2010): 47-60.
- Baskins, Cristelle. «A storm of images: Italian Renaissance art in Luis Trenker's *Condottieri* (1937)». *The Italianist* 31 (2011): 181-204.
- Beltrami, Giovanni. «Nel quarto centenario della Disfida di Barletta». *Atti della Accademia Pontaniana*, XXXIV (1904): 34.
- Bentivegna, Rosario. *Achtung Banditen! Prima e dopo via Rasella*. Milan: Mursia, 2004.
- Blaetz, Robin. *Joan of Arc and the cinema*. In *Joan of Arc, a saint for all reasons: studies in myth and politics*, sous la direction de Dominique Goy-Blanquet, 143-174. Aldershot: Ashgate, 2003.
- Blaetz, Robin. *Visions of the Maid: Joan of Arc in American Film and Culture*. Charlottesville-Londres: University Press of Virginia, 2001.
- Blanc, William. *Le roi Arthur. Un mythe contemporain*. Paris: Libertalia, 2016.
- Blasio, Tiziana Maria Di. *Cinema e storia: interferenze/confluenze*. Rome: Viella, 2014.
- Bussi, Elisa, et Leech Patrick. *Schermi della dispersione: cinema, storia e identità nazionale*. Milan: Linadau, 2003.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di. *Medioevo Militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociate*. Turin: Einaudi, 2011.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di. «Medioevo, quante storie! Fra divagazioni preziose e ragioni dell'esistenza». In *Medioevo quante storie*, sous la direction de I. Lori Sanfilippo, 109-137. Rome: Istituto storico italiano per il medioevo, 2014.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di. «Il medievalismo e la grande guerra in Italia». *Studi Storici* 56, n.º 2 (2015): 49-78.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di. *Médiéval et militant. Penser le contemporain à travers le Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di. «Roma antica e il Medioevo: due mitomotori per costruire la storia della nazione e delle 'piccole patrie' tra Risorgimento e Fascismo». In *Storia e piccole patrie. Riflessioni sulla storia locale*, sous la direction de Riccardo Paolo Ugucioni, 78-101. Pesaro/Ancona: Società di studi pesaresi/Il Lavoro editoriale, 2017.

- Carpegna Falconieri, Tommaso di. *Il se voyait déjà empereur. Cola di Rienzo: un Romain au Moyen Âge*. Grenoble: UGA, 2019.
- Carpegna Falconieri, Tommaso di, et Riccardo Facchini, dir. *Medievalismi italiani (Secoli XIX-XXI)*. Rome: Gangemi, 2018.
- Cavazza, Stefano. *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*. Bologne: Il Mulino, 1997.
- Ceci, Lucia. *The Vatican and Mussolini's Italy*. Boston: Brill, 2017.
- Celli, Silvio. «Condottieri all'ombra dell'Anschluss». *Bianco e Nero* 64, n.º 1-3 (2003).
- Chailly, Luciano. *Le variazioni della fortuna: storie di un musicista*. Milano: Camunia, 1989.
- Chiarini, Luigi. *Fascismo e letteratura*. Rome: Istituto nazionale fascista di cultura, 1936.
- Crum, Roger J. «Mussolini's Body as Fotografia Infamante». In *Donatello among the Blackshirts*, sous la direction de C. Lazzaro e R. J. Crum. Londres: Cornell University, 2005.
- Dalla, Torre Paola. *Giovanna d'Arco sullo schermo*. Rome: Studium, 2004.
- Dalle Vacche, Angela. *The Body in the Mirror: Shapes of History in Italian Cinema*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- D'Arcens, Louis. *Comic Medievalism: Laughing at the Middle Ages*. Cambridge: Brawer, 2014.
- De Baecque, Antoine. *L'Histoire-caméra*. Paris: Gallimard, 2008.
- Del Negro, Paolo. «La storia militare dell'Italia moderna nello specchio della storiografia del Novecento». *Cheiron* 23 (1995): 11-33.
- Delange, Christian. *Écrire l'histoire à l'ère de sa reproduction muséographique, Imagination et histoire: enjeux contemporains*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014.
- Delle Donne Fulvio, *Tredici contro tredici. La disfida di Barletta tra storia e mito nazionale*. Rome: Salereno Editrice, 2020.
- Delle Donne, Fulvio, et Victor Rivera Magos, dir. *La Disfida di Barletta*. Rome: Viella 2018.
- Duggan, Christopher. *The Force of Destiny. A History of Italy since 1796*. Londres/Allen Lane: Penguin Books, 2007.
- Elliot, Andrew. *Remaking the Middle Ages: the Methods of Cinema and History in Portraying the Medieval World*. Jefferson: McFarland, 2011.
- Etlin, Richard. *Art, Culture, and Media Under the Third Reich*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2002.
- Facchini, Riccardo. «Pop-Jeanne. Giovanna d'Arco nella cultura audiovisiva del XXI secolo: un percorso tra mito e storiografia (1999-2018)». In *Personaggi storici in scena*, sous la direction de Valeria Merola, Sabina Pavone et Francesco Pirani, 105-130. Macerata: Edizioni Università di macerata, 2020.
- Fantozzi Micali, Osanna. *Alla ricerca della Primavera: Firenze e provincia: dopoguerra e ricostruzione*. Firenze: Aliena, 2002.
- Ferré, Vincent. *Médiévalisme, Modernité du Moyen Âge*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- Ferro, Marc. *Cinéma et histoire*. Paris: Denoël-Gonthier, 1977.
- Galli, Giorgio. *Hitler e il Nazismo magico*. 4e éd. Milan: Rizzoli, 2007 [1989].
- Gandino, Germana. «Il Medioevo nel cinema di regime, un territorio evitato». *Quaderni medievali* 15 (1983): 125-147.
- Geary, Patrick J. *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*. Paris: Flammarion, 2011.

- Gentile, Emilio. *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Rome-Bari: Laterza, 2009.
- Giardina, Andrea. «The fascist myth of romanity». *Estudos Avançados* 22, n.º 62 (2008).
- Gili, Jean. *L'Italie de Mussolini et son cinéma*. Paris: Henri Veyrier, 1985.
- Giorgerini, Giorgio. *Uomini sul fondo. Storia del sommergibilismo italiano dalle origini a oggi*. Milan: Mondadori, 2002.
- Girouard, Mark. *The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *Les racines occultes du nazisme*. Rosières-en-Haye: Camion Blanc, 2010.
- Gori, Annarita. *Tra patria e campanile. Ritualità civili e culture politiche a Firenze in età giolittiana*. Milan: Franco Angeli, 2014.
- Gori, Gianfranco. *Patria diva: la storia d'Italia nei film del ventennio*. Lucca: La Casa Usher, 1988.
- Gundle, Stephen. *Mussolini's dream factory: film stardom in Fascist Italy*. New York: Berghahn, 2013.
- Hanlon, Gregory. *The Twilight Of A Military Tradition: Italian Aristocrats And European conflicts, 1560-1800*. Abingdon: Routledge, 1998.
- Harty, Kevin J. «Jeanne au cinéma». *Fresh Verdicts on Joan of Arc*, sous la direction de Bonnie Wheeler et Charles T. Wood, 237-264. New York/Londres: Garland, 1996.
- Haydock, Nickolas. *Movie Medievalism: The Imaginary Middle Ages*. Jefferson: McFarland, 2008.
- Iacono, Davide. «Condottieri in camicia nera: L'uso dei capitani di ventura nell'immaginario medievale fascista». In *Medievalismi italiani (Secoli XIX-XXI)*, sous la direction de Tommaso di Carpegna Falconieri et Riccardo Facchini, 53-66. Gangemi: Roma, 2018.
- Iacono, Davide. *L'appropriazione dell'eredità crociata e il mito di Venezia nel Dodocaneso italiano (1912-1943)*. In actes «The Middle Ages in the Modern World». Rome : John Cabot University – École française de Rome (prochainement).
- Imbriani, Angelo M. *Gli italiani e il duce. Il mito dell'immagine di Mussolini negli ultimi anni del fascismo (1938-1943)*. Naples: Liguori, 1992.
- Lasansky, Medina. *The Renaissance Perfected: Architecture, Spectacle, and Tourism in Fascist Italy*. State College: The Pennsylvania State University Press, 2004.
- Le Goff, Jacques. *La nouvelle histoire*. Paris: Complexe, 2006.
- Lewy, Guenter. *The Catholic Church And Nazi Germany*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Longo, Umberto. «La passione di Dreyer per Giovanna». In *Cinema e religioni*, sous la direction de Sergio Botta, Emanuela Prinzivalli, 65-78. Rome: Carocci, 2010.
- Lormier, Dominique. *Ces chrétiens qui ont résisté à Hitler*. Perpignan: Artège, 2018.
- Luzzatto, Sergio. *The Body of Il Duce: Mussolini Corpse and the Fortunes of Italy*. New York: Metropolitan Books.
- Mallett, Michael. *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy*. Barnsley: Pen & Sword, 2009.
- Manetti, Daniela. *Un'arma poderosissima. Industria cinematografica e Stato durante il fascismo*. Milan: Franco Angeli, 2012.
- Monicelli, Mario. *L'arte della commedia*. Bari: Dedalo, 1981.
- Noth, Paul D. *Burned by celluloid: Joan of Arc in film history*. In *Joan of Arc at the university*, sous la direction de Mary Elisabeth Tallon, 157-166. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

Ortalli, Gherardo. *La peinture infamante du XIIIe au XVIe siècle*. Paris: Gérard Monfort Éditeur, 1994.

Ortenberg, Veronica. *In Search of the Holy Grail: the Quest for the Middle Ages*. Londres: Hambledon Continuum, 2006.

Pieraccini, Gaetano. *La stirpe de' Medici di Cafaggiolo. Saggio di ricerche sulla trasmissione ereditaria dei caratteri biologici*. 3 vols. Florence: Vallecchi, 1947.

Pirani, Francesco. «Le repubbliche marinare: Archeologia di un'idea». In *Medievalismi italiani (Secoli XIX-XXI)*, sous la direction de Tommaso di Carpegna Falconieri et Riccardo Facchini, 131-148. Gangemi: Roma, 2018.

Priska, Morrissey. *Historiens et cinéastes, rencontre de deux écritures*. Paris: L'Harmattan, 2004.

Procacci, Giuliano. *La disfida di Barletta: tra storia e romanzo*. Milan: Bruno Mondadori, 2001.

Reudenbach, Bruno et Steinkamp Maike. *Mittelalterbilder im Nationalsozialismus*. Munich: De Gruyter, 2013.

Rosenstone, Robert. «The historical film as real history». *Film-Historia*, 5, n.º 1 (1995).

Roversi Monaco, Francesca. «“O falsar la storia”: Massimo D'Azeglio e la Lega Lombarda». In *Per continuare il dialogo... Gli amici ad Angelo Varni*, 131-140. Bologna: Bononia University Press, 2014.

Sacchi, Filippo. *Al cinema negli anni Trenta: recensioni del Corriere della Sera, 1929-1941*. Milan: Franco Angeli, 2000.

Savio, Francesco. *Cinecittà anni Trenta*. Rome: Bulzoni, 1979.

Scalini, Mario. «I resti dell'armatura funebre di Giovanni delle Bande nere e alcuni oggetti a lui legati». In *Giovanni delle Bande Nere*. Cinisello Balsamo: Silvana, 2001.

Scazzola, Andrea. *Giovanni Gentile e il Rinascimento*. Milan: Vivarium, 2002.

Sergi, Giuseppe. *L'idea di medioevo. Fra storia e senso commune*. Rome: Donzelli, 1999.

Volpe, Gioacchino. *L'Italia in cammino*. Milan: Treves, 1927.

White, Hayden. «Historiography and Historiophoty». *American Historical Review* 93 (5): 1193-1199.

White, Hayden. *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.

Wolnik, Gordon. *Mittelalter und NS-Propaganda*. Münster: Lit, 2004.

#### FILMOGRAPHIE

*Alexandre Nevski* [*Aleksandr Nevskij*], Serguei M. Eisenstein, URSS, 1938.

*Armée Brancaleone (L')* [*L'Armata Brancaleone*], Mario Monicelli, Italie, 1966.

*Braveheart*, Mel Gibson, EUA, 1995.

*Condottieri*, Luis Trenker, Italie, 1937.

*Die Nibelungen* [*Les Nibelungen*], Fritz Lang, Allemagne, 1924.

*Donne e soldati*, Luigi Malerba et Antonio Marchi, Italie, 1955.

*Ettore Fieramosca*, Alessandro Blasetti, Italie, 1939.

*Kingdom of Heaven*, Ridley Scott, EUA, 2005.

*Il soldato di ventura* [*La Grande Bagarre*], Pasquale Festa Campanile, Italie, 1976.

*Il mestiere delle armi* [*Le Métier des armes*], Ermanno Olmi, Italie, 2001.

*Scipione l'Africano*, Carmine Gallone, Italie, 1937.

**RESSOURCES EN LIGNE**

*Cinema e medioevo*, portail italien <http://www.cinemedioevo.net/> (dernier accès le 20 août 2017). *Fréquence Médiévale*, portail français avec de nombreuses contributions sur le cinéma évoquant le Moyen Âge, <http://www.frequencemedievale.fr>, (dernier accès le 20 août 2017).

*Medieval Hollywood* (hosted by Fordham University), <https://medievalhollywood.ace.fordham.edu>, (dernier accès le 20 août 2017).

Walter Bonatti « La conquista del K2 », *Archivio Luce*, <https://www.archivioluce.com/2018/07/31/la-conquista-del-k2/>, (dernier accès le 20 août 2017).

Carpegna Falconieri, Tommaso di. « Les médiévalismes politiques : quelques comparaisons entre la France et l'Italie », *Perspectives médiévales*, <https://journals.openedition.org/peme/15707>.

**Referência para citação:**

Iacono, Davide. “Les Condottieri Italiens dans le Cinéma de Propagande Fasciste”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 95-127.





---

## **Renato Rodrigues Da Silva**

### **The Uses of the ‘Anglo-Saxon Past’ between Revolutions, Imperialism and Racism**

---

The past is commonly summoned in political speeches and projects. The medieval past has been used as the cradle of nation-states and ‘the West’. This article will address how the Anglo-Saxon past has been used, from the seventeenth century to contemporary discourse. It will discuss how the view(s) and use(s) of this past have changed significantly over time, to the point that its very name has recently been challenged. The main hypothesis of the article is that despite all the debates about early medieval society in Britain, there is still a great need to highlight the connection between the interpretation of this past and racial discourses. The study of such societies in a new light is crucial for rescuing the Middle Ages from its uses by the far right.

Keywords: Medieval History; Anglo-Saxon England; Uses of the Past.

---

### **Os Usos do ‘Passado Anglo-Saxónico’ entre Revoluções, Imperialismo e Racismo**

O passado é comumente evocado em discursos e projetos políticos. O passado medieval foi apresentado como o berço dos estado-nação e do “Ocidente”. Este artigo irá abordar como o passado anglo-saxão foi usado desde o século XVII até narrativas contemporâneas. Ele irá discutir como a(s) visão(ões) e uso(s) deste passado se transformou(aram) de forma significativa, chegando a ter o seu próprio nome questionado recentemente. A principal hipótese do artigo é que, apesar de toda a discussão sobre a sociedade alto-medieval na Britânia, ainda há uma grande necessidade de sublinhar a conexão deste passado com discursos raciais. O estudo destas sociedades sob novas luzes é crucial para o resgate da Idade Média das garras da extrema-direita.

Palavras-chave: História Medieval; Inglaterra Anglo-Saxônica; Usos do Passado.

# The Uses of the ‘Anglo-Saxon Past’ between Revolutions, Imperialism and Racism

Renato Rodrigues Da Silva\*

## 1. Introduction

The past is commonly summoned in political speeches and projects. Evoking history can produce a sense of continuity, belonging and identity<sup>1</sup>. These can be felt both in large social groups (such as a ‘nation’) and small ones, even in the individual<sup>2</sup>. The study and teaching of medieval societies have not been cut off from this general trend. Medieval societies have been seen as the origin, the starting point of nation-states or, when considered as a whole, the origin of the West<sup>3</sup>. Despite all the criticism this perspective has received it is not unusual to still find books that echo that idea in their titles –either as a marketing tool or as an idea that is truly argued for<sup>4</sup>. However, the 2010s had produced reflections on how such perspectives had been appropriated by the extreme-right<sup>5</sup>. One of the key points of such critiques is how new faces for old forms

\* Renato Rodrigues Da Silva (silvarrenato@gmail.com). Federal University of São Paulo (Unifesp), Estrada do Caminho Velho, 333 – Jardim Nova Cidade, Guarulhos – SP, 07252-312, Brazil. Original article: 30-12-2020. Revised version: 21-05-2021. Accepted:30-05-2021.

1 Peter Seixas, “PART III – Introduction”, in *Theorizing Historical Consciousness*, org. Peter Seixas (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 213-216.

2 Sara A. Levy, “Heritage, History, and Identity”, *Teachers College Record* 116, n.º 6 (2014): 1-17.

3 Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002).

4 Paul Collins, *The Birth of the West: Rome, Germany, France, and the Creation of Europe in the Tenth Century* (New York: PublicAffairs, 2013); David Rollason, *Early Medieval Europe 300-1050: The Birth of Western Society* (London: Routledge, 2014).

5 Andrew B. R. Elliott, *Medievalism, Politics and Mass Media: Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century*, Medievalism, Volume 10 (Cambridge: D.S. Brewer, 2017); Amy Kaufman and Paul Sturtevant, *The Devil’s Historians: How Modern Extremists Abuse the Medieval Past* (Toronto: University of Toronto Press, 2020).

of racism have emerged from it<sup>6</sup>. For this reason, it is crucial to bring the debate about race into the discussion on medieval societies. In this article, the so called 'Anglo-Saxon past' (i.e., the region that is now England in the Early Middle Ages) will be the focus of this discussion.

Throughout this article, the term 'Anglo-Saxon' will be used as a form of referencing how this historical context was addressed and named either by historiography or by different groups of people in the past. When trying to understand the context from the perspective that is defended by the author, it will be named 'Early Medieval England', mainly because of the social-racial implication of the term, as the article intends to explore. This differentiation is a way of contextualizing the term in its own historicity through time, as well as of making a point about the need to address it in the current debate.

An article that discusses a topic as delicate as 'race' needs to be clear about the sense in which the word is used. Fortunately, the term can no longer be understood in a biological sense<sup>7</sup>. Despite the discredit of eugenics, racist research and thought still take place in our society, remaining a highly relevant topic<sup>8</sup>. So, although advances in the biological sciences have proven the inexistence of races, people are still placed into socially constructed 'boundaries'. In this sense, contemporary society has 'systematically racialized certain social groups and signified them as "different"<sup>9</sup>. This will be the sense in which 'race' is to be understood throughout this article. It is also very important to highlight that, as a socially constructed idea, 'race' need to be contextualized, and the current text seeks to do so across different centuries.

6 Mathew Gabrielle and Mary Rambaran-Olm, "The Middle Ages Have Been Misused by the Far Right. Here's Why It's so Important to Get Medieval History Right", *Time*, 21 November, 2019, <https://time.com/5734697/middle-ages-mistakes/>; Paulo Pachá, "Why the Brazilian Far Right Loves the European Middle Ages", *Pacific Standard*, accessed 13/04/2021, <https://ps-mag.com/ideas/why-the-brazilian-far-right-is-obsessed-with-the-crusades>.

7 Helen Young, *Race and Popular Fantasy Literature: Habits of Whiteness* (London: Routledge, 2015), 9.

8 Robert Wald Sussman, *The Myth of Race. The Troubling Persistence of an Unscientific Idea* (Cambridge, MA and London: Harvard Business School Press, 2016).

9 Kenan Malik, "The Mirror of Race: Postmodernism and the Celebration of Difference", in *In Defense of History: Marxism and the Post Modern Agenda*, org. Ellen Wood and John Bellamy Foster (New York: Monthly Review Press, 1997), 116-117.

The article will take the following steps: in the first place, the text will address how the seventeenth-century England revolutionaries used the Anglo-Saxon past in order to establish and justify their political claims. The next step will be to understand how in the eighteenth and nineteenth centuries, the meaning of being Anglo-Saxon was transformed, as the term came to refer to a racial identity. The following step will address how modern studies of the Early Medieval England past were born out of a Germanist identity, and how somehow this identity still prevails. The last part of the article will address how the extreme-right have been using the Early Medieval England past, as well as how the term itself became a controversial one.

## **2. The Seventeenth Century: The ‘Anglo-Saxon Past’ as a Democratic Heritage**

The identification of the English people with the Early Medieval England past with explicit political implications seems to start at least as early as the seventeenth century<sup>10</sup>. During the Long Parliament period (1640-1660), the English MP John Hare stated in a pamphlet:

We are a member of the Teutonick nation, and descended out of Germany, a descent so honourable and happy, if duly considered, as that the like could not have been fetched from any other part of Europe, nor scarce of the universe<sup>11</sup>.

In the seventeenth century, the notion of the English people as being ethnically Anglo-Saxon had a specific political purpose. It was meant to create an opposition between the Anglo-Saxon lower classes and people, on the one hand, and the Norman nobility, on the other<sup>12</sup>. This distinction would be an effect of the conquest of the Early Medi-

<sup>10</sup> Nick Groom, *The Gothic: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>11</sup> C. 6 Gothic Whiggery Groom.

<sup>12</sup> Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (London: Temple Smith, 1972), 163.

eval English kingdom(s) by the Duke of Normandy, William, the Conqueror in 1066; he is also known as William the Bastard by non-Norman contemporary sources<sup>13</sup>. This would be the first time England was united under a single king, who was of Norman origin; also, the people from the English nobility from 1066 onwards were believed to share this Norman origin. The social opposition between Norman nobility and the Anglo-Saxon lower classes was known as 'the Norman yoke'<sup>14</sup>. This contrast was also important during the seventeenth century on legal grounds, since there was a dispute between the common law (seen as Anglo-Saxon, ancestral, popular) and the Roman Law<sup>15</sup>. As the term 'Anglo-Saxon' evoked legitimacy through its embedded ancestry, it was appropriated in many different senses. Sir Edward Coke (1552-1634) argued that common law was not Anglo-Saxon, but older; it was a heritage of the ancient Britons that had survived Roman, Anglo-Saxon and Norman conquests<sup>16</sup>. The Magna Carta and constitutional liberties were seen as the confirmation that Norman nobility could not erase or dominate Anglo-Saxon traditions (common law included)<sup>17</sup>. This conception was also present in other social groups, not only among Parliament leaders (like Coke). During the troubled decade of the 1640s, revolutionary groups bolstered their arguments through Anglo-Saxon traditions as well. In this dispute, popular participation in law-making and systems of justice was perceived as a device inherited from the Anglo-Saxons<sup>18</sup>. And even that tradition was not read as a singular insular tradition, but as part of the ancient German tradition, which is referenced in John Hare's speech as 'Teutonic'<sup>19</sup>.

13 H. C. G. Matthew and B. Harrison, eds., "William I [known as William the Conqueror]", in *The Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

14 Henry Noel Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, ed. Christopher Hill (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1961); Marjorie Chibnall, *The Debate on the Norman Conquest* (Manchester: Manchester University Press, 1999).

15 Christopher Hill, "The Norman Yoke", in *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century* (London: Pimlico, 2001).

16 Christopher Hill, ed., *The Century of Revolution 1603-1714* (Walton-on-Thames: Nelson, 1981), 66.

17 Hill, *The Century of Revolution*, 175.

18 Hill, *The Century of Revolution*, 92.

19 Lisi Oliver, *The Beginnings of English Law* (Toronto: University of Toronto Press, 2012), 11.

During the seventeenth century, Early Medieval English traditions were appropriated to justify political projects. However, these traditions were not simply taken as a guide for turning the political clock back. 17<sup>th</sup>-century revolutionary groups such as the Levellers championed the so-called Anglo-Saxon political democracy<sup>20</sup>. Anglo-Saxons were considered free people by these revolutionaries, and accessing their institutions was crucial to foster liberty. As Christopher Hill points out, ‘Men looked to the Bible for solutions to moral and economic problems, to the Anglo-Saxons for solutions to their political problems’<sup>21</sup>. Yet both religious and political dimensions converged in terms of understanding Englishmen and what was seen as their birth-right. Political participation and the right to Salvation were seen as elements inherited from their Anglo-Saxon ancestors, and it was an affront to deprive them of either<sup>22</sup>.

The Levellers’ blueprint for political democracy was radicalized by another revolutionary group. The True Levellers or Diggers (True Levellers was how they called themselves; Diggers was how other groups called them) defended that political democracy needed to walk hand in hand with economic democracy<sup>23</sup>. Gerrard Winstanley (one of the main voices and one of the founders of the True Levellers) argued that it was necessary to go beyond Anglo-Saxon traditions, since the best laws England had produced were only ‘yokes and manacles tying one sort of people to another’<sup>24</sup>. Winstanley’s criticism of Anglo-Saxon law went further: ‘All laws that are not grounded upon equity and reason, not giving a universal freedom to all but respecting persons, ought... to be cut off with the King’s head’<sup>25</sup>.

20 Hill, *The World Turned Upside Down*, 140.

21 Hill, *The Century of Revolution 1603-1714*, 92.

22 Hill, *The World Turned Upside Down*, 158.

23 Andrew Bradstock, org., *Winstanley and the Diggers, 1649-1999* (Portland, OR: Frank Cass, 2000).

24 Gerrard Winstanley, *The Works of Gerrard Winstanley with an Appendix of Documents Relating to the Digger Movement*, org. George Holland Sabine (New York: Cornell University Press, 1941), 303, 390.

25 Winstanley, *The Works*, 390; Also in Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom, and Other Writings*, org. Christopher Hill (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983), 37.

The emphasis on equity is crucial in this discussion, since Early Medieval English law considered people not as equals, but as different in nature. In this sense, the earliest law code (Æthelberht's, which only survives in a copy from later centuries) acknowledged the distinction in social status: *eorls*, *ceorls*, freemen, servants, slaves, women and children, etc.<sup>26</sup>. The same offense to the law (for example, theft) would have different consequences and forms of compensation, depending on the person's status. In this sense, stealing for the Church involved heavier compensations (12-fold compensation) than stealing from a freeman (3-fold compensation)<sup>27</sup>. Inequality was also explicit in the so-called Wergild or Wergeld. This institution literally means 'man-price', and established a compensation for the family of a murdered or injured person<sup>28</sup>. The values were also different according to the person's status: noble families received higher compensation than peasants or freemen<sup>29</sup>. In other words, different people literally had different values according to Early Medieval English law. Inequality was the rule.

Such explicit inequality was the reason why Winstanley's revolutionary proposal was not simply to go back to Anglo-Saxon times, 'not to revoke the Norman yoke only'<sup>30</sup>. He meant to take society back to a state of equality, 'the pure law of righteousness before the Fall'<sup>31</sup>. In other words, Winstanley and the Levellers recognised the Early Medieval English past as a relevant point of origin for the people of England, one that held significant political relevance. The 'democratic' element of Anglo-Saxon society was questioned, deemed insufficient. The Anglo-Saxon past was not a goal to pursue. The Levellers' goal

26 Oliver, *The Beginnings of English Law*, 94-122.

27 Oliver, *The Beginnings of English Law*, 89, 99.

28 F. L. Attenborough, *The Laws of The Earliest English Kings* (Clark, NJ: The Lawbook Exchange, 2006); A. W. B. Simpson, "The Laws of Ethelberht", in *On the Laws and Customs of England – Essays in Honor of Samuel E. Thorne*, org. Morris Arnold, Thomas A. Green and Sally A. Scully (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 3-17; Patrick Wormald, *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century, Vol. 1: Legislation and Its Limits* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001).

29 Dorothy Whitelock and David Charles Douglas, orgs., *English Historical Documents. [...] Vol. 1: Antiquity to Early Medieval c. 500-1042* (London: Routledge, 1998), 53-58.

30 Winstanley, *The Works*, 292.

31 Winstanley, *The Works*, 259.

would be a return to real democracy: the world before the Fall. This is the reason why Christopher Hill argues that ‘Winstanley took over from the Levellers the traditional English revolutionary myth of the Norman Yoke’<sup>32</sup>.

The link with the Early Medieval English past seems to be ubiquitous throughout the seventeenth century, especially during the Revolution. In the examples offered in this section, it is noticeable that the past could be summoned as a guide to political action in the present, as well as establishing the legitimacy of political claims. However, it could also be seen as a potential step, but one that would need to be overcome in order to reach the furthest possible past: the times of the Garden of Eden. In both cases, however, the sense of belonging and identity brought by what was considered the Anglo-Saxon past was present. The main issue was the social division: being an ‘Anglo-Saxon’ meant being a commoner, or a subaltern. There is a substantial change in what it meant to be ‘Anglo-Saxon’ in the following centuries.

### 3. The Eighteenth and Nineteenth Centuries: Anglo-Saxonism and Race-Building

Knowledge about nature was transformed in the eighteenth century. The publication of *Systema Natura* in 1735 (written by Carl Linnaeus) changed the perspective of such knowledge, having a significant epistemological impact<sup>33</sup>. The first edition of *System Natura* was a simple 11-page folio. However, the publication had many reissues and in each new issue, recently discovered organisms were gradually included<sup>34</sup>. However, in the first issue, ‘man’ (*homo*) was already present, and it was divided into four different groups.

<sup>32</sup> Winstanley, *The Law of Freedom*, 37.

<sup>33</sup> Carl Linnaeus, *Systema naturae per regna tria naturae: secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (Stockholm: Laurentius Salvius, 1758).

<sup>34</sup> Camilla Hällgren and Gaby Weiner, ‘Out of the Shadow of Linnaeus: Acknowledging Their Existence and Seeking to Challenge, Racist Practices in Swedish Educational Settings’ (European Conference on Educational Research, University of Geneva: Education-Line, 2006), <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/157423.htm>.



The four groups were: *Homo Americanus*, *Homo Europæus*, *Homo Africanus*, *Homo Asiaticus*<sup>35</sup>. Each group had their own defining traits. African people (*homo africanus*) were described as black, calm to the point of indifference or apathy, and negligent (*niger, phlegmatic, laxus*)<sup>36</sup>. Asian people (*homo asiaticus*) were defined as sallow, stern, greedy and easily distracted (*luridus, ridigus, avarus, indumentis laxis*)<sup>37</sup>. Native Americans (*Homo Americanus*) were defined as reddish, angry and stiff-minded (*rufus, cholericus, rectus*)<sup>38</sup>. Europeans (*Homo Europæus*) were described as having fair skin, strong muscles, light-coloured eyes, golden and abundant hair and being very clever and inventive (*albus, torosus, oculis cæruleis, pilis flavescensibus prolixis, acutissimus, inventor*)<sup>39</sup>.

Some scholars have argued that the idea of human grouping proposed by Linnaeus was not in itself essentialist<sup>40</sup>. Nonetheless, the essentialist reading of Linnaeus' propositions prevailed and echoed through time, being frequently quoted on the formulation about human race(s)<sup>41</sup>. This reading stressed that humans are prone to certain behaviours, mindsets and historical developments, based on their bodily constitution. And such distinctions implied an obvious hierarchy, with white Europeans at the very top.

The notion of race was not a well-defined concept in the eighteenth century, especially when compared to the nineteenth century. 'Race' was still in the making, since it was entangled with a variety of medical and philosophical ideas that made it a more flexible category than it would be, later on. In other words, 'race' was still not seen as exclusively produced by what we nowadays call 'biology' (or 'bodily constitution', to use the term from the period)<sup>42</sup>. Nonetheless, the con-

35 Linnaeus, *Systema naturae*, 20–22.

36 Linnaeus, *Systema naturae*, 22.

37 Linnaeus, *Systema naturae*, 21.

38 Linnaeus, *Systema naturae*, 20.

39 Linnaeus, *Systema naturae*, 21.

40 Gunnar Broberg, *Carl Linnaeus* (Stockholm: Swedish Institute, 1992).

41 Hällgren and Weiner, "Out of the Shadow of Linnaeus".

42 Staffan Müller-Wille, "Linnaeus and the Four Corners of the World", in *The Cultural Poli-*

nection with a shared past was still a crucial part of the constitution of communities. This past and/or its connection with the present (either real or imagined) were seen as essential. This was even more true when the people were not based on the same territory of their ancestors.

In the 18<sup>th</sup> century, Western societies were looking for the medieval past to project their origins and to shape their identities. The best example of how this connection was perceived as an ethnic heritage is found outside Europe. During the creation of the United States' national symbols, the appeal to an 'Anglo-Saxon past' played its role. Thomas Jefferson (the third president of the United States) wanted replicas of Hengist and Horsa to be included in the great seal of the United States<sup>43</sup>.

Hengist and Horsa were two legendary brothers who supposed to have led the Angles, Jutes and Saxon in their infiltration and conquest of Britain. It has been suggested that their names mean 'stallion' and 'horse', respectively<sup>44</sup>. The Anglo-Saxon Chronicle tells us that Hengist and Horsa were invited to Britain by Vortigern (a local war chief) to battle the Picts (Vortigern enemies); once in Britain, Hengist and Horsa asked for reinforcements back home, so they could conquer the island<sup>45</sup>. The 'History of the Britons' (*Historia Brittonum*) tells us that Hengist and Horsa were 'sons of Guictglis, son of Guicta, son of Guechta, son of Vouden, son of Frealof, son of Fredulf, son of Finn, son of Foleguald, son of Geta'<sup>46</sup>. Geta was described as the son of a god, but not the Christian God. He was 'the offspring of one of their idols, and whom, blinded by some demon, they worshipped according to the cus-

*tics of Blood, 1500–1900*, org. Kimberly Anne Coles *et al.* (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), 193.

43 Geary, *The Myth of Nations*, 6.

44 J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth* (London: Thames and Hudson, 1994), 135.

45 James Ingram, *The Saxon Chronicle; with an English translation, and notes, critical and explanatory. To which are added chronological, topographical, and glossarial, with ... a short grammar of the Anglo-Saxon language* (London: Rare Books, 2012), 15–16.

46 Nennius Hibernicus and William Gunn, *The Historia Brittonum, from a Manuscript Lately Discovered in the Library of the Vatican Palace at Rome Edited in the 10 Century by Mark the Hermit...* Original, Notes and Illustrations by W. Gunn (Franklin Classics Trade Press, 2018), 18.

tom of the heathen'<sup>47</sup>. Someone named Hengest is also mentioned in the Finnsburg Fragment (line 34) and in *Beowulf* (lines 1082 and 1091)<sup>48</sup>. Bede's version of the story of Hengest and Horsa starts by saying that there were 'three very powerful Germanic people' (*tribus Germaniae populis fortioribus*), and that Hengest and Horsa were 'the sons of Wictgils, son of Wittta, son of Wecta, son of Woden, from whose stock the royal families of many kingdoms claimed their descent'<sup>49</sup>.

Bede's text is one of the most influential in terms of historical interpretation<sup>50</sup>. It is crucial, therefore, to highlight two aspects of his narrative. The first one is the connection of Early Medieval England with Germanic tribes in the continent. In this sense, a sense of German belonging and even an ethnic connection with the German populations is acknowledged in Bede's narrative; such an understanding has produced a long-lived impact<sup>51</sup>. The second crucial point is how the lineage connection to gods that were identified with paganism was not a major concern for the Christianized people at that time. In other words, Christianity did not erase German identity, not even when this meant acknowledging a connection to pagan gods associated with strength and virility<sup>52</sup>. By connecting the 'Anglo-Saxon past' with a Pan-Germanic identity, the Anglo-Saxons (and people that saw themselves as their descendants) were included in a larger group which, despite religious differences, shared a common bloodline.

The most important aspect of Thomas Jefferson's appeal to use Hengist and Horsa in the great seal (a national symbol of great importance) can be found in his justification. Hengist and Horsa are those

47 Hibernicus and Gunn, *The Historia Brittonum*, 18.

48 Howell D. Chickering, org., *Beowulf: A Dual-Language Edition* (New York: Anchor Books, 2006), 111, 113.

49 *Erant autem filii Uitgislī, cuius pater Uitta, cuius pater Uecta, cuius pater Uoden, de cuius stirpe multarum prouinciarum regium genus originem duxit.* Bede, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, org. Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors (Oxford: Clarendon Press, 1969), 50-51.

50 George Hardin Brown, *A Companion to Bede* (Woodbridge and Rochester, NY: Boydell Press, 2009); Scott DeGregorio, org., *The Cambridge Companion to Bede* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010).

51 Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*.

52 Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*.

‘from whom we claim the honor to being descended, and whose political principles and form of government we have assumed’<sup>53</sup>. In other words, Jefferson was arguing for a continuity between the Anglo-Saxon past and the foundation of the United States. That continuity was based on lineage (biological ancestry), values, politics and forms of ruling. Jefferson studied Early Medieval English law, which produced his own understanding of English liberty<sup>54</sup>. Jefferson believed that the Saxons ‘introduced into England an elective kingship, an annual assembly of tribal chiefs, [...] trial by jury, and the common law’<sup>55</sup>. In other words, the idyllic Anglo-Saxon society, composed of independent farmers free of rents and entails was destroyed by the Norman Conquest and the introduction of feudalism into England, which also destroyed Saxon laws<sup>56</sup>. Jefferson shared some understanding of the Early Medieval English world with the English revolutionaries of the seventeenth century, which endured his whole life<sup>57</sup>.

The most important point for this article is how during the foundation of America it was clear that Americans were seen not only as descendants of the Anglo-Saxons, but the people who would fulfil Anglo-Saxon destiny. As Reginald Horsman argues, the colonists of the seventeenth and eighteenth century inherited the myth of the free Anglo-Saxon past<sup>58</sup>. The revolutionaries of the eighteenth century renewed the interest in the myth as a form of breaking the ties with England, admiring the English (and therefore their own Englishness) while hating the British government<sup>59</sup>. In other words, Americans believed themselves to be the most distinguished people to descend from Anglo-Saxons<sup>60</sup>.

53 Geary, *The Myth of Nations*, 6-7.

54 Merrill D. Peterson, *Thomas Jefferson and the New Nation: A Biography* (London: Oxford Univ. Press, 1975), 63.

55 Peterson, *Thomas Jefferson*, 63.

56 Peterson, *Thomas Jefferson*, 63.

57 Peterson, *Thomas Jefferson*, 65.

58 Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 81.

59 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 81.

60 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 82.

There is a crucial element about being the most prodigal son of the Anglo-Saxons. It has already been suggested that Early Medieval English society produced a sense of being the 'New Israel', the land of the 'Chosen People'<sup>61</sup>. This interpretation has been developed, including interpreting the Britons (who occupied Briton before the Anglo-Saxons) and the Anglo-Saxons through the lens of the people of the Old and New Testament, respectively<sup>62</sup>. According to Rollason, the 'chosen' status of the Anglo-Saxon developed by Bede made them responsible for converting the continental Germanic population (seen as the Anglo-Saxon relatives), described in the book V, chapter 9 of his *Historia Ecclesiastica*<sup>63</sup>. Bede's narrative has been identified as intentionally portraying an unrealistic vision of national identity that bore a sense of destiny, that would later on be appropriated 'as "a sort of ideological leaven" for later notions of unity and supremacy'<sup>64</sup>.

The notion of being the 'chosen people' or the 'New Israel' was not unique to Early Medieval England. This notion was shared by Franks in Gaul, by Visigoths in Spain, among others; however, it has recently been argued that the identity of these medieval groups as the 'chosen people' could be a historiographical myth<sup>65</sup>. However, Americans saw themselves as descendants of the 'chosen people' (Anglo-Saxons), and other societies had similar claims.

The newly-founded Republic in America was seen as the great protector of man's natural rights, a key element to ensure that the pursue of happiness was possible<sup>66</sup>. The idea that Americans should expand as much as possible, as a way of extending those rights and fulfilling

61 Andrew Scheil, *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004).

62 A. H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005), 281.

63 David Rollason, *Bede and Germany: Jarrow Lecture 2001* (Jarrow: St Paul's Parish Church, 2001).

64 Windy A. McKinney, "Creating a 'Gens Anglorum': Social and Ethnic Identity in Anglo-Saxon England through the Lens of Bede's *Historia Ecclesiastica*" (York: University of York, 2011), 11; Alfred P. Smyth, "The Emergence of English Identity, 700–1000", in *Medieval Europeans*, org. Alfred P. Smyth (London: Palgrave Macmillan UK, 1998), 41.

65 Conor O'Brien, "Chosen Peoples and New Israels in the Early Medieval West", *Speculum* 95, n.º 4 (2020): 987–1009.

66 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 85.

their chosen destiny was the common sense right after the Revolution<sup>67</sup>. The major difference from other ‘chosen people’ was that American society flourished according to their ideal of progress, and their expansion in all directions was taken as a sign of the fulfilment of Divine Providence<sup>68</sup>. In this sense, just as the Anglo-Saxons had conquered and spread throughout Britain and then taken Christianity to their German ‘cousins’, now it was time for America to do the same in the New World. Exceptionality, expansion, being God’s chosen and destiny was intertwined in American practice after the Revolution, echoing the reading of an Anglo-Saxon past, considered their own ancestors.

The use of an ‘Anglo-Saxon past’ in America was also a form of distinguishing themselves from other European identities, and also other forms of whiteness(es). In this sense, reclaiming Anglo-Saxon ascendancy for oneself was a way for distinguish themselves from those that have immigrated from Scotland, Ireland and Wales<sup>69</sup>. Around 1815, the enmity between the United States and England had diluted, and ‘Anglo-Saxon connection’ between English and American people was strengthened; this proximity was one of the components of the transformation of ‘Anglo-Saxon’ into a racialized term, taking the biological element beyond national borders<sup>70</sup>.

There were two main influences responsible for producing the change in the use of ‘Anglo-Saxon past’, from an approach based on institutions to one based on race. The first one was the Germanic influence on philology, which connected language and race<sup>71</sup>. The second was the emergence of ‘ethnology’, which gave Anglo-Saxonism a ‘racial cast’, in the words of Horsman<sup>72</sup>. Through body measurements and ‘physical analysis’, ‘Anglo-Saxons’ were seen as stretching back from their Indo-European origin to the making of a superior race (in the pre-

67 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 85.

68 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 85.

69 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 93.

70 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 94–95.

71 Reginald Horsman, “Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850”, *Journal of the History of Ideas* 37, n.º 3 (1976): 395.

72 Horsman, “Origins of Racial Anglo-Saxonism”, 395.

sent)<sup>73</sup>. The belief in a superior race was not limited to Britain; rather, racial Anglo-Saxonism was a branch of the racial Germanist belief. Before going further on the topic, it is necessary to take a step back and discuss the meaning of racial thinking.

The attempt to identify specific and clear-cut distinctions between human groups recurred throughout the 18<sup>th</sup> century<sup>74</sup>. In this sense, Linnaeus was not alone. However, no consensus was reached on the concept of races or on how many races existed<sup>75</sup>. For Linnaeus, describing eyes, skull (shape and size), skin colour and what he identified as 'common behaviour traits' was crucial<sup>76</sup>. However, as Helen Young puts out, skin colour as a fundamental trait for racial definition emerged in 1795<sup>77</sup>. According to Helen Young (following on Hannah Augstein ideas about race), it is possible to see three main elements in racial-thinking in the nineteenth century: 1) racial features are fixed and cannot be changed by external influence; 2) different races have different intellectual and moral capacities; 3) mental traits are expressed in the shape of the face (physiognomy) and can be revealed through a systematic study of it<sup>78</sup>. Race was therefore expressed and determined by blood(line), skin colour and language – although the focus fell more on the use of language than on the language spoken in itself<sup>79</sup>. The chosen criteria, defined by white Europeans, proved that there was a hierarchy of races, and that the white European race was on its summit<sup>80</sup>. And, among the whites, English-speaking nations would be at the top, based on the idea that their nations were great because of the racial traits inherited from Anglo-Saxons<sup>81</sup>.

73 Horsman, "Origins of Racial Anglo-Saxonism", 396.

74 Justin E. H. Smith, "'Curious Kinks of the Human Mind': Cognition, Natural History, and the Concept of Race", *Perspectives on Science* 20, n.º 4: 504-529.

75 Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 7.

76 Linnaeus, *Systema naturae*, 20-22.

77 Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 7.

78 Hannah Franziska Augstein, org., *Race: The Origins of an Idea, 1760-1850* (Bristol: Thoemmes Pr, 1996), x; Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 7.

79 Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 7.

80 Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 9-10.

81 Will Kaufman and Heidi Slettedahl Macpherson, orgs., *Britain and the Americas: Culture, Politics, and History: A Multidisciplinary Encyclopaedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005), 90-91.

Racial discussion in the nineteenth century was also connected to both nationalism and debates on national identity<sup>82</sup>. The so-called race sciences operated throughout Europe in the nineteenth century, and it has recently been argued that national identities and discourses were shaped within the framework of these sciences (and not the other way around)<sup>83</sup>. The nineteenth century was also a stage of global imperialism, in which European nations conquered and shared the globe<sup>84</sup>. In other words, the birth of the nation-state in Europe and North America cannot be thought without taking into consideration racial-thinking and its embedded racism. The ‘nation’ in the ‘nation-state’ was not the whole population, but those who were white.

In this context, Anglo-Saxonism had political and practical consequences. One of the direct consequences was that the ‘Anglo-Saxon past’ was now used to justify imperialist and expansionist projects<sup>85</sup>. In the English context, it was used to justify the conquest and occupation of Ireland<sup>86</sup>. In the United States, it was a form of opposition to, and justification of, the enslavement of the black population and the war on the indigenous societies<sup>87</sup>. It was a declaration of whiteness, a justification for racial inequality and the conquest of the West; it was not only a part of Manifest Destiny, but a backbone to the implied ‘White’ in that Destiny.

The capture of the Early Medieval English past was a very important page in the history of 19<sup>th</sup> century imperialism, as well as the

82 Richard McMahon, org., *National Races: Transnational Power Struggles in the Sciences and Politics of Human Diversity, 1840-1945* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2019).

83 Richard McMahon, *The Races of Europe: Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939* (London: Palgrave Macmillan, 2016).

84 Winfried Baumgart, *Imperialism: The Idea and Reality of British and French Colonial Expansion, 1880-1914* (New York: Oxford University Press, 1982); Eric J. Hobsbawm, *Age of Empire: 1875-1914* (New York: Vintage, 1989); P. J. Cain and A. G. Hopkins, “IX Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas II: New Imperialism 1850–1945”, *South African Journal of Economic History* 7, n.º 1: 182-215; Carl Cavanagh Hodge, org., *Encyclopedia of the Age of Imperialism, 1800-1914 Set* (Westport, Conn: Greenwood, 2007).

85 Jr L. P. Curtis, *Anglo-Saxons and Celts, A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England* (The Conference on British Studies, 1968).

86 Peter Fryer, *Aspects of British Black History* (London: Index Books, 2007), 30.

87 Horsman, *Race and Manifest Destiny*, 94.



making of nations (both internally and while expanding their dominance) and whiteness. In both cases, the study of Anglo-Saxonism is crucial to understand racial relations, both in the past and their echoes in the present.

#### 4. 20<sup>th</sup> Century: Early Medieval England Scholarship between Liberalism, Germanism and Whiteness

The turn to the twentieth century did not produce radical changes overnight. Scholarly knowledge of history continued to develop based on the ideas proposed by the nineteenth century, carrying some of the themes and perspectives of the old century into the new one. One discussion that continued was related to the question of race, especially considering the specificities of white European men. One of the ideas proposed was Pan-Germanism.

Pan-Germanism emerged in the European continent as a form of unifying all people considered German (or who spoke a variation of any Germanic language), under a nation-state<sup>88</sup>. This state would be known as Great Germany, or *Großdeutschland*<sup>89</sup>. This idea was particularly influent in Germany's unification process, but also in the Austro-Hungarian Empire<sup>90</sup>. In this context, many pan-Germanic thinkers formed the Pan-German League, which was openly eugenic, racist and imperialist (defending the German right to expansion) and were crucial in the formation of the Nazi ideology and the start of World War II<sup>91</sup>. The justification for the unity of all German people was found in a text attributed to Tacitus (c. 56-c. 117), called *Germania*.

The Germans described by Tacitus were perceived as lovers of liberty, virile, war-oriented and endogamic –and, therefore, racially pure.

88 Tim Kirk, *Nazism and the Working Class in Austria: Industrial Unrest and Political Dissent in the "National Community"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

89 Kirk, *Nazism and the Working Class in Austria*.

90 Kirk, Tim Kirk, *Nazism and the Working Class in Austria*, 20-22.

91 Hajo Holborn, "Origins and Political Character of Nazi Ideology", *Political Science Quarterly* 79, n.º 4: 542; Bernard Mees, *The Science of the Swastika* (Budapest and New York: Central European University Press, 2008).



Besides that, one element that was highlighted in Tacitus's description of *Germania* that was enormously influential in continental (Pan-)Germanism was the notion of a social division understood as harmonic. In other words, society was divided mainly in a two-tier set: a warrior aristocracy as the elite (from which national and social leadership would emerge) and a peasant mass that could be united through a sense of patriotism<sup>92</sup>. This harmonic class division became a hegemonic topic on racial-national discussions of Pan-Germanism in the late nineteenth century and early twentieth<sup>93</sup>. It has also already been suggested that the German bourgeoisie was dependent on the *junker* (i.e. land-owning aristocracy) authoritarianism, and so it was also dependent on the ideology built by them<sup>94</sup>.

England also took part in the discussion about Germanism, although with its own differences and nuances. In 1870, the *Forster's Education Act* established teaching parameters for children in England and Wales, from age 5 to 12<sup>95</sup>. Three authors had great success, following the parameters laid out in this Act. Those were Macaulay's *History of England* (published between 1855 and 1861); Stubbs' *Constitutional History of England* and *Student's History of England*; and the most widely read one, J. R. Green *Short History of the English People*<sup>96</sup>. All three had a common starting point: English history began with the introduction of three German peoples in the island: Jutes, Anglo and Saxons, echoing the words of Bede<sup>97</sup>. In other words, this was a process that helped build the hegemonic historiography of the late nineteenth century and early twentieth. From this perspective, Britain was not properly Romanised, and as Jutes, Anglo and Saxons conquered the island they formed a homogenic society. Consequently, this historiography produced – explicitly

92 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: Howard Fertig Pub, 1998).

93 Mosse, *The Crisis of German Ideology*.

94 Georg Lukacs, *Goethe and His Age* (London: The Merlin Press, 1968), 9-10.

95 Nigel Middleton, "The Education Act of 1870 as the Start of the Modern Concept of the Child", *British Journal of Educational Studies* 18, n.º 2 (1970): 166-179.

96 David Cannadine, "British History as a 'New Subject' – Politics, Perspectives and Prospects", in *Uniting the Kingdom?: The Making of British History*, org. Alexander Grant and K. J Stringer (London and New York: Routledge, 1995), 14-15.

97 Cannadine, "British History as a 'New Subject'".



or implicitly, intentionally or not – an idea of racial purity<sup>98</sup>. The idea of an English nation, an English language and an Anglo-Saxon race was built by philologists, and Anglo-Saxon England was seen as the merging of these elements into one single race<sup>99</sup>. As argued above, this idea also found an echo in the United States and Australia.

The scholarly discussion about the social structure of Early Medieval England has another built-in topic: how 'Germanic' (in the sense of *Tacitesque*) was Anglo-Saxon England. Maitland and Pollock argued that German common law prevailed in the Anglo-Saxon period and that the traits of Roman Law only came together in the eleventh century, the social structure being more fluid until then<sup>100</sup>. For Chadwick, social structure was rigid from the seventh century on, with a nobility that held clear privileges, right and duties<sup>101</sup>. The most influent name on this discussion, however, was Stenton.

The great work of synthesis of the early twentieth century was Frank Stenton's *Anglo-Saxon England*<sup>102</sup>. In this book, Stenton sustained the narrative of the German origin of the Anglo-Saxons, despite mentioning the presence (and influence) of Celtic elements. Most importantly for this article is the social structure presented on his book, especially the 'early English society' (i.e., pre-Viking). For Stenton, the most important actor in Early Medieval England is the free peasant (*ceorl*), both quantitatively and in terms of social structure<sup>103</sup>. The main characteristics of this peasant would be his direct connection to the king and the possession of a *hide*, a unit of land. The property of the land was familiar, but individual and private; productive lands were occupied and developed by 'individual enterprise'<sup>104</sup>.

98 Hugh A. MacDougall, *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons* (Montreal: Harvest House, 1982).

99 Young, *Race and Popular Fantasy Literature*, 16.

100 Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I* (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), 25-26, 33-39.

101 H. Munro Chadwick, *Studies on Anglo-Saxon Institutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 103-114, 153-170.

102 Frank M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2001).

103 Stenton, *Anglo-Saxon England*, 277.

104 Stenton, *Anglo-Saxon England*, 286, 238.

The work of Stenton must be contextualized. *Anglo-Saxon England* was published for the first time in 1943, during World War II. It took Stenton several years to conclude it, with many drafts and revisions along the way. At the time, he was teaching at Reading, and most likely knew about the Germanist readings proposed by the Nazi in the continent<sup>105</sup>. In other words, Stenton narrative follows in the footsteps of his predecessors (mostly Maitland), but also upholds a different sense of Germanism, fashioning a liberal version of it – in the sense of the small, individual enterprise being the foundational stone of history. It was significantly different from the continental version of Germanism, which was mostly racial.

Not many works of synthesis about the peasantry have been produced. Those that have tried to expand on the topic have developed the question and made it more complex<sup>106</sup>. Questions generally thought of as being more ‘subjective’ have been recently addressed<sup>107</sup>. Nonetheless, the discussion about the status of the ‘common man’ in Early Medieval England (either the free peasant or the one that served under the direct authority of a lord) is still essentially grounded on the reflections of Maitland and Stenton<sup>108</sup>. In other words, there are still Germanist echoes in terms of defining Anglo-Saxon social structure.

The Germanist approach has a built-in element that until recently was not evoked or widely discussed. If the Middle Ages in certain regions were more Germanic, it meant that they were also white. People who historically analyse race as an ideology have pointed out that race was not a significant question for the Middle Ages, at least not before the twelfth century<sup>109</sup>. However, it mattered for the historiography pro-

105 Kirk, *Nazism and the Working Class in Austria*.

106 Rosamond Faith, *The English Peasantry and the Growth of Lordship* (London: Leicester University Press, 1999); Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Debby Banham and Rosamond Faith, *Anglo-Saxon Farms and Farming* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

107 Rosamond Faith, *The Moral Economy of the Countryside: Anglo-Saxon to Anglo-Norman England* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2019).

108 Sometimes also alongside Vinogradov and Douglas. See Faith, *The Moral Economy of the Countryside*, 15, n. 1.

109 Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2000), xxxi; Matthew X Vernon, *The Black Middle Ages Race and the Construction of the Middle Ages* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018), 18-28.

duced in nineteenth and early twentieth centuries, especially since it was portrayed as the cradle for both 'the West' and 'whiteness'<sup>110</sup>. In this sense, a quick reflection about whiteness is required.

One impressive trick played by whiteness is how invisible it became<sup>111</sup>. As Assad Haider points out, 'race' is a concept that has been thoroughly used to describe 'Others'<sup>112</sup>. In this sense, race studies were perceived as a form of understanding the black population, Indigenous and First-Nation communities, Asian nations etc. This implies that those are the 'different', while the 'universal', 'neutral' and 'primordial' standard for race is 'white'<sup>113</sup>. One of the consequences is that scholarship was placed in a comfort zone, which implied that only those interested in topics like 'ethnicity' and 'identity' in frontier zones (like the Mediterranean or the East) or conflicts (like the Crusades) had to address these topics. In other words, by not addressing the (implied) question of race in the historiography, whiteness was (as usual) taken for granted, and seen as the norm for medieval society, without question or complexity. However, recent historical developments have shown how crucial it is to address this issue, both in scholarship and in public debate and politics. This is the subject of the next section.

### 5. The Twenty-First Century: Anglo-Saxonism between the Far-Right and the Deconstruction

The past is often mobilized in times of crisis as a way to find perspectives and possibilities, looking for what the field of experience can offer<sup>114</sup>. In his book about how the Middle Ages were used as a myth for nation-making, Patrick Geary highlights how 'Today, politicians of hate can ignite enthusiasm by raising the spectre of an America where

110 Nell Irvin Painter, *The History of White People* (New York: W.W. Norton, 2010).

111 Steve Garner, *Whiteness: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2007), 34.

112 Asad Haider, *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump* (London and Brooklyn, NY: Verso, 2018), 44.

113 Haider, *Mistaken Identity*, 44-45.

114 Reinhardt Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004).

English is not the only official language'<sup>115</sup>. It is crucial to underline that the first issue of this book was published in 2002, and that 2002 is the 'today' meant by the text. Unfortunately, Geary's reflections on racial belonging, language and hate politics remain relevant after almost twenty years.

During the 2012 presidential campaign, a foreign policy advisor of the Republican candidate Mitt Romney stated that 'We are part of an Anglo-Saxon heritage [...] The White House didn't fully appreciate the shared history we have'<sup>116</sup>. The subtext of the message was that the then president's (Barack Obama) race and partial African heritage made him different from the majority of America (or more specifically, the 'true' Americans). In August 2017, a pagan group named 'Odinist Fellowship' demanded two churches as compensation for a 'spiritual genocide' that started in the seventh century<sup>117</sup>. When Henry Bolton was elected the leader of UKIP (the main political party to champion Brexit), he stated that 'we mustn't let Anglo-Saxon British culture die', since 'in certain communities the indigenous Anglo-Saxon population is nowhere to be seen'<sup>118</sup>. Just like in the case of Obama, the subtext meant that the problem was non-whiteness (and immigration).

The uses of history that these people make are not limited to words, especially if one considers the far right. The uses of the past also translate into deeds. In 2017, a double murder happened in Portland, Oregon; the murderer was very vocal on the local alt-right community, and quite proud of what he identified as his Viking heritage<sup>119</sup>. The

115 Geary, *The Myth of Nations*, 7.

116 Max Fisher, "Sorry, Romney: Neither America Nor the U.K. Are 'Anglo-Saxon' Countries", *The Atlantic*, 25/07/2012, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/07/sorry-romney-neither-america-nor-the-uk-are-anglo-saxon-countries/260309/>.

117 Olivia Rudgard, "Pagans Demand Return of Church Buildings 'stolen' 1,300 Years Ago", *The Telegraph*, 27/08/2017, <https://www.telegraph.co.uk/news/2017/08/27/pagans-demand-return-church-buildings-stolen-1300-years-ago/>.

118 "New UKIP Leader Henry Bolton Says 'We Mustn't Let Anglo-Saxon British Culture Die'", [accessed 28/12/2020], <https://talkradio.co.uk/news/new-ukip-leader-henry-bolton-says-we-mustnt-let-anglo-saxon-british-culture-die-17100419330>.

119 Jason Wilson, "Suspect in Portland Double Murder Posted White Supremacist Material Online", *The Guardian*, 28/05/2017 [accessed 29/12/2019] <https://www.theguardian.com/us-news/2017/may/27/portland-double-murder-white-supremacist-muslim-hate-speech>.

most known expression of how the so-called alt-right has weaponized the past was the demonstration at Lee Park, Charlottesville, in August 2017. The demonstration named 'Unite the Right' was called to protest against the removal of a statue of the Confederate General Robert Lee from a public park. Among the participants, many slogans were sung and flags were waived, expressing sounds and images that evoked the Confederacy, Nazi German, Ku Klux Klan and many mediaevalsque crosses and runes<sup>120</sup>. The symbols inspired by medieval heraldry had crosses that were seen as Celtic, runes that were seen as Germanic (either Anglo-Saxon or Viking) and shields with red crosses with the *Deus Vult* inscription, emulating crusaders<sup>121</sup>. There were so many symbols appealing to 'medieval' heraldry, Nazi iconography and other far right symbols (or symbols that were appropriated by the far right) that a critical index was produced as way of fact-checking it<sup>122</sup>. Not few of those symbols can be connected to White Supremacy groups.

The alt-right and the far right (if there is a fundamental difference between these two groups) feeds on the rhetoric of the 'clash of civilizations'<sup>123</sup>. This idea claims that the West has a unique civilization, and that because of the difference in perspectives and social practices, civilisations will collide and struggle; the West, however, needs to be extremely careful to preserve its uniqueness<sup>124</sup>. Such claims were reinvigorated after 9/11, especially after President Bush's immediate responses using terms like 'crusade' on his speech to address what would be later known as the War on Terror<sup>125</sup>. However, in such speeches 'Medieval' was portrayed as the opposite of 'Modernity', as part of an

120 Becky Little, "How Hate Groups Are Hijacking Medieval Symbols While Ignoring the Facts Behind Them", *HISTORY* [accessed 29/12/2020], <https://www.history.com/news/how-hate-groups-are-hijacking-medieval-symbols-while-ignoring-the-facts-behind-them>.

121 Becky Little, "How Hate Groups".

122 "Flags and Other Symbols Used by Far-Right Groups in Charlottesville", *Southern Poverty Law Center* [accessed 28/12/2020], <https://www.splcenter.org/hatewatch/2017/08/12/flags-and-other-symbols-used-far-right-groups-charlottesville>.

123 Zbigniew Brzezinski and Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 2011).

124 Brzezinski and Huntington, *The Clash of Civilizations*.

125 Bruce Holsinger, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007).

Orientalist framework within which the non-West is seen as regressive and obsolete<sup>126</sup>.

The shift to the Middle Ages as the origin point of the West and the White (and superior) Race was fundamental for the birth of the so-called alt-right. The main soil from which this phenomenon sprouted was the complex ecosystem that was their social media networks and platforms<sup>127</sup>. In their celebration of what they saw as their ‘heritage’, the rhetoric was filled with themes like the crusades, Germanism and, of course, Anglo-Saxonism. The latter was particularly important, since it was the way through which the United States alt-right could reclaim their medieval past: through racial belonging and whiteness. Anglo-Saxonism is one of the cornerstones of the American far right.

The public discussion about these themes has not been disconnected from scholarly debates. Recently, the term Anglo-Saxon as a way to refer to England in the High Middle Ages has been called into question<sup>128</sup>. One of the main points is that the term ‘Anglo-Saxon’ was not often used by the ‘Anglo-Saxon’ people; its use was more localized in the eighth and ninth centuries, and even then it was not the most common label<sup>129</sup>. In the vernacular, it has been argued that it has been used a mere three times: in the poem *Aldhelm*; a translation of a Bull by Pope Sergius, originally in Latin; and one charter (S566). In Latin it is also not used often; most of its uses are from people outside Britain to distinguish between Saxons in the Continent and those in Britain<sup>130</sup>. If there is no connection with historical sources, why was the term created? As it has been argued, ‘Anglo-Saxon’ was not simply used by nineteenth-century scholars that happened to be racists; it was a term

126 Andrew B. R. Elliott, “Internet Medievalism and the White Middle Ages”, *History Compass* 16, n.º 3.

127 Elliott, “Internet Medievalism”.

128 Mary Rambaran-Olm, “Misnaming the Medieval: Rejecting ‘Anglo-Saxon’ Studies”, *History Workshop*, <https://www.historyworkshop.org.uk/misnaming-the-medieval-rejecting-anglo-saxon-studies/>.

129 Susan Reynolds, “What Do We Mean by ‘Anglo-Saxon’ and ‘Anglo-Saxons’?”, *The Journal of British Studies* 24, n.º 4 (1985): 398.

130 Reynolds, 398.



built for racism, imperialism and colonialism<sup>131</sup>. In other words, what was discussed and presented in the earlier sections of this article are not things left in the past, but ideas that still echo in the present.

In September 2019, Mary Rambaran-Olm, the second president of the (then called) International Society of Anglo-Saxonists (ISAS) resigned from her post in an academic conference, stating that the group had serious problems with racism, sexism and ties to white supremacy<sup>132</sup>. One of the problems was that the association was deeply defensive when it came to changing its name, despite all the denounced ties between the term 'Anglo-Saxon' and white supremacy. Later on, the group changed its name to 'International Society for the Study of Early Medieval England', and the pressure of the public since might have been the push it needed for this change. Yet, some scholars have defended that the term should be kept, in spite of its racist history and its capture by supremacists, inasmuch as it is the already established nomenclature<sup>133</sup>. The argument is based on how modern scholarship uses the term to frame matters of chronology, not racial homogeneity<sup>134</sup>. Another important point is that 'early medieval England' (as the association has proposed) or any other variation do not erase the immediate association with a national identity. Actually, 'early medieval England' might produce a strong sense of continuity between the High Middle Ages and the country that is now called England. Also, changing names would not guarantee that the far right would not simply use the next chosen name. In this sense, the content of the teaching and researching of this context is not automatically disconnected from whiteness as a social relation.

Whiteness is described by Steve Garner as often invisible, because it is seen as a norm, 'standard'; its composing elements are perceived as

131 Mary Rambaran-Olm, "Misnaming the Medieval".

132 Hannah Natanson, "'It's All White People': Allegations of White Supremacy Are Tearing Apart a Prestigious Medieval Studies Group", *Washington Post* [accessed 19/12/2020], <https://www.washingtonpost.com/education/2019/09/19/its-all-white-people-allegations-white-supremacy-are-tearing-apart-prestigious-medieval-studies-group/>.

133 "Why We Should Keep the Term 'Anglo-Saxon' in Archaeology – Howard Williams | Aeon Essays", *Aeon* [accessed 29/12/2020], <https://aeon.co/essays/why-we-should-keep-the-term-anglo-saxon-in-archaeology>.

134 "Why We Should Keep the Term 'Anglo-Saxon' in Archaeology".

universal. However, when exercising its power (and, it could be added, its privilege), whiteness becomes extremely visible<sup>135</sup>. When the term Anglo-Saxon was challenged, this was exactly the case. After her resignation, Dr. Mary Rambaran-Olm received many threats from supremacist groups<sup>136</sup>. The message was clear: as a woman of colour, she should not undermine or criticise white peoples' connection to the imagined past supremacists idealized<sup>137</sup>. The reaction to her actions confirmed how right her message was, on how supremacists felt emboldened by Anglo-Saxonism<sup>138</sup>.

Academic knowledge must face and deconstruct the damage that some ideas can produce. Challenging the view of whiteness and the fantasized racial unity of the past is a mandatory task for people dedicated to Early Medieval Europe. A fine example of how this task can be done was the project 'The Impact of Diasporas on the Making of Britain: evidence, memories, inventions'<sup>139</sup>. Drawing on an interdisciplinary approach, the research led by Joanna Story proved how ethnic and racial purity was impossible throughout Britain's history (either Modern or Pre-Modern); the (genetic, linguistic, etc.) data indicated how Britain has always been a land of migrations and migrants and a constant mix of populations<sup>140</sup>. Not only must more research be done, but they need to reach the broader public, challenging how people think about the past. Changing the name might be an important first step, a display of recognition. But the content of what is produced must directly challenge these assumptions.

135 Garner, *Whiteness*, 34.

136 "SMFS Statement in Support of Dr. Mary Rambaran-Olm – SMFS" [accessed 29/12/2020], <https://smfsweb.org/%ef%bb%bfsmfs-statement-in-support-of-dr-mary-rambaran-olm/>.

137 "Statement of Support for Dr. Mary Rambaran-Olm – Medievalists of Color" [accessed 29/12/2020], <https://medievalistsofcolor.com/race-in-the-profession/statement-of-support-for-dr-mary-rambaran-olm/>.

138 Natanson, "It's All White People".

139 "The Impact of Diasporas on the Making of Britain" [accessed 29/12/2020], <https://www2.le.ac.uk/projects/impact-of-diasporas>.

140 Joanna Story and Iain Walker, eds., *The Impact of Diasporas: Markers of Identity* (London and New York: Routledge, 2017); Joanna Story, Elizabeth M. Tyler and W. Mark Ormrod, eds., *Migrants in Medieval England, c. 500-c. 1500* (Oxford: OUP, 2020).

## 6. Conclusion

Anglo-Saxonism has a long history and has been appropriated in many different forms. From its revolutionary appropriation in the seventeenth century to the white supremacist abuse in the twenty-first, it is possible to observe shifting trends and some fundamental continuities. The most important and significant change was the transformation of the term into a race-building idea, in the late eighteenth century and, in particular, in the nineteenth century. From there on, the term 'Anglo-Saxon' became a crucial point in the articulation of racism, imperialism, colonialism, Germanism, whiteness and white supremacy.

The recent challenges in the field do not put an end to its uses and abuses. On the contrary: they brought to light very important questions that underpinned this scholarly field for decades, hidden in plain sight – not coincidentally, one the main traits of whiteness. The field of study now stands at a crossroad: it can ignore the questions posed and proceed with the same conferences and researches, and grants, etc. Or, alternatively, it can acknowledge and address its own problems, responsibilities and challenges. This past was weaponized by the far right, and this is precisely why the same past can become a starting point to fight back, and rescue history from such interpretations and uses. It is an unmissable opportunity to not only be against racism, but to in fact be anti-racist.

**BIBLIOGRAPHY**

Aeon. "Why We Should Keep the Term 'Anglo-Saxon' in Archaeology – Howard Williams | Aeon Essays". Accessed 29 December, 2020. <https://aeon.co/essays/why-we-should-keep-the-term-anglo-saxon-in-archaeology>.

Attenborough, F. L. *The Laws of The Earliest English Kings*. Clark, NJ: The Law-book Exchange, 2006.

Augstein, Hannah Franziska, org. *Race: The Origins of an Idea, 1760-1850*. Bristol: Thoemmes Pr, 1996.

Banham, Debby, and Rosamond Faith. *Anglo-Saxon Farms and Farming*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Baumgart, Winfried. *Imperialism: The Idea and Reality of British and French Colonial Expansion, 1880-1914*. New York: Oxford University Press, 1982.

Bede. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, edited by Bertram Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Bradstock, Andrew, org. *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*. Portland, OR: Frank Cass, 2000.

Brailsford, Henry Noel. *The Levellers and the English Revolution*, edited by Christopher Hill. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1961.

Broberg, Gunnar. *Carl Linnaeus*. Stockholm: Swedish Institute, 1992.

Brown, George Hardin. *A Companion to Bede*. Woodbridge and Rochester, NY: Boydell Press, 2009.

Brzezinski, Zbigniew, and Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011.

Cain, P. J., and A. G. Hopkins. "IX Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas II: New Imperialism 1850-1945". *South African Journal of Economic History* 7, n.<sup>o</sup> 1 (1992): 182-215. <https://doi.org/10.1080/20780389.1992.10417197>.

Cannadine, David. "British History as a 'New Subject' – Politics, Perspectives and Prospects". In *Uniting the Kingdom?: The Making of British History*, edited by Alexander Grant and K. J. Stringer, 12-28. London and New York: Routledge, 1995.

Chadwick, H. Munro. *Studies on Anglo-Saxon Institutions*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Chibnall, Marjorie. *The Debate on the Norman Conquest*. Manchester: Manchester University Press, 1999.

Chickering, Howell D., org. *Beowulf: A Dual-Language Edition*. New York: Anchor Books, 2006.

Collins, Paul. *The Birth of the West: Rome, Germany, France, and the Creation of Europe in the Tenth Century*. New York: PublicAffairs, 2013.

Curtis Jr., L. P. *Anglo-Saxons and Celts, A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England*. The Conference on British Studies, 1968.

DeGregorio, Scott, org. *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2010.

Elliott, Andrew B. R. *Medievalism, Politics and Mass Media: Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century*. Cambridge: D.S. Brewer, 2017.

Elliott, Andrew B. R. "Internet Medievalism and the White Middle Ages". *History Compass* 16, n.<sup>o</sup> 3 (2018). <https://doi.org/10.1111/hic3.12441>.

Faith, Rosamond. *The English Peasantry and the Growth of Lordship*. London: Leicester University Press, 1999.

Faith, Rosamond. *The Moral Economy of the Countryside: Anglo-Saxon to Anglo-Norman England*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2019.

Fisher, Max. "Sorry, Romney: Neither America Nor the U.K. Are 'Anglo-Saxon' Countries". *The Atlantic*, 25 July, 2012. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/07/sorry-romney-neither-america-nor-the-uk-are-anglo-saxon-countries/260309/>.

Fryer, Peter. *Aspects of British Black History*. London: Index Books, 2007.

Gabrielle, Mathew, and Mary Rambaran-Olm. "The Middle Ages Have Been Misused by the Far Right. Here's Why It's so Important to Get Medieval History Right". *Time*, 21 November, 2019. <https://time.com/5734697/middle-ages-mistakes/>.

Garner, Steve. *Whiteness: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2007.

Geary, Patrick J. *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

Groom, Nick. *The Gothic: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Haider, Asad. *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*. London and Brooklyn, NY: Verso, 2018.

Hällgren, Camilla, and Gaby Weiner. "Out of the Shadow of Linnaeus: Acknowledging Their Existence and Seeking to Challenge, Racist Practices in Swedish Educational Settings". Geneva: University of Geneva, 2006. <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/157423.htm>.

Hibernicus, Nennius, and William Gunn. *The Historia Brittonum, From a Manuscript Lately Discovered in the Library of the Vatican Palace at Rome Edited in the 10 Century by Mark The Hermit... Original, Notes And Illustrations By W. Gunn*. Franklin Classics Trade Press, 2018.

Hill, Christopher. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. London: Pimlico, 2001.

Hill, Christopher, org. *The Century of Revolution 1603-1714*. Walton-on-Thames: Nelson, 1981.

Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. London: Temple Smith, 1972.

Hobsbawm, Eric J.. *Age of Empire: 1875-1914*. New York: Vintage, 1989.

Hodge, Carl Cavanagh, org. *Encyclopedia of the Age of Imperialism, 1800-1914 Set*. Westport, CT: Greenwood, 2007.

Holborn, Hajo. "Origins and Political Character of Nazi Ideology". *Political Science Quarterly* 79, n.º 4 (1964): 542. <https://doi.org/10.2307/2146698>.

Holsinger, Bruce. *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007.

Horsman, Reginald. "Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850". *Journal of the History of Ideas* 37, n.º 3 (1976): 387-410. <https://doi.org/10.2307/2708805>.

Horsman, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. <http://qut.ebib.com.au/patron/FullRecord.aspx?p=3300244>.

Ingram, James. *The Saxon chronicle; with an English translation, and notes, critical and explanatory. To which are added chronological, topographical, and glossarial ... a short grammar of the Anglo-Saxon language...&c.* RareBooksClub.com, 2012.

Kaufman, Amy, and Paul Sturtevant. *The Devil's Historians: How Modern Extremists Abuse the Medieval Past*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

Kaufman, Will, and Heidi Slettedahl Macpherson, eds. *Britain and the Americas: Culture, Politics, and History: A Multidisciplinary Encyclopedia*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005.

Kirk, Tim. *Nazism and the Working Class in Austria: Industrial Unrest and Political Dissent in the "National Community"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.

Levy, Sara A. "Heritage, History, and Identity". *Teachers College Record* 116, n.º 6 (2014): 1-17.

Linneus, Carl. *Systema naturae per regna tria naturae: secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. Stockholm: Laurentius Salvius, 1758.

Little, Becky. "How Hate Groups Are Hijacking Medieval Symbols While Ignoring the Facts Behind Them". *History*. Accessed 29 December, 2020. <https://www.history.com/news/how-hate-groups-are-hijacking-medieval-symbols-while-ignoring-the-facts-behind-them>.

Lukacs, Georg. *Goethe and His Age*. London: The Merlin Press, 1968.

MacDougall, Hugh A. *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons*. Montreal: Harvest House, 1982.

Malik, Kenan. "The Mirror of Race: Postmodernism and the Celebration of Difference". In *In Defense of History: Marxism and the Post Modern Agenda*, ed. Ellen Wood and John Bellamy Foster, 112-33. New York: Monthly Review Press, 1997.

Mallory, J. P. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson, 1994.

Matthew, H. C. G., and B. Harrison, eds. "William I [known as William the Conqueror]". In *The Oxford Dictionary of National Biography*, ref:odnb/29448. Oxford: Oxford University Press, 2004. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/29448>.

McKinney, Windy A. "Creating a 'Gens Anglorum': Social and Ethnic Identity in Anglo-Saxon England through the Lens of Bede's *Historia Ecclesiastica*". York: University of York, 2011.

McMahon, Richard, ed. *National Races: Transnational Power Struggles in the Sciences and Politics of Human Diversity, 1840-1945*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.

McMahon, Richard. *The Races of Europe: Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

Mees, Bernard. *The Science of the Swastika*. Budapest and New York: Central European University Press, 2008.

Merrills, A. H. *History and Geography in Late Antiquity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&AN=139602>.

Middleton, Nigel. "The Education Act of 1870 as the Start of the Modern Concept of the Child". *British Journal of Educational Studies* 18, n.º 2 (1970): 166-179. <https://doi.org/10.1080/00071005.1970.9973280>.

"Misnaming the Medieval: Rejecting 'Anglo-Saxon' Studies", History Workshop, 4 November, 2019. <https://www.historyworkshop.org.uk/misnaming-the-medieval-rejecting-anglo-saxon-studies/>.

Mosse, George L. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Howard Fertig Pub, 1998.

Müller-Wille, Staffan. "Linnaeus and the Four Corners of the World". In *The Cultural Politics of Blood, 1500–1900*, org. Kimberly Anne Coles, Ralph Bauer, Zita Nunes, and Carla L. Peterson. London: Palgrave Macmillan UK, 2014.

Natanson, Hannah. "'It's All White People': Allegations of White Supremacy Are Tearing Apart a Prestigious Medieval Studies Group". *Washington Post*. Accessed 29 December, 2020. <https://www.washingtonpost.com/education/2019/09/19/its-all-white-people-allegations-white-supremacy-are-tearing-apart-prestigious-medieval-studies-group/>.

"New UKIP Leader Henry Bolton Says 'We Mustn't Let Anglo-Saxon British Culture Die'". Accessed 28 December, 2020. <https://talkradio.co.uk/news/new-ukip-leader-henry-bolton-says-we-mustnt-let-anglo-saxon-british-culture-die-17100419330>.

O'Brien, Conor. "Chosen Peoples and New Israel's in the Early Medieval West". *Speculum* 95, 4 (1 October 2020): 987–1009. <https://doi.org/10.1086/710441>.

Oliver, Lisi. *The Beginnings of English Law*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

Pachá, Paulo. "Why the Brazilian Far Right Loves the European Middle Ages". *Pacific Standard*. Accessed 26 December, 2020. <https://psmag.com/ideas/why-the-brazilian-far-right-is-obsessed-with-the-crusades>.

Painter, Nell Irvin. *The History of White People*. New York: W.W. Norton, 2010.

Peterson, Merrill D. *Thomas Jefferson and the New Nation: A Biography*. London: Oxford Univ. Press, 1975.

Pollock, Frederick, and Frederic William Maitland. *The History of English Law before the Time of Edward I*. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

Reynolds, Susan. "What Do We Mean by 'Anglo-Saxon' and 'Anglo-Saxons'?" *The Journal of British Studies* 24, n.º 4 (1985): 395–414. <https://doi.org/10.1086/385844>.

Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2000.

Rollason, David. *Bede and Germany: Jarrow Lecture 2001*. Jarrow: St Paul's Parish Church, 2001.

Rollason, David. *Early Medieval Europe 300-1050: The Birth of Western Society*. Routledge, 2014.

Rudgard, Olivia. "Pagans Demand Return of Church Buildings 'stolen' 1,300 Years Ago". *The Telegraph*, 27 August, 2017. <https://www.telegraph.co.uk/news/2017/08/27/pagans-demand-return-church-buildings-stolen-1300-years-ago/>.

Scheil, Andrew. *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

Seixas, Peter. "PART III – Introduction". In *Theorizing Historical Consciousness*, edited by Peter Seixas, 213–216. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

Simpson, A. W. B. "The Laws of Ethelberht". In *On the Laws and Customs of England – Essays in Honor of Samuel E. Thorne*, org. Morris Arnold, Thomas A. Green, and Sally A. Scully, 3–17. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.

"SMFS Statement in Support of Dr. Mary Rambaran-Olm – SMFS". Accessed 29 December, 2020. <https://smfsweb.org/%ef%bb%bfsmfs-statement-in-support-of-dr-mary-rambaran-olm/>.

Smith, Justin E. H. "'Curious Kinks of the Human Mind': Cognition, Natural History, and the Concept of Race". *Perspectives on Science* 20, n.º 4 (2012): 504–529. [https://doi.org/10.1162/POSC\\_a\\_00083](https://doi.org/10.1162/POSC_a_00083).

Smyth, Alfred P. “The Emergence of English Identity, 700–1000”. In *Medieval Europeans*, edited by Alfred P. Smyth, 24–52. London: Palgrave Macmillan UK, 1998. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-26610-4\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-349-26610-4_2).

Southern Poverty Law Center. “Flags and Other Symbols Used By Far-Right Groups in Charlottesville”. Accessed 28 December, 2020. <https://www.splcenter.org/hatewatch/2017/08/12/flags-and-other-symbols-used-far-right-groups-charlottesville>.

“Statement of Support for Dr. Mary Rambaran-Olm – Medievalists of Color”. Accessed 29 December, 2020. <https://medievalistsofcolor.com/race-in-the-profession/statement-of-support-for-dr-mary-rambaran-olm/>.

Stenton, Frank M. *Anglo-Saxon England*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.

Story, Joanna, and Iain Walker, orgs. *The Impact of Diasporas: Markers of Identity*. London and New York: Routledge, 2017.

Story, Joanna, Elizabeth M. Tyler, and W. Mark Ormrod, orgs. *Migrants in Medieval England, c. 500-c. 1500*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Sussman, Robert Wald. *The Myth of Race. The Troubling Persistence of An Unscientific Idea*. Cambridge, MA and London: Harvard Business School Press, 2016.

“The Impact of Diasporas on the Making of Britain”. Accessed 29 December, 2020. <https://www2.le.ac.uk/projects/impact-of-diasporas>.

Vernon, Matthew X. *The Black Middle Ages Race and the Construction of the Middle Ages*. London: Palgrave Macmillan, 2018. <https://link.springer.com/10.1007/978-3-319-91089-5>.

Whitelock, Dorothy, and David Charles Douglas, orgs. *English Historical Documents. [...] Vol. 1: Antiquity to Early Medieval c. 500-1042*. London: Routledge, 1998.

Wickham, Chris. *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Wilson, Jason. “Suspect in Portland Double Murder Posted White Supremacist Material Online”. *The Guardian*, 28 May, 2017. <https://www.theguardian.com/us-news/2017/may/27/portland-double-murder-white-supremacist-muslim-hate-speech>.

Winstanley, Gerrard. *The Law of Freedom, and Other Writings*, edited by Christopher Hill. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.

Winstanley, Gerrard. *The Works of Gerrard Winstanley with an Appendix of Documents Relating to the Digger Movement*, edited by George Holland Sabine. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1941.

Wormald, Patrick. *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century, Vol. 1: Legislation and Its Limits*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.

Young, Helen. *Race and Popular Fantasy Literature: Habits of Whiteness*. London: Routledge, 2015. <https://doi.org/10.4324/9781315724843>.

#### Referência para citação:

Da Silva, Renato Rodrigues. “The Uses of the ‘Anglo-Saxon Past’ between Revolutions, Imperialism and Racism”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 129–160.



## **Fernando Dores Costa**

### **A propósito dos debates sobre o populismo**

---

O populismo assenta na eficácia social de uma oposição simples, entre o “povo” e os “políticos” acusados de tomarem o Estado em proveito próprio. Esta oposição não comporta uma crítica à estruturação social, considerada como uma dimensão de índole “natural”, mas apenas a denúncia dos abusos. Esta tradição de “simplicidade” encontra-se ilustrada no “mito” em Georges Sorel ou no “povo” em Ernesto Laclau. Ainda é a “simplicidade” que se encontra na identificação de um inimigo como diabólico, na tradição da imagem dos “jacobinos pedreiros-livres” ou do anti-comunismo. Para ser socialmente percebido e vivido massivamente, um conflito tem de aparecer como uma clivagem entre duas e apenas duas forças.

Palavras-chave: populismo; democracia elitista; povo; George Sorel; anti-comunismo.

---

### **On the debates on populism**

Populism is founded on the social effectiveness of a simple opposition between the “people” and the “politicians” accused of taking the state to their advantage. This opposition does not include a criticism of social structuring, considered as a dimension of a “natural” quality, but only the denunciation of abuses. This tradition of “simplicity” is illustrated in the “myth” in Georges Sorel or in the “people” in Ernesto Laclau. It is still the “simplicity” found in the identification of an enemy as diabolical, in the tradition of the image of the “free-masons” and “jacobins” or of anti-communism. In order to be socially perceived and experienced by many people, a conflict has to appear as a cleavage between two and only two forces.

Keywords: populism; elitist democracy; people; George Sorel; anticommunism.

# A propósito dos debates sobre o populismo

Fernando Dores Costa\*

A pergunta que é hoje mais frequentemente feita recai sobre as condições que podem conduzir à passagem de uma democracia a um regime de tipo populista. Contudo, esta oposição entre democracia e populismo usa um modelo abstrato de democracia, definida pela presença dos seus traços formais, em contraste com o populismo que é sempre “concreto”, ou seja, tomado inevitavelmente a partir de um caso histórico particular.<sup>1</sup> Há pois desde o início uma assimetria na comparação. Ora, a democracia, como todos os sistemas de governo, pode ser definida como um tipo ideal, mas apenas existe como uma forma particular de governo e numa situação singular. Por isso mesmo, não basta considerar a presença de certos aspetos formais (eleições, parlamentos, etc.) para que se possa concluir pela existência de uma democracia, mesmo no sentido estrito da democracia representativa, ou para que haja um reconhecimento pela população do governo existente como sendo “representativo do povo”. Isso explica o surgimento dessa noção peculiar que é a de “democracia iliberal”, algo que parece ser um oxímoro, se por liberal se se considerar a possibilidade de exercício das chamadas liberdades fundamentais.

\* Fernando Dores Costa (fernando.dorescosta@gmail.com). Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa. Receção do ensaio original / original essay: 25-10-2020. Receção da versão revista / revised version 7-05-2021. Aceitação / accepted:18-05-2021.

1 A versão inicial deste artigo foi escrita em paralelo à do artigo “A revolta ordeira: o populismo visto a partir da tradição de comunicação política presente no primeiro liberalismo”, *Trabalhos de Arqueologia e Etnologia*, n.º 61 (2021), pp. 13-31.

Recordemos que situações de governos que tinham uma aparência que se poderia hoje identificar apressadamente como democrática, mas que eram de origem liberal, oitocentista e elitista, constituíam na verdade poderes oligárquicos, nos quais uma minoria social de proprietários dominava o sistema eleitoral e a burocracia. Alguns casos na história da América Latina ilustraram este tipo de situações de tal modo que o varguismo no Brasil ou o peronismo na Argentina puderam ser percebidos, no seu tempo e mesmo depois, como instaurando mudanças que – embora neles fossem evidentes os traços autoritários – teriam posto em causa a hegemonia oligárquica e seriam por isso mais “representativos” do “povo” (ou, mais exatamente, mais sensíveis aos desejos dos humanos comuns) porque menos “democráticos” (i.e. menos respeitadores da ordem do cacicado estabelecido). O peronismo via-se a si mesmo como tentativa de anulação das instâncias de mediação e de comunicação direta com o chefe.

A iniciativa política de tipo populista pode deste modo ser vista como confluência de dois movimentos: o descontentamento crescente de muitos setores da população com o governo de tipo oligárquico de aparência “liberal-democrática” e a ambição assumida por elementos da elite na criação de um modo de governo detentor de uma maior autonomia das redes tradicionais de seleção dos chefes pela classe dominante. Assim o sintetizava Margaret Canovan:

Em circunstâncias normais, os ricos formam uma oligarquia governante e usam o seu poder para defender os seus privilégios. Os pobres ressentem-se disso, mas não têm força política para evitá-lo e, portanto, estão disponíveis para a mobilização de um demagogo que possa formular os seus interesses, principalmente seu desejo de saquear os ricos. Dada esta situação de guerra de classes aberta ou oculta, um líder popular precisará de ser determinado, implacável e carismático para ter sucesso.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Margaret Canovan, *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, N. Y., 1981, p. 161. As traduções são da responsabilidade do autor do artigo, mas foram mantidos em nota os textos originais.

Por isso mesmo o “povo” pode “trair” o regime que tem aparência “democrática” mas que é de facto oligárquico, o que ocorre sobretudo em tempos de crise:

“o próprio povo entregará a democracia às mãos de um ditador. A dificuldade com essa seca previsão é, claro, a de que as situações em que o apoio a um demagogo parece mais racional podem ser tempos de crise económica, como a Depressão dos anos 1930, que mesmo a sociedade mais justa e democrática pode não ser capaz de evitar.”<sup>3</sup>

Canovan assinalava a presença nos trabalhos da sociologia, nomeadamente das correntes norte-americanas, do reconhecimento de uma dissonância potencial entre as classes “inferiores” e a chamada democracia liberal:

S. M. Lipset afirma que as pessoas da classe baixa raramente apreciam as normas da democracia liberal e comenta o triste dilema dos intelectuais democráticos liberais, que herdaram uma tradição radical que exalta “o povo”, mas descobriram por experiência amarga que “o povo “não são democratas liberais”<sup>4</sup>

A condição económica dos agentes é reconhecida como a condicionante que estabelece a sua ligação aos mecanismos de decisão política. É deste modo vincadamente “materialista”.

“Under normal circumstances, the rich form a ruling oligarchy and use their power to defend their privileges. The poor resent this but lack the political muscle to prevent it, and are therefore available for mobilization by a demagogue who can articulate their interests, notably their desire to plunder the wealthy. Given this situation of open or concealed class war, a popular leader will need to be determined, ruthless, and charismatic to succeed.”

3 Canovan, *Populism*, 163. “the people themselves will betray democracy into the hands of a dictator. The difficulty with this bland prescription is, of course, that the situations in which support for a demagogue seem most rational may be times of economic crisis, like the Depression of the 1930s, which even the most just and democratic society may not be able to avoid.”

4 Canovan, *Populism*, 165. “S. M. Lipset claims that lower-class people rarely appreciate the norms of liberal democracy, and remarks upon the sad dilemma of liberal democratic intellectuals, who inherit a radical tradition which exalts “the people,” but who have discovered by bitter experience that “the people” are not themselves liberal democrats.”

Canovan vai um pouco mais longe e explicita a necessidade de *genuinidade* da democracia:

“Se os sistemas políticos mais vulneráveis aos ditadores carismáticos não são democracias genuínas em que as pessoas comuns têm acesso efetivo à política, mas sim sistemas que têm a pretensão de serem uma democracia, mas mantêm o poder real nas mãos de uma oligarquia, então parece que a forma de se proteger contra os ditadores populistas não é manter [...] as massas fora da política”<sup>5</sup>

Para isso é necessário que a democracia não seja apenas formal:

“A primeira é que não se pode dar às pessoas comuns o domínio sobre o seu próprio destino simplesmente dando-lhes direitos políticos. Na medida em que esses direitos são eficazes, isso pode permitir que os eleitores lutar por seus próprios interesses *dentro* do sistema político, mas faz pouco para ajudá-los se – tal como é cada vez mais o caso dentro de uma economia mundial interdependente – o seu padrão de vida está à mercê de decisões tomadas fora de seu próprio estado.”<sup>6</sup>

Mas a democracia teria alegadamente evoluído no sentido de um sistema de dois níveis em que a massa de indivíduos caucionava a autoridade dada a determinados elementos de uma elite.

5 Canovan, *Populism*, 169. “If the political systems most vulnerable to charismatic dictators are not the genuine democracies in which ordinary people have effective access to politics, but rather the systems that have a pretence of democracy but retain real power in the hands of an oligarchy, then it seems to follow that the way to guard against populist dictators is not (as the mass-society theorists would have it) to keep the masses *out* of politics, but rather to bring them *in* in an effective way.”

6 Canovan, *Populism*, 170. “The first is that one cannot give ordinary people control over their own destinies simply by giving them political rights. Insofar as these rights are effective, this may enable voters to fight for their own interests *within* the political system, but it does little to help them if—as is increasingly the case within an interdependent world economy—their standard of living is at the mercy of decisions taken outside their own state altogether.”

Na década de 1950, o que desde então foi rotulado como “teoria elitista da democracia” ou de “teoria da elitismo democrático” ficou firmemente consagrado nos escritos de cientistas políticos e tendo o seu efeito na opinião educada em geral.<sup>7</sup>

Na verdade, este elitismo não resultou propriamente de uma evolução. A doutrina liberal da definia que a soberania nacional apenas se poderia fazer através da representação e esta provinha da escolha dos mais capazes para efetuar a identificação do interesse geral. Mas estes não eram governos democráticos, sendo diminuta a parte da população envolvida na escolha dos representantes. O termo democracia continuava a designar geralmente um estado de exaltação popular indesejado pelos liberais. A democracia elitista do século XX foi o resultado de um compromisso entre o princípio liberal – tal como existia nas constituições da primeira metade do século XIX – e o princípio propriamente democrático, assente no sufrágio universal, condição de integração política dos setores populares.

Consequentemente, na perspectiva desta democracia elitista, o afastamento da massa pode chegar ao ponto de ser visto como positivo e indispensável:

“escritores como estes estavam defendiam um sistema em que a maioria das pessoas não exercia qualquer influência política e acreditavam que os valores liberais que defendem poderiam ser melhor preservados pelo isolamento da elite política das massas. A conceção da democracia como algo para ser defendido contra o povo resumido pela observação de S. M. Lipset, em *Political Man*, que a “aceitação das normas da democracia” exige um alto nível de sofisticação, evidentemente superior do que se pode esperar do homem comum.”<sup>8</sup>

7 Canovan, *Populism*, 165. “By the 1950s, what has since been labeled the “elitist theory of democracy” or the “theory of democratic elitism” was firmly ensconced in the writings of political scientists and having its effect on educated opinion in general.”

8 Canovan, *Populism*, 181. “writers like these were grateful for a system in which most people did not exercise political influence, and they believed that the liberal values they cherished

A diferenciação entre a elite e a massa existiria por causa da sua diferente capacidade face aos problemas de governação. Não seria por isso arbitrária. Mas também criava um conflito potencial:

Um dos aspectos do “populismo” para o qual Shils chamou a atenção foi a desconfiança em relação aos instruídos. O populismo existia, afirmou ele, “onde quer que haja uma ideologia de ressentimento popular contra a ordem imposta à sociedade por uma classe dominante diferenciada e há muito estabelecida.”<sup>9</sup>

Trata-se da dimensão do chamado anti-intelectualismo.

Neste, todos os tipos de discurso, desconexos ou mais rigorosos, se encontram ao mesmo nível de validade e quando se apresentam com maior complexidade, esta destina-se a ocultar as verdadeiras intenções dos que as defendem. Todos os humanos têm idênticos propósitos e os discursos que usam apenas se destinam a conseguir os seus objetivos.

Somos tentados a invocar a “tradicional” desconfiança dos “camponezes”, sobretudo perante os forasteiros de origem urbana. Incapazes de descodificar os seus discursos, recusam-nos sem os criticar. Curiosamente, um deputado nas Cortes constituintes portuguesas de 1821-1822, a propósito da discussão sobre a latitude social que se deveria dar à capacidade de ser eleitor para a câmara de deputados e da possibilidade de alguns indivíduos mais ricos e influentes poderem condicionar as eleições, agrupando os votos dos seus dependentes em si ou no seu candidato, afirmava que um tal risco não se colocava pois os populares achavam que tudo o que lhes era dito pelos de “cima”, fosse o que fosse,

could best be preserved by insulating the political elite from the masses. The conception of democracy as something to be defended *against* the people epitomized by S. M. Lipset’s remark, in *Political Man*, that “acceptance of the norms of democracy” requires a high level of sophistication”<sup>1</sup> higher, evidently, than can be expected from the common man.”

<sup>9</sup> Canovan, *Populism*, 183, remetendo para Edward Shils, *The Constitution of Society*, p. 199. “One of the aspects of “populism” to which Shils drew attention was distrust of the educated. Populism existed, he maintained, “wherever there is an ideology of popular resentment against the order imposed on society by a long-established, differentiated ruling class.”

se destinava a enganá-los. Haveria deste modo um estado de incomunicação geral, os de “baixo” apenas recebiam dos de “cima” ordens para fazer tarefas e tudo o mais seria por eles acolhido como portador de uma segunda intenção oculta.

Outra dimensão fraca da “democracia” é o leque diminuto de propostas políticas apresentadas (ou se se quiser, a estreiteza da oferta do que é percebido como “mercado político”) e, mais do que isso, a justificação dessa escassez de propostas diferenciadas por força da “economia” como instância que, sendo entendidas pelos atores como sendo essencialmente exterior à política, governa de facto as vidas dos humanos. A compreensão da relação entre as instâncias política e a economia é paradoxal: por um lado, considera-se que a economia é uma realidade estritamente objetiva mas, por outro, o chamado bom “desempenho económico” pode ser diretamente associado pela população ao mérito do governo existente, significando que este é avaliado em função de uma qualidade mágica de negociação com as nebulosas forças atuantes na economia. As populações querem proteção neste campo, assim como nos da chamada “defesa nacional” ou no da “ordem pública” e também, nos países mais civilmente “avançados”, na saúde ou na educação. Se alguns governos democráticos aparecem agindo de forma ineficaz neste amparo sofrem inevitavelmente desgaste e os populismos podem emergir. Não se pode, em suma, avaliar a capacidade de formas políticas sem esta dimensão central

A força do populismo residiria em ser um espaço vazio de conteúdo programático, cujos temas de mobilização podiam ser preenchidos de uma forma diversa pelos vários protagonistas sem que estes entendessem que não se referiam ao mesmo.

A maior fraqueza académica da noção de “populismo” é a sua indeterminação e muitas noções vagas, como nação e classes médias, são correntemente usadas, mas a de «o povo» ultrapassava todas elas em imprecisão. Contudo, “esta combinação de imprecisão e ressonância emocional que torna “o povo” um tão

“grito de batalha tão eficaz, e um particularmente útil para os políticos que buscam confundir diferenças esta-



belecidas, para unir seguidores através de (...) uma técnica que pode ser usada de uma forma muito ampla variedade de circunstâncias.<sup>10</sup>

Na verdade, há que esclarecer que este “vazio” não o é efetivamente. O “vazio” refere-se à falta de balizas programáticas, mas tem uma componente “emocional” que lhe é dada pela denúncia de uma opressão do “povo” e pela reivindicação da sua reversão.

Esta dimensão do uso do “povo” como um estado vazio é o ponto central das propostas de Ernesto Laclau, mas inclui a enunciação da possibilidade de ser o ponto de abertura a uma teoria geral da comunicação política: “a conclusão seria a de que o populismo é a estrada real para alguma compreensão sobre a constituição ontológica do político como tal”.<sup>11</sup> Mas a definição de “povo” que propõe levanta variados problemas: «o povo» não pertence à natureza da expressão ideológica, mas a uma realidade relacional entre agentes sociais. Noutros termos, constitui uma via para a constituição da unidade do grupo: “o «povo» não é algo da natureza de uma expressão ideológica, mas uma relação real entre os agentes sociais. É, noutros termos, uma via para a constituição da unidade do grupo.”<sup>12</sup> Mas aqui reside o problema: o que constitui essa “relação” dita “real” entre os agentes, a qual é colocada em oposição ao ideológico e que permite a unidade? Oposto ao substancial, seria apenas imagem e forma, mas é, ao mesmo tempo, real.

Trata-se da criação da fronteira que cria aquilo a que Laclau chama dicotomia:

“um abismo cada vez maior que separa o sistema institucional do povo. Portanto, temos aqui a formação de uma

10 Canovan, *Populism*, 261. “this combination of vagueness and emotional resonance that makes ‘the people’ such an effective battle cry, and a particularly useful *one* for politicians who seek to blur established differences, to unite followers across (...) a technique that can be used in a very wide variety of circumstances.”

11 Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London, 2005, p.73. “the conclusion would be that populism is the royal road to understanding something about the ontological constitution of the political as such”.

12 Laclau, *On Populist*, 74. “the people’ is not something of the nature of an ideological expression, but a real relation between social agents. It is, in other terms, one way of constituting the unity of the group”

fronteira interna, uma dicotomização do espectro político local por meio do surgimento de uma cadeia equivalente de reivindicações não satisfeitas.”<sup>13</sup>

pelo que haveria duas precondições claras do populismo: (1) a formação de uma fronteira antagônica interna separando o ‘povo’ do poder; e (2) uma articulação equivalente de reivindicações que tornam possível o surgimento do ‘povo’ possível. Há uma terceira pré-condição que realmente não surge até que a mobilização política alcance um nível superior: a unificação destes várias reivindicações <sup>14</sup> [Laclau,2005,74]

A ausência de conteúdo “ideológico” e aquilo a que Laclau chama “articulação de equivalência” não nos deixam grande margem de dúvida quanto ao que está em jogo: o uso político do equívoco. Tratar-se-ia da tal “unificação” de movimentos reivindicativos sob uma palavra-bandeira comum, de modo a explorar a dicotomia entre o poder e o povo. Dificilmente se pode considerar que haja uma unificação das reivindicações. Pois o que pode haver é uma conjugação fundada na confusão e apenas de curta duração. Esse estado de confusão verifica-se com efeito nos períodos imediatamente pré e pós-revolucionários, quando quase todos os grupos parecem confluir numa oposição ao regime que se quer depor ou que se acaba de ser deposto.

A origem do quadro apresentado por Laclau é o resultado da evolução de uma corrente que se reclamou inicialmente de uma alegada inspiração marxista (na verdade, de uma das várias correntes que reclamou essa inspiração) e de uma imaginada teoria sobre o moderno proletariado como classe revolucionária. Haveria, objetiva e esponta-

13 Laclau, *On Populist*, 74.”...a widening chasm separating the institutional system from the people. So we have here the formation of an internal frontier, a dichotomization of the local political spectrum through the emergence of an equivalential chain of unsatisfied demands”

14 Laclau, *On Populist*, 74. “two clear preconditions of populism: (1) the formation of an internal antagonistic frontier separating the ‘people’ from power; and (2) an equivalential articulation of demands making the emergence of the ‘people’ possible. There is a third precondition which does not really arise until the political mobilization has reached a higher level: the unification of these various demands”

neamente, nessa classe uma propensão revolucionária que se traduziria numa disciplina social própria. Na verdade, esta perspectiva é a da “objetualização” dessa classe, vista como instrumento de uma revolução que tem inspiração num projeto de redenção social. Quando se julgara constatar que, afinal, a referida classe não apresentava as características que tinham sido imaginadas, procuraram-se outros grupos sociais que se movimentavam em função de descontentamentos e conflitos vários... Consequentemente, diz-se agora que o populismo pode ser de “esquerda” ou de “direita”, mas isso apenas complica o problema. O compromisso programático dos populismos é muito fluido e a sua ação guiada pela eficácia performativa, que um autor apresenta desta forma: enquanto que o liberalismo ou o socialismo (que têm corpos doutrinários com alguma consistência) se confrontam empiricamente com os seus fracassos, os

“populistas pensam de forma diferente. Todos os que se opõem a eles são transformados em entidades tirânicas. Nesse contexto, democracia e ditadura são apenas designações para si e para o outro. Tornam-se imagens da visão populista e já não são categorias de análise política. Essa transformação de conceitos em imagens é uma dimensão-chave da abordagem do populismo sobre um traço fascista semelhante, há muito observado por Walter Benjamin - a saber, a estetização da política. Essa ênfase na política como espetáculo acompanha o populismo sempre que muda de um movimento de oposição para um regime.”<sup>15</sup>

O populismo não recorre a uma fundamentação doutrinal porque, desde o início, é uma ação que se apresenta como meramente situacio-

15 Federico Finchelstein, *From Fascism to Populism in History*. Oakland: University of California Press, 2017, 18. “Populists think differently. Everyone opposing them is turned into a tyrannical entity. In this context, democracy and dictatorship are just designations for the self and the other. They become images of the populist vision and are no longer categories of political analysis. This transformation of concepts into images is a key dimension of populism’s take on a similar fascist trait, long ago noted by Walter Benjamin— namely, the aestheticization of politics. This emphasis on politics as spectacle accompanies populism whenever it shifts from an opposition movement to a regime”.

nal, reativa e “espontânea”. Claro que esta oposição entre ideologias e performance é simplificadora porque em muitos casos a ideologia tem o papel de ocultação de uma eficácia mobilizadora e prática.

A invocação do povo joga na ambiguidade do sentido, tal como acontece na invocação da defesa da nação e dos seus interesses, a qual autoriza a coexistência de diversas e opostas interpretações. Permite inclusivamente que se possa obter o apoio de agentes que, estando em completa oposição, se julgam representados no mesmo enunciado de defesa nacional. Este “vazio” produtor de poder pode ser encontrado já intensamente no uso da nação e do nacionalismo.

Parece indispensável neste ponto considerar o exemplo do mito na obra de em Georges Sorel, sem querer com isso forçar o jogo das influências e dizer que os mais recentes autores são réplicas dos mais antigos. Sorel apresentava a sua suposta “descoberta” desta forma: “os homens que participam nos grandes movimentos sociais representam a sua ação próxima sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo da sua causa”<sup>16</sup> e essas construções designou-as como mitos. E dava alguns exemplos próximos: a “greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos”<sup>17</sup>, mas também outros, alguns deles de tempos idos: o cristianismo primitivo, a Reforma (religiosa do século XVI), a Revolução (de 1789), “les mazziniens” (ou seja, o republicanismo “místico” de Giuseppe Mazzini). Estes sistemas de imagens não deveriam ser objeto de análise, mas ser tomados em bloco, como forças históricas. Sobretudo deveria evitar-se “a comparação dos factos consumados com as representações que tinham sido aceites antes da ação”.<sup>18</sup> Não são um plano de organização nem uma antevisão, mas uma imagem mobilizadora.

A clarificação da noção de mito é feita pela outra noção posta em oposição: a utopia. O socialismo seria uma utopia porque seria uma rea-

16 George Sorel, *Reflexions sur la violence*, 1908. [http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel\\_georges/reflexions\\_violence/reflexions\\_violence.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel_georges/reflexions_violence/reflexions_violence.html) “les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d’images de batailles assurant le triomphe de leur cause.”

17 Sorel, *Reflexions*. “grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes”

18 “il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l’action”

lidade comparável à que era atualmente observada na sociedade. Mas, ao lado das utopias, sempre teria havido os mitos capazes de levarem os trabalhadores à revolta. A “greve geral” – afirmava Sorel – dominava (em 1906) o movimento verdadeiramente operário. Permitia responder aos fracassos desse movimento, considerando-os como um resultado de uma aprendizagem insuficiente.<sup>19</sup> Sorel afirmava que a experiência comprovava que as tais construções de um futuro indeterminado no tempo poderia possuir uma grande eficácia e poucos inconvenientes quando eram os mitos em que se encontravam as tendências mais fortes de um povo, de um país ou de uma classe. Tendências “que vêm à mente com a insistência dos instintos em todas as circunstâncias da vida, e que dão um aspecto de plena realidade às esperanças de ação iminente em que se baseia a reforma da vontade.”<sup>20</sup>

Sorel explicava que esses mitos não impediam os humanos de tirarem proveito das observações feitas ao longo da vida e não eram um obstáculo às suas ocupações normais, ou seja, coexistiam com a vida comum e não eram socialmente desorganizadores. Pouco importava que esses mitos incluíssem os detalhes que realmente viriam a aparecer na história futura. Podia acontecer que o que neles se continha não se produzisse, como no caso da catástrofe que fora esperada pelos primeiros cristãos. Também na vida corrente estavam os humanos habituados a reconhecerem que a realidade diferia muito das ideias que dela faziam antes de agirem e isso não impedia que continuassem a tomar resoluções.<sup>21</sup>

Enunciava Sorel: mito são as imagens organizadas capazes de invocar instintivamente todos os sentimentos que no mito da greve geral correspondem às diversas manifestações da guerra do socialismo contra a sociedade moderna. A greve geral permitia agrupar num quadro de conjunto todos os proletários que tinham ido ganhando os sentimentos nobres nas greves particulares.<sup>22</sup>

19 Sorel, *Reflexions*, 27.

20 Sorel, *Reflexions*, 82 . “qui viennent se présenter à l’esprit avec l’insistance d’instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d’action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté.”

21 Sorel, *Reflexions*, 83.

22 Sorel, *Reflexions* 84.

Sorel reclamava seguir um método científico. Fazer ciência seria, antes do mais, saber quais eram as forças existentes no mundo e colocar-se em estado de as utilizar, guiando-se pela experiência. Ao aceitar a ideia de greve geral como um mito operava-se tal como o físico que, embora confiante na sua ciência, sabe que o futuro tornará obsoletos os seus resultados.<sup>23</sup>

Em conclusão, o mito de Sorel constituía uma tradição. Quando o caracterizava como a “esperança de ação próxima com aspetos de plena realidade”, imagens que mobilizam mas não prefiguravam o que vai acontecer, Sorel reconhece-as como imagens manipuladoras e enganadoras, em que os mobilizados por elas são objetos e não sujeitos. Em suma, era a expectativa redentora na sua versão terrena. A comunicação política eficaz fazia-se respeitando essa tradição e era através desta que se torna possível que todos os conflitos e todas as reclamações confluíssem numa imagem comum.

O papel da referência ao “povo” em Laclau tem uma estrutura idêntica ao “mito” de Sorel. Mas Laclau parece iludir a relação com a “tradição” que é identificada por Sorel. Contudo, a convocação por Laclau do caso de António Conselheiro, o dirigente da célebre revolta de Canudos (Bahia, Brasil, 1896), parece pôr em causa a tese central do autor sobre o “vazio” e trazer alguma luz sobre os seus equívocos: chegado à terra revoltada contra os cobradores de impostos, escreve Laclau, António Conselheiro pronuncia as palavras que se tornariam a chave de equivalência do discurso profético: a República é o Anticristo.<sup>24</sup> Obviamente, tais palavras não constituem um programa político, mas a sua escolha não era arbitrária. Inseriam o conflito presente e local numa tradição – a religiosa – e transformavam a luta muito terrena contra os cobradores num afrontamento entre o mal e o bem e ao lado de Cristo. A estigmatização da República é a “santificação” dos seus oponentes e desse modo a sua plena legitimidade para contrariarem as autoridades. A luta contra o Anticristo não é um programa, mas inscreve a luta local na necessidade de reposição da ordem.

<sup>23</sup> Sorel, *Reflexions*, 100.

<sup>24</sup> Ernesto Laclau, “Identity and Hegemony” in J. Butler, E. Laclau e S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*. Verso: London, 2000, 83.

Laclau seria igualmente um herdeiro da perspectiva assente na noção de hegemonia de Gramsci.

A trajetória de Laclau e Mouffe partiu do ponto de afastamento de uma determinada noção de classe como politicamente operativa. Mas esta noção de classe que se abandonava era uma caricatura substancialista dos grupos sociais, pressupondo uma homogeneidade excepcional e objetiva que seria inerente à condição social e detentora da conexão com uma tarefa histórica – uma “missão” - que apenas poderia ter sido criada por uma entidade supra-humana. Certamente o moderno proletariado industrial apresentava características sem precedentes nas classes laboriosas, pela sua concentração em ambientes sociais urbanos, pela ausência de redes densas de favor pessoal (ao contrário do que acontecia no espaço rural), pela habituação à disciplina grupal, mas a luta travada para escapar à sua condição penosa e incerta apenas podia ser emancipadora da humanidade (como enunciavam os socialismos) porque o capitalismo como modo de produção criara as condições para a socialização dos grandes benefícios obtidos pela mecanização e pela automação e um decorrente aumento extraordinário da capacidade produtiva. A indispensabilidade de uma massa de humanos-instrumentos para a reprodução das sociedades desapareceria potencialmente, mas esse desvanecimento não conduzia espontaneamente à socialização dos benefícios.

Mas a classe proletária industrial e urbana desiludiu alguns doutrinadores, não se revelando “naturalmente” revolucionária. O “essentialismo classista” a que se refere Chantal Mouffe é um equívoco que se desvanece. O problema da hegemonia em Gramsci, que é o da influência de uma “classe dirigente” sobre as suas “aliadas” – e que procura responder à resposta política que pode ser dada ao desafio que a diversidade social apresentada pelas sociedades, muito diferente da simplicidade de uma polarização social - desloca-se para a federação de movimentos baseados em descontentamentos variados. Um núcleo de “racionalidade” programática que residia no projeto de transformação social através da referida socialização dos benefícios da produtividade acrescida que porventura sustentava a sua hegemonia dissolve-se e o que poderia confederar os movimentos passava a ser o já referido pseu-

do-“vazio” da referência ao “povo” - ou antes à “tradição” que a sustenta. Contudo, no caldo dominado pelo vitalismo no início do século XX, a trajetória de Gramsci divergiu da dos que se afirmaram no âmbito do voluntarismo político.<sup>25</sup>

### **A tradição contra-revolucionária**

#### **– o anti-comunismo nos EUA**

O discurso contra-revolucionário na forma que tomou sob o efeito da revolução em França identifica os revolucionários como conspiradores demoníacos que pretendem dissolver todos os laços sociais. Os conflitos políticos são simplificados de modo extremo e neles há apenas dois lugares: os do bem e do mal, de deus e do diabo. Esta tradição subsiste no século XX sob a forma do anti-comunismo, que possibilita esta mesma simplificação. Assim se faz, no jogo político, a diabolização dos adversários. Um exemplo da história dos EUA, entre muitos outros. Em maio de 1946, o “national chairman” do partido republicano B. Carroll Reece “declarou que a próxima eleição era «basicamente uma luta entre Comunismo e Republicanismo». Ele denunciou que «um grupo de radicais alienados», criaturas de comités de ação política, havia assumido o controle do Partido Democrata”<sup>26</sup>. No conflito presente não se decidiam caminhos políticos, mas a própria existência social. Era esta também a via tomada pelos que queriam ascender a lugares de destaque, substituindo os seus atuais detentores, acusados de serem agentes infiltrados, cúmplices ou, pelo menos, cobardes perante o inimigo. Em fevereiro de 1950 a declaração de princípios do Partido Republicano denunciava a atitude branda da administração [Truman] em relação aos funcionários e oficiais do governo que apoiam as atitudes comunistas”, e prometeu “uma revisão completa das chamadas verificações de lealdade e segurança do pessoal federal.”<sup>27</sup> Os dirigentes não ignoravam esta tática e o próprio Truman

25 Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci del liberalismo al comunismo crítico*. Guadarrama: Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2015 [1997], 132.

26 Larry Ceplair, *Anti-communism in 20th. Century America*, Praeger, Santa Barbara, pp. 80-81. “announced that the upcoming election was “a fight basically between Communism and Republicanism.” He charged that “a group of alien-minded radicals,” the creatures of political action committees, had seized control of the Democratic Party”

27 Ceplair, *Anti-communism*, 92. “the soft attitude of [the Truman] Administration toward Government employees and officials who hold or support Communist attitudes,” and pledged



escrevia em fevereiro de 1947: “As pessoas estão muito preocupadas com o ‘bicho-papão’ comunista, mas eu sou da opinião de que o país está perfeitamente seguro no que diz respeito ao comunismo.”<sup>28</sup> Podiam os dirigentes estabelecidos ser contestados desta forma, de um ponto de vista estritamente ordeiro, já que o que se criticava era a sua apetência ou capacidade para a manutenção dessa ordem, que se encarava como uma natureza (sendo vistos com desconfiança os que diziam o contrário), em favor do “povo”.

### **A clivagem organizadora – o povo e os políticos**

Os caminhos aqui assinalados confluem na eficácia que é procurada através de uma oposição simples: entre o “povo” e os “políticos” que tomaram o Estado a seu proveito. Esta oposição não comporta uma crítica à estruturação social, considerada como uma dimensão de índole natural e que os humanos não podem alterar, mas apenas a denúncia do abuso dos lugares de mando.

Uma tradição de “simplicidade” encontra-se igualmente na referência ao mito de Sorel e no povo de Laclau. Ainda é a “simplicidade” que se encontra na identificação do inimigo como diabólico, na tradição da imagem dos “jacobinos pedreiros-livres”, o que torna toda a oposição uma luta de vida ou morte e todo o afrontamento do inimigo uma salvaguarda do risco de aniquilação da sociedade.

A interpretação do papel que podem ganhar os chamados populismos depende da consideração das situações sociais que estão subjacentes aos governos democráticos enquanto exemplos da “democracia elitista”. Sendo esta fundada na escolha competitiva dos governantes através do mercado político, uma tensão entre os representantes e os eleitores está sempre latente. Os representantes afirmam-se como sendo-o do “povo” e correm o risco, quando se agrava a situação económica, de serem percebidos como traidores da confiança dada.

O “povo” é a abstração que legitima a autoridade: nas democracias, os que mandam foram escolhidos por votação. Por isso mesmo, pode ser o “povo” a referência aglutinadora da contestação dos dirigentes. O “povo” é o

the “complete overhaul of the so-called loyalty and security checks of Federal personnel.”

28 Ceplair, *Anti-communism*, 86. “People are very much wrought up about the Communist ‘bugaboo,’ but I am of the opinion that the country is perfectly safe so far as Communism is concerned.”



lugar do equívoco da comunicação, propositada ou inconsciente. O “povo” são todos os que se abarcam num campo de conflito definido numa determinada situação, não como um programa, mas como exigência de ação. A proposta de sistematização de Ernesto Laclau, apesar dos meandros a que a especulação teórica leva o leitor, é uma construção feita a partir das experiências singulares de confluência dos descontentamentos e reivindicações feita por oposição a um governo que se quer derrubar.

Um uso diverso deste modo de representação dos conflitos é a oposição do “povo” a um grupo “demoníaco” de indivíduos que estão no seu interior com propósitos extremados de dissolução social, sendo a deteção e eliminação dos seus membros ações elementares de defesa. Neste caso, os dirigentes instalados nos cargos são postos indiretamente em causa ao serem acusados de pouca energia perante essa ameaça. A propaganda contrarrevolucionária do início do século XIX estruturou-se com base na difusão de uma imaginada ameaça jacobina em tempos e em espaços onde o termo era apenas um insulto vazio. Esta tradição indicia a razão que levou a que o “anti-comunismo” pudesse ter ganho na legitimação dos poderes autoritários e também “democráticos” um lugar obsessivo e marcadamente desproporcionado da influência obtida pela corrente comunista nesses países.

Esta oposição presente nos populismos não constitui uma clivagem social entre grupos de autoridade, de riqueza ou de atividade profissional, mas pode ganhar uma aparência de clivagem social quando se apresenta como uma cisão entre os “humanos produtores” e os “humanos parasitários”. Esta não é contudo uma cisão entre grupos ou classes sociais, já que nela os integrantes do campo dos produtores se incluem o patronato de variadas dimensões e os trabalhadores de múltiplos domínios, sendo deste modo uma duplicação “social” da oposição populista.<sup>29</sup> Para ser socialmente percebido e vivido massivamente, um conflito tem de aparecer como uma clivagem entre duas e apenas duas forças. Um conflito envolvendo três ou mais centros é difícil de ser entendido e de ser gerido e, ocorrendo, será olhado como um estado momentâneo.

<sup>29</sup>Abromeit, John D., “Transformations of Producerist Populism in Western Europe”. In Abromeit, J. (Ed.), *Transformations of Populism in Europe and the Americas. History and Recent Tendencies*, Bloomsbury, 2017.



**BIBLIOGRAFIA**

ABROMEIT, John D. “Transformations of Producerist Populism in Western Europe”, Abromeit, J. (Ed.), *Transformations of Populism in Europe and the Americas. History and Recent Tendencies*, Bloomsbury, 2017.

CANOVAN, Margaret. *Populism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981

CEPLAIR, Larry. *Anti-communism in 20th. Century America*, Santa Barbara: Praeger, 2011.

FINCHELSTEIN, Federico. *From Fascism to Populism in History*, Oakland: University of California Press, 2017.

LACLAU, Ernesto. “Identity and Hegemony” in J. Butler, E. Laclau e S. Žizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, London: Verso, 2000.

LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*, London: Verso, 2005.

LOSURDO, Domenico, *Antonio Gramsci del liberalismo al comunismo crítico*, Guadarrama: Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2015 [1997].

SOREL, Georges, *Reflexions sur la violence*, 1908. [http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel\\_georges/reflexions\\_violence/reflexions\\_violence.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/sorel_georges/reflexions_violence/reflexions_violence.html) 18-05-2021

**Referência para citação:**

Costa, Fernando Dores. “A propósito dos debates sobre o populismo.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 161-179.



---

## Augusto B. de Carvalho Dias Leite

### A metafísica da historicidade: de Martin Heidegger ao contexto brasileiro. Comentário à tradução do verbete de Leonhard von Renthe-Fink

---

Após a breve introdução à filosofia da historicidade disponível no verbete homônimo do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007), assinado por Leonhard von Renthe-Fink, o qual destaca os momentos mais importantes de seu processo de conceptualização, este ensaio se inicia de onde Von Renthe-Fink interrompe sua sintética análise: a ontologia fundamental de Martin Heidegger. A partir do esclarecimento do significado da *historicidade* para Heidegger, o ensaio sistematiza ainda – e, por conseguinte, evidencia – a relevância da discussão brasileira sobre a *historicidade* nos âmbitos da Filosofia e da Teoria da História. Desse modo, escolhe-se como questão aquilo que está ainda pouco estudado no ambiente lusófono em geral, sobretudo o brasileiro, qual seja o problema da *historicidade* como fundamento metafísico da ideia de história moderna.

Palavras-chave: Leonhard von Renthe-Fink; historicidade; Martin Heidegger; metafísica.

---

### The metaphysics of historicity: from Martin Heidegger to the Brazilian context. On the translation of the entry authored by Leonhard von Renthe-Fink

After a brief introduction to the philosophy of historicity as discussed in the homonymous entry of the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007), authored by Leonhard von Renthe-Fink, which highlights the key moments of its conceptualization process, this essay starts from where Von Renthe-Fink interrupts his synthetic analysis: Martin Heidegger's fundamental ontology. From the clarification of the meaning of *historicity* for Heidegger, this essay also systematises – and therefore highlights – the relevance of Brazilian debates on *historicity* in the fields of Philosophy and Theory of History. The topic here brought to the fore, and into question – the problem of *historicity* as the metaphysical foundation of the idea of modern history – is little studied in the Lusophone world in general, and in the Brazilian one in particular.

Keywords: Leonhard von Renthe-Fink; historicity; Martin Heidegger; metaphysics.



# A metafísica da historicidade: de Martin Heidegger ao contexto brasileiro. Comentário à tradução do verbete de Leonhard von Renthe-Fink

Augusto B. de Carvalho Dias Leite\*

Após a breve introdução à filosofia da *historicidade* disponível no verbete homônimo do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007), assinado por Leonhard von Renthe-Fink, o qual destaca os momentos mais importantes de seu processo de conceptualização, inicio meu comentário de onde Von Renthe-Fink interrompe sua sintética análise: a ontologia fundamental de Martin Heidegger. A partir do esclarecimento do significado da *historicidade* para Heidegger, gostaria ainda de sistematizar – e, por conseguinte, evidenciar – a relevância da discussão brasileira sobre a *historicidade* nos âmbitos da Filosofia e da Teoria da História. Desse modo, escolhi como questão aquilo que me parece ainda pouco estudado no ambiente lusófono em geral, sobretudo o brasileiro, qual seja o problema da *historicidade* como fundamento metafísico da ideia de história moderna. Afinal, como esclarece Emil Fackenheim, “a doutrina da historicidade não é uma generalização empírica, mas uma tese metafísica”<sup>1</sup>; isto é, a *historicidade* é antes de mais nada um princípio que anuncia a identidade ontológica profunda entre os fenômenos do tempo e da história.

\* Augusto B. de Carvalho Dias Leite (augustobrunoleite@gmail.com). Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Av. Fernando Ferrari, 514 - Goiabeiras, Vitória - ES, 29075-910, Brasil Agradeço à FAPES e à CAPES pelo financiamento da pesquisa, bem como ao parecerista que contribuiu para o melhoramento significativo do texto. Ensaio original submetido / Original essay : 09/04/2020. Recepção da versão revista / Revised version 20/06/2020 Aceitação / Accepted : 01/08/2020.

<sup>1</sup> Emil Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), 13.



Para o adequado desenvolvimento desse exame proposto, saliento que a escola koselleckiana da história dos conceitos, a qual, *grosso modo*, exige a demonstração das ligações por vezes escondidas entre teorização e política, entre conjuntura sócio-histórica e filosofia, não será apreciada, pois a seguinte análise é de natureza fenomenológica e imediatamente abstrata. A forma ou método de exposição escolhido privilegia o desenvolvimento simplesmente teórico de um problema – resumido em um termo – em detrimento de seu contexto. Trata-se, aqui e no verbete traduzido, de uma história dos conceitos à moda de Joachim Ritter (aliás, editor do dicionário de filosofia no qual está presente o verbete em questão) ou mesmo de Erich Rothacker, *Doktorvater* de Von Renthe-Fink. Como resultado, apresento um exame preambular bastante sucinto sobre a *historicidade* em Heidegger, tentando detalhar o que significa a historicidade como “modo de ser do espírito humano”, seguida da apresentação das primeiras (e não todas, evidentemente)<sup>2</sup> elaborações brasileiras acerca do tema entre filósofos e teóricos da história. Certamente o leitor mais exigente poderá encontrar muitas lacunas que, no entanto, visto que se trata de um comentário que deseja somente iniciar uma discussão pouco desenvolvida, são limites declarados deste texto de natureza sintética e deliberadamente compendioso (talvez antiquado), que não pretende apresentar nenhuma análise sofisticada sobre a *historicidade*, mas apenas informar um pouco mais sobre sua trajetória conceitual.

### **Breve exposição da *historicidade* como termo técnico e conceito teórico-filosófico**

Em ambiente lusófono, pouco se escreveu sobre o tema da *historicidade*, e mesmo em alemão, língua de origem do conceito, a bibliografia também não é vasta como o abrangente uso do termo poderia supor. O verbete “historicidade” [*Geschichtlichkeit*], de Von Renthe-Fink, foi escolhido para tradução por ser o que há de mais conciso e instrutivo

<sup>2</sup> O foco incide nos primeiros esforços de recepção da filosofia da *historicidade* entre filósofos e historiadores.

sobre o processo de conceptualização do termo<sup>3</sup>, que expressa de um ponto de vista ontológico os fundamentos da própria ideia de história em geral. Ao traçar o itinerário dessa palavra muito empregada no âmbito das ciências históricas e gerais, Von Renthe-Fink apresenta a *historicidade* simultaneamente como *termo técnico da história* e *conceito filosófico*. Isto é, a *historicidade* surge de uma dupla maneira no horizonte teórico do século XIX. Como *termo técnico da história*, a *historicidade* serve para demarcar o processo de historicização do mundo, marca de uma revolução espiritual própria ao aparecimento da prática historiográfica moderna, que pode ser resumida teoricamente sob o epíteto de uma ideia geral, o *historicismo* [Historismus], particularmente desde o século XIX<sup>4</sup>. Trata-se de uma categoria que justifica meta-historicamente a relatividade e a instabilidade estabelecida pelo processo de historicização que o historicismo realiza. A obra *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (2005), organizada por Peter Koslowski, esclarece as ligações entre a Escola Histórica historicista e a filosofia Idealista alemã, visto que a historiografia historicista na verdade se manifesta a partir de uma ideia de história particular, a ideia historicista, que possui como pressuposto fundamental a *historicidade* da existência; isto é, de acordo com a ideia de história em questão *tudo é ou pode ser histórico, pois tudo é ou está no tempo*. Portanto, a partir do advento da “ideia historicista”, quer dizer, da identidade fenomenológica entre tempo e história, houve uma nova consciência da historicidade humana<sup>5</sup> que avaliou o tempo, ou melhor, a temporalida-

3 Vale ressaltar que os primeiros esforços intelectuais para compreender a *historicidade* são os verbetes homônimos de Johannes Hoffmeister, “Geschichtlichkeit”, in *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Leipzig: Felix Meiner, 1944) e de Arnold Gehlen, “Geschichtlichkeit”, in *Die Lexikonreihe Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957). Contudo, deve-se notar que ambos não apresentam a densidade do verbete de Von Renthe-Fink. Outros textos de referência não utilizadas no argumento do artigo são: Leonhard von Renthe-Fink, “Noch einmal: Zur Herkunft des Wortes Geschichtlichkeit”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971); Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlim: De Gruyter, 1963); e o artigo de Gunter Scholtz, “Ergänzungen zur Herkunft des Wortes Geschichtlichkeit”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970).

4 Ernst Troeltsch, “Das Neuzehte Jahrhundert”, in *Gesammelte Schriften* (tomo 4) (Tübingen: Verlag von J. C. Mohr [Paul Siebeck], 1913) e Gunter Scholtz, “Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert”. *Archiv für Kulturgeschichte* 2 (1989).

5 Peter Koslowski, *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (Berlim/Heidelberg/Nova Iorque: Springer, 2005), 2.



de como composto fundamental da existência, ampliando teoricamente de modo incalculável o alcance da ideia de história para tudo aquilo que se inscreve no reino da transitoriedade. Conforme explica Frank Ankersmit:

De acordo com o historicismo, a natureza, essência ou identidade de uma coisa repousa em sua história. A revolução intelectual sem precedentes efetuada pelo historicismo nas décadas iniciais do século dezenove dotou toda a existência humana de uma dimensão temporal, com ramificações irreversíveis em relação a como concebemos nós mesmos e nosso mundo, fato que persiste até hoje. [...] Tudo o que o humano foi é agora percebido como sujeito a um desenvolvimento no tempo. E foi a augusta e sublime tarefa dos historiadores demonstrar como nosso mundo se parecia a partir dessa nova descoberta, por uma perspectiva essencialmente temporal. O tempo é a categoria mais básica do historicismo, e é improvável que os historiadores – abraçando ou não o historicismo – algum dia contestem o papel do tempo na escrita da história<sup>6</sup>.

A *historicidade* de algo, portanto, *tecnicamente* significa o simples “estar na história” ou “ser histórico” de determinado objeto, refere-se ao seu contexto e a tudo aquilo que compõe suas particularidades em relação necessária com o decurso do tempo.

Por outro lado, como *conceito filosófico*, a *historicidade* serve para fundamentalmente nomear o caráter indelével histórico-temporal da existência em geral. De G. W. F. Hegel a Martin Heidegger, passando por uma importante reformulação nas trocas de cartas entre Wilhelm Dilthey e o conde Yorck von Wartenburg, o conceito de *historicidade* delimita-se como o aspecto metafísico básico da existência, ao lado de

6 Frank Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (Nova Iorque: Cornell University Press, 2012), 29.

seus caracteres físico-naturais, igualmente limitadores. Pode-se dizer, enfim, que o que Von Renthe-Fink chama de *conceito filosófico* seria a elaboração teórica e ontológica daquele *termo técnico da historiografia* simplesmente utilizado. Trata-se, então, de certo resumo conceitual daquilo que a historiografia oitocentista havia realizado na prática: a apreciação da multiplicidade própria à temporalidade da existência em geral através da investigação do “caráter contingente e perspectivista da consciência humana em seu entendimento imediato dos critérios normativos de verdade, rastreável até o modo essencialmente histórico – ou *historicidade* (Geschichtlichkeit) – da experiência humana”<sup>7</sup>.

O conceito filosófico *Geschichtlichkeit*, traduzido como *historicidade*, conforme nos ensina Von Renthe-Fink, é uma invenção hegeliana. A palavra é formada pelo adjetivo “*geschichtlich*” [histórico] e o sufixo “*-keit*” [“-idade”], que sugere possibilidade ou potência; deduz-se, assim, que a construção do substantivo *historicidade* significa já desde sua formação linguística em Hegel *a potência ou a possibilidade em ser histórico*. Esse fato demarca a *historicidade* como “um palavreado tipicamente hegeliano. Hegel, ao longo da sua vida, teve certa predileção por abstrações linguísticas como *-heit* e *-keit* [-idade]”<sup>8</sup>. E de modo resumido, em Hegel a *historicidade* se relaciona apenas com o *caráter autóctone* [Heimatlichkeit]<sup>9</sup> de uma cultura; ou melhor, o termo *historicidade*, então, significa algo mais próximo de seu significado técnico como *contextualidade*<sup>10</sup>. Será apenas no debate epistolar entre Wilhelm Dilthey e o conde Paul Yorck von Wartenburg que a *historicidade* ganhará contornos de conceito existencial conforme o seu uso filosófico corrente,

7 Jeffrey A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2003), 2.

8 Leonhard Von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964), 29.

9 G. W. F. Hegel, *Werke* [tomo 18] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 175.

10 Especificamente em Hegel, então, a palavra *historicidade* surge em suas lições sobre a história da filosofia como um termo que nomearia determinado caráter ou modo de ser dos gregos antigos, o qual possibilitou o surgimento de variadas formas do espírito, tais como a política, a filosofia e a própria história. Não obstante, a ideia genérica e técnica de *historicidade* é fundamental para compreender o sistema hegeliano e sua filosofia da história, conforme Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule* (Estugarda: J. B. Metzler Verlag, 2016), 368-372.

pois nas cartas de Dilthey e Yorck é declarado “um interesse comum em compreender a historicidade”<sup>11</sup>. Assim, a *historicidade* como *conceito filosófico* emerge do questionamento sobre as condições de possibilidade da história. “A questão não é ‘o que é a história?’ ou ‘como conhecemos a história?’, mas ao contrário ‘o que é ser histórico?’, ‘como é existir historicamente?’, ‘o que significa ser histórico?’”<sup>12</sup>. Em relação com a *vitalidade* [Lebendigkeit] da filosofia diltheyana, a *historicidade*, nesse caso, exhibe-se como um dos critérios da existência de igual importância ao lado da *natureza* [phýsis], pois, tal como afirma o conde Yorck, “a natureza do que nos é dado psicofisicamente não é, mas, ao contrário, vive, é o ponto seminal da *historicidade*. [...] Precisamente como sou natureza, sou também história”<sup>13</sup>. Isto é, a *vida* não se limitaria ao seu caráter físico-natural, mas possuiria igualmente uma forma metafísica que se encontra no fenômeno da história. A vida, portanto, é determinada por variados aspectos, incluindo o desenvolvimento espiritual, isto é, a história, ou melhor, a *historicidade*.

Em *Sein und Zeit* (1927), mais precisamente no § 77, Martin Heidegger apresenta sua filiação às reflexões de Dilthey e Yorck, objetivando afirmar que a *historicidade* da *existência* [Dasein] ou do *ser que está aí* [Dasein] “procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”<sup>14</sup>. “A tematização, quer dizer, a abertura ou desenvolvimento histórico da história é a condição para a possível ‘construção do mundo histórico nas ciências do espírito’”<sup>15</sup>. Heidegger, em uma referência explícita ao trabalho de Wilhelm

11 Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897* (Halle: Niemeyer, 1923), 185.

12 David Carr, “Phenomenology of historical time”, in *The Past's Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking* (Huddinge: Södertörns högskola, 2005), 7.

13 Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897*, 71.

14 GA 2, 498. As traduções de *Ser e Tempo* utilizadas são de Fausto de Castilho, Martin Heidegger. *Ser e Tempo [Sein und Zeit]* (São Paulo/Petrópolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012), eventualmente modificadas e citadas conforme Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1977), abreviada como GA, seguida da numeração do volume e da página.

15 GA 2, 498.

Dilthey<sup>16</sup>, que o orientou até as conclusões sobre os fundamentos da ideia de história coetânea apresentadas no tratado de 1927, resume a sua compreensão ontológico-existencial sobre a origem da história dessa maneira, porque – sendo temporal – o ser é histórico e escreve a história; do contrário (caso fosse intemporal), o ser não poderia *ter* ou *ser* uma história a ser narrada temporalmente. “A interpretação existencial da história como ciência tem por objetivo unicamente atestar sua procedência ontológica a partir da historicidade do *Dasein*”<sup>17</sup>. Essa *historicidade*, tal como elaborada por Heidegger, não seria um sinônimo de “fugacidade” ou mera “mutabilidade”<sup>18</sup>; bem ao contrário, trata-se de uma disposição (não uma pré-disposição) humana para compreender-se “historicamente”, simplesmente porque todo ser existe sempre temporalmente, visto que há um condicionamento temporal do qual a existência em geral não pode isentar-se; isto é, nos termos heideggerianos, *grosso modo*, o fato da morte – a finitude da existência à qual estamos fatalmente destinados – e o fato do tempo, são duas faces de uma mesma moeda, a qual *limita* a existência em determinados modos de ser que configuram, portanto, as *possibilidades* desse mesmo ser; pois tempo seria, enfim, *temporalidade*, potência.<sup>19</sup> Em suma, Heidegger, inicialmente, apenas sublinha que é no fenômeno do tempo e em suas aporias e mistérios que se encontram os fundamentos metafísicos do fenômeno da história, tese resumida por ele em um conceito: *historicidade*.

Dessa forma, se para Hegel a *historicidade* é a manifestação de um *caráter autóctone* [Heimatlichkeit], expressão de certa cultura (a grega antiga), se para Dilthey a *historicidade* é um outro nome dado à *vitalidade* [Lebendigkeit], como um determinante da vida ao lado da natureza, em Heidegger, finalmente, a *historicidade* torna-se uma evi-

16 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [A construção do mundo histórico nas ciências do espírito] (1910).

17 GA 2, 498.

18 Albert Dondeyne, “L’historicité dans la philosophie contemporaine”, *Revue Philosophique de Louvain* 41 (1956).

19 Sobre a estrutura de tempo que limita ou condiciona a existência, ver o meu texto Augusto de Carvalho, “Das Potências da Memória. A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias”, *Kriterion* 145 (2020).

dência da *temporalidade* [Zeitlichkeit] como elemento fundamental da existência; isto é, *historicidade* torna-se em Heidegger uma condição e uma disposição existencial inquebrantável.

A partir da reflexão de Heidegger, que se compreende como um “pensador da história [Geschichtsdenker]”<sup>20</sup> e deliberadamente não se interessa pelos problemas epistêmicos da historiografia, podemos compreender o esclarecedor esquematismo proposto por Jean-François Lyotard, em *La Phénoménologie*, onde afirma que a fenomenologia da história pensou a existência a partir da *diferença*<sup>21</sup> entre *historiografia* – a história configurada intelectualmente como conhecimento em forma de representação do tempo –, a *história* – a vida como acontecimento e fenômeno, o próprio tempo manifesto concretamente, a realidade – e a *historicidade* – conceito e abstração que nomeia o fundamento ontológico que possibilita a existência da história e do seu conhecimento, a temporalidade<sup>22</sup>. Esse esquema, que divide em níveis diferentes de elaboração o fenômeno histórico total, formulado pela filosofia fenomenológica e pela hermenêutica da história, estabeleceu-se de modo a justificar teoricamente a compreensão historicista que afirma tudo ser ou poder ser histórico ao igualar a própria noção de existir à de *temporalidade* e *historicidade*. Para Reinhart Koselleck, “Heidegger se contentou com a categoria da historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Essa categoria conferiu uma interpretação positiva à experiência do relativismo, própria do historicismo, mas não ajudou a fundamentar de forma transcendental a multiplicidade das histórias reais”<sup>23</sup>. Ou seja, a reflexão filosófico-teórica sobre a *historicidade* (sobretudo a partir de Heidegger) se detém no nível ontológico abstrato (não-real, não-concreto) das condições de

20 GA 54, 94-95.

21 Nota-se que a tese fundamental de Heidegger sobre a *diferença ontológica* (diferença entre a concretude dos entes e a abstração do ser) possui uma evidente relação com a diferença fenomenológica operada por Lyotard.

22 Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* (Paris: PUF, 1954). Há uma relação entre esse esquema e o antigo modelo que determina a *res gestae* em oposição à *historia rerum gestarum*, contudo, adicionando o seu elemento fundante, a *historicidade*.

23 Reinhart Koselleck, *Estratos do Tempo: Estudos sobre História* (Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2014), 102-103.

possibilidade do fenômeno histórico<sup>24</sup>, da história e não de sua escrita ou representação, a historiografia<sup>25</sup>.

### Recepção da *historicidade* como fundamento ontológico da existência

Será através da Filosofia da Existência, mas sobretudo pela capilaridade da obra de Martin Heidegger que a *historicidade* se tornará uma *palavra da moda* [Modewort], com um uso múltiplo, porém ainda restrito aos dois significados do modelo proposto pelo verbete de Von Renthe-Fink. Teóricos e filósofos da história centrais para o debate internacional seguirão utilizando o termo como aporte filosófico e instrumento de análise, o que levou Hans-Georg Gadamer a organizar um colóquio sobre o conceito na Universidade de Heidelberg, em setembro de 1969<sup>26</sup>; fato que atesta a relevância da *historicidade* como um problema filosófico, especialmente a partir da segunda metade do século XX.

Nomes expressivos da filosofia e da teoria da história empregam o termo em suas obras. Robin George Collingwood, em *The Idea of History*<sup>27</sup>, utiliza-se da *historicidade* para se referir ao mero contingente ou fator historiográfico da existência. Mas o desenvolvimento da ideia em seu sentido filosófico e técnico da história, simultaneamente, é averiguável entre historiadores já nos anos 1930. Um caso exemplar é o de Johan Huizinga, que no *Berliner Tageblatt*, em 13 de maio de 1936, ao se questionar “Como o presente se torna passado?”, afirma: “Não há nenhum agora, há somente o passado e o futuro, e o pretense hoje possui sua essência em sua

24 Heidegger, aliás, será o primeiro a estabelecer alguma reflexão ontológica sobre a *historicidade* da existência em geral, conforme Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013), 50; acrescento ainda que a concepção da *historicidade* como termo filosófico-ontológico ainda não obteve explicação mais detalhada e completa que a dada por Heidegger.

25 A esse respeito sugiro ainda o artigo de David Carr, “On historicity”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2016). O mérito fundamental do artigo de Carr é ressaltar alguns mal-entendidos sobre o conceito de *historicidade* na historiografia e na antropologia, que reduz sua função ao seu uso técnico.

26 Hans-Georg Gadamer, ed., *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1972).

27 Robin George Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946), 204-231

*historicidade*<sup>28</sup>. Um uso isolado do termo em relação à obra completa do historiador holandês, mas que conflui para o argumento aqui apresentado, qual seja a palavra *historicidade*, após a sua elaboração pela filosofia da existência, passa a ocupar um lugar especial entre os conceitos históricos fundamentais, significando o reconhecimento da existência em geral como necessariamente, ou melhor dito, sempre potencialmente histórica; em outras palavras, a *historicidade* resume a condição hermenêutica, a situação histórica ou temporal<sup>29</sup> da existência, que François Hartog, em *Régimes d'historicité* (2003), corrobora da seguinte maneira:

De Hegel a Ricœur, passando por Dilthey e Heidegger, o termo [historicidade] retoma uma longa e densa história filosófica. Pode-se destacar o conceito como a presença do homem em relação a si enquanto história, como expressão da finitude, bem como a abertura para o futuro (como ser-para-a-morte em Heidegger). Lembremos aqui que historicidade exprime a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instala e se estabelece no tempo<sup>30</sup>.

No contexto francês será com Jean-Paul Sartre, em *L'être et le néant* (1943), que o vocabulário *l'historicité* adquire um significado relevante na filosofia francófona, porém restrito a *ipseidade* [*ipséité*], de acordo com a sugestão do próprio Heidegger no § 64 do tratado de 1927, mas diferindo da noção heideggeriana, pois se circunscreve a apenas um de seus aspectos. Do mesmo modo que Paul Ricœur<sup>31</sup> e Sartre, Merleau-Ponty dará

28 Leonhard Von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck*, 141-142 e Johan Huizinga, “Existe uma metamorfose da História? Resposta à pergunta: como o presente se torna passado? (Berliner Tageblatt, 31 de maio de 1936)”, trad. Sérgio da Mata e Michel Kors. *História da Historiografia* 18 (2015).

29 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. I Band – Hermeneutik (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990).

30 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris: Éditions du Seuil, 2012), 14.

31 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000) e Françoise Dastur, “La critique ricœurienne de la conception de la temporalité. Être et Temps de Heidegger”. *Archives de philosophie* 74 (2011).

contornos à *historicité* do existencialismo francês obedecendo às mesmas qualidades existenciais heideggerianas que podem ser atestadas em obras influentes como a de Michel Foucault, a partir da noção de *histoires plurielles* [histórias plurais]<sup>32</sup>. Emmanuel Lévinas, antigo aluno de Martin Heidegger e estudioso da fenomenologia alemã e francesa, não deixará também de se utilizar do conceito em sua conhecida ética fundamental, segundo a qual, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974),

[u]m evento tal como a mediação – sincronização, comparação, tematização – é obra da justiça, entrada da diacronia da proximidade, da significação do dizer na sincronia do dito, ‘*historicidade* fundamental’ no sentido de Merleau-Ponty – necessária interrupção do infinito se fixando como estrutura, comunidade e totalidade<sup>33</sup>.

De forma semelhante, Jacques Derrida sublinha sinteticamente em uma conferência de 1963, publicada em *L'Écriture et la différence* (1967), a partir de um comentário à obra de Foucault, que “a historicidade própria da filosofia se constitui nesta passagem, neste diálogo entre a hipérbole e a estrutura finita, entre o excesso sobre a totalidade e a totalidade fechada, na diferença entre história e historicidade”<sup>34</sup>. Derrida ainda fará uso de um longo exame do caráter ontológico do conceito na introdução de sua tradução da obra de Edmund Husserl, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometria als intentionalhistorisches Problem* (1936), onde registra o aspecto transcendental da análise que o pai da fenomenologia realiza da *historicidade* dos objetos ideais<sup>35</sup>.

32 Michel Foucault, *L'Archeologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 249.

33 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1978), 204.

34 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: PUF, 1967), 94.

35 Ver Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF, 1962) e “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”. in *Husserliana* [tomo VI] (La Haye: M. Nijhoff, 1954).



### **A *historicidade* como um problema metafísico no contexto brasileiro**

O itinerário preciso do termo *historicidade* em língua portuguesa – a partir de toda a produção lusófona – é ainda um trabalho a ser realizado de modo exaustivo, mas é certo que, em português brasileiro, *historicidade* deriva de traduções, e aglutina tanto o seu significado técnico quanto o filosófico, em concordância com o argumento de Von Renthe-Fink, que discrimina os dois sentidos fundamentais do conceito. Ademais, se agora falamos em *historicidade*, em português, essa palavra aparece em nossa língua carregando e trazendo sentidos que já possuía em sua língua materna, com características técnicas e teórico-filosóficas bastante específicas, conforme se pretende demonstrar.

Os momentos elencados a seguir, evidentemente, são um recorte; os quais, não obstante, acredito serem exemplares em relação à recepção e reflexão brasileira sobre a metafísica da *historicidade* como elemento simultaneamente técnico e teórico. Nesse sentido, optei por apresentar uma breve exposição dos primeiros e principais empregos do conceito *historicidade* no âmbito da Filosofia e da Teoria da História no Brasil, enfatizando, assim, o início de sua recepção em cada campo. No caso dos teóricos da história, finalmente, ressalto ainda que há uma discussão atual e relevante para a compreensão da *historicidade* como um princípio da existência que se estabelece a partir da recepção da filosofia de Heidegger entre alguns historiadores interessados em compreender ontologicamente o fenômeno histórico.

### **Os primeiros usos da palavra *historicidade* entre filósofos brasileiros**

Os clássicos da historiografia brasileira não utilizaram o termo. De Francisco Adolfo de Varnhagen a João Capistrano de Abreu, passando por Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré e Fernando Novais, não há um uso do conceito nem mesmo de forma instrumental, como vocabulário

técnico da história, em suas obras principais<sup>36</sup>. Entretanto, filósofos e teóricos da história se interessaram pela *historicidade* e produziram análises por vezes originais sobre o problema do caráter histórico da existência. Heideggerianos brasileiros relevantes, como Emmanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein, não por acaso serviram-se do termo em uma diversidade de ocasiões<sup>37</sup>. E será precisamente em referência a Heidegger que a *historicidade* como parte do vocabulário da filosofia da existência aparecerá inicialmente em português brasileiro na obra de Vicente Ferreira da Silva.

Em *Dialética das Consciências* (1950), tese de habilitação apresentada ao e reprovada pelo departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, Ferreira da Silva, de modo original, mas profundamente heideggeriano, aplica o conceito em seu argumento. No texto homônimo de 1950, o termo *historicidade* surge carregando sua acepção da filosofia da existência.

O pensamento pelo qual propugnamos supõe um horizonte sempre aberto para o novo e para o original, uma *historicidade* procedente do poder criador da liberdade humana. Assim, pois, não é possível falar de uma visão histórica como totalidade, como objeto, pois o próprio do existir histórico é ser como sistema inacabado, como ação que propõe outras ações, como fato sempre em questão. Se compreendermos este conjunto ilimitado de ações que preenchem a dimensão histórica como um contínuo operar e cooperar, poderemos valorizar justamente tal filosofia, no que concerne à conexão ontológica das consciências. O horizonte sempre aberto da *historicidade* é o possível da presença espiritual, a perspectiva do determinável que se perfila diante do “por si”<sup>38</sup>.

36 Permito-me dizer isso após fazer uma revista minuciosa das principais obras do cânone da historiografia brasileira, auxiliado por ferramentas de busca. Evidentemente, tal afirmativa está sujeita a revisão. Contudo, é de se notar que o conceito *historicidade*, caso seja identificado em alguma dessas obras, ainda assim não compõe o cabedal de conceitos centrais das respectivas análises, pois se trataria de um uso solitário do termo.

37 Curiosamente, não será o caso do primeiro filósofo a receber a obra de Heidegger no Brasil, Euryalo Cannabrava, quem não se utiliza do conceito em suas investigações.

38 Vicente Ferreira da Silva, *A Dialética das Consciências* (São Paulo: É Realizações, 2009), 222.

Em suma, Ferreira da Silva, já em 1950, coloca-se no debate internacional acerca da fenomenologia da consciência histórica, discutindo essa filosofia tanto da perspectiva genérica quanto da aplicabilidade local, pois na seção “A dialética da solidão e do encontro” o fenômeno da história é apresentado entre a liberdade e o controle que a *historicidade* da existência proporciona; não de modo progressista, mas historicista, isto é, como condição da existência basicamente transitória ou temporal, marcada pelo fenômeno da simples passagem.

No mesmo ano – quase simultaneamente à publicação da obra citada de Ferreira da Silva – é publicada a segunda edição de *Tendências Filosóficas Contemporâneas* (1950), de Horácio Lafer, obra que contém, então, uma última seção a mais que a primeira edição de 1929 do mesmo livro, essa totalmente dedicada à obra e ao pensamento de Martin Heidegger. Na seção sobre Heidegger em questão, diferentemente do que faz Ferreira da Silva, Lafer não se utiliza, contudo, da *historicidade* de modo propositivo, mas apenas repete o palavreado heideggeriano objetivando expô-lo e traduzi-lo ao seu leitor<sup>39</sup>. Trata-se de um aparecimento instrumental do termo, que já carrega seu significado histórico-existencial fundamental.

Ainda em 1950, outra contribuição de destaque para o debate sobre a *historicidade* vem a público. Em “Verdade e Historicidade”, conferência apresentada no Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, Renato Cirell Czerna escrutina de forma clara a consciência da *historicidade* em relação prática com a compreensão do fenômeno histórico. Ao propor uma reflexão acerca da aparente contradição entre verdade e historicidade dos sistemas e ideias filosóficas, Czerna não se furta ao trabalho de pensar o papel da filosofia em um mundo que se reconhece como absolutamente histórico a partir da revolução espiritual historicista (em referência ao século XIX).

A consciência da historicidade das formas do espírito,  
a consciência da historicidade como problema, a intuição

<sup>39</sup> Horácio Lafer, *Tendências Filosóficas Contemporâneas* (São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1950), 225.

da profundidade deste problema da história, não mais interpretada como uma sucessão de fatos, a procura de um sentido na evolução histórica, especialmente quando se trata da história do próprio pensamento que, agora, se reflete sobre si mesmo, alcançam o seu máximo esplendor no século passado [...].<sup>40</sup>

Ou seja, do trabalho de historicização universal realizado pela historiografia, elaborado teoricamente pelos sistemas filosóficos de Hegel e Dilthey, mas principalmente pela justificação filosófica do historicismo de Martin Heidegger, a *historicidade* surge como termo técnico e conceito singular para explicação da experiência moderna da existência, que é fundamentalmente marcada pela *temporalidade*.

Após Ferreira da Silva, Lafer e Czerna, Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Athayde, publica sob o título *O Existencialismo* (1951) um misto de crítica e elogio às filosofias da existência alemãs e ao existencialismo francês. Heidegger, evidentemente, está entre os citados, e o conceito *historicidade*, assumido como central para esse modo de pensar filosófico, recebe atenção especial. Do princípio correto que o “existencialismo é assim um historicismo”<sup>41</sup>, segundo sua interpretação relativamente original, Amoroso Lima discorre sobre a importância do conceito, que estabilizaria, ao menos em termos teóricos, a transitoriedade própria ao fator historiológico historicista como condição da existência.

A filosofia existencial, antes de mais nada, permitiu aqui operar uma importante volta-face. Esta consistiu em, ao mesmo tempo que se reconheceu a relatividade de todas as formas históricas da vida, vir afirmar, por outro lado, de novo, o valor *absoluto* e *incondicional* do próprio esforço

40 Renato Cirell Czerna, “Historicidade e Verdade”, in *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. Primeiro Volume (São Paulo, 1950), 317.

41 Alceu Amoroso Lima, *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo* (Rio de Janeiro: Agir, 1956), 31.

humano, histórico em si mesmo. Isto é: permitiu uma nova afirmação da historicidade como base e meio para se atingir a verdadeira e autêntica grandeza da existência humana. Por outras palavras: foi outra vez conquistado por esta Filosofia um novo sentido de Absoluto [...] <sup>42</sup>.

Não se trata de um exame detalhado e exaustivo, porém é de se notar o caráter crítico da conclusão de Amoroso Lima ao escrutinar o conceito. Se Heidegger e o heideggerianismo sublinham a identidade entre o fato da finitude e a *historicidade* – sinônimo aqui de transitoriedade –, o Tristão de Athayde não deixa de observar que, ao se absolutizar a *historicidade* como um fator inultrapassável da existência, há o aparecimento de um elemento transcendental, paradoxalmente infinito. A *historicidade*, portanto, não seria exatamente a expressão da finitude, mas, muito pelo contrário, uma ênfase conceitual na infinitude da existência, pois a *historicidade*, nesses termos, adquire ares de fator absoluto da existência.

### **As primeiras discussões sobre o princípio da *historicidade* entre historiadores brasileiros e sua relevância atual**

O historiador Sérgio Buarque de Holanda, então, de modo crítico, interfere nesse pequeno debate travado no princípio dos anos de 1950 em torno da obra de Heidegger, sendo a *historicidade* um elemento central da querela. Segundo Sérgio Buarque, não se estaria fazendo justiça à obra heideggeriana naquelas análises. Em 1951, após ler a sexta edição de *Sein und Zeit*, de 1949<sup>43</sup>, em quatro artigos publicados no *Diário Carioca*, o historiador se comporta como advogado da filosofia heideggeriana, contra intérpretes (no caso, Horácio Lafer e Alceu Amoroso Lima) que supostamente não haviam compreendido apropriadamente

<sup>42</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>43</sup> Sérgio Buarque de Holanda, *Escritos Coligidos: livro II (1950-1979)* (São Paulo: UNESP, 2011), 462.

a importância e os pormenores da obra em questão<sup>44</sup>. Sérgio Buarque não poupa críticas ao que ele chama de expressão da “imaturidade do pensamento filosófico”<sup>45</sup> local, exibida, segundo ele, no Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, de 1950, bem como nas obras já citadas de Amoroso Lima, *O Existencialismo* (1951), e de Horácio Lafer, *Tendências Filosóficas Contemporâneas* (1929; 1950), reimpressa oportunamente no ano do Congresso com um novo capítulo sobre Heidegger, assim como já explicado. A crítica de Sérgio Buarque recai sobretudo nas leituras de Lafer e Amoroso Lima acerca da filosofia da existência heideggeriana, as quais aparecem não apenas nas suas obras, como também nas conferências proferidas por cada um no Congresso mencionado, organizado por Miguel Reale. Vale notar, finalmente, que o já citado Vicente Ferreira da Silva é dos poucos estudiosos de Heidegger que escapam à censura do historiador<sup>46</sup>. Essa disputa está bem detalhada em “Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial”<sup>47</sup>.

A postura amigável em relação à fenomenologia histórica, entretanto, iria se modificar com o tempo. Sérgio Buarque, o mesmo defensor de Heidegger de 1951, após duas décadas, em 1974, sintetiza em um artigo publicado na *Revista de História da USP* uma crítica sumária, agora, ao pensamento heideggeriano; pois, segundo o historiador, os arautos da *historicidade* “negam todo e qualquer significado ou valor objetivo à história e à ética. É esse o caso, principalmente, de Martin Heidegger com sua filosofia da Existência”<sup>48</sup>.

44 *Ibidem*, 57-84.

45 *Ibidem*, 74.

46 *Ibidem*, 76.

47 Ulisses do Valle, “Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial”. *História da Historiografia* 19 (2015).

48 Sérgio Buarque de Holanda, “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. *Revista de História* 100 (1974): 456. Sérgio Buarque reitera críticas a Heidegger que resumem no conceito *historicidade* toda a abstração “improdutiva” e “vazia” de sua obra. Como se trata de uma frase lacônica, pode-se especular que a crítica se dirige, na verdade, às conexões possíveis entre a filosofia de Heidegger e seu amplamente conhecido engajamento político dos anos 1930, quando em mais de uma ocasião filiou seu pensamento ao Nacional-Socialismo alemão. As críticas mais valiosas nesse sentido foram realizadas, àquela época, pelos ex-alunos Günther Anders, “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1948), Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Estugarda:

Indiferente a essa crítica de Sérgio Buarque, de modo mais sistemático e poucos anos após Amoroso Lima, o historiador João Camillo de Oliveira Torres, em *Teoria Geral da História* (1963), sustenta sua reflexão a partir de um prisma filosófico existencial lançando mão extensivamente da ideia em questão. A *historicidade*, assim, para Oliveira Torres, nada mais é que o “poder de recuperação e conservação de seu passado pela memória e pela tradição”<sup>49</sup>. Oliveira Torres reconhece, pois, sinteticamente, a densidade teórica do conceito de *historicidade*, da qual outros historiadores brasileiros farão uso. Trata-se de uma primeira abordagem metafísica sobre o problema filosófico da *historicidade* entre os historiadores brasileiros.

Em um recorte mais recente, e ainda entre os historiadores, José Honório Rodrigues, precursor do campo da Teoria da História no Brasil, serve-se do termo em suas reflexões sobre o fato histórico. “A historicidade é a cadeia concreta de um conjunto histórico de causa e efeito no seio de mudanças determinadas”<sup>50</sup>, afirma o historiador em *Filosofia e História*. Para José Honório Rodrigues, portanto, a *historicidade* diz respeito ao que é propriamente histórico em seu sentido de “fato elaborado”, mas também é um conceito que contempla as potências principais do fenômeno da história.

A *historicidade* do fato ou do complexo de fatos depende de sua contemporaneidade, sua eficácia, sua capacidade produtiva de satisfazer necessidades da vida velhas e novas, sua singularidade, individualidade, unicidade, irreversibilidade, impersonalidade, seu caráter dialético-processual, isto é, relacionar-se com todos os demais, estar no centro das conexões causais, criar relações sociais, políticas e econômicas, ser breve na ação, durável nos efeitos<sup>51</sup>.

J. B. Metzler, 2007), e Herbert Marcuse. “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk”, in Hans Saner (ed.). *Karl Jaspers in der Diskussion* (Munique: Piper, 1973). Nota-se, finalmente, que a crítica de Sérgio Buarque à *historicidade* se restringe ao seu conteúdo filosófico, pois o historiador mantém sua filiação ao pensamento historicista de maneira relativamente contínua.

49 João Camillo de Oliveira Torres, *Teoria Geral da História* (Petrópolis: Editora Vozes, 1963), 257.

50 José Honório Rodrigues, *Filosofia e História* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981), 71.

51 *Ibidem*, 15.

Em evidente conexão com a obra de Martin Heidegger, então já extensamente traduzido para o português<sup>52</sup>, e ainda no campo particular das reflexões teóricas sobre o fenômeno da história, o historiador Valdei Lopes de Araújo, de modo original, demonstra a história da historiografia como analítica da *historicidade* por excelência. A reflexão de Valdei Araújo destaca-se por sua declarada localização, o campo da Teoria da História, e se inscreve em um ambiente já largamente afetado pelas análises teóricas da filosofia da existência e pela fenomenologia histórica, especialmente a partir do espectro francófilo ricœuriano, que abre alas, junto à obra de Jacques Derrida, para a recepção de Heidegger entre os historiadores brasileiros. Nessa toada, Valdei Araújo propõe a aplicação epistemológica do conceito<sup>53</sup> originalmente ontológico, articulando, assim, a aplicabilidade da reflexão sobre as condições de possibilidade da história de modo teórico geral, explorando o caráter reflexivo próprio ao fenômeno ao qual a *historicidade* dá nome, qual seja o fator historiológico da própria condição existencial histórica enquanto condição e disposição invariavelmente temporal.

Uma analítica da *historicidade* deverá investigar as condições, formas e funções das “aberturas historiográficas da história”, e essas aberturas são sempre produzidas em uma tensão entre suas condições estruturais e os eventos. Assim, tal analítica teria como uma de suas principais funções desobstruir a historiografia de sua impropriedade, ou, dito de outra forma, colaborar para recolocar o historiador frente ao fenômeno da história por meio da desnaturaliza-

52 Nota-se que a primeira tradução do tratado *Sein und Zeit* para o português brasileiro se deu apenas em 1988, trabalho hercúleo da professora Marcia de Sá Cavalcante Schuback, ocasião em que *Geschichtlichkeit* será traduzido novamente como *historicidade*. O mesmo é encontrado na tradução de Fausto de Castilho.

53 Valdei Lopes de Araújo responde ao questionamento feito por Berber Bevernage, “From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory”. *Low Countries Historical Review* 4 (2012): 118, artigo no qual o historiador propõe que “ao invés de focarmos meramente na pesquisa histórica e na escrita/representação da história, uma filosofia das historicidades deve também perguntar como a história é ‘feita’ no sentido de como ela é encenada e reencenada”.



ção das representações e objetos históricos que se acumulam como resultado da própria ciência; lembrar, enfim, ao historiador que nossa relação com o passado, embora necessariamente mediada por representações reificadas, tem outra fonte mais fundamental, a própria experiência da história.<sup>54</sup>

O historiador Walderez Simões Costa Ramalho, na esteira de Valdei Araújo, mas sobretudo em um diálogo imediato com a obra heideggeriana, propõe que alguns desafios contemporâneos da Teoria da História, assim como a reflexão historiográfica em torno da história da historiografia, poderiam ser pensados a partir da *historicidade* como ferramenta conceitual. Da mesma forma que Valdei Lopes de Araújo faz com a “história da historiografia”, então, Ramalho toma para si a tarefa de investigar o tema da memória, problema elementar da história, a partir dos teoremas ontológicos sobre a *historicidade*. Segundo o historiador, essa abertura poderia esclarecer aspectos ainda pouco evidentes das relações entre a memória e a história, tais como as conexões entre a existência e o fenômeno histórico total (história e historiografia), ao explorar “a memória como o espaço existencial mais amplo em que se dá o jogo entre retomar, esquecer e recordar”. Nesses termos, “a memória conjuga esses elementos ao constituir-se como uma possibilidade existencial do *Dasein*, formando um espaço fenomênico que propicia à existência compreender-se e encontrar-se *em* e *para* a sua historicidade”<sup>55</sup>. Ramalho segue os passos do filósofo Hans Ruin, quem sinaliza a possível identidade entre memória e *historicidade*, relação que não teria sido suficientemente explorada por Heidegger. “[...] [N]os seus famosos *Cadernos Negros*, Heidegger escreve uma pequena nota dos tempos do ensaio sobre Nietzsche sobre a relação entre história e memória (*Erinnerung*), onde ele explicitamente diz que somente *Erinnerung* [memória]

54 Valdei Lopes de Araújo, “História da historiografia como analítica da historicidade”. *História da Historiografia* 12 (2013): 41.

55 Walderez Simões Costa Ramalho, “Historicidade, historiografia, memória”, in *Sete Ensaio sobre História & Existência*, ed. Augusto de Carvalho, Breno Mendes e Walderez Ramalho (Porto Alegre: Editora Fi, 2018), 51.

e não a *Historie* [conhecimento histórico] mantém o ter sido, no sentido de *das Gewesene*, cf. GA 95: 206”<sup>56</sup>. E continua: “Em outras palavras, para o problema ontológico-existencial do *passado*, ou da *passividade*, devemos nos voltar primeiro para a memória, e não para a história ou o histórico, pois o último presumivelmente designa um fenômeno secundário”<sup>57</sup>. É curioso notar ainda que em proto-indo europeu o radical (*s*) *mer-*, que dará forma à palavra *memória*, já contém a carga semântica da noção mais corrente de “lembrar” ou “rememorar”, mas também as menos evidentes “cuidar” e “se preocupar”<sup>58</sup>. Essas duas últimas são características que Heidegger delimita como fundamentos do conceito de *historicidade*, pois, segundo o filósofo, estaríamos sempre nos antecipando em relação a nós mesmos, isto é, nos *pre-ocupando* conosco.

De uma forma semelhante ao trabalho de Valdeci Araújo e Walderez Ramalho, o historiador Breno Mendes estuda algumas implicações epistemológicas das meditações sobre a historicidade para, enfim, através do escrutínio da obra do filósofo Paul Ricœur, delimitar de que modo o caráter narrativo da história justifica-se. Breno Mendes enfatiza as relações entre a narrativa, a identidade e a historicidade, isto é, haveria à disposição do historiador determinada *narratividade*, pois “a identidade narrativa inscreve a historicidade, o caráter temporal da mudança, na coesão de uma vida. Ela permite ao sujeito ser si mesmo sem permanecer sempre o mesmo”<sup>59</sup>. Trata-se de uma reflexão fundamental que explica as conexões entre as disposições narrativas e a existência do tempo através dos elementos conceituais afirmados pela filosofia da *historicidade*.

Finalmente, o historiador e filósofo Marcelo de Mello Rangel, em *Da Ternura com o Passado* (2019), de maneira declaradamente heideggeriana (mas em igual diálogo com Walter Benjamin, Friedrich Niet-

56 Hans Ruin, “Anamnestic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory”. *Continental Philosophy Review* 48 (2015), 199.

57 *Ibidem*.

58 Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Berna: A. Francke A. G. Verlag, 1959), 969-970.

59 Breno Mendes, *A Representação do Passado Histórico em Paul Ricœur* (Porto Alegre: Editora Fi, 2019), 184.

zsche e Jacques Derrida), propõe uma meditação heterodoxa sobre a *historicidade* da existência. Segundo Rangel, as “realidades ou historicidades” guardam as potências para “orientar [...] no interior do presente”; isto é, trata-se de “evidenciar o caráter de possibilidade que é o da história”<sup>60</sup>, pois a história é logicamente explicada como “movimento determinado pela co-pertinência entre ser e devir”<sup>61</sup>. Rangel, nestes termos, explora o conceito de *historicidade* a partir de sua estrutura primeva hegeliana, a saber, o seu caráter de possibilidade. Dessa maneira, ao questionar os aspectos de *mesmidade* (*ipseidade*) e diferença, permanência e temporalidade próprios à existência, Rangel encontra na *historicidade* o conceito ideal para a articulação desses critérios temporais do fenômeno histórico.

### ***Historicidade* é uma expressão da relação fenomenológica entre tempo e história**

A *historicidade* ultrapassou sua *origem* conceitual alemã e se transformou em uma ideia ao demonstrar sua utilidade teórica precisamente como abstração que exprime uma simples condição de possibilidade, uma potência da alma humana. E o que alguns críticos da aplicabilidade do conceito sublinham como motivo de sua ineficiência, o seu caráter abstrato<sup>62</sup> ou irreal – conforme Koselleck –, pode se configurar como sua real força teórica: a referência não a algo concreto e já determinado na realidade histórica, mas a certa potência ou possibilidade fenomenológica, no caso, as potências contidas nos fatores temporais da existência – a liberdade de existir e decidir por ser de modos diferentes, mesmo que ainda condicionado; isto é, uma articulação conceitual metafísica sobre o princípio temporal do fenômeno histórico.

Não é imprudente reiterar que hoje a *historicidade* se encontra entre os conceitos meta-históricos que podem fundamentar e justificar

60 Marcelo de Mello Rangel, *Da Ternura com o Passado. História e Pensamento Histórico na Filosofia Contemporânea* (Rio de Janeiro: VIAVERITA, 2019), 54.

61 *Ibidem*.

62 O caso mais recente se encontra em Henning Trüper, “The Flatness of Historicity”. *History and Theory* 58 (2019).

os desafios teóricos ligados à compreensão histórica. O *descobrimento da historicidade* e sua investigação, inicialmente esboçada como termo técnico da história (contexto) e posteriormente elaborada filosoficamente como um conceito (expressão da temporalidade da existência em geral), torna-se objeto de perscrutação de filósofos e historiadores brasileiros que, de acordo com esta exposição, encontraram na *historicidade* um elemento teórico principal para compreender alguns enigmas do fenômeno histórico. Porque antes de sinalizar um mero desejo de ser histórico ou de historicização absoluta, a *historicidade* expressa essencialmente certa condição temporal a qual a existência está submetida; condição que, conforme a sugestão de Walderez Ramalho e Hans Ruin, pode ser resumida pela constatação da existência da memória como composto existencial<sup>63</sup>.

Ainda nos anos de 1950 e 1960, como se constata pelo estudo da recepção da *historicidade* apresentado, filósofos brasileiros se engajaram no debate internacional acerca das implicações teóricas do historicismo como fator historiológico absoluto. Alceu Amoroso Lima, Horácio Lafer, mas sobretudo Renato Czerna e Vicente Ferreira da Silva elaboraram estudos que alimentam uma tradição particular, a hermenêutica e a fenomenologia histórica que, no Brasil, ganhava ares de novidade e ainda permanece como desafio. Sérgio Buarque, apesar do interesse por Heidegger nos anos 1950, em 1974 fará um balanço sobre a ideia de historicismo a partir da obra de Leopold von Ranke que termina por rejeitar a *historicidade* como abstração conceitual pouco útil para a prática historiográfica. Mas poderíamos, enfim, nos perguntar: a *historicidade*, como conceito ontológico e fundamento metafísico, estaria interessada em mediar epistemologicamente uma prática ou justificar teoricamente um fenômeno? Os filósofos e historiadores brasileiros citados que se dedicaram ao problema específico da *historicidade* concordam que precisamente porque o conceito é uma abstração ele expressa o caráter histórico da vida como derivado do fenômeno do tempo; não como mediador epistemológico de uma prática, a historiografia, mas como a identidade histórica da *temporalidade*: a simples potência em ser tempo da existência que se exhibe através da prática historiográfica.

63 Ver Augusto de Carvalho, “Das Potências da Memória. A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias”, 124-126.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, Günther. "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1948).
- Ankersmit, Frank. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Nova Iorque: Cornell University Press, 2012.
- Araújo, Valdeci Lopes de. "História da historiografia como analítica da historicidade". *História da Historiografia* 12 (2013).
- Barash, Jeffrey A. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2003.
- Bauer, Gerhard. *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlim: De Gruyter, 1963.
- Bevernage, Berber. "From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory". *Low Countries Historical Review* 4 (2012).
- Carr, David. "Phenomenology of Historical Time". In *The Past's Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Estocolmo: Södertörns högskola, 2005.
- Collingwood, Robin George. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Czerna, Renato Cirell. "Historicidade e Verdade", in *Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*. Primeiro Volume. São Paulo, 1950.
- Dastur, Françoise. La critique ricouerienne de la conception de la temporalité dans *Être e Temps* de Heidegger. *Archives de philosophie*, 74, n.º 4 (2011).
- Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.
- Dilthey, Wilhelm, Paul Yorck von Wartenburg. *Briefwechsel 1877-1897*. Halle: Niemeyer, 1923.
- Fackenheim, Emil. *Metaphysics and Historicity*. Milwaukee: Marquette University Press, 1961.
- Ferreira da Silva, Vicente. *A Dialética das Consciências*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg, ed. *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg* (12-16 septembre 1969). Leiden: Martinus Nijhoff, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. I Band – Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gehlen, Arnold. "Geschichtlichkeit". In *Die Lexikonreihe Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- Hegel, Georg W. F. *Werke* (tomo 18). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (*Werke*)
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo [Sein und Zeit]*. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo/Petrópolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012.
- Hoffmeister, Johannes. "Geschichtlichkeit". In *Wörterbuch der philosophische Begriffe*. Leipzig: Felix Meiner, 1944.

Holanda, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. *Revista de História*, 100 (1974).

Holanda, Sérgio Buarque de. *Escritos Coligidos: livro II (1950-1979)*. São Paulo: UNESP, 2011.

Huizinga, Johan. “Existe uma metamorfose da História? Resposta à pergunta: como o presente se torna passado? (Berliner Tageblatt, 31 de maio de 1936)”, trad. Sérgio da Mata e Michel Kors. *História da Historiografia* 18 (2015).

Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.

Husserl, Edmund. “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”. In *Husserliana* (tomo VI). La Haye: M. Nijhoff, 1954.

Jaeschke, Walter. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016.

Koselleck, Reinhart. *Estratos do Tempo: Estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2014.

Koslowski, Peter. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlin/Heidelberg/Nova Iorque: Springer, 2005.

Lafer, Horácio. *Tendências Filosóficas Contemporâneas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1950.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.

Lima, Alceu Amoroso. *O Existencialismo e Outros Mitos de Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

Löwith, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Estugarda: J. B. Metzler, 2007.

Lytotard, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: PUF, 1954.

Lück, H. E. “Leonhard von Renthe-Fink”. In *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933–1945*, editado por U. Wolfardt. Wiesbaden: Springer, 2017.

Marcuse, Herbert. “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk”. In *Karl Jaspers in der Diskussion*, editado por H. Saner. Munique: Piper, 1973.

Mendes, Breno. *A Representação do Passado Histórico em Paul Ricœur*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

Pokorny, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Berna: A. Francke A. G. Verlag, 1959.

Ramalho, Walderez Simões Costa. “Historicidade, historiografia, memória”. In *Sete Ensaios sobre História & Existência*, editado por Augusto de Carvalho, Breno Mendes e Walderez Ramalho. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

Rangel, Marcelo de Mello. *Da Ternura com o Passado. História e Pensamento Histórico na Filosofia Contemporânea*. Rio de Janeiro: VIAVERITA, 2019.

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

Rodrigues, José Honório. *Filosofia e História*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

Ruin, Hans. “Anamnestic Subjectivity: New Steps toward a Hermeneutics of Memory”. *Continental Philosophy Review* 48 (2015).

Scholtz, Gunter. “Ergänzungen zur Herkunft des Wortes Geschichtlichkeit”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970).

Scholtz, Gunter. “Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert”. *Archiv für Kulturgeschichte* 2 (1989).

Torres, João Camillo de Oliveira. *Teoria Geral da História*. Petrópolis: Editora Vozes, 1963.

Troeltsch, Ernst. “Das Neuzehnte Jahrhundert”, in *Gesammelte Schriften* (tomo 4). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

Trüper, Henning. “The Flatness of historicity”. *History and Theory* 58 (2019).

Valle, Ulisses do. “Sérgio Buarque de Holanda leitor de Heidegger? – reflexão sobre um paradoxo do personalismo do Homem Cordial”. *História da Historiografia* 19 (2015).

Von Renthe-Fink, Leonhard. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.

Von Renthe-Fink, Leonhard. “Noch einmal: Zur Herkunft des Wortes Geschichtlichkeit”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971).

**Referência para citação:**

Leite, Augusto B. de Carvalho Dias. “A metafísica da historicidade: de Martin Heidegger ao contexto brasileiro. Comentário à tradução do verbete de Leonhard von Renthe-Fink”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 181-207.



Tradução de: Leonhard Von Renthe-Fink. “Geschichtlichkeit”, in Joachim Ritter e Karl Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (tomo 3). Basel: Schwabe, 1974, 404-408.

## Historicidade

### *Leonhard von Renthe-Fink* [1907-1993 †]<sup>1</sup>

*Historicidade* [*Geschichtlichkeit*] possui diferentes significados conforme o uso da palavra, isto é, ou como termo técnico do conhecimento histórico ou como conceito filosófico. Para o vocabulário **técnico** da história, *historicidade* significa “a factualidade de um evento histórico transmitido – posta como questão própria da crítica documental”<sup>2</sup> (sinônimo: histórico), o oposto de lenda e mito. O significado de *historicidade*, “de algo que passou apesar de seu passado permanecer efetivo”, quer dizer, “efetividade histórica, especialmente no sentido de marcar uma época”<sup>3</sup>, já conduz ao conteúdo do segundo significado. Como conceito *filosófico*, o termo possui um significado muito mais amplo; significa «o modo de ser histórico do espírito humano»<sup>4</sup>, uma característica fundamental de tudo o que é humano em contraste com o ser natural, quer dizer, como

1 N. T.: Nascido em Berlim, Leonhard von Renthe-Fink estudou filosofia e psicologia em Tübingen, Heidelberg e Bona, onde se doutorou sob a supervisão de Erich Rothacker, em 1933, com a tese *Untersuchungen über die geistesgeschichtlich-anthropologischen Ursprünge des Realitäts-Problems*. Após dois anos como pesquisador em Bona, por ser de família de tradição militar, trabalhou entre 1935 e 1943 para a Wehrmacht, inicialmente na seção de ciência comportamental, depois com exames de aptidão. Em 1942 foi convocado para a campanha russa na frente Leste, e permaneceu mobilizado pelo exército até o fim da guerra. Após 1945, passa a exercer a profissão de clínico autônomo. Apesar de não possuir uma carreira acadêmica formal, Von Renthe-Fink se notabilizou por seu trabalho filológico sobre o termo *Geschichtlichkeit* [historicidade], conforme Helmut E. Lück, “Leonhard von Renthe-Fink”, in *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933–1945*, ed. Uwe Wolfardt *et al.* (Wiesbaden: Springer, 2017).

2 Erich Bayer, *Wörterbuch zur Geschichte: Begriffe und Fachausdrücke* (Estugarda: Alfred Kröner Verlag, 1965), 289.

3 Friedrich Kirchner, Carl Michaelis e Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Leipzig: Meiner Verlag, 1944).

4 Arnold Gehlen, “Geschichtlichkeit”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* (tomo 2), ed. Kurt Galling (Tübingen: Mohr Siebeck, 1957).





conceito filosófico *historicidade* reflete a temporalidade radical da existência [*Daseins*] humana.

Em ambos os sentidos, o conceito é uma criação do século XIX. Para o vocabulário técnico da história teológica, o conceito é primeiramente encontrado nas aplicações cristológicas de C. J. Nitzsch e F. Schleiermacher<sup>5</sup>. No sentido filosófico, o conceito é encontrado pela primeira vez em Hegel, que aparentemente criou o termo em analogia a outros conceitos abstratos, cuja marca é o sufixo <idade>. (A formação de palavras correspondentes em inglês – <historicity> e <historicalness>, esta última já encontrada em 1664, em Henry More – e nas línguas latinas – por exemplo, no francês <historicité> – cria neologismos no final do século XIX). Nas *Lições sobre a História da Filosofia*<sup>6</sup> Hegel<sup>7</sup> discutiu a relação profunda, interna e de caráter local que nos [ocidentais] liga à filosofia grega; dentre outras coisas, pela autocompreensão que os gregos possuíam, uma consciência clara da origem de sua própria essência. “Nessa habitabilidade [*Heimatlichkeit*] existencial, ...nesse caráter livre, de boa historicidade [*Geschichtlichkeit*], pela qual eles são também como *Mnemosyne* [memória], repousa também o germe do livre pensamento e do caráter necessário por meio do qual a filosofia surge entre eles [gregos antigos]”. Os outros dois empregos do termo feitos por Hegel são característicos dos pais da Igreja<sup>8</sup> e giram em torno de um “grande momento no cristianismo”, a saber, o conhecimento de “que Cristo foi verdadeiramente um homem” de modo que o Espírito [*Geist*] “apenas nessa história se explica”, como “união íntima entre ideia e forma histórica. Portanto, a verdadeira ideia do Espírito na forma determinada de *historicidade*, simultaneamente”. As duas conceptualizações estão estreitamente ligadas pelo seu contexto aos problemas centrais de Hegel, aos fenômenos históricos do mundo grego e da cristandade, ao mistério da trindade, à pessoa de Jesus Cristo e

5 De Friedrich Schleiermacher, *Glaubenslehre* (1821/22, revisado em 1830); de Carl I. Nitzsch, *System der christlichen Lehre* (1829).

6 N.T.: Os trabalhos de Hegel (no caso, a primeira versão da *edição completa* [*Vollständige Ausgabe*]), objetivando a praticidade, são citados conforme o tomo e a paginação.

7 Hegel, *Werke* 3, 173.

8 Hegel, *Werke* 15, 107.

seu significado especulativo, à Mnemosyne como memória, bem como à questão de “como o mundo das ideias assim passa a ter uma história”<sup>9</sup>; uma questão cuja solução é conhecida por ser o início da construção da história da filosofia hegeliana. *Historicidade* expressa nesse contexto o fato que o Espírito [*Geist*] se torna estreitamente entrelaçado à realidade na qual o tempo foi lançado. O conceito não é ainda utilizado por Hegel para a demarcação da “essência” mesma da história enquanto modo de se tornar ou direcionada à certa situação especial do homem em determinado acontecimento, no sentido de uma existência que se reconhece historicamente. O termo permanece tal como o emprego solitário já mencionado. Com efeito, *historicidade* não se torna um conceito sistemático e central de Hegel, pois, sem dúvida, Hegel possui uma relatividade que se oculta nele, uma atitude ambivalente em relação às consequências históricas e aos eventos históricos: o “apenas factual” e “meramente histórico” são, assim, especulações indiferentes.

Inicialmente, o termo não é adotado pela filosofia. De modo bastante isolado, o conceito é encontrado no círculo hegeliano, em seus dois primeiros biógrafos, K. Rosenkranz e R. Haym. Porém, de modo particular, não como conceitualização hegeliana, ao contrário, como expressão estilística do respectivo autor; em Rosenkranz ligado a sua crítica a Feuerbach<sup>10</sup>; em Haym ligado a sua crítica a Hegel<sup>11</sup>: “O fluxo vital do Absoluto é transformado em conhecimento do presente no processo de viver a história; o historicismo, parte impuro, parte ilusório, do sistema hegeliano se traduz em uma genuína e real *historicidade*”.

Para a apreciação do desenvolvimento conceitual de *historicidade*, o diálogo filosófico entre W. Dilthey e o conde P. Yorck Von Wartenburg possui grande importância, isto é, em suas trocas epistolares dos anos de 1877-1897<sup>12</sup>, que, assim, manifesta-se em conexão com seus trabalhos de filosofia sistemática e de história da filosofia. Não é seguro

9 Hegel, *Werke* 16, XIII. Comparar com a crítica de J. Hoffmeister, em “<Einleitung> zu den <Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie>” (presente na *edição completa* de 1940).

10 G. W. F. Hegels *Leben* (1844).

11 *Hegel und seine Zeit* (1857).

12 Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897* (Halle: a.d.S., 1923).

afirmar que Dilthey depende de Haym para construir seus argumentos, pois ele não o reconhece expressamente. Em todo caso, Haym e Dilthey foram amigos de juventude, o que liga Dilthey a Hegel. Pela primeira vez na história da filosofia, com Dilthey e Yorck, o termo *historicidade* se torna estável, ao mesmo tempo que se configura como conceito central, que fixa, linguisticamente, a avaliação dos dois pensadores acerca do vir a ser histórico e do caráter do desenvolvimento tanto do Espírito em suas formações objetivas quanto do homem como existência. O jovem Dilthey enxerga, portanto, o problema geral da *historicidade* do homem e do Espírito como um problema de pluralidade de atividades possíveis fundamentalmente existenciais, sendo o problema da *historicidade* e da tipologia das visões de mundo [*Weltanschauungen*], em sua raiz, um só<sup>13</sup>. Também em Dilthey, assim como em outros pensadores, a problemática da *historicidade* é primeiramente discutida sem o termo linguístico em questão. Na *Introdução às Ciências Históricas*, de 1883, Dilthey formula, pela primeira vez, apologeticamente, que a Cristandade introduziu nas mentes o entendimento que “dentro da vitalidade [*Lebendigkeit*] e igualmente *historicidade* de Deus”, “a Cristandade tornou Deus histórico”, pois “a deidade entrou no tempo”<sup>14</sup>. Todavia, até mesmo no estudo de maturidade sobre *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências do Espírito*, não há a ocorrência do termo *historicidade*. O seu emprego e uso recai quase exclusivamente na fase de seu debate produtivo com Yorck. Assim, em Dilthey, o desenvolvimento do conceito se desdobra em quatro fases: primeiramente, desenvolve-se em torno dos problemas epistemológicos acerca da ‘historicidade contra universalidade’, bem como demarca uma linha contra o relativismo. No período de trabalhos acerca da história das ideias, sobre os séculos XV, XVI e XVII, Dilthey discute a *historicidade* em torno de problemas da existência cristã e sua dogmática sob a antítese ‘transcendência contra metafísica’. Durante a escrita de *Ideias para uma Psicologia Descritiva e Analítica* (1894-96), o conceito de historicidade passa a se desenvol-

13 Clara Misch (ed.), *Der junge Dilthey, ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870* (Estugarda: Teubner Verlag, 1933), 120.

14 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* (tomo 1) (Estugarda: Teubner Verlag, 1924), 273 e 349.

ver em relação ao problema da *vitalidade* [Lebendigkeit] enquanto base epistemológica imediatamente dada de uma psicologia compreendida como parte das ciências humanas ou do espírito. Em uma fase final, temporalmente curta, religiosa, reflexiva e autobiográfica, que se estende até a morte de Yorck, em 1897, o termo aparece novamente em Dilthey, com sua problemática contida no conceito de *vitalidade*, ao passo que Yorck em seu livro sobre *Função da Consciência e História*<sup>15</sup> delinea o problema e o conceito de *historicidade* de forma central. *Historicidade* é então uma categoria da filosofia da vida [Lebensphilosophie] de Dilthey e Yorck. A ideia em jogo afirma que a constituição fundamental do homem se baseia não apenas em um ser, mas em uma vida, que é determinada cosmologicamente, biologicamente, e sobretudo historicamente. Nestes termos, o termo *historicidade* está intimamente ligado aos conceitos de <homem total>, <interioridade> e <vitalidade>, que deste modo forma o filamento de nervos através do qual ambos os pensadores estão conectados com o mundo espiritual do tempo de Goethe – novas fontes para o desenvolvimento desse conceito nos trabalhos do conde Yorck aparecem em K. Gründer (1970).

No restante da filosofia e história intelectual de fins do século XIX e início do XX, o conceito de *historicidade* não foi utilizado. Por exemplo, Droysen, Burckhardt, Nietzsche, Troeltsch ou Spengler não o utilizam, mesmo em contextos que hoje não poderíamos elaborar de nenhuma maneira sem o termo. As duas extensas ondas de discussões teológicas sobre a pergunta acerca da veracidade histórica de Jesus Cristo, iniciadas por D. F. Strauß, em 1835, e E. Renan, em 1863, também não utilizam a palavra *historicidade*. Contudo, após uma aparição isolada em M. Kähler (1892), em conexão com a discussão teológica em torno da obra de A. Drews, *O Mito de Cristo*, de 1909, o vocábulo *historicidade* (em seu sentido técnico-histórico, não em sentido filosófico) se torna uma palavra em voga. Tanto que A. Schweitzer, na segunda edição de seu *História da Pesquisa da Vida de Jesus*, de 1913, refere-se tanto a esta questão como também formula sua própria solução

15 Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß* (Tübingen, 1956).

escatológica para o problema fazendo uso particular da palavra-chave *historicidade*. (Surpreendentemente, nenhum dos dois autores se refere ao relevante supracitado uso do termo por Schleiermacher e Nietzsche.)

Como conceito *filosófico*, a palavra *historicidade* apenas foi utilizada nos anos de 1920, pois após a Primeira Guerra Mundial os escritos de Dilthey começaram a ser publicados, bem como as suas trocas epistolares com o conde Yorck (primeiramente em 1923). No ano seguinte, em 1924, G. Misch, em seu <relatório preliminar> ao 5.<sup>o</sup> volume dos *Escritos Reunidos* de Dilthey, sublinha, então, a centralidade que o termo *historicidade* possui na filosofia do pensador.

Em 1927, Heidegger adota o conceito em *Ser e Tempo*. Deliberadamente conectado a Dilthey e Yorck, todavia, Heidegger preenche o termo com um novo conteúdo existencial-filosófico [*existenzphilosophischem*]<sup>16</sup>. JASPERS segue este emprego do termo em 1931, em *A Situação Espiritual de Nosso Tempo* e em *Filosofia* (1932). Portanto, a partir da filosofia da existência [*Existenzphilosophie*] e da influente teologia evangélica, *historicidade* se torna um termo em voga. A expressão passa a ser usada pela história da filosofia<sup>17</sup> e, então, manuseada em um processo de retrospectiva para ligar ao conceito também alguns pensadores que nem mesmo empregaram o termo. É característico desse processo a exposição nietzscheana de Jaspers, de 1936, a qual coloca no centro conclusivo de sua interpretação o termo <*historicidade existencial*>, não obstante nunca utilizado por Nietzsche. Também nas ideologias <populistas> [*völkischen*], desde 1933, o conceito de *historicidade* foi empregado. Assim como nas ciências naturais o físico C. F. Von Weizsäcker (1948) atribui expressamente aos eventos cósmicos um desenvolvimento histórico e dispõe o conceito de *historicidade* no centro de sua concepção de tempo.

16 N.T.: É fundamental a informação de que a *historicidade* heideggeriana dota o conceito de uma estrutura temporal, cujas implicações teóricas carecem ainda de estudos mais profundos por parte da Teoria da História.

17 Fritz Kaufmanns *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (Forschungsberichte, 10) (Berlim, 1931); Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt: Klostermann, 1932); Heinz Heimsoeth, "Die Philosophie im 20<sup>o</sup>. Jh, in Wilhelm Windelband, *Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935).

A extensão conceitual documentada nestes exemplos supracitados, então, leva até uma diluição terminológica<sup>18</sup>, o que por alguns anos provocou um clima crítico contra o seu uso como termo técnico<sup>19</sup>. O conceito de *historicidade* dissolve-se, uma vez que não se mostra adequado para a formulação do problema total da *historicidade* dos homens e do Espírito, particularmente em relação à história e, por consequência, da conexão da *historicidade* com o enigma da transcendência. Momentos deste contramovimento são – de acordo com a solitária crítica de Dilthey de H. Freyer, de 1927 – a autocrítica alemã de certos desenvolvimentos filosóficos, entre 1933 e 1945, o controverso desdobramento da filosofia de Heidegger, e o processo de reflexão na ciência da religião evangélica, que investiga de modo crítico a influência da filosofia da existência na teologia dialética.

**Tradução:** Augusto B. de Carvalho Dias Leite (UFES-Brasil)<sup>20</sup>

18 Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlim: de Gruyter, 1963).

19 Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960).

20 Agradeço à FAPES e à CAPES pelo financiamento da pesquisa, bem como à editora *Schwabe*, que gentilmente autorizou a publicação desta tradução. Agradeço igualmente ao professor Sérgio da Mata (UFOP) pela leitura do manuscrito e pelas sugestões.

**Bibliografia citada**

- Bauer, Gerhard. *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin: de Gruyter, 1963.
- Bayer, Erich. *Wörterbuch zur Geschichte: Begriffe und Fachausdrücke*. Estugarda: Alfred Kröner Verlag, 1965.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften* (tomo 1). Estugarda: Teubner Verlag, 1924.
- Dilthey, Wilhelm, e Paul Yorck von Wartenburg. *Briefwechsel 1877-1897*. Halle: a.d.S., 1923.
- Freyer, Hans. “Diltheys System der Geisteswissenschaften und das Problem der Geschichte und Soziologie”. In *Kultur und Universalgeschichte Festgabe W. Goetz*. Leipzig/Berlin, 1927.
- Gehlen, Arnold. “Geschichtlichkeit”. In *Religion in Geschichte und Gegenwart* (tomo 2), editado por Kurt Galling. Tübingen: Mohr Siebeck, 1957.
- Gründer, Karl. *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1970.
- Hegel, G. W. F. *Werke: Vollständige Ausgabe* (tomos de 1 ao 19). Berlin: Duncker und Humblot, 1832-1845.
- Heimsoeth, Heinz. “Die Philosophie im 20. Jh”. In *Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie*, editado por Wilhelm Windelband. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935.
- Kähler, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig: A. Deichert, 1892.
- Kaufmanns, Fritz. *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (Forschungsberichte, 10). Berlin, 1931.
- Kirchner, Johannes, Friedrich Michaelis, e Carl Hoffmeister. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Leipzig: Meiner Verlag, 1944.
- Löwith, Karl. *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Lück, Helmut E. “Leonhard von Renthe-Fink”. In *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933–1945*, editado por U. Wolfardt et. al. Wiesbaden: Springer, 2017.
- Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Klostermann, 1932
- Misch, Clara, ed. *Der junge Dilthey, ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*. Estugarda: Teubner Verlag, 1933.
- Nitzsch, Carl I. *System der christlichen Lehre*. 1829.
- Schleiermacher, Friedrich. *Glaubenslehre*. 1821/22.
- Von Weizsäcker, Carl F. *Die Geschichte der Natur*. Estugarda: S. Hirzel Verlag, 1948.
- Yorck von Wartenburg, Paul. *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*. Tübingen, 1956.

**Referência para citação:**

von Renthe-Fink, Leonhard. “Historicidade.” Tradução de Augusto B. de Carvalho Dias Leite. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 208-215.

## On lives, politics and history

A conversation with Allen F. Isaacman and Barbara S. Isaacman about activism, Mozambique and other African histories by Diogo Ramada Curto and Nuno Domingos\*

In late 2019, Allen and Barbara Isaacman were in Portugal to conduct research on Samora Machel – guerrilla fighter and first president of the People’s Republic of Mozambique – which led to the book *Samora Machel. A life cut short*, published in 2020<sup>1</sup>, which will be followed by another biography, more developed and academic in tone. During this research stay, they presented the Portuguese translation of their book about the Cahora Bassa dam<sup>2</sup>. Since the late 1960s, Allen and Barbara Isaacman have been working on what is now the territory of Mozambique, developing one of the most extensive and solid researches on the history of Africa. Their analyses focus on African political and social structures, the process of Portuguese colonial occupation, and how it affected the lives of African populations. In their books, archival knowledge and oral sources support a historiography concerned with the analysis of field processes, namely with the intention of bringing to the forefront the practices, expectations, and worldviews of the local populations.

\* Diogo Ramada Curto (dcur@fcsh.unl.pt). Instituto de Política e Relações Internacionais (IPRI), NOVA FCSH. Rua de D. Estefânia, 195 - 5<sup>o</sup>D, 1000-155, Lisboa, Portugal. Nuno Domingos (nmrdomingos@gmail.com). Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Av. Prof. Aníbal Bettencourt, n.º 9, 1600-189 Lisboa, Portugal.

1 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Mozambique’s Samora Machel: A Life Cut Short* (Athens: Ohio University Press, 2020).

2 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Dams, Displacement, and the Delusion of Development. Cahora Bassa and its legacies in Mozambique, 1965-2007* (Athens: Ohio University Press, 2014) [trad. *A Ilusão do Desenvolvimento. Cahora Bassa e a História de Moçambique* (Lisboa: Outro Modo, 2019)].



The conversation took place on October 15-17, 2019, in the noble hall of the National Library of Portugal, whom we thank for hosting us, in the person of its director Inês Cordeiro. Over several hours of recording, we talked about their personal, academic and political path. The lessons we took away from this conversation are varied and bear upon Barbara and Allen Isaacman's generosity, ethical elevation, analytical rigor, and sense of solidarity with the Mozambican people.

### **The beginning: from New York to Mozambique**

**Diogo Ramada Curto (DRC):** Let's begin with the fact that you are New Yorkers...

**Allen F. Isaacman (AFI):** We were both born in New York City, from a Jewish background. I was from the Bronx. She came from Long Island.

**Barbara S. Isaacman (BSI):** Well, no. I was born in Manhattan and then I lived in Queens, then the Bronx and Queens again. When I was eleven, we were living in middle-income housing and then my father started earning too much money, so we moved to the suburbs – Roslyn Heights on Long Island and that's where I lived from the time I was eleven until I went away to college.

**AFI:** The important thing is that we met when we were sixteen, in a place called Lake Mohegan.

**BSI:** No. Mohegan Colony, that's what it was called.

**AFI:** It was a left-wing community.

**BSI:** My grandmother had lived there and her next-door neighbor was a retired person who had been in the Communist Party and there was an enclave of people who were from the Communist Party and socialists. My grandmother was not. She just happened to live there.

**AFI:** That became a big influence. I came from a family that was not political, so Bobbie was very important in my political formation, as was this community.

**BSI:** When we met it was the time when the Civil Rights Movement was beginning in the United States and so there were sit-ins going on already in the South and groups invited people who were involved in the Southern Civil Rights Movement to tour progressive places in the North to raise money to help with their activities in the South. So, there were several groups of people that would come through where we were living and I was aware of all of those things and I took Allen along with me.

**AFI:** And then we became involved in the Civil Rights Movement. I went to City College in New York, which is located in Harlem. We were not affiliated with any party but we were part of the New Left. I used to spend a lot of time at a place called the African Nationalist Bookstore, where I became very interested in Africa. I also became involved in picketing as part of the Civil Rights movement. There was a national boycott and picketing of Woolworths, which was a department store chain that in the South didn't allow blacks to sit at the lunch counters. My father had a very small store called Hi-Jinx, on the other side of the street from Woolworths. I would go picket Woolworths and then, afterwards, go work in the family store. My father was angry with me because he would say "business and politics don't mix". I ignored him. At City College I actually wanted to study African American History. This was in 1963. I wanted to study African American History to go on to a PhD because I was very interested in the Civil Rights Movement. I knew, even then, that I couldn't be just an academic, and that I couldn't just be an activist. I wanted to mix the two but my Professors said that was impossible. They insisted there was no such field as African American History. Then it was called the History of the Negro People. They encouraged me to consider African history, that is, a new field that was just starting, called African History. By luck and good fortune

ne, I was accepted at the University of Wisconsin which offered History of the World. It was among the best centers for the study of Africa in the United States.

**DRC:** [Jan] Vansina moved when?

**BSI:** Before 1964.

**AFI:** Jan Vansina was there. He came here about 1962. He came from the Belgian Congo and he developed all this methodology about oral history collection which influenced both of us. Because Bobbie and I both took courses with him. Bobbie then was studying –

**BSI:** At that time, I was probably studying Sociology. I was studying for my Ph.D. in Sociology and was going to write my dissertation on low-income migration in a section of Kampala, Uganda. Vansina taught in both the History Department and the Anthropology Department and I took his course in African Anthropology.

**Int:** So, you both applied in the same year to Wisconsin?

**BSI:** Yes, but I was not in African History. I had a bunch of different majors (laughs).

**AFI:** So, this was the time of the Anti-War Movement. We were very involved in the Anti-War Movement, Civil Rights Movement and the Anti-Apartheid Movement. Those were the three movements which motivated a lot of people in the New Left. I was looking to write a dissertation on something that would be intellectually interesting and also politically significant. And that's when I discovered, or focused on, Mozambique. That was the main reason. But the second reason was that almost nothing was written about Mozambique, and all the things that were written about Mozambique or Angola were about the Portuguese in Mozambique and Angola. The history of Africans, or in-

digenous people in Mozambique and Angola had not yet been written, at all. So, from an academic perspective, that was very large need and, from a political perspective, it satisfied a commitment that I felt very strongly. And, of course, as I began to read about Mozambique I began to read about the armed struggle and I was drawn more to Mozambique, although I wrote my master's thesis on Angola. I did an MA on Angola in 1966.

**DRC:** But you never published that?

**AFI:** No, it was never published, but interestingly enough, it was an economic history of Angola after the end of the Slave Trade. How did Angola, primarily the Portuguese in Angola, prosper, continue to function and make the colony pay for itself? It was through the rubber trade and ivory. So, that was what I wrote my master's thesis on.

**DRC:** So, this was precisely against Richard Hammond's thesis on uneconomic imperialism?

**AFI:** Right. That's exactly right.

### **Lisbon, 1966**

**AFI:** Then, in 1966, we came here (to Lisbon).

**BSI:** We came to Lisbon for a *curso de férias* at the Universidade de Lisboa.

**AFI:** 1966, yes. We came here for the *curso de férias* at the Universidade de Lisboa to learn Portuguese. And, of course, we became acutely aware of the oppressive nature of the society in education, the emphasis on rote memory, and not thinking critically. In 1967 we came back.

**BSI:** In September.

**AFI:** I had a big fellowship funded by the Social Sciences Research Council.

**BSI:** The Ford Foundation.

**AFI:** Which got its money from the Ford Foundation and that was because the Ford Foundation was very interested in learning about Africa. The Ford Foundation had ties with the American government which was concerned with learning about Africa, particularly about Southern African. We came here and we met this other couple. Gerald “Jerry” Bender and his wife Tamara. We lived right near the American Embassy.

**BSI:** Right around the corner.

**AFI:** We had friends from Angola and Mozambique. They were anti-fascists but not necessarily pro-FRELIMO.

**BSI:** Like Luis Polanah.

**AFI:** Luis Polanah, the writer. Narana Coissoró, and also a priest who worked in Angola –

**BSI:** Padre Abílio. He was also a professor at someplace because he gave a lecture.

**AFI:** We also met the one family we thought were really very interesting. He came from Cape Verde. He was a writer. We had the good fortune to meet the family of São Tomé poet Francisco José Tenreiro from whom we learned a great deal about life in the colonies.

**AFI:** We became even more aware of how controlled Portuguese society was. Everyone said, be careful with the secret police, especially when you go to the cafes or taxi cabs. So, when we would get into a taxi cab,

we would always ask the driver in English, “Do you know what time it is?” and if they answered they knew, they were working for PIDE.

**BSI:** Or, if he looked at his watch then we knew he understood English and we wouldn’t say anything.

**AFI:** And we had a nickname for Salazar, which we used and Bender too. We called him Hymie Schwartz, which is a very Jewish name and we used to always refer to him by it so that no one would know who we were talking about.

[laughs]

**AFI:** We also witnessed and sort of participated in an anti-Vietnam war protest in Lisbon

**BSI:** We really didn’t participate. There was a demonstration against the war in Vietnam –

**AFI:** Which was probably organized by the PIDE, but it was a demonstration against the war in Vietnam in which all the participants were beaten up. That was an indication that if they ever demonstrated against the wars in Africa, Angola and Mozambique, this would happen to you and worse.

**BSI:** Right. Because it was Portuguese people demonstrating against the war in Vietnam. Well, we were coming home from some place. It was at the edge of the demonstration –

**AFI:** Which was near the Embassy of the United States.

**BSI:** We were taking photographs and somebody, a police officer –

**AFI:** A PIDE

**BSI:** came and grabbed me and my camera –

**AFI:** and Jerry's.

**BSI:** And he was going to confiscate it, but we went into the American Embassy and the marine that was on duty was very upset. They thought I was Portuguese because I have dark curly hair and was speaking in Portuguese. So, they thought I was Portuguese, but I told them I was American so we went into the Embassy and the marine grabbed my camera and said: "We are not giving this to the Portuguese", but then he opened it and exposed all my film. But he did give me back my camera.

**AFI:** So, we lived in Portugal for almost a year. During that period, we would go to the archive every day that it was open. In the Winter, we wore gloves because it was so cold. There were a handful of other people, who were very serious scholars. We had to learn how to read old Portuguese. Not only that, but the most important document I ever found had holes at various points through it.

**BSI:** ...holes that the worms had eaten through.

**AFI:** It was the single most important document I ever found and it was in complete ruins. It was about these slaves that we've talked about. It was very, very important.

**DRC:** Who was there, at the time, in the Arquivo Ultramarino?

**AFI:** They were mostly foreigners. In fact, the majority were probably Americans. Some Brits, too. They were studying various aspects of the history. There was not a lot. There were maybe four or five people there. It was a very small group. There was no one who became famous.

**BSI:** I don't think there was anyone else who was studying Mozambique, besides you.

**DRC:** So, [Joseph C. “Joe”] Miller came after, later.

**AFI:** We got him in. We were the ones who helped Joe Miller get permission to do research in Angola. We were all very serious scholars who worked very hard in the archives. Joe remained a close friend, but later on we did have a big falling out over Angola since he refused to speak out against Portuguese colonialism. A decade before his death we reconnected.

**BSI:** Well, there were these 12 volumes that Silva Rego<sup>3</sup> had published with summaries of all the documents. So, that’s where we started, by going through those volumes and picking up the *caixas* that we thought had the most interesting things on Mozambique.

**AFI:** And Silva Rego was a very serious scholar. He also believed in the Portuguese colonial mission. He was a person of integrity. We discussed a lot of ideas and we did not reveal our own politics to him, but we’d rather just discuss history. We were young people interested in history and *prazos*. He understood the *prazos* to be a Portuguese colonial institution, or feudal institution brought from Portugal to Mozambique, and we couldn’t dissuade him from that.

**BSI:** Well, in the first instance, the *prazeros* were Goans and Portuguese.

**AFI:** And he would also invite us occasionally to the Geographic Society [Sociedade de Geografia de Lisboa], where he was also the President.

**BSI:** And we did do lots of research at the Geographic Society. And he understood that we were very serious scholars. He played a pivotal role in getting us admitted to Mozambique. We believe we were the first American scholars to be admitted to Mozambique since Marvin Harris.

<sup>3</sup> António da Silva Rego, pref., *Documentação Ultramarina Portuguesa* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960)



He had a debate with [António] Rita Ferreira about labor migration to South Africa. Rita Ferreira said it was an economic phenomenon and Harris said it was a survival phenomenon to escape forced labor. And then, at the same time that we became professional acquaintances with Silva Rego, our friend Jerry met a man named Martim Cabral. Martim Cabral worked for a public relations firm in New York, in the United States. He came from an old Aristocratic family in the South<sup>4</sup>. So, the Portuguese government had retained a public relations firm in the United States, in New York. The role of the public relations firm was supposed to be to spread information about Portugal that was good.

**AFI:** About Angola and Mozambique –

**BSI:** About Portugal's relationship with its "overseas provinces", which is what they were called then. Somehow or other, we were introduced to this person.

**AFI:** I think it was through Jerry Bender.

**BSI:** Maybe. He would Portugal visit from time to time, and we met him. I think his family came from Évora, from an area around Évora.

**AFI:** We went to his estate once, where the workers bowed.

**BSI:** The workers were all in carts with donkeys. They were not in cars. When the lord, the head of the Manor passed, they would get out of their wagons and they would tip their hats and they would bow and he said to us: "in the old days all these women would be mine". It's disgusting.

**AFI:** So, Cabral thought of himself as being open-minded and liberal. He came from Adriano Moreira's school of thought. They wanted to ra-

<sup>4</sup> Martim de Lencastre Cabral (1927-1991).

tionalize colonialism and end the most abusive dimensions, like forced labor, and the most obvious forms of racism. He believed it was critical for the Portuguese government to tell its story, which was a story of civilizing the Africans and bringing them into the modern world and treating them not as colonies, but as “overseas provinces”, with the same rights as other Portuguese had. For Cabral, to win over sympathy, to tell that story, was essential. He believed that academics could really influence the United States government. He gave scholars like us too much power. Remember, at this point, the anti-Apartheid movement in United States was growing and it spilled over to the opposition to the Portuguese rule. And this was not only in African American communities, but in white progressive communities as well. There was growing international attention around this time. So he thought that if they could convince people like us, and later Joe Miller, that it would be an antidote; that we would tell the Portuguese story.

**DRC:** And do you think that Adriano Moreira was the guy supporting this Martim Cabral?

**AFI:** Yes, I do think so.

**BSI:** During the mid-1960s, when FRELIMO had already been created, there was an attempt to reach out to the American Government. And there was a meeting between [Eduardo] Mondlane and Bobby Kennedy, who was Attorney-General of the United States.

**BSI:** I think that the Portuguese were worried that FRELIMO would get some kind of support in the United States. And, in fact, there is some indication that the CIA was supporting both sides.

**AFI:** Here’s what you have to know about that. So, FRELIMO leaders went and met with Bobby Kennedy. I think it was Mondlane, but I am not sure. They presented the struggle in Mozambique like the Civil Rights Movement in the United States. One person, one vote. And they

were shocked that these liberals, Bobby Kennedy, and John Kennedy, in particular, refused to support them because they believed in the civil rights, etc. And, of course, the reason the Kennedys didn't was because of the Azores and the fact that Portugal was a NATO ally. It happened though, and this is common knowledge, that Bobby Kennedy did arrange for a small amount of money (I think it was 15 000 dollars but I am not sure) that ultimately went to FRELIMO, for the Mozambican Institute, in Dar Es-Salaam, where Mozambican students in exile were being trained basic education and Janet Mondlane was the Director. So, anyway, what is clear is that United States is becoming more interested in what's happening in Angola and Mozambique, that Martim Cabral and probably other "forward-looking" people thought that it was very necessary to produce a counter narrative by serious American Scholars. So, that and Silva Rego – I don't know how the dynamics worked in the government, but at different times both of them spoke to people in the government.

**DRC:** But did you receive a sort of proposal from Martim Cabral in that sense?

**AFI:** No. He just said he thought that it would be very good for us to go and see the truth. He thought that we would be able to see the reality and come away as friends of, and appreciate, Lusotropicalism and the unique Portuguese experience. They got this originally from Gilberto Freyre, but by 1965 Charles Boxer had published *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*<sup>5</sup> which demystified Lusotropicalism. At the same time, a student of Portuguese Literature and language, James Duffy, wrote a book on Portuguese Africa.<sup>6</sup> So, you have their criticisms on the one hand. On the other hand, as you were saying, you have people like David M. Abshire and, to some degree, a scholar named Michael Samuels who wrote on education in Angola. They presented Portugal in a much more favorable light. So, that was the context.

<sup>5</sup> Charles R. Boxer, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1915-1825* (London: Oxford University Press, 1963)

<sup>6</sup> James Duffy, *Portugal in Africa* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

**BSI:** So, Jerry Bender knew Michael Samuels, and Michael Samuels knew a lot of other people. And he might have known Cabral. I think he was really important in introducing us to that whole group of people. He was here before us. So, he overlapped a bit with Jerry and he was probably gone by the time we came, because we came a number of months after Jerry Bender.

**AFI:** So, in that situation I applied for a visa to stud –

**BSI:** And you were denied.

**AFI:** No!

**BSI:** Yes, you were denied originally, and then Silva Rego went to the foreign minister.

**AFI:** Are you sure?

**BSI:** Yes. I am pretty sure.

**AFI:** (Bobbie remembers these things). So anyway, I applied for a visa to study the Portuguese in the Zambezi Valley.

**BSI:** To study the *prazos*.

**AFI:** And whether it was the first time, or the second time, we were admitted.

**BSI:** Silva Rego intervened. Whether it was the first time or the second time, he wrote a letter to the foreign minister and our visa was approved and we were given a letter from the Foreign Ministry to present to the Governor of Mozambique. When we got there. He met us at the airport in Lourenço Marques.

### Mozambique, 1967

**BSI:** We first flew to Luanda and we spent a few days there and then we flew to Lourenço Marques.

**AFI:** And in fact, in Luanda we met a colleague of Martim Cabral, who was also a PR guy, working for the Portuguese government. He was an American. He took us to the Duque de Bragança Falls. He was very fat and he was living the good life in Luanda. He was working with Cabral. He was an associate of Cabral's. So, we spent a couple of days with them. He showed us around beautiful Luanda and how multiracial it was. Then we went to Lourenço Marques and we were met there, at the airport, by the Centro de Informação e Turismo.

**BSI:** But we did have an *encontro* with the Governor and we presented the letter and he asked us where we wanted to go.

**AFI:** You sure it was the Governor General?

**BSI:** Yes. He asked where we wanted to go and we said we wanted to go to the Zambezi Valley, the location of most of the *prazos*. So, we started out in Tete. He gave us a letter to the Governor of Tete. And when we arrived in Tete we presented that letter. So, every place we went in Mozambique, the entire time we were there, we came with letters from the higher-up officials. We presented those letters to the official, whether it was the Province, or the District of the *Circunscrição*, we had a letter and, at each level we told them what we wanted to do.

**AFI:** The reaction was very interesting because everyone, to the extent that we said we were interested in the *prazos* and that we were also going to collect oral history, said: "oh, you want to study Myths and Legends".

[laughs]

**AFI:** That was very interesting because it depoliticized our research. They thought we were on a fantasy trip. Studying stupid stuff. So we were no threat.

**BSI:** Well, from their perspective, Africans did not have a history.

**AFI:** Or a culture or anything. So, they were sort of like humoring us and at the same time trying to show us how wonderful –

**BSI:** However, most of the interpreters that we had came through government sources so that they could keep an eye on us. Only when we were in Tete we stayed in a Hotel and we found our own interpreter, I believe, because there were lots of people there who spoke both Portuguese and the local languages.

**AFI:** So, in Tete we had the most autonomy because the Governor knew. We had dinner with him and then we would tell him where we wanted to go, and then we would send a telegram –

**BSI:** Saying that we were coming and then we would arrive and we would tell them we were there and what we wanted to do and then we would go out to villages and we would interview people.

**AFI:** Most interpreters came from Tete. But what we would do is, sometimes, talk with a well-respected individual in the community and, sometimes, with whole communities. And we always asked them all the questions about their ancestors and the history of the *prazos*. Everything was tape-recorded. And then, after we did that, we always played it back. Because that was in 1967 and 1968, and the local population had never seen a tape recorder and they were fascinated to hear their own voice on this machine and we told them this was very important because the reason you have to tell us their story in great detail is so that their children and grandchildren and great grandchildren will know your story.

**BSI:** So, the other thing was, we never asked anything about the colonial period or the present day. All of the questions were about long time ago.

**AFI:** Then, when we were done, people still wanted to talk. So, we turned off our tape recorder and Bobbie would take notes and that's when we would talk about the contemporary situation. And that's when some elders would tell us about forced labor and about the continuation of the slavery.

**BSI:** Sometimes. It would depend on who the interpreter was and it also depended on who else was there.

**AFI:** Very rarely did they talk about the war because we were mostly on the southern bank of the Zambezi and FRELIMO hadn't got there yet.

**BSI:** They [FRELIMO] hadn't got to the northern bank of the Zambezi either, where we were. Almost all the research was on the margins of the Zambezi, on both sides.

**AFI:** In Sena we had our first real taste of Lusotropicalism. We had an interpreter who was a teacher. We would go out to the field and then come back and a second interpreter would translate the actual questions we asked and the response. Because our Portuguese was not perfect, we wanted to make sure that we knew the actual question which the first interpreter posed, as well as the answer.

**BSI:** Allen would pose the question in Portuguese. Our interpreter would translate it into the local language. The PE would get then responses which he would then translate back into Portuguese. All of that was on the tape.

**AFI:** And generally, when we got back to Sena or Tete, we had a different person just listen to my question, the translation to Portuguese,

and the responses, to make sure that we got a response to a particular question. So, in case a person got it wrong and asked a different question, we understood what the answer was. While we were translating the tapes, the interpreter said he had to go to the bathroom. We were renting a room in a canteen that had a one-bedroom. We shared a bathroom with the owners of the canteen. When the wife of the owner of the canteen saw the interpreter going to the bathroom, she started yelling: “preto, vai embora. Não podes utilizar isso”.

**BSI:** You heard her yelling at the interpreter, so you went into the hall.

**AFI:** And I said “he is my guest. He is working with me. I said he can use it.” She said “he can’t use it. He is a black man. He will make it disgusting”. I said (our argument spilled over to the bar and was very public): “what do you mean, isn’t this Lusotropicalism, where everyone is equal, black and white are all Portuguese. And there may have been ten people in the bar, or less, I don’t know. But the next day, the Chefe de Posto, who was a former football player from Cabo Verde, and who was a very nice man, said: “be careful, the PIDE works here and PIDE follows you every day. When you go out the next day, they came and they question the people you interviewed the previous day”.

**BSI:** He didn’t know that. He only found that out later. He just told you to be careful because PIDE is following you and everywhere you go PIDE goes too. That’s all he told you.

**AFI:** So, after that, we were particularly careful never to talk about political things, especially with the tape recorder on. And often not to talk about political things except with one or two people who would be on the sidelines. We also made multiple copies on small cassettes and we kept one set with us always and sent a set in the mail. We also made three or four copies of our notes. Go ahead Bobbie. What happened when they found out about our notes.?



**BSI:** After independence, in 1977, we were back in Mozambique and we went into the archives and we were just looking at things and there was a *relatório*. It was fifty typed written pages and it was about us. It was a *relatório* about our entire time –

**DRC:** By PIDE?

**BSI:** Yes. By PIDE. This was a decade after he had actually been there and it was after independence and, a copy of that had gone to some place.

**AFI:** Unfortunately, we couldn't "Xerox" it because it was in a section that was *classificada*. The PIDE had all this detailed ethnography. It was written by Ferraz de Freitas, a PIDE inspector who was obsessed with FRELIMO and did extraordinarily rich research on separatist churches, on the labor movement, on ethnic tensions<sup>7</sup>.

**BSI:** It was the day after we left and a local PIDE agent would arrive in this village, he would call the people together and ask who we talked to. And then the people who said that we had talked to them were questioned. What they asked, what were the questions, we don't know. Generally speaking we didn't always have accommodation. So, if we went to an area where there were no hotels, then we stayed in the home of the local administrator. We did have a car and that's how we travelled around.

**AFI:** It was a Volkswagen and it got stuck in the sand all the time.

**BSI:** Sometimes, because of the ruts from the trucks. There were no paved roads, and at that time there was no bridge across the Zambezi, except the railroad bridge at Sena. To get from one side to the other

<sup>7</sup> Afonso Ivens Ferraz de Freitas desempenhou diferentes funções no contexto do Estado colonial em Moçambique, entre as quais a de Curador dos Negócios Indígenas e a de Administrador do Concelho de Lourenço Marques.

we had to go on a car ferry, to get to the northern bank. But then we would be travelling and we'd come across a little river and there would be some wood and you'd drive onto the wood and there was a chain for you to pull and that took the boat to the other side of the little river. So we went down the Zambezi. After Sena we went to Sena Sugar and then we went almost all the way down to Chinde on the southern side. And then, afterwards, we crossed over on a boat that was carrying sugar and we went to Luabo and that was the last place we went to, which is on the northern bank.

**AFI:** We did research on both sides of the Zambezi. We talked to a lot of different people. We saw all the abuses. We witnessed them. Then we went back to live in Lourenço Marques for a couple of months because we worked in the archive there. We met with Portuguese intellectuals, like Lobato, who was very helpful, and Rita Ferreira, who was very helpful. Both of them treated us as serious colleagues and just assumed we subscribed to Lusotropicalism, in one way or another. They were both very serious scholars who were very conservative politically, but very conservative scholars too. So, everything was closely tied to documents in the case of Lobato. And Rita Ferreira had all these ideas about anthropology that were pretty out of date already, as anthropology was then.

**BSI:** During the time we were doing this research we asked a lot of questions about Chikunda because there were police on the *prazos*. Where they came from, where they integrated in local society, how they got their wives, what happened to them over time, how they lived, how their lives were organized.

**AFI:** But the most important question we asked was about the *prazeiros*. We were very interested in the way they became, over many centuries, Africanized. So, we asked a lot of questions about that, because in some ways that was the most dramatic part of the book.<sup>8</sup> Rather

<sup>8</sup> Allen F. Isaacman, *Mozambique: The Africanization of a European Institution, The Zambezi Prazos, 1750-1902* (Madison: University of Wisconsin Press, 1972).

than having Europeans going overseas and Westernizing the Africans or Asians. Here you had the exact reverse. You had Europeans becoming Africanized.

**DRC:** Did you ever receive a response on your book, by Lobato, for instance?

**AFI:** There was one from Silva Rego. I remember he was very angry. He said that it was a betrayal. Bobbie says she remembers him saying that it was a stab in the back.

**BSI:** He said he embraced you and that you stabbed him in the back.

**DRC:** He told that in oral terms or written?

**AFI:** No. It was in a review somewhere.

**BSI:** It was after Allen published his article in *Studia*.<sup>9</sup> But we were also very lucky that we came across a number of people during our stay in this area who were themselves related to former *prazeros*.

**AFI:** And you could see them. They kept their Portuguese last name, but in almost all other respects they were African.

**BSI:** There was one man we interviewed in Tete. We went to a village and he lived in a hut in the village, but when he came out to interview us he came out in a three-piece suit, wearing shoes and a tie because that was his European persona. But when he was not in his European persona he was in an African persona, living in an African village.

**AFI:** And having three wives and many children. And his last name was Ferrão.

<sup>9</sup> Allen Isaacman, "The Prazos da Coroa 1752-1830. A Functional Analysis of the Political System", *Studia* 26 (1969): 149-178.

**ND:** And at the same time Malyn Newitt was writing about –

**AFI:** So, Newitt had finished his dissertation already.

**BSI:** Before we went to Portugal, we went to London and Allen met with Newitt. He was very discursive.

**AFI:** Newitt was one of Boxer's students. He came from more of a Portuguese overseas imperial perspective and wrote a very serious book. We disagree on a number of things, but it is a very serious and fine book.<sup>10</sup> He finished his dissertation before I started writing it. I think in some ways he was very jealously guarded because he was finishing his PhD and here comes someone else who was writing on the same subject. But we have a very good professional relationship to this day.

**AFI:** And then, after we were in the Zambezi valley we went back to Lourenço Marques and we saw the oppression and discrimination in the city and we also went to the shanty towns, the *subúrbios*.

**BSI:** Well, at that time we had met a number of sculptors and painters who were Africans or who were *mestiços*.

**AFI:** Even though this was a highly racialised and racist society, there was a grey area. A very small one, where a small number of progressive whites, mostly anti-fascists, not necessarily pro-FRELIMO, although some were, and Mozambicans, some *assimilados*, others not, but artists, writers, poets and dancers.

**ND:** And have you met Craveirinha?

**AFI:** I never met Craveirinha. I interacted with people like Malangata, and [Alberto] Chissano, the sculptor.

<sup>10</sup> Malyn Newitt, *Portuguese Settlement on the Zambesi: Exploration, Land Tenure and Colonial Rule in East Africa* (New York: Africana Publishing Corp., 1972).

**AFI:** We were not part of that community. We also did meet, in the countryside, in Beira and in Lourenço Marques, a handful of democratic Portuguese, that is how they defined themselves, who told us that they had come to Mozambique, primarily Beira, but also Lourenço Marques, to escape the “long arm of Salazar”. Life was much freer for them in Beira and, to a lesser degree, in Lourenço Marques than it was in Portugal.

**DRC:** Do you remember names?

**AFI:** I would have to look at my notes, but I don't right off hand. I remember one Administrator, I think was in Gorongosa, who said he had taken the position to flee the fascist regime in Portugal. There, of course, there was an organization, which I write about in my book. It was a democratic organization which was segregated until 1961. Then, there were people who were anti-fascist. Some of them may have had a connection with the PCP, I don't know, but they were clearly anti-fascist, and some of them then, ultimately, joined cells of FRELIMO. That's where you get the first white Mozambicans in FRELIMO.

**BSI:** But as far as I recall, we never talked to anybody about FRELIMO.

**AFI:** No because FRELIMO was underground. They had cells.

**ND:** But you were in Lourenço Marques more than ten years after Marvin Harris, and the situation was not so different in terms of race relations.

**AFI:** No, it was not different at all. It was so obvious. People would beat their servants.

**BSI:** The only people we knew and socialized with, who weren't white, were relatives of Luis Polonah's. His whole family lived in Lourenço Marques. They befriended us and invited us to dinner and we did thin-

gs with them and so, at one point, the matriarch, the grandmother, had a heart problem and had to go to South Africa and she was very light-skinned. She looked pretty much white, but her daughter, who was accompanying her, was darker. She and her daughter went separately on the train. They were both on the same train, but in different sections and they didn't speak to each other because the grandmother was passing as white, and it was only when they got to South Africa that they reunited.

### **An engaged historiography**

**AFI:** In 1969 we returned to the United States and shortly after I fled to New York to meet Sharfuddin Khan., the FRELIMO representative to the U.N. At that time, I joined the American Committee in Africa, which was anti-Apartheid, but also it extended its interest to Angola, Mozambique and Guinea-Bissau. It had links with the British-based organization MAGIC – short for Mozambique, Angola, Guinea-Bissau Information Centre – which was in London. Then, in 1971 or 72, I became a member of the fledgling Committee for Free Mozambique which was based primarily in New York. We were living a thousand miles away, in Minneapolis, but I would participate. We then began to put out a magazine called Southern Africa and the Committee for Free Mozambique was part of the larger anti-Apartheid movement and then it was joined by a couple of people who had worked in the FRELIMO school in Tanzani, Bill Minter and Ruth Minter. In 1972, we went to Rhodesia, because we were already collecting information for a book on the tradition of resistance, and we tried to get into Mozambique and we were told we would not be permitted. We also tried to get into South Africa and we were also not permitted. So, we continued our work in the United States and in 1974 was when Bobbie started law school at the University of Minnesota and was involved in women's political activities. Right after independence. In late 1975, early 1976, we were both invited by Aquino de Bragança to work in Mozambique.

**BSI:** You [Allen] came in 1976, then we both came for the summer, in 1977. You were still doing research on the tradition of resistance during that time you connected with Aquino de Bragança. And then we were invited to come back in 1978. So, we lived there with our children, who were four and eight, when we arrived, from September 1978 until the end of 1979.

**DRC:** Let me try to frame it. Until now you have been talking more about politics than about academia or the content of your research and books. In order to clarify things and to illustrate that aspect, what is the importance of politics for your books?

**AFI:** Our books always had two dimensions that were fundamentally political. The first was about revealing the oppressive nature of Portuguese colonial capitalism and the second was to tell the stories of oppressed people who are in the shadows of history.<sup>11</sup> Peasants, workers, women and men, etc. To tell their stories. So, all our research, every book that we have written, every monograph that we have written are derived from, in the most dramatic and creative ways, oral history. So, it was very important as an historian to demonstrate the historical agency of Mozambican peoples. How they coped with, creatively adapted to, and sometimes struggled against oppression. So, the first book was a book on how they, to some extent, controlled their cultural destiny. By protecting their cultural autonomy, they could control their cultural destiny, by assimilating the Portuguese in the Zambezi Valley rather than the reverse. The second book – *Tradition of Resistance*<sup>12</sup> – argued that there was a long anti-colonial tradition which went back to the sixteenth century and in the last chapter of that book we established that FRELIMO used those living memories of resistance to

11 *Mozambique: The Africanization of a European Institution, The Zambezi Prazos, 1750-1902* (Madison: University of Wisconsin Press, June 1972); *The Tradition of Resistance in Mozambique: The Zambezi Valley, 1850-1921* (Portsmouth N.H.: Heinemann and University of California Press, 1976)

12 Allen F. Isaacman, *The Tradition of Resistance in Mozambique: The Zambezi Valley, 1850-1921* (London: Heinemann and University of California Press, 1976)

mobilize public support, populist support, peasants primarily, in the Zambezi Valley. Then I wrote a book called *A Luta Continua: Creating a new society in Mozambique*, a book published by the Fernand Braudel Centre, which was the first book in English which looked at a tale of two societies: colonial society and the liberated zones.<sup>13</sup> And the other one was about the armed struggle.<sup>14</sup> It emphasized FRELIMO's dreams and vision of what a new society would look like.

**DRC:** You were the ones establishing a link between [Immanuel] Wallerstein and Aquino?

**AFI:** No. Aquino and Wallerstein had a longer link, going back. Wallerstein had some connections with the French left and Braudel, and Aquino was there. So then we wrote a book together, *Mozambique: from Colonialism to Revolution*, in 1982. It was based on our experiences and was meant to be a follow-up of the book *A Luta Continua*. It was meant as a general history of Mozambique in the twentieth century. It had high-level generalizations with an emphasis on what was happening since independence.

**BSI:** When we lived in Mozambique in 1978 and 1979, I had a grant from the UN Economic Commission for Africa to write a book on women's legal position in Mozambique (that was part of the UN's Decade of Women and nothing had been written on Mozambique).<sup>15</sup> I worked primarily with a friend of mine, June Stephens, who was an archaeologist and also taught at the University of Eduardo Mondlane. She and I went out with the O.M.M. (Mozambican Woman's Movement); but we always went with several women from the O.M.M. We went out and

13 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *A Luta Continua: Creating a New Society in Mozambique* (New York: Fernand Braudel Center, SUNY, 1978).

14 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Mozambique: From Colonialism to Revolution: 1900-1982* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1983)

15 Barbara Isaacman, June Stephen, *United Nations. Economic Commission for Africa (1980). Mozambique : women, the law and agrarian reform* (Addis Ababa: UN, 1980) (Available at <https://repository.uneca.org/handle/10855/3793> ) [trad. A mulher moçambicana no processo de libertação, Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1984]



interviewed women in almost all the provinces. I don't think we got to Zambezia. Also, Allen and I spent some time in Cabo Delgado for research on forced cotton production in the colonial period. There we also interviewed women who had been in the *destacamento feminino*, to go into this book. That book was published in the UN. It must have been in the 1980 or 1981 and it was translated into Portuguese. For a time in Mozambique, it was about the only book that was at the INLD – The Instituto Nacional do Livro e do Disco.

**AFI:** Even though Bobbie did not consider herself an historian, she is a great researcher and critic and also played a very important role in writing the history of women in Mozambique, in which she did pioneering work. Then she didn't continue because she was a lawyer, but her work in 1980 and 1981 was among the first works on women in the armed struggle and women in post-independent Mozambique.

**BSI:** I also played another role in all of this because women are very unlikely to come forward to recount their stories because they are cowed by the group they are in. Women are seen as not having stories to tell, and they are loath to speak if the interviewer is a male. So, for a number of books...

**AFI:** ...but particularly for the Chikunda book, which was the most important.<sup>16</sup> Bobbie spoke to them about...

**BSI:** ...about pottery, about markings and about initiations rites –

**AFI:** ...and sexuality, things they would not talk to me about.

**BSI:** ...because there were all kinds of things that happened so men were supposed to abstain from sexual relationships before a hunt because otherwise

16 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Slavery and Beyond: The Making of Men and Chikunda Ethnic Identity in the Unstable World of South Central Africa, 1750-1920* (Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2005)

they would lose the ability to kill. So, there were all kinds of things going on between men and women that women were loath to talk about to a male. So, in the area around Zumbo, we were lucky because one of our interpreters was a woman, so she and I were able to talk with women separately, and they were much more forthcoming about things. But women, even if they weren't talking about sexual things, were less likely to speak about anything in front of a group of men, if they were being questioned by men and they were more likely to be more open if they were being questioned by someone other than a man, and there were no men around. So, if they were questioned alone, by a woman, that was useful too. So, I was able to get information that Allen would not have been able to get.

**AFI:** The only thing I failed to mention was that in the period from 1975 to 1977, I was called as an expert witness before Congress. So, I testified before Congress in 1975 and 1976 about FREMILO and why the United States should recognize this new government. I also, periodically, would brief new Ambassadors who went to Mozambique. As it happened, two of the Ambassadors who went to Mozambique were outstanding people. One was a woman named Melissa Wells, who was terrific and really cared about the Mozambican people – they both did. And the other was William “Bill” DePree. These were magnificent. The best foreign service people and they really cared about Mozambique's future.

**BSI:** When we were in Mozambique after independence, we didn't have anything to do with the American government. In the colonial period there wasn't an American Embassy anyway. Then we were *cooperantes*, working in support of the revolution. We did register with the American Embassy.

### Defining Portuguese Colonialism

**DRC:** If I can raise the question about these three books on cotton, slavery and Cahora-Bassa.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Allen F. Isaacman, *Cotton is the Mother of Poverty: Peasants, Work and Rural Struggle in Colonial Mozambique 1938-1961* (Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996); Allen F. Isaacman,

**AFI:** Yes. So, cotton and Cahora-Bassa are both the same story in different times. Both highlight Portuguese colonial exploitation of labor and extraction of scarce resources to benefit Lisbon. The first case, it was to get cotton at less than one quarter of the world price, which enabled them to compete. And for years many cotton producers, received as little as five dollars for a year's labor. And they didn't even have enough money to buy a *capulana* (a cotton cloth to make a dress or loin cloth). The peasants, mostly women, forced to grow cotton always said "Cotton is the Mother of Poverty" which became the title of our book. Cahora-Bassa was also about the Portuguese exploitation, even though the energy went to South Africa, so South African was the obvious beneficiary, at one-sixth of the world price. At the same time, Portugal benefitted because it became the basis for their military alliance and the South Africans provided military support. So, it reinforced this alliance, and South Africa preferred to fight on the Zambezi rather than Limpopo. So, both of them used forced labor. Less so in Cahora-Bassa, but also in Cahora-Bassa, even though it was illegal and many Africans died in industrial accidents because they didn't have proper protection when they were down mining. So, both are classical examples of Portuguese colonialism on the cheap.

**ND:** This is a very broad question about what is singular about Portuguese colonialism in a comparative perspective.

**AFI:** What is singular about Portuguese colonialism as opposed to British or French colonialism? It's not that one is better or worse or more or less racist. But Portuguese colonialism was always done without the capital necessary to effectively exploit the colony. Because it cost a lot to build roads and administrative infrastructure and to have well-trained administrators, and doctors and the like. The Portuguese didn't have the capital to invest because, even when we got here in the 1960s, Portugal was an economic colony of Great Britain.

Barbara Isaacman, *Slavery and Beyond: The Making of Men and Chikunda Ethnic Identity in the Unstable World of South Central Africa, 1750-1920* (Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2005); Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Dams, Displacement, and the Delusion of Development: Cahora Bassa and Its Legacies in Mozambique, 1965-2007* (Athens: Ohio University Press, 2013).

**BSI:** The electricity company flag in Lisbon was British. It wasn't Portuguese.

**AFI:** So, the only way they could exploit the colonies was by exploiting African labor.

**BSI:** Or extracting raw materials.

**AFI:** And, even with the extraction of raw materials, the way they did it was to create concessionary companies – whether it was cotton concessionary companies, or rice concessionary companies, or these large companies, like the Companhia de Moçambique. The companies essentially were quasi-states, states within states. They governed and ruled. So, Portugal didn't have to spend much.

**BSI:** So, it was like the *prazos*, but an updated version.

**AFI:** Portuguese colonialism was always colonialism on the cheap. And it was a very brutal form. Not because the Portuguese are more racist, I am not saying that. Not at all. But because the nature of their extraction depended on forced labor.

**ND:** And this was so until the end?

**AFI:** Until the end. Whereas the British and the French, by the 1940s, made all these reforms and were able to pay better wages. Not that people weren't exploited, but the exploitation was more at the level of the marketplace than physical exploitation.

**BSI:** So, when we arrived in Mozambique in 1978 every single highway and railroad led out of the country. So, there was a railroad from Lourenço Marques to South Africa. There was a road from Lourenço Marques to South Africa or Swaziland which was paved, but after that, there was nothing. There was a road from Beira to Rhodesia and there

was a railroad from Beira to Rhodesia. There was a railroad from Beira to Malawi. No roads. And I guess there was a railroad from Nacala to Malawi. So, when we had to go to the Zambezi Valley from Lourenço Marques, we had to through Swaziland, through South Africa, through Rhodesia and back into Mozambique because there were no paved roads from Lourenço Marques to Beira at that time. There were no paved roads anywhere in Mozambique. There were dirt roads and there were improved dirt roads. It was only with the war against FRELIMO that they began to pave the roads, so the army could get there. That was the only reason.

**DRC:** This is a very interesting point. It is not racism that is determining the nature of colonialism.

**AFI:** Right. It was not only racism. It was the absence of capital and the levels of exploitation. But the level of exploitation was explained in racist terms. So, racism was a very powerful ideology. So, how did that play out? The colonial regime insisted that it was necessary force Africans to work because Africans were lazy, *preguiçosos*. Africans were *bêbados* [drunkards]. So, you had to civilize them and bring them into the modern world because they were inferior, without any history or culture, and therefore you had to make them black Portuguese. The point is that it was premised on racist notions and many Portuguese, not all but many, were racist. It is the combination of the two: the lack of capital and racist ideology that made it such a unique form of colonialism. And Belgian [colonialism] is like that too, by the way.

**DRC:** So, in that context, [Frantz] Fanon is also talking about racism as being the main frame of colonialism.

**AFI:** Fanon is right in this respect, which is very important. Fanon said: the worst legacy and the most brutal impact of colonialism was colonizing the mind. And that's what the Portuguese attempted to do, but of course they didn't have the infrastructure for schools, so it was

not like Algeria, not in the same way. And all they wanted to do was to give most Mozambicans a veneer of Portuguese education so they could communicate with their “boys” working in the factories, so in the fields, as servant servants. In 1951, after five centuries, there were only a small number of *assimilados*, almost all of whom were located in Lourenço Marques.

**DRC:** So, where do you think Fanon is not right?

**AFI:** Well, I think Fanon is right about the racism.

**BSI:** All colonialism is racist in the sense that you feel that you are a superior country and you are subjecting inferiors, and you maintain them as inferiors. You do not allow them to become equals.

**AFI:** Fanon is right in two respects: about the racism and about colonizing the mind. Portuguese colonialism is a unique form of colonialism. It is not different in that respect, but it is unique because it depended almost exclusively on the extraction of scarce resources: labor and minerals. So, there was no effort, for instance, like in Ghana, let’s say, to encourage peasants to grow cocoa at market price and then they would export them to Great Britain. Rather, if the Portuguese wanted cotton or rice, they’d made them grow it and there was no economic incentive. Why would someone grow cotton, which is terrible? It takes all this labor so you can’t grow food and it also destroys the land. Why would someone grow that for five dollars a year? On the other hand, peasants in Ghana, after WWII, or even before, were getting a price where they could be relatively prosperous and so voluntarily grew cocoa. So, that’s the big difference. The Belgian Congo and Portugal are very similar in some respects. They are both small, underdeveloped themselves and they were extracting by forced, brutal labor the scarce resources.

**DRC:** But how can you explain, in general terms, for a general public, how a country that was relying on cheap colonialism was able to manage a strong state.

**AFI:** No. So, here's the thing. It was not a strong state. It was a weak state and weak states have to use brutal force. Strong states don't have to use brutal force because, as Gramsci or others say, they could win over people's hearts and minds. People in Mozambique were terrified all the time. Everyone knew PIDE. Everyone knew of PIDE. Everyone was worried that in their village there was an informant for PIDE. So, the Portuguese state was very weak. IN certain areas you'd have 20 000 people and you would have one *Chefe de Posto*, but he had PIDE behind him and also African SPs –African police, who spied on people, and African chiefs who were paid by the government. So, it was colonialism really on the cheap. There were times when the *Chefe de Posto* was isolated from the Provincial Capital for several months a year because of the rains. So, the only way they communicated was through telex. So, it was not a strong state. It was not like Portugal, although in some ways it was like Portugal, in terms of fear. But you have a culture of fear in Mozambique, which is a critical thing. That's why the symbols of Portuguese oppression were two things: the whip, used for flogging people, and the *palmatória*, and what is very interesting is that when Portuguese officials beat people they always did it publicly so that other people would see: "This is what is going to happen to you if you don't follow the law, so if you are not timid". So, the Portuguese state was a very weak state.

**DRC:** So, it is the *chicote* and *palmatória*.

**AFI:** Yeah. And that's very different, after WWII, in the British colonies. After WWII the British and French recognized that they had to reform colonialism, and even imagined the day, especially the British, when the colonies would be free. Whereas the Portuguese held on to the myth of the overseas right up and through the arm struggle. So, you could say that in the British colonies decolonization was very much about the withdrawal of the British, but they maintained control of a lot of the economy. So, you go from colonialization to decolonialization. In the Portuguese colonies, and to a degree in the Congo, because the Belgium foreign minister said in 1959 that the Congo would be a Belgium colony for 500 years.

And the Portuguese had the same notions. These were the Overseas. And they [the Portuguese] were making reforms inside the notion of these being permanent. Part of that, as you said earlier, has to do with this incredible state ideology here that if Portugal did not have his colonies it would be weak, and a minor state, and it would be eaten by Spain.

### **The Chikunda, ethnicity and masculinity**

**DRC:** You didn't talk about the Chikunda.

**AFI:** So, they were slaves on the *prazos*, but they rebelled and fled into the interior.

**BSI:** Also, a lot of the *prazos* fell apart.

**AFI:** In the 1840s and 1850s, there were also famines and natural disasters and they fled into the interior, as runaway slaves, and they created their own societies and communities, some of which were independent while some others were governed by warlords – Afro-Asian warlords, mostly. They were very ambiguous and contradictory because they were both former slaves and they survived by becoming slavers and elephant hunters.

**BSI:** But they had been doing that for the *prazos* previously and so they were aware of the trade routes and they were aware of where the resources were and where the *prazos* fell apart, they continued to be plunderers. They did it sometimes on their own, sometimes working for Portuguese merchants.

**AFI:** And they are feared until today.

**ND:** One interesting thing about this book is that you say it is in a way a slave group that becomes an ethnic group.<sup>18</sup>

18 Allen F. Isaacman, Barbara Isaacman, *Slavery and Beyond: The Making of Men and Chikunda Ethnic Identity in the Unstable World of South Central Africa, 1750-1920* (Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2005).



**AFI:** That's very important because it shows that ethnicity .... There is this theory that ethnicity was created by the colonial regimes. The creation of tribalism. In fact, Africans had their own capacity to create their new ethnic identities. These Chikunda came from more than twenty five different ethnic groups. They lived side by side, intermarried on *prazos* then fled and took this name Chikunda, which is a Shona word *kukunda*, which means "to conquer". And to this day people in Mozambique and Zimbabwe have great fear of many Chikunda, the seniors.

**BSI:** But people also self-describe themselves as Chikundas.

**AFI:** The Chikundas are very proud because they are considered the best elephant hunters. And they manufactured their own guns. They would make guns themselves, modelled after European guns, but they made them and they made them better. The other thing was that they were extraordinary, knew an enormous amount about the microecology, and so when they hunted they knew exactly where the elephants were and where the wind was coming from. Elephants can't see well, but have very good hearing and smell, so you had to crawl on the backside when the wind wasn't blowing. What they would do with their hatchets was cutting their tendons and then the elephants would fall over and they would spear them or shoot them. So, they would crawl right up, and with these little hatchets cut the tendons of the ankles.

**BSI:** So, there are other interesting things about the fact that many of the Chikunda came, originally, from matrilineal people, but they became patrilineal on the *prazos*, and they took that with them when they left the *prazos* and moved inland and conquered areas on the way to Zambia. And they had to create their own cosmology, where they were tied in some way to ancestors, because that is how you got legitimacy.

**AFI:** ...and protection.

**ND:** The Chikunda were not precisely an "ideal" group of resistance.

**AFI:** No. So here is a thing about the Chikunda. I originally thought of them like the Maroons (runaways) in Jamaica. But in fact they were very contradictory and ambiguous. They were runaway slaves who, often in the end of the nineteenth century, or from the 1850s onwards, became slavers, sometimes working with warlords and sometimes by themselves. So, they are situated in a very ambiguous position. And because they looked down on the farming, from their days on the *prazos*, and they had this culture that said that farming was women's work. The only other thing they did was hunting. Hunt people, hunt elephants. So, in the beginning of the colonial period, some resisted the Portuguese, but after they were defeated –

**BSI:** Well, when they established conquest-states in the interior, those conquest-states then resisted the Portuguese.

**AFI:** But in the end, when they were defeated, a number of the Chikunda worked as SPs or police because that was a skill they had and the Portuguese thought of them as being almost as good as Shangaan or Ngoni because the Portuguese had in mind, incorrectly, that some Africans had this primordial skills, genetic propensity or predisposition to be warlike. And they tried to use warlike people, good fighters in their armies, and indeed in most of the conquest of Mozambique Africans were working in the Portuguese army, including a substantial number of people who were of Ngoni descendant.

**ND:** You talk about the importance of masculinity for the Chikunda. And you also studied this gender question a lot, this transition from the presence of colonial power and how it dealt with the previous gender balance in African societies. This is a huge question: how did colonialism changed, reinforced or transformed the previous balance of gender?

**AFI:** In general, this is true not only in Mozambique, but all over, colonialism reinforced patriarchy, reinforced positions of men in many

different ways. First of all, reinforcing the positions of chiefs, reinforcing men as the only legitimate earners of income and the only work colonialism counted was men's work in the money economy, so the work of the household, domestic labor, didn't count. And there were laws, like young boys going to school, that reinforced all the notions of gender hierarchy and privilege.

**BSI:** One of the interesting things about the Chikunda is that many of them came from north of the Zambezi. They were originally imported in the seventeenth and eighteenth centuries onto the *prazos*. And north of the Zambezi they were matrilineal people, which didn't mean that husbands weren't in power, but that they were in power in their relationship to women, but they still held the power. Most of the *prazos* were on the southern bank of the Zambezi river, in areas that were patrilineal, and in the slave villages on the *prazos* they took wives from the local area and, over time, they became patrilineal. Then, when they turned into conquest states, they imposed their patrilineality on all of the areas that they conquered. They also had to create a relationship to the land that didn't exist because they weren't from that land, but they created relationships to ancestors, of course male ancestors, who then gave them power.

### Gender, resistance and post-colonial rule

**ND:** But you found the same imbalance within the armed struggle against the Portuguese?

**BSI:** Well, yes and no.

**AFI:** FRELIMO's leadership was all male and even though emancipation of women is a central part of the revolution, and revolution couldn't succeed without women. And it is true that it was a military detachment - *destacamento feminino* - that Bobbie studied, the fact of the matter is that the entire leadership of FRELIMO was male and, in



fact, if you look at the first government, there is only one woman and it is Graça Simbine, who became Samora's wife. Bobbie knows very well, from her experience with the O.M.M, that O.M.M. was subordinated to male-dominated FRELIMO leadership.

**BSI:** So, when the O.M.M. had conferences, the conferences were run by some male member from the Central Committee.

**AFI:** Who gave the keynote address.

**BSI:** And who was also, basically, in charge of everything that happened, but one of the things we discovered living in Mozambique in the late 70s and interacting with people from other socialist countries in Europe was that the same ideology existed in Eastern Europe and in Mozambique, which was an ideology of emancipation, but really women continued only to be significant in their relationship to men. So, the women who were in charge of things, tended to be the spouses of men who were in charge.

**AFI:** And there was double exploitation determining they had to work both in the factories and in domestic labor.

**BSI:** In Mozambique there was more double exploitation than probably there was in Europe.

**AFI:** Why?

**BSI:** Well because, at least Western Europe, you had more social systems that existed that could take over some of the jobs that women had to... They had daycares, they had way more organized structures than there were in Mozambique. In Mozambique there wasn't anybody. There weren't creches around for everybody. So, women were expected to take care of children, to cook, to clean, to work and the men just worked. So, the liberation of women added to their exploitation rather than actually liberating them.



**AFI:** Although there was a change in values and Mozambique was contradictory because, after independence, Samora [Machel] and FRELIMO treated girls/women going to school as a very high priority. So, the number of young women who go to school increases enormously from what was a small percentage.

**BSI:** In the urban areas there were factory jobs, there were other kinds of work that women could have. And those kinds of jobs were not available in the rural areas.

**AFI:** But then you begin to have a generation of women who do go to high school and become doctors, and follow some of the same patterns as we see in socialist countries. Then you begin to see more women in parliament and more women in high party positions.

**BSI:** Have there been any women governors of any provinces of Mozambique that were women?

**AFI:** There was a woman who was a Prime-Minister, Luísa Diogo. And there are women in several other Ministries, but it is fair to say that patriarchal legacies of colonialism and of the indigenous societies tend to have enormous lasting power, still. It is changing. Younger people certainly have very different attitudes both about gender and about race. Young educated people in the city move much more easily across gender and across race. than what was characteristic in the colonial period.

**BSI:** Even though the O.M.M. was subordinated to men in the government, the O.M.M had a very important function in organizing women and this is one of the things that was clear from travelling around the country with O.M.M. My friend and I, before we wrote this book, we visited almost every province and we met with women in different positions. Women who worked in factories, women who worked in agriculture, women who were involved with O.M.M and it did provide them with greater awareness of what was going on with their society and

what was possible for them. And O.M.M did encourage women to get more actively involved in political life, at the local level. I think that was very important. I don't know the extent to which the O.M.M continued to play an important function in the post-socialist period. During the armed struggle they transported materials and messages behind the Portuguese lines. So, there was an attempt to involve them from the very beginning in the armed struggle in some way or another. Even before there was a *destacamento feminino*, girls and boys were used. Girls and boys were much easier to use because they were less obvious to the Portuguese so they were less likely to get caught. And I think it was important when they were allowed to learn to carry arms and the ideal was that they were participants, in some way, in the armed struggle, because that was, again, a way of including groups that have previously been excluded.

**ND:** I guess it was in the "Samora book" (*Mozambique's Samora Machel: A life cut short*) that you said that there was some kind of stance against a certain idea of modern woman, urban woman. There was a kind of conservative Christian morality.

**BSI:** Yes, but that is true about both sexes. It is not just women because, really, if you look closely at the idea of the Mozambican man, it is very much a Protestant religious –

**AFI:** Part of it is. It is not all protestant. It reveals Samora's missionary Protestantism.

**BSI:** Right. Because a lot of people in FRELIMO were involved with Protestant missionaries, since the Catholic missionaries did not allow them to proceed past the third grade. So, if they wanted to get any kind of education it had to be through the Protestant missionaries. So, they picked up a lot of Protestant ideology and shortly after independence, when they were trying to create a new man, it was a nuclear family in which people behaved appropriately, in which they were kind

to everybody, in which they did their jobs, they didn't get drunk, they didn't go dancing, they didn't wear high heels, they didn't wear tight skirts. It was all very much Protestant ideology that got wrapped up in the concept of what the new Mozambican family was all about.

### **Oral History and African Studies**

**ND:** Can you place your work inside the historiographical field from the beginning of the 1960s?.

**AFI:** So, because I came out of the Civil Rights Movement and I was part of the first generation of graduates in African History, we were rebelling against Eurocentric and colonial history, and the idea that Africa had no history. So, I studied with Vansina and other people.

**ND:** And Vansina was very important?

**AFI:** Very important as my mentor, but also because he protected me against other Professors who were opposed to my political activism.

**BSI:** He was crucial, ideologically, in the field.

**AFI:** No. Epistemologically.

**BSI:** Because he brought this idea of oral history to Wisconsin and the other person in Wisconsin was [Philip D.] Curtin. Curtin came out of colonial imperial history. Curtin was very technologically savvy, so he grabbed on to this concept and understood the power of technology.

**DRC:** But Curtin was not a charismatic figure?

**AFI:** Yes. He was very important because he understood one thing. He was a great historian. Very conservative, but a great historian. He understood that the role of the historian was to use every source possible, but to

accept none acritically. So, when Vansina came and showed the value of oral history, it became a new source which allowed Curtin and the generation that he and Vansina taught to go to the field to show that Africans had a history. In the past, the argument was a kind of circular one. If Africans had a history, they would have a written language to preserve that history. And Vansina was saying that there are many ways to preserve history and that oral history was very important, not only in Africa, but in Europe. So, he talks about this Song of Roland and the Odyssey and Iliad which were all, originally, transmitted orally. Vansina provided the epistemological basis for much future research relying on oral sources.

**BSI:** The way African society was organized was that people transmitted ideas from one generation to the next through talks around the fire at night and all of these things.

**AFI:** And rites of initiation, to become an adult.

**BSI:** It was less formal and structured. It was more fluid but it was equally significant, if not more so, but it had to be interrogated against other sources, maybe other oral traditions or written sources too. Then you got a fuller picture if you were looking at what was in the archives, that had its own set of limitations, and what was oral, which had a different set of limitations.

**DRC:** So, you were one of the first students of Vansina.

**AFI:** Yes. The other thing that is very important to recall is that by the 1980s we began to realize the limits of oral history. Some sceptics argued that you can't trust oral sources at all, but what we began to realize is that they have to be read critically because there is a politics of memory associated with oral history. People choose to forget some things and remember other things for a variety of different reasons. So, these oral sources have to be treated very critically, but no more critically than written sources because people choose to remember some things and write things down



because of their positionality. Then there was also this question of whether it different to collect oral histories if you are from outside the community or inside, or if you're white or black., etc. And it is true that if you are inside the community you have linguistic and cultural skills that someone like me doesn't have. But anyone who is inside the community and goes to get a PhD. to come back to study is outside the community because the mere fact that they left the community and lived in a different world means they are no longer a part of that community. So, it gets to all these questions about knowledge production and positionality.

**BSI:** There was another thing that we discovered because, overtime, we went back to the same areas and we interviewed people who were relatives of people we had interviewed before: as the institutions in rural society break down, the ability to preserve information from generation to generation declines.

**AFI:** Or the interest.

**BSI:** Or the interest. But also, you don't spend the time seating around with you elders, night after night. You do other things. So, we interviewed this Ferrão in 1968, who was a relative of a *prazero*, who was known as an historian, a very good historian. We interviewed his grandson forty years later, who was also known as a very good historian, but his knowledge was not anywhere near as deep and rich as his grandfather's had been. So, he told us the same thing, but he told it..

**AFI:** ...as an outline.

**BSI:** So, we were able to see the ways in which, as a society changes, the ability to transmit, the ability to remember also changes.

**ND:** You talked about Vansina, but what were the other genealogies of your work. I am thinking about, for instance, the relations with the Social Sciences, more broadly.

**AFI:** So, Vansina was very important in my work. So were two other people. One was Terence Ranger who wrote a lot about the history of resistance, primarily in Zimbabwe. And the other was Basil Davidson. Those were the three people who, at the beginning, were most important. And then, also important were labor historians like E.P. Thomson and Eric Wolf, who wrote on peasant wars, and Eric Hobsbawm, who wrote about social bandits and primitive rebels. So, that trajectory. Then, I carved out my own space because Vansina wasn't an activist, but he was very committed to African History. And where I carved out my space is this notion about writing about people who are in the shadows of history.

**BSI:** But there is another thing that came from your experience at Wisconsin, which is the fact that, in addition to the African History Program, African History was part of a comparative Third World History. So, all non-majority histories from outside the United States. What you all refer to lovingly as Comp Swamp (comparative swamps), so comparative tropical histories. So, it was Latin America, Asia, Africa, the Middle East and so you studied in other areas. You took seminars that were comparative in their approach. When you went to Minnesota you took that, and you helped to create a similar kind of program at University of Minnesota.

**AFI:** We were one of the first History of African Peoples Program and then I created a program which is funded by the MacArthur Foundation and the Mellon Foundation called Interdisciplinary Centre for the Study of Global Change. We have had more than 500 graduate students, most of whom come from the global south and it is all interdisciplinary, social sciences, humanities, natural sciences –

**BSI:** some legal scholars.

**AFI:** Our premise is that the disciplines are artificial, and they are meant to discipline the mind, that is, to limit questions and limit the

scope of investigations. So, we were challenging, and very successfully challenging, these boundaries that were all artificial. That is another important impact I have had at the University of Minnesota.

**ND:** In the “Dam Book”, James C. Scott is an important...

**AFI:** Oh, James Scott is extremely important because he is one of the most creative historians or political scientists that I know and he opened the way for me to think about some of these off-stage activities, these things that had been called “hidden resistances”. A lot of it comes from the slave literature, but it wasn’t hidden to the people who were doing it, they were aware of it. Scott is very important. He opened a way for me to think about history. He would be a very important influence and then, of course, a bunch of neo-Marxist and Marxist scholars, particularly in their critique of colonial capitalism. So, for me, Marxism is a very powerful critique of capitalism but has not yet proven to be an effective blueprint for how to reorganize society.

**DRC:** And can I ask you if there are risks in this moment regarding the production of African History in the United States?

**AFI:** No. There are no risks in the sense that African History is too inconsequential in the United States for scholars who took radical positions a half century ago there were more risks and barriers writing about the history of the United States. And in the last forty years, from 1960 to 2000, there was a move to steer away from Great White Man’s history to talk about the histories of African Americans, the histories of women, histories of Latinos, histories of workers, much more inclusive histories. There is now under Trump, but even under Reagan, a big backlash saying that they are really authentic history, which is really about the American Revolution and about George Washington and Abraham Lincoln and all these famous white man and they are giving too much emphasis to people who are not consequential in history and romanticizing people of color and the role of women and, therefore now,

in certain states, writing textbooks, especially high school textbooks, is a very big business. If you get a state like Texas, which is happening, to say the curriculum must cover this, this and this, which is mostly great white men, it means that these other subjects, if they are covered thoroughly in textbooks, won't be adopted. And that is a multimillion-dollar business. So, there is a big backlash from conservatives, first in textbooks, about knowledge production. But then, in a lot of senses, what Trump has done is make all of these into "the Other". Anyone who is not a white male essentially, is "the other" and a threat. And not only white males, but white males mostly from Scandinavian countries are the most important. He always talks about how great things are in other Scandinavian countries. So, Trump frames everything in code words. "Law and Order," which means being anti-black and brown. They are criminals or rapists. Or "immigrants" who are rapist and thieves. And that's Latinos. When we write about their lived experiences and the struggles they had to overcome we are subverting the racist and his allies' totalitarian dream of "making America great again".

**BSI:** It is an attempt by the far-right and their white evangelical Christians allies to make the world as they like it, in their own image.

**AFI:** History has become very political but African History is often considered marginal to matters, since so many people still hold the view of the continent as "a backwater and primitive region plagued by diseases and poverty". Africa is not significant. So, it is not dangerous. It gets dangerous only in a very minor sense. But I will tell you a story that is of interest, talking about danger. In 1975 there was a publication written by the Heritage Foundation. At that time the Cold War was at its apex and Africa mattered as a terrain of competition between the West and the East. The Heritage Foundation was just starting as a right-wing think thank and it was not as influential as it is now; one of its earliest publications was a short mimeographed booklet entitled "how the US lost Africa". The first page stated the US was losing Africa because there are left-wing academics, like Allen Isaacman, who are

telling us that these are not communist coming to power. Then they take my quote from my Senate Hearings, the House Representative Senate Hearings. So, the first page is about how left-wing academics are blindsiding or producing propaganda to show how these are not really communist regimes. And that's the basis of one the earliest writing on Africa. That is not explicitly racist but becomes explicitly anti-communist. I thought it was a joke. Just a bunch of insignificant right-wing ideologues with little influence. I was obviously...

**BSI:** They are indeed just a bunch of stupid right-wing idiots, but they have become very powerful now. They determine who goes in the federal courts.

**AFI:** History has a lot of power, but Africa is not so consequential now. It was more consequential during the Cold War. But now there is no Russian threat, or Soviet threat or Chinese threat.

**ND:** And over lunch we were talking about this influence of postcolonial studies. Can you say something about that?

**AFI:** Right. I think postcolonial studies is very important to the extent that it emphasises reading texts critically and carefully. The problem with post-colonial studies is almost all the texts these scholars interrogate are colonial texts written by Europeans and end up being very Eurocentric. Studying European representations of "the other". And there is not the same emphasis or value put on texts, written texts or non-written texts, produced by indigenous people. Particularly, non-written texts are just ignored, but even written text are not as important as going to the French archives in Paris or to the archives in Lisbon, rather than looking through the early writings of Craveirinha or other early writers and interrogating them in the same way, because they don't matter. What matters is the great works, so in that sense, it is very Eurocentric. So, methodology is important. Some of the questions are very important and the perspective is extraordinarily narrow, in my judgement.

**DRC:** Are you able to tell us that you both were able to transmit your experience to a new generation?

**AFI:** I would say that my greatest contribution to African history is that I have trained fifty-three PhD students, almost half of whom have come from Africa, mostly Southern Africa. So, my greatest contribution is creating another generation, and now several generations, who are creating other generations of historians of Africa. And the second significant contribution, apart from the books that we have written, is that we have deposited all our tapes in the archives of Mozambique. I teach my students that their responsibility is to help create an archive, at the same time as they are writing their dissertation. These archives always have to be deposited in national or local archives and when we conduct research the first thing that we tell the elders (local historians) is that we are writing this book but the histories that they share with us are for their children, grandchildren and great children, etc. So, in a sense, creating an archive and keeping alive the voice of the elders is very important. And, as I said in the very beginning, telling the history of those who are in the shadows of history, is critical

**DRC:** As to your series of books. How many books are there?

**AFI:** I edited two series and all together there may be 15 books in these two series. It is a lot.

**DRC:** The two series. The first was with –

**AFI:** with Heinemann and it was called the Social History of Africa. That was in the 1980s, when we developed a whole field of social history. And the second is Ohio University's New African Histories, in the plural, because by then we had recognized that there was no authentic history but there were always multiple histories. This is very important from an academic and intellectual perspective. Of the same event, two historians could approach them very differently, given their politics,

positionality, the types of questions they asked. So, we recognized that history was really multivocal. That there was not a singular or authentic history but there were always multiple and competing histories.

### The Cahora-Bassa book

**ND:** One interesting question about the “Dam Book”<sup>19</sup> concerns the idea of progress. In a footnote in the book, you try to say that you don’t dismiss the idea of development and progress. So what is the status of this term, since the book looks like a big critique of the ideas of development and progress.

**AFI:** It is a big criticism of large dams. The question always is progress and development for whom. I am not opposed to dams *per se*, because there are small dams that make a lot of sense. But when we look at the impact of mega dams, the consequences are often so negative, almost always, all over the world. And it certainly was in Mozambique because, in this case, the dam was designed as the last major colonial “development project” in Africa, and it was really built to produce energy for South Africa and it was the material basis for the alliance between South Africa and Mozambique.

**BSI:** And it destroyed the agricultural life, the life of all of the peasants living downriver, because the water appeared not when they needed it for the planting season but whenever there was too much water there or they needed electricity in South Africa. And the result of that was that it ended up flooding a lot of the fields the peasants cultivated.

**AFI:** The water would be discharged to meet the energy needs of the Apartheid regime, and it could be any time in the year, and it often happened that the peasants had just seeded their fields and the water was discharged again and the roots rotted.

19 Allen Isaacman, Barbara Isaacman, *Dams, Displacement, and the Delusion of Development. Cahora Bassa and its legacies in Mozambique, 1965-2007* (Athens: Ohio University Press, 2014) [trad. *A Ilusão do Desenvolvimento. Cahora Bassa e a História de Moçambique* (Lisboa: Outro Modo, 2019)].

**BSI:** Additionally, the peasants downriver lost the nutrients that they needed to produce crops because what would normally happen is that after the rains, the river would flood, would drop nutrients on the land, then water would recede and that would be where they would plant. Well, most of the nutrients were blocked by the dam wall and they didn't go downriver at all, so the land became less viable for cultivation and it destroyed the shrimp industry.

**AFI:** It destroyed the fauna and flora. It increased erosion because there were no mineral sediments in the water. When rivers are "starved" to drag sediments from the banks of the river, which causes erosion...

**BSI:** ...And erosion negatively affected the mangroves, which are the plants there in the Delta that the shrimps need. That is where the young shrimp spend the first part of their lives and when those disappeared, the shrimp industry suffered as well.

**ND:** During your study, mostly dealing with the twentieth century, there was an idea of progress linked to the colonial state. At the same, not only in Mozambique but all around, movements like FRELIMO had their own idea of progress and development too. What is the status today, of that idea of progress?

**AFI:** The colonial state, FRELIMO when it was committed to Marxism/Socialism, and the neoliberal FRELIMO, all celebrated the dam because they all believed in development and that technology would automatically improve the lives of people. That is not accurate at all. Technology can improve the lives of people; it depends, once again, on which people and for whom and who controls the technology and who makes the decisions. And so, right now, FRELIMO is still committed to many dams and it is planning to build another dam downriver in Mphanda Nkuwa. What that would do is make it harder or impossible to reverse any of the effects of the Cahora Bassa because if they build the dam, which is going to cost several billion dollars, then the owners



of the dam are going to want to have the maximum flow of water. It is possible that by reducing the export of energy to South Africa by about 6% or 7% the sluices could be opened seasonally to mimic the flow of the river that existed before the dam. Now, it wouldn't be the same water because it wouldn't have the same minerals. It wouldn't be as rich, but at least farmers would know when they can plant with security and not have to worry about these periodic floods which come and destroy them. So, you have ways to mitigate some of the worst aspects of the dam. But if you build this next dam, which is meant also, primarily, for South Africa, then this is irreversible. And the question is how much energy does the region need? Because there are several other dams in the region, including the massive dam that it is supposed to be built in the Congo, which would make Mphanda Nkuwa irrelevant. In the end, what is clear is that, even now, the money that FRELIMO gets is not being used to develop the Zambezi valley or to compensate for those lives it destroyed. Because one possibility could be that you invest that money in schools, hospitals, jobs, factories, etc. That is not happening. The other thing that it is not happening is the electrification of all of Mozambique. Right now, about 20% of rural Mozambique is electrified and those are mostly the administrative centers. But just because it is electrified doesn't mean that 20% of the people are using it. Because as in South Africa so many people can't afford to pay for that.

**ND:** You use James C. Scott's concept of "high modernism".<sup>20</sup> In Scott's work there is a big criticism of the state, which considering Scott's background makes sense, but should "high modernism" function as a kind of total critique of the state? Can we save the state, or at least, some functions of the state and some ideas of progress and development?

**AFI:** Well, you can have progress. You can have a state that uses technology to the well-being of the people. Technology is neutral. The question is how it is used and for whom. Scott wrote *Seeing Like A*

<sup>20</sup> James C. Scott, *Seeing like a State. How certain schemes to improve human condition have failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

*State*, where he argued that the modern state is inherently exploitative. And, even though empirically he is probably correct, there is no reason why it necessarily has to be the case. So, there is a part of Scott which might be excessively populist or anarchist. But he is one of the major thinkers of our times, even though this work has been criticized.

**ND:** One of the big arguments of the book is that it is very important to make an environmental history. It is almost impossible to make a social history without making an environmental history.

**AFI:** You can't. The two are inextricably linked. So that is one of the problems in the discipline of history, the fact that it is divide into politics and economics. In our book we attempted to focus on the social and environmental history, but we recognized it was a specific field of power. We had a look at the state and what it had to say to us, but also at transnational power. The role of South Africa, the role of Portugal, the role of the World Bank... because that creates the structures and contexts in which the dam was built.

**BSI:** So, to some extent the people who built Cahora-Bassa, but also the people who want to do Mphanda Nkuwa, are required to look at the environmental impact. That is a requirement of the World Bank and that is very common in the United States, and I don't know about Europe, but I would presume that it is common in Europe as well. But what they produced is very suspect (I don't know if suspect is the right word). But they never talk to the people who would actually be affected by the dam. They are supposed to hold community meetings. They are supposed to discuss with the community and hear what their concerns are, and those are considered in determining what the environmental impact is. But, in reality, the only meetings that they had were held in Tete, in the city, and the people who were there were not people who actually belong to the communities and, to the extent that any community meetings were held, people were so intimidated that those concerns were never raised. The environment was not one

that was conducive to people raising their concerns. Consequently, the environmental impact studies didn't deal with any of the real concerns that exist about the real environmental effects of constructing a dam in Mphanda Nkuwa.

**Referência para citação:**

Diogo Ramada Curto and Nuno Domingos. "On lives, politics and history. A conversation with Allen F. Isaacman and Barbara S. Isaacman about activism, Mozambique and other African histories." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 216-267.



Dan Hicks

*The Brutish Museum: The Benin  
Bronzes, Colonial Violence  
and Cultural Restitution*

London: Pluto Press, 2020,  
345 pp. plus illustrations

João Figueiredo\*

Much has already been written about Dan Hicks' *The Brutish Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*, published by Pluto Press in 2020. Highly acclaimed by *The New York Times*, *Nature*, *Rolling Stone* and *The New York Review of Books*, the book offers us a concise, well-documented dissection of the looting and razing of Benin City in 1897, as well as a host of new concepts that help us unpack the enduring legacies of imperial ultraviolence. Amongst these, some of the most stimulating are the ones related to what Hicks defines as “the weaponization of time itself”<sup>1</sup>, namely, “chronopolitics”<sup>2</sup>, “white projection”<sup>3</sup> and “*Chronocene*”<sup>4</sup>. This conceptual assemblage expands Johannes Fabian’s critique of anthropology’s denial of ‘coevalness’ to the ‘objects’ of ethnography<sup>5</sup>, allowing Hicks to better capture

\* João Figueiredo (joao.figueiredo@novalaw.unl.pt), CEDIS – Research Center on Law and Society, Nova Law School, Nova University of Lisbon, Campus of Campolide, 1099-032 Lisbon, Portugal. Original review: 6-04-2021. Revised version: 20-04-2021. Accepted: 5-05-2021.

1 Dan Hicks, *The Brutish Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution* (London: Pluto Press, 2020), 7.

2 Hicks, *The Brutish Museums*, 16, 113, 178-193.

3 Hicks, *The Brutish Museums*, 46, 222.

4 Hicks, *The Brutish Museums*, 225.

5 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

how ethnographic museums work as a white supremacist “temporal technology”<sup>6</sup>.

According to his argument, white projection was first and foremost an elaborate form of blame-shifting, “part time-warp, part head-trip”<sup>7</sup>, that allowed the British to justify their unprovoked military interventions as retaliations or “punitive expeditions”<sup>8</sup>. With great care, Hicks exposes how, within the walls of Western museums, “ancestral skulls” were turned into “war trophies of head-hunters” and African sculptures into “fetishes” that demanded “human sacrifice” and “cannibalism”<sup>9</sup>. Misrepresented in this manner, these objects provided a vast reserve of *casus belli* that European empires could mobilise to justify land grabs and masquerade them as ‘humanitarian’ interventions<sup>10</sup>. Concomitantly, as the author demonstrates, ethnographic museums also converted these objects into “scientific proof that there could be no civilisation outside of white Euro-America”<sup>11</sup>. Building upon Ann Laura Stoler’s work<sup>12</sup>, Hicks argues that this additional step implied the naturalization and projection into the past of the ongoing state of “ruination” caused in Africa by European colonialism<sup>13</sup>. In a cruel twist of irony, the same objects that were *forced* to justify military interventions often ended up being exhibited in the British museums as “relics” and “antiquities” of the Kingdoms and cultures that the British military destroyed for ‘humanitarian’ reasons. Concluding his thoughts on how time itself was turned into “a war zone”<sup>14</sup>, Hicks proposes that our epoch is best understood as the “*Chronocene* – an epoch of placing

6 Hicks, *The British Museums*, 125.

7 Hicks, *The British Museums*, 84.

8 Hicks, *The British Museums*, 42.

9 Hicks, *The British Museums*, 45.

10 Hicks, *The British Museums*, 57-78.

11 Hicks, *The British Museums*, 45.

12 Ann Laura Stoler, “Imperial Debris: Reflection on Ruins and Ruination”, *Cultural Anthropology* 23 (2008): 191-219; and Ann Laura Stoler, *Duress: Imperial Durabilities in Our Times* (Durham: Duke University Press, 2016).

13 Hicks, *The British Museums*, 193.

14 Hicks, *The British Museums*, 190.

others into other epoch”<sup>15</sup> and that museums reify this ‘othering’ therefore performing the “borderwork of empire”<sup>16</sup>.

A second set of concepts helps Hicks to grapple with the ‘pure negativity’ that Aimé Césaire foresaw at the core of western museums: “After all, by itself the museum is nothing. It means nothing. It can say nothing”<sup>17</sup>. This other assemblage is composed of the concepts “Euro-pessimism”<sup>18</sup>, “necrography”<sup>19</sup>, and “necrology”<sup>20</sup> and is loosely inspired by the work of Achille Mbembe<sup>21</sup>. Euro-pessimism is a much-needed corrective to the over-enthusiastic, self-serving language that can be found in the ‘decolonization’ programs Western institutions such as art galleries, museums, and universities pay lip service to<sup>22</sup>. As Hicks dryly remarks, “the theft of an object by a European is a negative act”<sup>23</sup> and this fact cannot be changed by any amount of interpretative, creative, or mediative efforts. This implies, adopting the author’s Euro-pessimistic viewpoint, that provenance research or cultural biographies of objects simply reproduce the foundational violence at the origin of non-Western collections, leaving our white projections and extractivist appetites unchallenged and unchecked. Hicks sees this as problematic in both political and epistemological terms. The alternative he envisages is, of course, cultural restitution, a process that galleries, museums, and universities can prepare for by fostering the ‘necrological’ study of their collections. Necrographies are defined by the author as “death-histories, histories of loss – of the ‘primitive accumulation’ of museums”<sup>24</sup> – that take into account that the relationships established within Western museums are “constituted by separations

15 Hicks, *The British Museums*, 225.

16 Hicks, *The British Museums*, 12, 125, 150-151.

17 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Éditions Présence Africaine, 1955) *apud* Hicks, *The British Museums*, xi.

18 Hicks, *The British Museums*, xii-xiii.

19 Hicks, *The British Museums*, 25-36, 153.

20 Hicks, *The British Museums*, 152-165.

21 Achille Mbembe, *Necropolitics* (Durham: Duke University Press, 2019).

22 Hicks, *The British Museums*, 19.

23 Hicks, *The British Museums*, 32.

24 Hicks, *The British Museums*, xiv.

not entanglements”<sup>25</sup>. Until “new kinds of co-operation and partnership between Europe and Africa”<sup>26</sup> materialize, this forensic labour is understood by Hicks to be the only meaningful action that can be promoted by Western institutions hosting the spoils of empire.

Despite its focus on ultraviolence, Euro-pessimistic stance, and realist appraisal of the negativity at the core of key Western institutions, *The Brutish Museums* is not an ominous, depressing book. On the contrary, Hicks manages to capture the enthusiasm for restitution aroused by Bénédicte Savoy and Felwine Sarr’s *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*<sup>27</sup>, adding momentum to the debate over the return of looted heritage to the African Continent. How will its impact be felt in Portugal? It is hard to say yet whether Hicks’ argument will be reduced to a plea for the restitution of the few looted bronzes hosted by Portuguese institutions (the *Sociedade de Geografia de Lisboa* and the *Museu Grão Vasco*, according to the author), or recognized in all its complexity. The new concepts showcased in *The Brutish Museums* would be a major addition to the historiography of the early stages of the Third Portuguese Empire, especially the period that came to be known as the “transition from the slave trade to the licit trade”<sup>28</sup>. If you focus on this epoch, Portuguese archives provide countless examples of white projection, blameshifting, and land-grabbing, enslavement and dispossession of Indigenous peoples being justified with ‘humanitarian’ reasons. That these chronopolitics are yet to be connected to the birth of the first ‘modern’ colonial museums, in Lisbon, Coimbra, Porto and Figueira da Foz during the 1880s-90s proves how much can be learnt from Hicks’ work on the British context. Furthermore, in the historiography on the Portuguese Empire, the ultraviolence that characterized the occupation of the African territories claimed by Portugal in the wake of the

25 Hicks, *The Brutish Museums*, 28.

26 Hicks, *The Brutish Museums*, xiv.

27 Felwine Sarr and Bénédicte Savoy, *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics* (Paris: Ministère de la Culture, 2018).

28 Roquinaldo Ferreira, “The Conquest of Ambriz: Colonial Expansion and Imperial Competition in Central Africa”, *Mulemba* 5, n.º 9 (2015): 221-242.





Berlin Conference (1884-85) is not understood as an acceleration of trends that had started during the Liberal readjustment to abolition (*c.* 1836-1878). However, as Hicks proves, blaming the Africans for the trade in enslaved persons was just the first link of a long chain of white projections that paved the way for the settler-colonization of Africa. A necrology of Portuguese museum collections of non-European origin would provide a better account of how this came to pass and constitute the basis for a more promising cooperation between Portugal and the countries it formerly colonized.



**BIBLIOGRAPHY**

- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Éditions Présence Africaine, 1955.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Ferreira, Roquinaldo. “The Conquest of Ambriz: Colonial Expansion and Imperial Competition in Central Africa”. *Mulemba* 5, n.º 9 (2015): 221-242.
- Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.
- Sarr, Felwine, and Bénédicte Savoy. *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*. Paris: Ministère de la Culture, 2018.
- Stoler, Ann Laura. “Imperial Debris: Reflection on Ruins and Ruination”. *Cultural Anthropology* 23 (2008): 191-219.
- Stoler, Ann Laura. *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*. Durham: Duke University Press, 2016.

**Referência para citação:**

- Figueiredo, João. “Recensão a *The Brutish Museum: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution* de Dan Hicks”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021); 269-274.

Gavin Arnall

*Subterranean Fanon. An Underground  
Theory of Radical Change*

Nova Iorque: Columbia University Press, 2020, 304 pp.

Manuela Ribeiro Sanches\*

Procurar títulos é tão desesperante como tentar recordar uma palavra esquecida de que, crê-se, tudo dependeria, se ela nos viesse à mente. Pois toda a obra, se não todo o pensamento fértil, permanece oculto a si mesmo; nunca é transparente a si mesmo. Mas o título procurado quer sempre extirpar o oculto. A obra recusa-o para se resguardar. Os bons títulos adequam-se de tal modo ao seu conteúdo que respeitam a sua ocultação; é contra isso que os intencionais atentam. Por isso, é muito mais fácil encontrar títulos para os trabalhos dos outros do que para os próprios.

Th. W. Adorno

O que desperta o título do presente volume no leitor interessado pelos estudos sobre Fanon? Neste caso, mais o “Fanon subterrâneo” do que a sua “teoria de mudança radical”. E o que oculta o título? A resposta a estas questões encontrá-la-á, espera-se, o leitor nas linhas que se seguem. Na primeira página, o texto cria no leitor mais uma expectativa, quando se menciona a publicação recente de textos inéditos ou dispersos de Fanon, nomeadamente, os seus escritos psiquiátricos<sup>1</sup>, afirmando-se que estes poderão “inspirar um entendimento e uma apreciação novos do [seu] pensamento [...] como um todo”.

\* Manuela Ribeiro Sanches (msanches@fcsh.unl.pt), IHC-NOVA-FCSH, Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Avenida de Berna, 26 C, 1069-061 Lisboa. Receção de revisão original / original review: 22-05-2021. Receção da versão revista / revised version: 27-05-2021. Aceitação / accepted: 28-05-2021.

<sup>1</sup> Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, textos reunidos por Jean Khalfa e Robert Young (Paris: La Découverte, 2015).

É, pois, com estas expetativas que o leitor inicia a sua viagem por esta releitura das obras de Fanon, a que, depois de uma introdução dedicada aos “Dois Fanons” – não haverá, portanto, apenas o “subterrâneo” como o título anuncia – se segue a análise – por demais breve, em nosso entender – dos textos de teor psiquiátrico e de uma peça de teatro de juventude, *As mãos paralelas* (capítulo I). Posteriormente, abordam-se os escritos mais conhecidos, desde *Pele negra, máscaras brancas* (capítulo II) a *Os condenados da terra* (capítulos IV e V), passando por *Em defesa da revolução africana*, coletânea de textos publicados postumamente, bem como o notável *O ano V da revolução argelina* (capítulo III), estranhamente nunca traduzido em Portugal.

O presente volume é um exemplo de um interesse renovado pela obra de Fanon no campo académico, ao mesmo tempo que, um pouco por toda a parte – também, timidamente, em Portugal –, a evocação da sua obra tem vindo a manifestar-se tanto em contextos de ativismo antirracista como no campo editorial<sup>2</sup>. Decisiva para novas leituras de Fanon foi, sem dúvida, a referida publicação dos seus escritos psiquiátricos e políticos, possibilitando, assim, uma imagem mais complexa de um autor que não se presta a leituras fáceis.

O volume de Arnall anuncia-se como uma tentativa de sublinhar a intersecção entre esses dois domínios, o político e o psiquiátrico, embora este tópico logo se esbata em favor do tema principal que, como se verá, o título não faz adivinhar. Pelo menos integralmente. Arnall começa por sublinhar, citando Achille Mbembe, o carácter “metamórfico” do pensamento fanoniano, para quem a mudança é “tanto um objeto quanto um objetivo”, para salientar o modo como “Fanon se dividiu internamente durante a sua vida” e como, “nas tensões frequentes, nas inconsistências e nos silêncios dos seus escritos, nas formulações paradoxais, inesperadas e em conflito que permeiam os seus livros e ensaios, ganha expressão uma corrente de pensamento explosivamente subterrâneo”<sup>3</sup>. O autor propõe, assim, “uma leitura próxima e sintomática” dos

2 Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (Lisboa: Letra Livre, 2015) e Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (Lisboa: Letra Livre, 2017).

3 Gavin Arnall, *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2020), 2.

textos a fim de dar a ver “dois Fanons”, ou seja, dois modos de pensamento: o dominante, predominantemente dialético, e aquele que Arnall designa de subterrâneo, em que a presença de Nietzsche é destacada.

Ao fazê-lo, pretende demarcar-se de outras leituras de Fanon que tendem a nivelar as tensões entre dois modos de pensar. Oferece, para o efeito, uma útil – e justificadamente seletiva – resenha da principal literatura surgida nos últimos decênios, salientando o modo como a leitura de Homi K. Bhabha foi determinante, na sua recusa da vertente dialética, a hegeliana, leitura retomada ou contestada por outros autores, que, não obstante as posições distintas, acabariam, segundo o autor, por não dar conta da tensão que habita a obra de Fanon. O presente volume sugere uma alternativa a estas abordagens exclusivistas, ao definir como seu objetivo um “viajar interdimensional”<sup>4</sup> entre essas duas perspectivas. Arnall pretende trabalhar essas tensões, “inconsistências”, do pensamento de Fanon, lendo nelas um elemento inspirador para o nosso tempo e as suas incertezas.

Arnall recorre a uma conceção da dialética hegeliana, assaz convencional, evocando o célebre esquema triádico – presente, é certo, em Hegel, mas que a sua filosofia não esgota –, em que os elementos opostos não se anulam reciprocamente, antes dão lugar a algo novo, à famosa *Aufhebung*, dialética que o autor associa ao conceito de tradução. Exemplo desta associação é o modo como, em Fanon, o marxismo é alargado, “distendido”, ou seja, negado, mas também conservado, surgindo de forma transformada, o que permite que à questão da classe se tenha de acrescentar a da ‘raça’ que, na colónia, determina o poder económico<sup>5</sup>. Esse processo de tradução do marxismo é corroborado mediante outros exemplos, como aqueles que Arnall vai buscar a Lenine, Gramsci e Mariátegui, segundo os quais os princípios universalistas do marxismo teriam de ser adaptados a outros contextos, assim criando a possibilidade de dele fazer um conceito e uma prática efetivamente internacionalistas. É a partir desta articulação entre mudança,

4 Arnall, *Subterranean Fanon*, 32.

5 “Nas colónias, a infraestrutura económica também é uma superestrutura. A causa é consequência: é-se rico, porque branco, é-se branco, porque rico”. Frantz Fanon, “Les damnés de la terre”, em *Œuvres* (Paris: La Découverte, 2011 [1961]), 455.

dialética e tradução – invenção e tradição, poder-se-ia acrescentar – que Arnall irá pensar o conceito de universalidade em Fanon, que surge, também ele, como resultado de uma tradução traidora ou, citando Žižek, “fielmente infiel”. Assim, “as categorias e noções abstratamente universais do marxismo são canceladas e preservadas”<sup>6</sup>.

A segunda vertente, a subterrânea, equivaleria, segundo o autor, a uma recusa radical do passado, da tradição, à opção pela não-resolução das contradições, menos uma superação hegeliana do que uma transmutação radical de valores à sombra de Nietzsche, num apelo ao princípio da *tabula rasa*, à destruição radical, segundo o princípio da invenção, situando-se esta abordagem “além da contradição e da tradução”<sup>7</sup>. Contudo, esta não redundaria na recusa do universalismo, mas antes naquilo que o autor define, na senda de Althusser, como um “universalismo do vácuo”, “projeto teórico e político que romper[ia] com tudo o que existe e jamais existiu, evacuando e esvaziando – tornando ativamente vazios – todos os sistemas universalistas, a fim de criar o fundamento para aquilo que Fanon descreve como ‘a descoberta e a promoção de valores universalizantes’, valores que pertencem a um mundo por fazer totalmente diferente”<sup>8</sup>.

Ora, estes dois momentos que atravessam o pensamento de Fanon, que hesita entre a revolução superadora do passado, os processos de adaptação – tradução – cultural, e o apelo, seja a uma *tabula rasa*, seja à invenção, não têm de ser lidos como necessariamente incompatíveis, mas podem ser interpretados como partes de um processo dialético, se, neste, se sublinhar, não tanto o seu potencial elemento conservador, como o seu momento negativo, irreconciliável. Arnall ignora, assim – e, porventura, o seu althusserianismo explicá-lo-á –, os elementos disruptivos da dialética hegeliana que os seus herdeiros, de Marx a Lenine, ao Lukács de *História e consciência de classe* e, claro, Kojève, privilegiaram. Também Fanon, poder-se-ia acrescentar. Aqui, a dialética negativa de um Adorno poderia ter sido útil, dada a sua con-

6 Arnall, *Subterranean Fanon*, 14.

7 Arnall, *Subterranean Fanon*, 16.

8 Arnall, *Subterranean Fanon*, 16.

ceção heterodoxa, quer do hegelianismo, quer do marxismo, para quem as propostas nietzschianas também foram fundamentais, complicando e lendo essa herança face aos limites do socialismo real.

Pesem embora estas questões, bem como um certo esquematismo que, por vezes, perpassa o texto – e a que se voltará –, o livro tem, sem dúvida, diversos méritos. Trata-se de um estudo sério e aprofundado que salienta a relevância da leitura de Fanon para os nossos tempos, em que a prática da tradução para os contextos nossos contemporâneos tanto mais faz sentido. Com efeito, o autor, ao recorrer a um confronto rigoroso com as fontes, sem dogmatismos, enfatiza o modo como o apelo de Fanon a um universalismo concreto pode ser lido menos como uma reminiscência anacrônica de um programa terceiro-mundista – assente num humanismo ultrapassado e em messianismos requentados – do que como uma forma de abordar e questionar novas fronteiras e exclusões decorrentes de novas práticas de colonialismo e de *apartheid*. Dito de outro modo: Arnall recusa-se a seguir tendências hegemonicamente fáceis, chavões académicos, em que se tornou obrigatória a condenação – a-dialética – de quaisquer universais, sempre lidos como sintoma de doença senil do eurocentrismo, para os recuperar como exigência de um mundo menos dividido, mas não menos desigual.

Mencionou-se acima que, apesar destes méritos, a análise não se furta, por vezes, a algum esquematismo, não se podendo, por vezes, escapar à impressão de que a leitura atenta dos textos é sacrificada aos pressupostos que, finalmente, acabam por a orientar. É o caso – para citar apenas alguns exemplos, com o seu quê de aleatório ou idiossincrático – da leitura dos textos psiquiátricos ou de “Racismo e cultura”<sup>9</sup>, em que se dissecam os textos em busca do elemento dialético ou a-dialético, em detrimento de outras considerações que poderiam ser mais relevantes, como a de se considerar de um modo mais preciso os contextos históricos e sociais em que os textos foram escritos e a que

9 Note-se que, ao referir o I Encontro de Artistas e Escritores Negros, de 1956, em que Fanon apresentou esta comunicação, Arnall menciona que o escritor brasileiro Mário de Andrade, falecido em 1945, esteve presente. Trata-se de Mário Pinto de Andrade que aí se cruzou, pela primeira vez, com Fanon.

responderam. Com efeito, as importantes reflexões presentes em “Racismo e cultura”, no que respeita aos processos de adaptação cultural, à relação entre cultura e revolução nacional, ‘raça’ e cultura, não se deixam facilmente subsumir aos pressupostos teóricos, dada a variedade etnográfica de exemplos que Fanon inclui, inspirado na sua prática política e clínica.

Não obstante a análise aprofundada de *Pele negra, máscaras brancas* à luz do hegelianismo, nas suas tensões com os elementos subterrâneos, bem como a leitura atenta de *Os condenados da terra*, já a abordagem dos escritos políticos publicados em *Em defesa da revolução africana* – quase todos eles resultado de intervenções circunstanciais, ou seja, redigidos para o órgão oficial da Frente de Libertação Nacional da Argélia, *El Moudjahid*, e escritos, como a maior parte dos textos psiquiátricos, de forma colaborativa – não escapam igualmente a algum esquematismo. Pressente-se, mais uma vez, uma insistência excessiva nas teses de partida, o que leva à suspeita de, finalmente, se estar perante uma aplicação quase forçada aos textos, glosando-se, por vezes, de modo excessivo os textos, procedimento mais próprio de uma dissertação académica, que tudo quer justificar perante um júri, do que de um livro destinado ao público especializado.

Por outro lado, o leitor, instigado pela afirmação inicial sublinhando a importância dos escritos psiquiátricos para a releitura de Fanon, acaba por ter de se interrogar como é que estes, de facto, iluminam essa obra de forma renovada. Fica por aprofundar a relação entre o pensamento e a prática políticos de Fanon e a sua experiência psiquiátrica – desde a sua colaboração com François Tosquelles, em Saint-Alban, à quase fracassada introdução da psicoterapia institucional em Blida, na Argélia, até ao hospital de dia, já no exílio tunisino –, atividades sempre eminentemente políticas, sendo que, para Fanon, existe uma estreita relação entre as perturbações do foro mental e os contextos em que elas se manifestam ou que as propiciam; entre a prática psiquiátrica e instituições em que ela se exerce, nomeadamente, e sobretudo, na colónia. Estranha-se a ausência de referências a importantes textos como “O síndrome norte-africano” ou “Medicina e



colonialismo”, em que as relações entre medicina e colonialismo ou relação paciente e médico – colono ou ‘indígena’ – são analisadas, relações sempre sob o signo de uma desigualdade radical e de suspeita mútua, a reproduzir o maniqueísmo da sociedade colonial, surgindo, no caso do segundo texto, a revolução argelina como condição de possibilidade de libertação, mediante uma dialética superadora, que deveria dar origem a uma humanidade radicalmente nova, a um recomeço absoluto. Absoluto contrariado, porém, pelos traumas que a guerra provocara e que nenhum tempo revolucionário conseguiria curar nem redimir, como Fanon bem sabe evidenciar no importante, mas frequentemente esquecido, capítulo sobre “Guerra colonial e doenças mentais”, a que Arnall dá – sublinhe-se – o devido relevo, sem que o relacione, porém, de modo mais eficaz com os escritos de teor psiquiátrico.

Não cumprindo todas as expectativas que o título parece anunciar, revelando, mas também ocultando o seu conteúdo, o presente volume é, todavia, sem dúvida, um importante contributo para que não se rasure as contradições, as aporias – dito de forma menos dialética – que a obra de Fanon exhibe sem pudor, autor menos empenhado em interpretar o mundo com as ferramentas teóricas de que dispunha do que em combater não só a opressão política, mas também o sofrimento psíquico que a situação colonial, no seu maniqueísmo, criava. Mundo descrito como abstrato, segundo as premissas hegelianas, que Fanon bem conhecia, e não necessariamente como elemento subterrâneo que contrariaria a dialética<sup>10</sup>.

Liberta do peso dos textos e das teses de partida, a prosa de Arnall ganha, contudo, na conclusão, outro fôlego, quando reflete sobre o modo como as duas vertentes que analisa em Fanon poderão ser mobilizadas no contexto do ativismo na nossa contemporaneidade. “Poder-se-á pensar tradução e invenção como não sendo opostos?”, pergunta o autor. “Poderão as ferramentas do [opressor] ser traduzidas, por forma

10 Curiosamente, no título de Arnall, ecoa uma interessante intertextualidade com o livro de Jacques D’Hondt, *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (Paris: PUF, 1968), que tão importante foi para o artigo de Susan Buck-Morss, “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry* 26 (2000): 821-866.

a que não funcionem como ferramentas suas?”. “Poderão ser transformadas dialeticamente ou serão necessárias ferramentas completamente diferentes? Existirão já essas ferramentas, transmitidas através da tradição [...], ou será necessário inventar ferramentas inteiramente novas?”<sup>11</sup>.

Segundo Arnall, Fanon oferece-nos os meios para “colocarmos estas questões e explorarmos diferentes respostas”. E, se inventar parece ser um imperativo, tal não equivale a que se rejeite todo o passado, nomeadamente, aquele que se inspira numa universalidade emancipadora<sup>12</sup>, capaz de forjar alianças entre movimentos identitários díspares ou causas aparentemente irreconciliáveis.

Assim, uma pergunta insiste em pairar: até que ponto tradução e invenção, tradição e invenção, cultura e invenção deixam de ser antinômias, se as pensarmos dialeticamente? Questão complexa a que não se oferece, aqui, resposta definitiva, mas que a importante reflexão filosófica e política que este volume apresenta tem de suscitar. Se os títulos tanto devem revelar, como ocultar, um texto também tanto mais estimulante será quanto menos certezas oferecer, ao fornecer pistas para outras interrogações. Será este o fluxo, exigente, da dialética negativa?

11 Arnall, *Subterranean Fanon*, 206.

12 Arnall, *Subterranean Fanon*, 208.

**BIBLIOGRAFIA**

Arnall, Gavin. *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2020.

Buck-Morss, Susan. "Hegel and Haiti". *Critical Inquiry* 26 (2000): 821-866.

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Lisboa: Letra Livre, 2017.

Fanon, Frantz. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, textos reunidos por Jean Khalfa e Robert Young. Paris: La Découverte, 2015.

Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2015.

Fanon, Frantz. "Les damnés de la terre". In *Œuvres*, 419-681. Paris: La Découverte, 2011 [1961].

**Referência para citação:**

Sanches, Manuela Ribeiro. "Recensão a *Subterranean Fanon. An Underground Theory of Radical Change* de Gavin Arnall". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021); 275-283.



Teresa Bertilotti, ed.

*Women's History at the Cutting Edge.*

*An Italian Perspective*

Roma: Viella, 2020, 117 pp.

Giulia Strippoli\*

The book is one of the outputs of a series of international encounters of scholars in the framework of the topic “Women’s History at the Cutting Edge”, launched by Karen Offen and Chen Yan. A roundtable in Jinan, Shandong Province, in 2015, and a symposium in Rome, in 2018, have been occasions for debating several themes concerning the achievements of women’s and gender history (WGH) over the past two decades, the relationship between women’s history and historical studies, and that between gender studies and critical studies of colonialism, empire and racialisation. In 2018, a book edited by Chen Yan and Karen Offen with the same title (but without the subtitle “an Italian perspective”) was published by Routledge<sup>1</sup>. These two scholars also published the article “Women’s History at the Cutting Edge” on *Women’s History Review*<sup>2</sup>. These references are included here for purposes of bibliographical clarification, and to underline the articulation of the debate and the global interest on the issue in recent years.

\* Giulia Strippoli (giuliasrippoli@fcsh.unl.pt), Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Avenida de Berna 26 C, 1069-061 Lisboa. This work is funded by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0056. Original review: 31-03-2021. Revised version: 26-04-2021. Accepted: 30-04-2021.

1 Chen Yan and Karen Offen, eds., *Women’s History at the Cutting Edge* (London: Routledge, 2018).

2 Chen Yan and Karen Offen, “Women’s History at the Cutting Edge: A Joint Paper in Two Voices”, *Women’s History Review* 27, n.º 1 (2018): 6-28.

As explained in the introduction, the topic – the Italian road toward the institutionalisation of women’s studies – has developed through vivid confrontations (also expressed in antithetical stances)<sup>3</sup> and scholars have long since reflected on the achievements and weaknesses of women’s history. Indeed, in 2003, Anna Rossi-Doria – to whose memory the book is dedicated – asked “What’s the status of women’s history in Italy?”, underlining the coexistence of two contradictory processes: on the one hand, the scientific acknowledgement and self-legitimation of women’s history, and, on the other, the lack of consensus on the place this field occupies within Italian academic contexts<sup>4</sup>.

The book is made up of the introduction by Teresa Bertilotti, five chapters, by Maria Pia Casalena, Simona Feci, Domenico Rizzo, Catia Papa and Elisabetta Bini, and the final remarks by Karen Offen. The perspective, as the subtitle declares, is Italian, that is, it concerns the analysis of contexts of researching and teaching WGH in Italy. Its main field is historical knowledge, since all the contributors are historians that critically reflect on the relationships between history and other fields of knowledge. Against this background, reference to the Italian Society of Women Historians (*Società Italiana delle Storiche* – SIS)<sup>5</sup> is recurrent in the essays. While scholars familiar with the Italian context know the history and activities of this Society, it is worth mentioning here that SIS was founded in 1989, and that, among other publications and activities, the journals *Agenda* (1990-1999) and *Genesis* (2003-present), and the annual summer schools (1990-present) are the most visible expressions of the Society’s attention to combining research, debate, information, historiographical elaboration and education.

The dimension of educational strategies is addressed in particular by Maria Pia Casalena, who underlines that reflections on ways

3 Among other articulated processes, Bertilotti summarizes the debate between scholars Veronica Paravadelli and Chiara Saraceno. See: Veronica Paravadelli, “Women and Gender Studies, Italian Style”, *European Journal of Women’s Studies* 17, n.º 1 (2010): 61-67; Chiara Saraceno, “Women and Gender Studies in Italy: Lack of Institutionalisation or a Different kind of Institutionalisation?”, *European Journal of Women’s Studies* 17, n.º 3 (2010): 269-274.

4 Anna Rossi Doria, “Un nome poco importante”, in *A che punto è la storia delle donne in Italia*, ed. Anna Rossi Doria (Rome: Viella, 2003), 9-16.

5 SIS homepage: [societadellestoriche.it](http://societadellestoriche.it).

of transferring knowledge – including the need for transgenerational debate, to which the summer schools have mostly contributed – have been fundamental for SIS' aim of promoting a feminine and feminist culture. The foundation of the SIS is pivotal to the discussion since the first chapter, where Casalena discusses the steps towards the institutionalisation of women's history and gender history studies. Casalena points to the microhistory and the new type of history published by the journal *Quaderni Storici* as the turning point toward embracing a feminist standpoint. The articles published by women on *Quaderni Storici*, the foundation of other journals like *DWF – Donna Woman Femme* and *Memoria*, the participation of different generations of women in the historical debate, all together, constitute important steps taken between the late 1970s and the end of 1980s, right before a decade characterised by a more decisive affirmation of women scholars. During the 1990s, women became specialist in many more fields of historical studies; concurrently, WGH became more visible and acknowledged.

The debate about the institutionalisation of women's history was present in the journal *Agenda* since 1992, when some universities started offering feminist courses on women's and gender history. The 1990s were also marked by the fragmentation of the Italian academy into scientific-disciplinary sectors: the separation of Greek, Roman, Medieval, Modern and Contemporary history has been a serious obstacle to SIS' aims to transform the conception of history itself. Amid the specialisation of academic degrees promoted by national reforms and the Bologna Process, the debate on institutionalisation promoted by SIS led to the decision to focus the society's attention on post-graduate courses (PhDs and Masters' – *lauree specialistiche*), therefore neglecting to influence common curricula in bachelor's degrees. This resolution, together with other problems, like the cuts to departments of humanities and school reforms (like the one implemented by former Minister Gelmini), contribute to explain the frailties of women's and gender history studies in the current Italian context.

SIS' experience is also at the core of the chapter by Simona Feci, who starts by mentioning the challenge of analysing WGH as a long-

term member of the Society. Feci discusses the achievements of WGH, namely in opening new horizons in historiography, considering the impressive production in the last few decades and the importance, in this context, of the SIS, the most committed organizer in the field, with its hybrid position towards the academy: alternative to it, but influencing it and – somehow – also influenced by it<sup>6</sup>. These achievements assume a different perspective if one bears into account that in other channels like textbooks, history festivals and television programs, traditional narrations and male domination counterbalance the vanguard of WGH. In her conclusions, Feci addresses another main issue, namely the consequences of the resistance to institutionalisation by WGH itself. While being sympathetic to some core assumptions of “resistance” by WGH – the will to analyse history, as a whole, through gender categories and to act as historians *tout court* –, Feci also notices that these assumptions resulted in a series of weaknesses, which ultimately curtailed the chances for the continuity of WHG courses inside universities.

The third chapter is the only one written by a man, Domenico Rizzo, who engaged with the question by Offen and Yan on the impact of studies of masculinity on understanding women’s lives. For Rizzo, Italian studies have not yet contributed enough to the understanding of gender relations in history, as he argues that the few Italian scholars to have addressed issues related to masculinity have, in following George L. Mosse<sup>7</sup>, made cultural stereotypes inform reality. According to Rizzo, Italian scholars<sup>8</sup> have, without really being aware of this, chosen virility as the sole basis of male power and – by reifying masculinity – have thus excluded the possibility of studying gender relations. To support his analysis, Rizzo mentions the work by Australian sociologist

6 Feci argues that WGH (and, in this perspective, the history of violence against women) has challenged the categorisation and methodologies of history. See: Simona Feci and Laura Schettini (eds.), *La violenza contro le donne nella storia. Contesti, linguaggi e politiche del diritto (secc. XV-XXI)* (Rome: Viella, 2017).

7 George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

8 Rizzo mentions Sandro Bellassai, *L’invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell’Italia contemporanea* (Rome: Carocci, 2011).



Raewyn Connell<sup>9</sup> and her awareness of the limitation of the dichotomy between hegemonic and subordinate masculinities, which brought her to introduce a third level of analysis, the category of “complicit masculinity”. Indeed, from Rizzo’s essay onwards, the book gains a more international perspective.

In focusing on research on colonialism and racialisation in Italy, Catia Papa explains the relationships between postcolonial studies and feminist theory of the 1970s and the 1980s, and between cultural studies and historiography. In the introduction to this chapter, the reader is made aware of two main issues: first, the contrast between the approach to gender in social sciences and women’s history, on the one hand, and in poststructuralist perspectives, on the other; and second, the lack of exchange between old and new generations of feminist scholars<sup>10</sup>. A significant part of Papa’s contribution is dedicated to the revisitation of the debate on gender studies since the 1970s, including an interpretation of the Italian echoes of international debates, with the intention of making readers aware of the existence of more than one feminist theory, irrespective of the greater visibility of the theory of sexual difference – of which the foundation of the group *Diotima* – created, among others, by philosopher Adriana Cavarero – is one of the internationally known references<sup>11</sup>. Then Papa focuses on the first studies to have “racialized” the category of gender, under the influence of the new cultural and postcolonial studies developed in the Anglophone world, and focussing on migrant women. Since the beginning of the 2000s, the notions of “whiteness” and “blackness” have emerged in Italian studies, together with the presence of colonised women, against the backdrop of a country that had elided its colonial past.

During the first decade of the millennium, the SIS also opened its perspective to the colonial context. After having recalled the impor-

9 Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995).

10 The author argues that postcolonial studies developed in radical discontinuity respecting women’s and gender’s history; her argumentation starts by referring the negative consideration of gender studies in Italy present, for example, in: Cristina Lombardi-Diop and Caterina Romeo, *L’Italia Postcoloniale* (Florence: Le Monnier, 2014), revised edition of *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

11 Adriana Cavarero, *Diotima, il pensiero della differenza sessuale* (Milan: La Tartaruga, 1987).

tance of studies on literary sources and diaries, Papa argues that only at the beginning of the present decade has a new generation of feminist scholars begun to study colonialism, racism, and discrimination against migrant women, who had hitherto been excluded from the history and culture of the feminist movement. Papa traces the history of the missed encounters between the history of racism and women's history in Italy, when at the end of 1990s cultural studies analysed Italian colonial experiences. Different approaches, from cultural and postcolonial studies and, on the other side, from history, have shown their own limits, in the creation of a dualism: on the one hand, the emphasis on gendered and racist discourses, without no room for the experience of women; and, on the other, the affirmation of an autonomous female subjectivity.

The last chapter analyses how a gendered world history has been addressed in Italy. Elisabetta Bini explains that, at the beginning of the new millennium, historians involved in the promotion of a gendered world history were either Americanists (including two presidents of SIS) or representatives of a new generation. Bini recalls that, when in the mid-1990s Paola Di Cori invited scholars to deconstruct ethnocentric perspectives, historians did not engage with poststructuralist and postcolonial studies, therefore leaving it to scholars of cultural and literary studies to bring the international discussion on the intersection of gender, class, and race into the Italian academy<sup>12</sup>. Echoing scholar Ida Fazio<sup>13</sup>, Bini reflects on two issues already discussed in other essays: the strong commitment of Italian historians to empirical research, something that has in turn limited the development of theory; and the influence of a feminism of difference, which has insisted on a shared female identity.

In this scenario, since the beginning of the 2000s, historians have started a series of studies of globalisation from a gendered perspective, notably through critical debates. Theoretical reflections on the challenges for renewal shared by world history, global history and gender

12 Paola Di Cori, ed., *Altre storie. La critica femminista alla storia* (Bologna: Clueb, 1996).

13 Ida Fazio, ed., *Joan W. Scott. Genere, politica, storia* (Rome: Viella, 2013).

history emerged, as well as the invitation made in 2009 by Giulia Calvi to cooperate with post-colonial studies in the direction of a non-imperialist history, rather than constructing a gendered world history, as yet another hegemonical narrative<sup>14</sup>. Bini then explores in some depth the development, during the last two decades, of Italian scholars' commitment to studying international issues, in the context of transnational practices of militancy adopted by global feminist movements. While this final part of the essay seems to be tracing the emergence of a renewed historiography from a transnational perspective, as also attested by SIS as well, and a re-interpretation of feminist movements of the 1970s, developed for instance by Liliana Ellena and Elena Petricola<sup>15</sup>, in the conclusions Bini explains that an opposite turn has taken place in more recent years, when scholars' attention shifted back to a national dimension. Bini discusses the complex causes of this transformation, which include the lack of institutionalisation of WGH in university departments, the abandonment of academic careers by younger, marginalised scholars, funding cuts, and the obstacles to adopting a gendered perspective within the Italian conservative academia.

The general impression is that the whole volume is organic and very well constructed: these feminist scholars have been able to combine the historical reconstruction of the debate with theoretical reflections, something that – as mentioned above – has been a critical issue for WHG in Italy. Individual essays are accomplished in and of themselves, but they also dialogue with the others, stimulating possible comparisons with other contexts, towards wider outreach and social impact, including at the international level, as argued in the final remarks by Karen Offen. When, in the introduction, Teresa Bertilotti summarizes the unique path of the Italian road to institutionalisation, in comparison with the Anglo-American and French models, something important

14 Giulia Calvi, "Storiografie sperimentali, Genere e word history", *Storica* 43-45 (2009): 393-432.

15 Liliana Ellena and Elena Petricola, "Femminismi di frontiera dagli anni settanta ad oggi", *Zapruder* 13 (2007): 2-7.

emerges, as confirmed in other essays too: during the last two decades, the debate has been rich, critical and informed by a great volume of production; the quantity and quality of publications of journals, books, articles in national and international history's journals attest to how the "love for history" (Bertilotti quotes an expression by Emma Baeri<sup>16</sup>) has stimulated the discussion, in spite of the difficult conditions of precarious labour experienced by Italian women historians, something explored in depth by Laura Schettini in one of her contributions on women's and gender history studies<sup>17</sup>.

16 Emma Baeri, "Femminismo, Società Italiana delle Storiche, storia: sedimentazioni di memoria e note in margine", in *A che punto è*, 169-187.

17 Laura Schettini, "Diversamente storiche: una riflessione sulla condizione delle storiche nell'età del precariato", *Genesis 2* (2011): 179-197.

## BIBLIOGRAPHY

- Baeri, Emma. "Femminismo, Società Italiana delle Storiche, storia: sedimentazioni di memoria e note in margine". In *A che punto è la storia delle donne in Italia*, edited by Anna Rossi Doria, 169-187. Rome: Viella, 2003.
- Bellassai, Sandro. *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*. Rome: Carocci, 2011.
- Bertilotti, Teresa, ed. *Women's History at the Cutting Edge. An Italian Perspective*. Rome: Viella, 2020.
- Calvi, Giulia. "Storiografie sperimentali, genere e word history". *Storica* 43-45 (2009): 393-432.
- Cavarero, Adriana. *Diotima, il pensiero della differenza sessuale*. Milan: La Tartaruga, 1987.
- Connell, W. Raewyn. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Di Cori, Paola, ed. *Altre storie. La critica femminista alla storia*. Bologna: Clueb, 1996.
- Ellena, Liliana, and Elena Petricola. "Femminismi di frontiera dagli anni settanta ad oggi". *Zapruder* 13 (2007): 2-7.
- Fazio, Ida, ed. *Joan W. Scott. Genere, politica, storia*. Rome: Viella, 2013.
- Feci, Simona, and Laura Schettini, eds. *La violenza contro le donne nella storia. Contesti, linguaggi e politiche del diritto (secc. XV-XXI)*. Rome: Viella, 2017.
- Lombardi-Diop, Cristina, and Caterina Romeo, eds. *L'Italia Postcoloniale*. Florence: Le Monnier: 2014. Revised edition of *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Mosse, L. George. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Paravadelli, Veronica. "Women and Gender Studies, Italian Style". *European Journal of Women's Studies* 17, n.º 1 (2010): 61-67.
- Rossi Doria, Anna. "Un nome poco importante". In *A che punto è la storia delle donne in Italia*, edited by Anna Rossi Doria, 9-16. Rome: Viella, 2003.
- Saraceno, Chiara. "Women and Gender Studies in Italy: Lack of Institutionalisation or a Different kind of Institutionalisation?". *European Journal of Women's Studies* 17, n.º 3 (2010): 269-274.
- Schettini, Laura. "Diversamente storiche: una riflessione sulla condizione delle storiche nell'età del precariato". *Genesis* 2 (2011): 179-197.
- Yan, Chen, and Karen Offen, eds. *Women's History at the Cutting Edge*. London: Routledge, 2018.
- Yan, Chen, and Karen Offen. "Women's History at the Cutting Edge: A Joint Paper in Two Voices." *Women's History Review* 27, n.º 1 (2018): 6-28.

## Referência para citação:

- Strippoli, Giulia. "Recensão a *Women's History at the Cutting Edge. An Italian Perspective* de Teresa Bertilotti, ed.". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021): 285-293.



Pablo Alonso González

*O Antipatrimónio: Fetichismo do  
Passado e Dominação do Presente*

Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2020, 246 pp.

Marta Prista\*

“Este livro é simultaneamente uma reflexão que nos permite pensar o património de forma diferente, um conjunto de histórias sobre uma comarca e as suas gentes e o reflexo da minha trajetória pessoal como investigador”<sup>1</sup>.

Assim nos introduz Pablo Alonso a *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente*, uma obra coetânea de movimentos críticos aos estudos e práticas do património que questiona as suas “profecias autorrealizadas”<sup>2</sup> de forma especialmente concludente. O ponto de partida é que o património é uma forma social de relação historicamente determinada pelo seu sistema de produção; o argumento, que esta forma social de relação é fetichista, própria da modernidade ocidental capitalista, e aliena e subsume outros modos de existência. É este pensamento marxista que leva o autor a pensar sobre o património objetiva e subjetivamente, da abstração metacultural da diferença

\* Marta Prista (marta.prista@fcsh.unl.pt). CRIA NOVA FCSH, Centro em Rede de Investigação em Antropologia / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Colégio Almada Negreiros, Campus de Campolide, 1099-085 Lisboa / Avenida de Berna, 26 C, 1069-061 Lisboa. Receção da recensão original / original review: 12-05-2021. Receção da versão revista / revised version: 18-05-2021. Aceitação / accepted: 20-05-2021.

<sup>1</sup> Pablo Alonso González, *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2020), 32.

<sup>2</sup> Alonso González, *O Antipatrimónio*, 49.

dominada por dispositivos de governabilidade à sua internalização em práticas e relações sociais.

*O Antipatrimónio* é o desenvolvimento deste argumento e da sua história, resultado da inquietação de Alonso com o desaparecimento das formas de relação social que conhecia em Maragatería, no noroeste de Espanha, pela constituição da sua diferença como recurso patrimonial. A região maragata é-nos retratada como historicamente marginalizada do desenvolvimento económico, político e social, hoje despovoada e desruralizada, onde coexistem grupos sociais com diferentes visões e relações com o lugar, e onde os investimentos patrimoniais decorrem de esforços públicos e privados no estabelecimento de economias culturais, mais do que de políticas oficiais, ali incipientes. É também uma região com a qual Pablo Alonso tem intimidade, a sua região natal e onde trabalhou como documentarista, como museólogo, como investigador, em diferentes momentos e com diferentes olhares ao longo de vários anos. Uma outra história, mas que conduziu à sua “aprendizagem *com Maragatería*, em vez de *sobre Maragatería*”<sup>3</sup>, primeiro engajada por uma abordagem simétrica às diferentes ontologias patrimoniais e seus devires em Maragatería, numa etnografia como género literário inspirada no trabalho de Michael Herzfeld, depois pela rutura epistemológica com os estudos do património e pela complexificação do seu questionamento do “património como forma de relacionalidade fetichista e máquina de dominação”<sup>4</sup>.

É para esta aprendizagem que o livro *O Antipatrimónio* nos transporta com seis capítulos que podem ser lidos de modo quase independente – ou, pelo menos, entendidos como constituindo três partes distintas – e três paratextos da autoria de Nuno Domingos, Rui Gomes Coelho e Paula Godinho, sugestivos da diversidade de olhares e preocupações disciplinares que se cruzam sob o tema do (anti)património. No corpo da obra, Alonso desenvolve o seu argumento teórico e metodológico num primeiro capítulo que remata com o último. Entretanto,

3 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 35.

4 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 47.



os segundo e terceiro capítulos abordam a construção histórica da “outridade” maragata e a sua alteridade no presente, e um quarto e quinto capítulos levam-nos para o terreno etnográfico a partir de estudos de caso sobre a emergência e as dinâmicas patrimoniais em duas aldeias da região. Estes capítulos, com menor densidade, reforçam mais o argumento do que a diversidade e complexidade etnográficas que se adivinham em referências soltas<sup>5</sup>, sendo sugestivos de uma intenção mais conceptual e programática na publicação de *O Antipatrimónio*.

Este programa teórico-crítico é, de facto, construído ao longo de um extenso primeiro capítulo, no qual Pablo Alonso tece uma crítica aos estudos do património a partir de lentes teóricas substanciais e diversificadas, da filosofia à teoria social, da história à economia política. Para esse efeito, parte de uma primeira distinção entre *Heritage Studies* e *Critical Heritage Studies*<sup>6</sup> baseada nas suas diferentes conceções e práticas: os primeiros construindo o património como coisa de valor intrínseco a preservar ou capitalizar como recurso, os segundos expondo essa construção como o resultado de um processo cultural, de ativação de representações e negociação de significados por atores distintos, em relações de poder que medeiam interesses e autoridades. O autor reconhece a simplificação deste exercício – menor do que a aqui exposta –, embora não tanto o reforço que tal mapeamento faz da ideia de uma disciplina e prática de património, ao afastar outros diálogos teóricos e etnográficos possíveis. Ainda assim – ou porque assim – define de forma consistente os fundamentos da sua discussão.

Numa crítica à crítica, o argumento de Pablo Alonso é que os *Critical Heritage Studies* continuam a reproduzir a conceção positivista e iluminista de património ao não desafiarem a própria categoria como abstração da epistemologia ocidental moderna. As abordagens construtivistas, as críticas à mercadorização e teorias da colonialidade

5 O livro contém referências dispersas a várias aldeias maragatas onde o autor realizou trabalho de campo e que são tratadas em capítulos da sua tese de doutoramento em história, mas que não integram esta publicação. Cf. Pablo Alonso González, “The Heritage Machine: A Heritage Ethnography in Maragatería (Spain)” (Tese de doutoramento, Universidade de León, 2013).

6 Refira-se aqui que Alonso concluiu um mestrado e um (segundo) doutoramento em *Heritage Studies* pelo Departamento de Arqueologia da Universidade de Cambridge.

do poder, incluindo à UNESCO, enfocam-se em práticas e discursos que, sobre representações, não problematizam e até reforçam a associação entre património e valores simbólicos capazes de vincular indivíduos a coletivos e lhes conferir segurança ontológica. Sem dúvida, ressalva Alonso, elas denunciam as formas como o regime patrimonial reproduz desigualdades e assumem posições éticas que reclamam o envolvimento e a autoridade dos grupos marginalizados e subalternizados pelas lógicas da economia política neoliberal. Mas, diz o autor, este posicionamento é também ele problemático ao promover novos patrimónios e novas formas de gestão – de que o património cultural imaterial e as práticas de cidadania igualitária são emblemáticos – que replicam a autonomização das coisas e das ideias face às relações sociais. Enfim, promovem afinal uma interiorização das categorias capitalistas e da lógica fetichista que reproduz a construção abstrata de património-valor e ratifica a UNESCO como seu equivalente universal e tecnologia de governança transnacional.

Cabe aqui uma nota sobre o posicionamento de Pablo Alonso na teoria crítica e pensamento marxista. Revendo o seu próprio argumento sobre o património como bem comum e os modelos comunitários para a sua gestão<sup>7</sup>, o autor reavalia a naturalização da categoria “património” implícita nas ideias de acumulação por desapossamento e de reapropriação social da mais-valia das práticas patrimoniais que tinha estruturado a partir do conceito de alienação. Convocando perspetivas marxistas de autores como Antoine Artous, Alfred Sohn-Rethel e Terry Eagleton, Alonso reflete sobre a categoria “património” tendo como referência o modo como, num primeiro momento, a epistemologia iluminista e positivista autonomizou economia e sociedade e, num segundo momento, os movimentos nacionalistas e românticos combinaram “forma-mercadoria” e “forma-pensamento” na “forma-património” por via de uma acumulação primitiva do simbólico. O autor argumenta, assim, por uma história do património que recuse a sua conceção trans-histórica e atenda à sua existência como abstração metacultural

7 Pablo Alonso González, “From a Given to a Construct. Heritage as a Commons”, *Cultural Studies* 28, n.º 3 (2014): 359-390.

historicamente determinada. E avança complexificando a sua reflexão com uma problematização do património como fetiche, um processo de internalização da categoria que é uma forma social de relação própria da modernidade ocidental capitalista, e ademais lhe devolve um sentido material na coisificação destas relações.

Fundamentado nestas interpelações teóricas e críticas, Pablo Alonso conclui que “não é por estudarmos fenomenologicamente a ‘forma-património’ (a aparência) que poderemos explicar a atividade que a produz como categoria (as relações sociais abstratas)”<sup>8</sup>, e assim justifica dois níveis de análise necessários. Uma análise empírica, a que chama de crítica fenomenológica, sobre o processo como o património se torna um objeto social, em práticas e relações sociais e de poder, sempre atento aos dispositivos de governabilidade que organizam um regime patrimonial hegemónico. E uma análise crítica categorial e negativa do património que evidencie o carácter abstrato da sua forma e valor no modo de produção e reprodução das relações sociais fetichistas que sustentam o devir patrimonial.

Pablo Alonso não deixa de acautelar as tensões decorrentes da mobilização do que designa de uma “ontologia das práticas”, baseada na teoria ator-rede de Bruno Latour, e de uma “ontologia das relações”, fundamentada na teoria do valor marxista e na antropologia crítica<sup>9</sup>. A sua aprendizagem *com Maragatería* parece ter tido duas dimensões: uma etnográfica, que o autor assumiu na adoção de uma “participação relacional transformadora”<sup>10</sup>; e outra mais teórico-analítica, sequente do desenvolvimento de diálogos com a crítica à viragem ontológica das ciências sociais e a crítica à domesticação dos estudos do património pela ideia de “discurso autorizado do património”<sup>11</sup>. Em *O Antipatrimónio*, a ideia de “máquina patrimonial” que deu título à tese de doutoramento de Alonso é assim revista como dispositivo de governabilidade que pode ser observado etnograficamente, mas que também tem de ser

8 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 81.

9 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 36.

10 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 36.

11 Laurajane Smith, *Uses of Heritage* (Londres: Routledge, 2006).

sujeito à crítica categorial para fazer compreender os mecanismos de emergência patrimonial.

Nos quatro capítulos seguintes, Pablo Alonso dá conteúdo etnográfico ao seu argumento a partir de Maragatería. Os capítulos dois e três abordam o processo de construção da diferença e da supressão da alteridade maragata a partir de perspectivas histórico-genealógica e etnográfico-interpretativa contextualizadas na formação moderna do Estado-nação espanhol. O autor maneja conceitos de endocolonialismo e de biopolítica, e convoca processos de folclorização e de regionalismo, para discutir como se produziram representações subalternizadas dos maragatos entre modelos nacionalistas e práticas de conhecimento. Estas representações servem de contexto a uma aproximação à alteridade maragata, entendida como realidade historicamente específica, em referência ao processo de modernização do campo espanhol e de expressões de um conservadorismo local. É aqui que Alonso clarifica a sua abordagem simétrica aos modos de existência em Maragatería numa renúncia à tradução da alteridade em categorias de diferença e na adoção de abordagens relacionais com as suas práticas e usos. Pretende, assim, assegurar o estatuto ontológico da alteridade maragata e escapar a essencialismos, arriscando quando fala em “cosmovisão”, para confrontar as visões produtiva e simbólica do mundo rural que hoje coexistem na região.

São justamente estas representações e experiências que os capítulos quarto e quinto apresentam a partir da pesquisa etnográfica realizada em duas aldeias maragatas. Em Santiago Millas, Pablo Alonso explora as relações entre património e gentrificação rural nas convergências e conflitos sobre normas urbanísticas, reabilitações arquitetónicas e eventos culturais, entre populações, gentrificadores e atores políticos. O seu argumento é que a gentrificação é expressão de um multiculturalismo liberal que converte a vida social local em recodificações esteticizadas do rural. Já sobre Val de San Lorenzo, o autor fala de modernidade, tradição, ideologia e economia a pretexto da musealização da indústria têxtil local que, com um curioso passado privado e comunal, excluiu a comunidade e o tempo moderno da prática e narrativa museográficas,

produzindo uma memória partilhada validada em discursos oficiais e científicos. As tensões entre a abordagem empírica simétrica e a aproximação crítica à máquina patrimonial sentem-se particularmente nestes capítulos, pela referência retraída – porventura acentuada pela própria seleção etnográfica – a outras dinâmicas, agencialidades e relações sociais que dessem espessura às realidades sociais maragatas. Mas o argumento é claro na dedução – reiterada – da abstração da alteridade e subsunção às hierarquias globais de valor e de gosto.

Já em jeito de conclusão, Pablo Alonso retoma o seu argumento teórico e crítico, ressitua a máquina patrimonial nas lógicas individualizantes e multiculturalistas neoliberais e recorda os limites dos estudos do património. O pensamento crítico de aproximação marxista que atravessa *O Antipatrimónio* assoma aqui também numa posição. Ao seu questionamento sobre que forma de conhecimento para o património, responde: “Quiçá o ponto de partida seja começar por conceber a nossa investigação de forma situada, em contacto com os modos de existência de determinadas comunidades (tanto globais como locais), e não como uma contribuição para uma disciplina baseada numa abstração chamada património”<sup>12</sup>. Uma abordagem antropológica, não estranha aliás ao tema património, mas também comprometida, do argumento teórico à aproximação empírica, com estudos críticos *contra* o património que relembram os debates da antropologia *contra* a cultura como construção de diferença e relação de poder, e *a favor* da cultura como abstração cujos usos sociais e políticos são em si mesmos também objeto do olhar antropológico<sup>13</sup>.

12 Alonso González, *O Antipatrimónio*, 208.

13 A propósito destes debates, acesos nos anos 1990, e a sua relação com o património cultural imaterial, ver, por exemplo, o artigo de João Leal, “Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial”, *Revista Memória em Rede* 3, n.º 9 (2013): 1-16.

**BIBLIOGRAFIA**

González, Pablo Alonso. “The Heritage Machine: A Heritage Ethnography in Margateria (Spain)”. Tese de doutoramento, Universidade de León, 2013.

González, Pablo Alonso. “From a Given to a Construct. Heritage as a Commons”. *Cultural Studies* 28, n.º 3 (2014): 359-390.

González, Pablo Alonso. *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2020.

Leal, João. “Agitar antes de usar: a antropologia e o património cultural imaterial”. *Revista Memória em Rede* 3, n.º 9 (2013): 1-16.

Smith, LauraJane. *Uses of Heritage*. Londres: Routledge, 2006.

**Referência para citação:**

Prista, Marta. “Recensão a *O Antipatrimónio: Fetichismo do Passado e Dominação do Presente* de Pablo Alonso González”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 12 (2021); 295-302.