

PRÁTICAS DA HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,
AND USES OF THE PAST

Nº 18 - 2024





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

Nº 18 - 2024

www.praticasdahistoria.pt

Práticas da História

Conselho Editorial

Alice Santiago Faria [CHAM – Centro de Humanidades (CHAM – NOVA FCSH/UAç)]

Ana Lucia Araujo [Department of History, Howard University]

Elisa Lopes da Silva [Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território (IHC — NOVA FCSH / IN2PAST)]

Inês Nascimento Rodrigues [Centro de Estudos Sociais (CES-UC)]

José Miguel Ferreira [IHC — NOVA FCSH / IN2PAST]

José Neves [IHC — NOVA FCSH / IN2PAST]

Margarida Rendeiro [CHAM – NOVA FCSH/UAç e Universidade Lusfada]

Matheus Serva Pereira [Instituto de Ciências Sociais (ICS-ULisboa)]

Noemi Alfieri [CHAM – NOVA FCSH/UAç]

Pedro Martins [IHC — NOVA FCSH / IN2PAST]

Rui Lopes [IHC — NOVA FCSH / IN2PAST]

Sandra Ataíde Lobo [CHAM – NOVA FCSH/UAç]

Víctor Barros [IHC — NOVA FCSH / IN2PAST]

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 Bebiano [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]

Composição de capa: Lais Pereira

Índice

Editorial

As revoluções e as suas vidas póstumas 7

José Neves e Rita Lucas Narra

Dossier “As vidas póstumas das revoluções”

On Decolonising Revolution through a Lens of Afterlives 17

Alice Wilson

Revolution in 1672? On the Philosophy of a Disproportion in History 53

Thomas van Binsbergen

A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada 75

Manuela Ribeiro Sanches

Navigating ‘Revolution’ in Henri Lefebvre’s Literary Corpus: An Academic Inquiry with Relevance to Contemporary Political Dynamics 99

Francesco Biagi

Será isto uma utopia? Talvez seja um programa: trabalho, sujeito social e utopia no pensamento político de André Gorz 135

José Nuno Matos

O acontecimento Vincennes e a sobrevivência do Maio de 68 no pensamento pedagógico de Deleuze e de Rancière 171

Tomás Vallera e Jorge Ramos do Ó

The *Retornados* in the Portuguese Political Discourse: The Case of the Solemn Parliamentary Commemorations of 25 April (1977-2023) 217

Morgane Delaunay

Pôr a Revolução no lugar – as políticas de memória da democracia através dos ‘monumentos ao 25 de Abril’ <i>Gil Gonçalves, Henrique Pereira e Ana Sofia Ribeiro</i>	251
O dissenso da narrativa histórica: O 25 de Abril em <i>Juventude em marcha</i> (2006) e o 11 de Março em <i>Cavalo dinheiro</i> (2014) <i>Gil Gonçalves, Henrique Pereira e Ana Sofia Ribeiro</i>	299
Ensaio	
O corpo do 25 de Abril: a provocação e dramatização da memória no cinema <i>José Filipe Costa</i>	327
Outros artigos	
The Dangers of History: Another Culture of Violence in Benue and Plateau States, Central Nigeria <i>Samaila Suleiman</i>	343
Mesa-redonda	
Music, Art, Science and the Decolonisation of History. Roundtable on Sanjay Seth’s <i>Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences</i> (2021) <i>Sanjay Seth, Mariana Pinto dos Santos, João Pedro Cachopo, Matheus Serva Pereira</i>	377
Recensões	
Alice Wilson, <i>Afterlives of Revolution. Everyday Counterhistories in Southern Oman</i> <i>Francisco Freire</i>	409
Audrey Truschke, <i>The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule</i> <i>João Pedro Oliveira</i>	415

Editorial

As revoluções e as suas vidas póstumas*


José Neves** e Rita Lucas Narra***


The past is never dead. It is not even past.

William Faulkner¹

«É demasiado cedo para dizer», respondeu o primeiro-ministro chinês Chou En Lai, quando Richard Nixon lhe pediu opinião acerca da Revolução Francesa. A conversa teve lugar no início dos anos 1970, por ocasião da visita do então presidente norte-americano à República Popular da China, e nas semanas seguintes prevaleceria a ideia de que o líder chinês, num registo entre o sardónico e o metafísico, se estaria a referir à Revolução Francesa de 1789. Mais recentemente – e como que a desmentir o velho tópico orientalista segundo o qual a Oriente predomina uma noção demorada do tempo histórico –, o intérprete que acompanhou Nixon naquela visita de Estado afirmou que o líder

* Este dossier é publicado no âmbito do Projeto 2023.10725.25ABR, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e acolhido pelo Laboratório Associado IN2PAST.

** José Manuel Viegas Neves (jneves@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-8331-5635>. Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. Berna 26 C, 1069-061 Lisboa, Portugal.

*** Rita Lucas Narra (ritalucnarra@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-2496-3181>. Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território.

¹ William Faulkner, *Requiem for a Nun* (Londres: Vintage, 1996), 85.

chinês se referia a acontecimentos franceses, sim, mas do ano de 1968. Apócrifa ou não, a resposta de Chou En Lai merece a nossa atenção, ao trazer um aviso e, na sua sequência, uma interpelação. O aviso dita que não nos precipitemos na hora de passar a certidão de óbito a uma revolução; a interpelação instiga-nos a pensar o tempo das revoluções.

É hoje relativamente consensual que o conhecimento historiográfico não reflete apenas a época que identifica como objeto do seu estudo. A escrita da história é inevitavelmente um lugar de encontro entre, pelo menos, duas temporalidades: a do passado a que o historiador se refere e a do presente em que o historiador se encontra ao (d)escrever aquele passado – nem mesmo o mais positivista dos historiadores recusará a ideia de que a sua subjetividade e circunstâncias marcam, em alguma medida, aquilo que escreve e diz sobre o passado. Menos consensual será a proposição de que a linha divisória que aparta o passado e o presente é, também ela, subjetiva e circunstancial. O problema que dá o mote a este número temático – as vidas póstumas da revolução – pretende justamente explorar essa hipótese.

Quando se pode afirmar que uma revolução acabou? Consideremos o caso da Revolução Russa de outubro de 1917. Para alguns, foi logo ali, com as medidas da Nova Política Económica outorgadas por Lenine. Para outros, a ascensão de Estaline à liderança de PCUS gerou o *termidor*. Para outros ainda, a Revolução de Outubro começou a enterrar-se com os princípios da coexistência pacífica enunciados por Khrushchev, o seu fogo extinguindo-se em definitivo com a *perestroika* de Gorbatchov. E, no final do século XX, quase ninguém duvidaria que a revolução morrera de vez com a queda da URSS – quase sempre assimilada à do muro de Berlim, em 1989, mais do que ao seu fim oficial em 1991.

As “vidas póstumas” das revoluções, todavia, perturbam estas e outras certezas. As inúmeras medidas de apagamento da memória da Revolução de Outubro tomadas em diferentes países da Europa de Leste na última década procuraram homenagear as vítimas dos regimes que vigoraram nesses mesmos países durante a segunda metade do século XX. Mas, de igual modo, procuraram dissolver de vez aquela

experiência revolucionária, como se a sua morte ainda não estivesse plenamente consumada. Tratar-se-á, nestes casos, de voltar a enterrar definitivamente a revolução, sendo que essa espécie de semivida das experiências revolucionárias também se manifesta em sentido inverso: quando há o esforço de saudar hoje experiências revolucionárias passadas, de multiplicar as suas manifestações “póstumas” no sentido de tornar o presente menos estável ou até de as tornar operativas e consequentes em tempos que, à partida, não as autorizariam.

Ao apelarmos à apresentação de propostas de artigos ou ensaios sobre as revoluções e as suas vidas póstumas quisemos incentivar o estudo das diferentes interpretações e representações de que revoluções passadas foram sendo alvo, mas também o debate em torno da precariedade dessa fronteira que separa presente de passado. O nosso estímulo à problematização desta fronteira, acrescente-se, não se deve ao facto de aceitarmos uma conceção do tempo de tal forma homogênea que passado, presente e futuro sejam reduzidos à unidade; releva, ao invés, da nossa disponibilidade para aceitar uma perceção não-linear do tempo, que avenge a hipótese de passados tidos por moribundos regressarem à vida presente com um fulgor inesperado. Como se, não raras vezes, diferentes temporalidades se implicassem na ação dos sujeitos históricos, creditando o aforismo de Faulkner que serve de epígrafe a estas linhas.

Os saltos na neve com que Lenine terá efusivamente celebrado o facto de a Revolução de Outubro ter ultrapassado a marca dos 72 dias, por ter sido essa a duração da Comuna de Paris, não se limitaram a reavivar na memória os acontecimentos de 1871; eles sugerem igualmente que a experiência histórica da Comuna, ainda que fracassada, foi contemporânea do líder bolchevique. Da mesma forma que em 1918, quando em Moscovo se ergueu uma estátua de homenagem a Maximilien de Robespierre, os bolcheviques declaravam, também eles, ser demasiado cedo para formular uma opinião definitiva sobre a Revolução Francesa.²

² Tatiana Kondratieva, *Bolcheviks et jacobins: itinéraire des analogies* (Paris: Payot, 1989).

A Revolução Portuguesa de 25 de Abril de 1974, cujo cinquentenário é o pretexto desta nossa iniciativa editorial, oferece-se também a um exercício deste tipo. Será por certo legítimo declarar – eufórica ou desapontadamente – que essa revolução “morreu” no dia 25 de novembro de 1975, quando as forças políticas e os processos sociais mais radicais viram a sua margem de manobra reduzir-se drasticamente. Contudo, observando as grandes manifestações comemorativas ocorridas a 25 de abril de 2024, é também possível identificar aí um sinal de que a revolução continue a ser um referente operativo. Expressões características de uma certa cultura memorialística da revolução de 1974 (como a palavra de ordem “25 de Abril sempre, fascismo nunca mais”) parecem ter adquirido neste contexto um alcance performativo que haviam perdido, recuperadas enquanto resposta a um outra realidade que se supôs extinta com a queda da ditadura do “Estado Novo”, o fenómeno da extrema-direita portuguesa, que obteve um grande resultado nas eleições legislativas realizadas semanas antes das comemorações dos 50 anos do 25 de Abril.

As propostas que recebemos ao apelo lançado pela *Práticas da História* podem ser agrupadas em torno de três grandes eixos. Alguns artigos tratam diretamente a problemática das vidas póstumas a que nos temos vindo a referir neste editorial. É o caso, nomeadamente, de “On Decolonising Revolution through a Lens of Afterlives”, de Alice Wilson. À volta de um segundo eixo surgem investigações acerca dos usos que a teoria política ou a filosofia têm feito de diferentes experiências revolucionárias. Tendo-se constituído como um conceito político relevante na história dos últimos séculos, a revolução – aqui balizada nos termos de emergência do moderno conceito de revolução tal como proposto por Reinhart Koselleck³ – participou dos trabalhos de autores como Frantz Fanon, Henri Lefebvre, Gilles Deleuze, Antonio Negri ou André Gorz, entre outros neste número convocados por Thomas van Binsbergen, Manuela Ribeiro Sanches, Francesco Biagi e José Nuno

3 Reinhart Koselleck, “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution”, in Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2004 [1969]), 43-57.

Matos. A forma como a revolução foi sentida e dotada de sentido em atividades culturais no domínio das artes (em particular no cinema, abordado por Patrícia Sequeira Brás e José Filipe Costa) ou nos seus usos políticos (seja no âmbito do discurso parlamentar, como no artigo de Morgane Delaunay, seja no quadro da estatuária pública, por parte de Gil Gonçalves, Henrique Pereira e Ana Sofia Ribeiro) constitui o terceiro eixo, este com particular referência à memória da revolução de 25 de Abril de 1974. Dito isto, o leitor poderá ler cada um dos textos que se seguem pela ordem que preferir!

Referência para citação:

Neves, José, e Rita Lucas Narra. “As revoluções e as suas vidas póstumas”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 7-11. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.38388>.

Editorial


Revolutions and Their Afterlives


José Neves* and Rita Lucas Narra**

The past is never dead. It is not even past.

William Faulkner¹

“It’s too early to say,” replied Chinese Prime Minister Chou En Lai when Richard Nixon asked him for his opinion on the French Revolution. The conversation took place at the beginning of the 1970s, on the occasion of the then US president’s visit to the People’s Republic of China, and in the following weeks the idea would prevail that the Chinese leader, in a register between the sardonic and the metaphysical, was referring to the French Revolution of 1789. More recently – and as if to disprove the old orientalist theme that in the East there is a lingering notion of historical time – the interpreter who accompanied Nixon on that state visit claimed that the Chinese leader was referring to French events, yes, but from 1968. Apocryphal or not, Chou En Lai’s response deserves our attention, as it contains a warning and, following it, an interpellation. The warning tells us not to rush into writing a death certificate for a revolution; the interpellation encourages us to think about the time of revolutions.

* José Manuel Viegas Neves (jneves@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-8331-5635>. Institute of Contemporary History, NOVA School of Social Sciences and Humanities / IN2PAST — Associate Laboratory for Research and Innovation in Heritage, Arts, Sustainability and Territory, Av. Berna 26 C, 1069-061 Lisboa, Portugal.

* Rita Lucas Narra (ritalucnarra@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-2496-3181>. Institute of Contemporary History, NOVA School of Social Sciences and Humanities / IN2PAST — Associate Laboratory for Research and Innovation in Heritage, Arts, Sustainability and Territory.

¹ William Faulkner, *Requiem for a Nun* (London: Vintage, 1996), 85.

It is now widely recognised that historiographical knowledge does not only reflect the era that it identifies as the object of its study. The writing of history is inevitably a meeting place between at least two temporalities: that of the past to which the historian refers, and that of the present in which the historian finds himself when (de)scribing that past – not even the most positivist of historians will refuse the idea that his subjectivity and circumstances mark, to some extent, what he writes and says about the past. Less consensual is the proposition that the dividing line between the past and the present is also subjective and circumstantial. The problem that sets the tone for this themed issue – the posthumous lives of revolutions – aims to explore precisely this hypothesis.

When can we say that a revolution is over? Let's consider the case of the Russian Revolution of October 1917. For some, it was over with the New Economic Policy formulated by Lenin. For others, Stalin's ascension to the leadership of the CPSU brought revolution to its end. For still others, the October Revolution began to bury itself with the principles of peaceful coexistence enunciated by Khrushchev, its flame being definitively extinguished with Gorbachov's *perestroika*. And at the end of the 20th century, hardly anyone doubted that the revolution had died for good with the fall of the USSR – almost always equated with the fall of the Berlin Wall, in 1989, rather than its official end in 1991.

The “afterlives” of revolutions, however, disturb these and other certainties. Over the last decade, the countless measures to erase the memory of the October Revolution that have been taken in different Eastern European countries have sought to honour the victims of the regimes that prevailed in those same countries during the second half of the 20th century; but those measures have also sought to dissolve that revolutionary experience once and for all, as if its death had not yet been fully realised. This kind of half-life of revolutionary experiences also manifests itself in the opposite direction: when there is an effort to salute past revolutionary experiences today, to multiply their “posthumous” manifestations in order to make the present less stable or even to make them operative and consequential in times that would not authorise them in the first place.

By calling for proposals for articles or essays on revolutions and their afterlives, we wanted to encourage the study of the different interpretations and representations of past revolutions, but also the debate around the precariousness of the boundary that separates the present from the past. Our encouragement to problematise this boundary, it should be added, is not due to the fact that we accept a conception of time that is so homogeneous that past, present and future are reduced to a single unit; rather, it is due to our willingness to accept a non-linear perception of time, which suggests the possibility of pasts thought to be moribund returning to present life with unexpected brightness. As if different temporalities are frequently involved in the actions of historical subjects, crediting Faulkner's aphorism that serves as the epigraph to these introductory remarks.

For instance, the leaps in the snow with which Lenin is said to have effusively celebrated the fact that the October Revolution exceeded the 72-day mark, because that was the duration of the Paris Commune, did not just revive the memory of the events of 1871; they also suggest that the historical experience of the Commune, even if it failed, was contemporary with the Bolshevik leader. Just as in 1918, when a statue in honour of Maximilien de Robespierre was erected in Moscow, also the Bolsheviks were declaring that it was too early to formulate a definitive opinion on the French Revolution.²

The Portuguese Revolution of 25 April 1974, whose fiftieth anniversary is the pretext for our editorial initiative, also offers itself up to an exercise of this kind. It would certainly be legitimate to declare – joyfully or disappointedly – that this revolution “died” on 25 November 1975, when the most radical political forces and social processes saw their room for manoeuvre drastically reduced. However, looking at the large commemorative demonstrations that took place in the 25th April 2024, it is also possible to identify a sign that the revolution continues to be an operative referent. And this kind of expressions characteristic of a certain memorial culture of the 1974 revolution (such as the slogan “25 de Abril sempre, fascismo nunca mais”, “25 April always, fascism never again”) seem to have acquired a performative reach in this context, a reach that they had lost and that

² Tatiana Kondratieva, *Bolcheviks et jacobins: itinéraire des analogies* (Paris: Payot, 1989).

was now recovered as a response to another reality that was supposed to be extinct with the fall of the “Estado Novo” dictatorship, the phenomenon of the Portuguese extreme right, which obtained a large result in the legislative elections held weeks before the celebrations of the 50th anniversary of 25 April.

The proposals we received to the call launched by *Práticas da História* can be grouped around three main axis. Some articles deal directly with the problem of afterlives that we have been referring to in this editorial. This is particularly the case with “On Decolonising Revolution through a Lens of Afterlives”, by Alice Wilson. A second axis evolves research into the uses that political theory and philosophy have made of different revolutionary experiences. Having become a relevant political concept in the last few centuries, revolution – here defined in terms of the emergence of the modern concept of revolution, as proposed by Reinhart Koselleck³ – has been part of the work of authors such as Frantz Fanon, Henri Lefebvre, Gilles Deleuze, Antonio Negri and André Gorz, among others who are studied in this issue by Thomas van Binsbergen, Manuela Ribeiro Sanches, Francesco Biagi and José Nuno Matos. The way in which the revolution was felt and given meaning in cultural activities in the arts (particularly cinema, discussed by Patrícia Sequeira Brás and José Filipe Costa) or in its political uses (whether in the context of parliamentary discourse, as in the article by Morgane Delaunay, or in the context of public statuary, studied by Gil Gonçalves, Henrique Pereira and Ana Sofia Ribeiro) constitutes the third axis, this one with particular reference to the memory of the revolution of 25 April 1974. That said, readers can read each of the following texts in the order they prefer!

Referência para citação:

Neves, José, e Rita Lucas Narra. “Revolutions and Their Afterlives”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 13-16. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.38388>.

³ Reinhart Koselleck, “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution”, in Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004 [1969]), 43-57.

Alice Wilson

**On Decolonising Revolution
through a Lens of Afterlives**

What do calls for decolonisation in postcolonial times offer to analysis of revolution? This article brings contemporary calls for decolonisation into conversation with scholarship on revolution. Taking inspiration from studies that question Enlightenment-centric paradigms of revolution, this article also understands decolonisation in postcolonial times as a project that contests ongoing colonial hierarchies, including violence, and retrieves the agencies that colonialist approaches neglect. Attending to these forms of decolonisation, first, the article outlines scholarship that decolonises ways of thinking about revolution, as a means of bringing visibility to those endeavours. Second, noting how this scholarship has prioritised events during or preceding revolution, the article extends inquiry temporally to address afterlives as a lens for decolonising revolution – and examines these possibilities through ethnographic work on the afterlives of revolutions that met with overwhelming repression, in Oman and beyond. Third, the article considers practical implications of decolonising analyses of revolutions and their afterlives.

Keywords: Revolution; decolonisation; afterlives; counterrevolution; Oman.

**Sobre descolonizar a revolução através
da lente das suas vidas póstumas**

O que podem as reivindicações para descolonizar oferecer a uma análise das revoluções em tempos pós-coloniais? Este artigo traz os apelos contemporâneos à descolonização para uma conversa com o trabalho académico sobre as revoluções. Inspirando-se em estudos que questionam os paradigmas sobre a revolução centrados no Iluminismo, este texto compreende a descolonização em tempos pós-coloniais como um projeto que contesta as hierarquias coloniais presente, incluindo a violência, enquanto recupera as agências que as abordagens colonialistas negligenciam. Atendendo a estas formas de descolonização, o artigo oferece, em primeiro lugar, um esboço do trabalho académico que descoloniza as formas de pensar sobre as revoluções, como uma forma de trazer visibilidade a este tipo de ações. Em segundo lugar, e tendo em conta a forma como este trabalho tem priorizado acontecimentos coevos ou anteriores às revoluções, o artigo estende a análise temporalmente para usar as vidas póstumas destas como uma lente para descolonizar a revolução – e examina estas possibilidades através do trabalho etnográfico sobre as vidas póstumas das revoluções, que tem sofrido ampla repressão em contextos como Omã e outros. Finalmente, o artigo reflete sobre algumas implicações práticas de análises descolonizadoras das revoluções e das vidas póstumas destas.

Palavras-chave: revolução; descolonização; vidas póstumas; contrarrevolução; Omã.

On Decolonising Revolution through a Lens of Afterlives

Alice Wilson*

In recent years, a “new” age of decolonisation has emerged. Activist movements across the globe – such as Rhodes Must Fall, Standing Rock, and Black Lives Matter – alongside writers and scholars call for a decolonisation of land, museums, schools, universities, prisons, gender, history, memory, theory, knowledge and more. Decolonisation across these fields seeks to overturn, and replace with emancipatory alternatives, discourses and power relations of exploitation, injustice, dispossession and hierarchy that reiterate colonial premises. What might such calls for decolonisation in postcolonial times offer to another project of emancipation, namely revolution? What might be the affordances of a project to decolonise ways of thinking about revolution?

These questions speak to recent debates about revolution that, departing from concerns about definitions, causes and outcomes, ask what conventional approaches may occlude, and think beyond them. Thus, sociologist Behrooz Ghamari-Tabrizi, in his analysis of Michel Foucault’s interest in the Iranian revolution of 1979, asks: “[i]s it possible for a people to envision and desire futures uncharted by already existing schema-

* Alice Wilson (alice.wilson@sussex.ac.uk). University of Sussex, Sussex House, Falmer Brighton, BN1 9RH, United Kingdom. This article is indebted to inspiring conversations with Charlotte Al-Khalili, Nat Arias, Kamran Matin, Elizabeth Nugent, Ben Rogaly, Fatemeh Sadeghi, Ben Selwyn, Anastasia Shesterinina, Vivian Solana, Abdel Razzaq Takriti and Anna Stavrianakis. I am grateful for constructive feedback on an earlier draft from Amira Abdelhamid, Gurinder Bhambra, Melissa Gatter, Dinah Rajak, the anonymous reviewers of the journal and members of the Work in Progress Seminar of the Department of International Relations at the University of Sussex. Many thanks to Charlotte Al-Khalili, Marlene Schäfers and Vivian Solana for kindly commenting on a revised draft. Responsibility for errors is mine alone. Original article: 31-10-2023; Revised version: 2-04-2024; Accepted: 22-05-2024.

ta of historical change and patterns of social changes? Is it possible to think of dignity, humility, justice, and liberty outside the Enlightenment cognitive maps and principles?”¹ Foucault, Ghamari-Tabrizi argues, saw precisely such possibilities in Iran. Twenty years earlier, anthropologist Michel-Rolph Trouillot offered a piercing critique of exclusionary historical narratives, such as scholarship that erases Haiti’s revolution altogether or dismisses the agency of enslaved persons therein. He inquired: “can historical narratives convey plots that are unthinkable in the world within which these narratives take place?”² Trouillot’s legacy continues to pose the question: can we avoid “[portraying] non-Westerners as passive objects who act in history only when awakened by Western ideas?”³ Meanwhile, feminist analysis has problematised teleological assumptions that revolutionary transformations of gender necessarily map onto “oppositional poles of liberation and subordination.”⁴ Together, these questions disrupt accounts of revolution that centre on Enlightenment notions of progress and reflect intersecting hierarchies of colonialism, racism and prescriptions of gender. How do such inquiries chart a project to decolonise ways of thinking about revolution?

The idea of “decolonising revolution” might initially seem counterintuitive. Many revolutionary movements, from Haiti (1791-1804) to 20th and 21st century anticolonial liberation movements, such as in Algeria, Vietnam, Palestine and beyond, have fought to overturn colonial and imperial orders. Revolutionary states of the 20th and 21st centuries, such as the USSR, Cuba, the People’s Republic of China, the Islamic Republic of Iran and Algeria, have offered varied and changing support for anticolonial movements elsewhere. Moreover, some revolutionary

1 Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 1.

2 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 2015 [1995]), 69.

3 Alyssa Goldstein Sepinwall, “Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot’s ‘Silencing the Past’,” *Journal of Haitian Studies* 19, no. 2 (2013): 91.

4 Julie Peteet, *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement* (New York: Columbia U.P., 1991), 5; Charlotte Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End: Syrian Displacement, Time, Subjectivity* (London: University College London Press, 2023), 138.

movements pursue liberation not only from the colonial and imperial nation-state, but also from the patriarchal relations that made women into “the first colony.”⁵ Across diverse incarnations, then, many revolutions have aspired to *achieve* decolonisation.

But the aftermaths of anticolonial and other revolutions, and of their decolonisation efforts at home and further afield – one iteration of the *afterlives of revolutions* that this special issue addresses – have questioned the affordances of revolutions for achieving decolonisation. Rather, both decolonisation, in the sense of the dissolution of colonialism, and the anticolonial revolutions that have sought to achieve it, have emerged as *unfinished projects*. Even when revolutions established postcolonial governments, challenges including – but not limited to – neocolonial and imperial domination have prevented the fulfilment of many expectations. These revolutions and their decolonisation projects, with their potential for political tragedy, have become the subjects of melancholy and disenchantment.⁶

The reframing of revolution and decolonisation as unfinished projects with complex afterlives invites provocative questions: what might calls for decolonisation in postcolonial times bring to understandings of revolution? However counterintuitive the proposition might initially seem, what merit might there be in a project to decolonise revolution? What might a focus on afterlives bring to such efforts? And since, as decolonial thinker Silvia Rivera Cusicanqui observes, “[t]here can be no discourse of decolonization, no theory of decolonization, without a decolonizing practice,” what difference can decolonising perspectives make to practices of revolutionary emancipation?⁷

These questions invite debates that go beyond the scope of this article. As a preliminary contribution, here I build on, and further

5 Dilar Dirik, *The Kurdish Women’s Movement: History, Theory, Practice* (London: Pluto Press, 2021).

6 Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory* (New York: Columbia University Press, 2017); Fadi Bardawil, *Revolution and Disenchantment: Arab Marxism and the Bonds of Emancipation* (Durham: Duke University Press, 2020).

7 Silvia Rivera Cusicanqui, “Ch’ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization,” *South Atlantic Quarterly* 111, no. 1 (2012): 100.

develop, my earlier “effort toward decolonizing narratives of revolution and counterinsurgency” in the light of the late 20th century anticolonial revolution in present day Oman.⁸ The present article brings the decolonising possibilities of revolutionary afterlives, in Oman and beyond, into conversation with wider debates about intellectual decolonisation. I understand the latter as a project that not only contests Enlightenment universals, but also interrogates ongoing patterns of colonial power relations and hierarchies, including violence, as well as envisions and enacts alternative interpretations and relations that retrieve the agencies and histories that colonialist accounts obscure.⁹ With these concerns in mind, the aims of this article are threefold.

First, I offer an exploratory, although by no means exhaustive, sketch of decolonising ways of thinking about revolution. Drawing on decolonial thinkers and empirical work in history, political science, ethnography and related disciplines that addresses diverse revolutions from the 18th to 21st centuries, the article outlines an intellectual decolonisation of revolution that interrogates Enlightenment-centrism, contests colonial hierarchies and relations, including violence, and retrieves agencies that these approaches erase and neglect. Recent scholarship that has brought revolution and decolonial perspectives into conversation has not necessarily entailed speaking directly of “decolonising revolution.”¹⁰ In pursuing here an explicit project of “decolonising revolution,” my intention is not to join a “decolonial bandwagon.”¹¹ Rather, my aim is to bring visibility to an interconnected field of decolonising

8 Alice Wilson, *Afterlives of Revolution: Everyday Counterhistories in Southern Oman* (Stanford: Stanford University Press, 2023), 36.

9 “Colonialist” and “coloniality” denote colonial dynamics not necessarily occurring in colonial times. For some, “coloniality” and “colonialist” reflect power relations spanning 500 years of colonial and postcolonial times, e.g. Anibal Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America,” *International Sociology* 15, no. 2 (2000): 215-232.

10 E.g. Charlotte Al-Khalili et al., “Introduction,” in *Revolution Beyond the Event: The Afterlives of Radical Politics* (London: University College London Press, 2023), 11; Atef Said, “Whose Political Imaginary? Insights from Decolonial Epistemologies to Explicate the Arab Spring Uprisings,” *Middle East Studies Association*, Montreal, 2023; but see Matthieu Renault, “Decolonizing Revolution with C. L. R. James, or What Is To Be Done with Eurocentrism?,” *Radical Philosophy* 199 (2016): 35-45.

11 Leon Moosavi, “The Decolonial Bandwagon and the Dangers of Intellectual Decolonisation,” *International Review of Sociology*, 30, no. 3 (2020): 332-354.

endeavours, and its contributions and possibilities, to make connections between existing debates and to provide resources for future discussion. In bringing visibility to these endeavours, I also foreground the extent to which decolonising perspectives on revolution have mostly focused on analysis of events during or preceding revolutions – which prompts my next contribution.

Second, I extend the analytical timeframe to encompass revolutions' afterlives as a further lens for decolonising ways of thinking about revolution. This move recognises how the “new” age of decolonisation has opened up novel vantage points, in relation to anticolonial and other revolutions, for exposing colonial tropes about revolution, and retrieving the agencies that colonialist approaches occlude. I particularly explore the decolonising possibilities of afterlives through cases of revolutions that met with overwhelming repression. I write of “overwhelming repression” in an attempt to keep within view the kinds of surviving legacies of revolution from which alternative formulations, such as “defeat,” may detract. The cases discussed below – Oman, Syria, Egypt, and Grenada – have been the subject of the kind of ethnographic work from which this article takes its primary disciplinary inspiration; but the wider premise for privileging such cases is the heightened conceptual potential of afterlives, in the wake of overwhelming repression, for interrogating colonialist projects of erasure, and retrieving the agencies that such approaches have marginalised.

The potential of the concept of afterlives for decolonising analyses of revolution reflects the distinctive qualities of aftermaths that anthropologist David Scott has explored. As historical contexts change, so do the “particular problems that get posed as problems as such,” as well as “the particular questions that seem worth asking and the kinds of answers that seem worth having” – the ensemble that Scott terms a “problem-space.”¹² Afterlives open up their own problem-spaces, questions and interpretations. For instance, retrospective narrations of rev-

¹² David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham: Duke University Press, 2004), 4.

olution shift, in changing historical contexts of anticolonial optimism and postcolonial failure, from romance to tragedy, as Scott explores for Haiti and Toussaint Louverture.¹³ Afterlives and their problem-spaces also, potentially, decolonise revolution by bringing into view the impacts of revolutionary agency that survive long-term, despite obstacles such as colonial(ist) violence and erasures.

Third, I begin a discussion of some practical implications of decolonising perspectives on revolutions and their afterlives: for reframing understandings of the past that anticipate hopeful futures; for raising awareness about the coloniality of contemporary counterrevolutionary violence; and for the renewal and “regeneration” of contemporary anti-colonial revolutionary movements.¹⁴

Decolonising revolution, including through the lens of afterlives, then, is an enriching prospect for both revolution and decolonisation as ongoing projects. Decolonising perspectives deepen understanding of revolution by foregrounding diverse experiences, actors and agencies, including the extended times, places, impacts and significance of revolutionary agency during a revolution’s afterlives. These reconfigured understandings of revolution in turn expand the repertoires through which decolonising discourse and practice can contest colonial hierarchies and violence, and retrieve experiences that colonialist projects have suppressed.

In what follows, I first address the changing meanings of revolution, afterlives and decolonisation. Next, I explore ways of decolonising revolution, before examining afterlives as a lens for further decolonising revolution. I then address a range of practical implications. Finally, the conclusion reflects on the implications of afterlives for revitalising revolution and decolonisation as unfinished projects.

¹³ Scott, *Conscripts of Modernity*, 4.

¹⁴ Vivian Solana, “Between Publics and Privates: The Regeneration of Sahrawi Female Militancy,” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 40, no. 1 (2020): 150-165.

Revolution, afterlives, decolonisation

The diversity of revolutions from the late 18th century to the present illustrates the range of views on how to define revolution. Since the Enlightenment, revolution has shifted its dominant meaning away from the pre-Enlightenment sense of things returning to their original place. The (post)Enlightenment meaning implies a break with the past and a leap forwards towards “progress.” Revolution in this sense entails a project *both* to change the nature of political power by ousting an incumbent and instigating a new political authority, *and* to transform society by creating a new social order.¹⁵ An emphasis on creating the new is similarly prominent in influential political theoretical approaches to revolution, for instance in Hannah Arendt’s emphasis on “freedom of active creation” of that which “was not given, not even as an object of cognition or imagination,” and Frantz Fanon’s call for a “new man.”¹⁶ Most social scientists also agree on a quality of rupture and urgency in revolutionary transformations, such as the use of violence or mass popular protests.¹⁷ The exceptional nature of such acts makes revolutions “events” in the sense of breaches of social norms that bring into view new possibilities.¹⁸

There is less agreement on the actors and outcomes that “qualify” as revolutionary. Some analysts take the view that revolutionary actors must originate from outside existing centres of political power, discounting those who already occupy positions within the state apparatus.¹⁹ Some posit that a “successful” revolution requires ousting an

15 E.g. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Christopher Clapham, *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

16 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 151; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968).

17 E.g. Clapham, *Transformation and Continuity*, 1; Steven Levitsky and Lucan Way, *Revolution and Dictatorship: The Violent Origins of Durable Authoritarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2022), 5.

18 Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2005); Charis Boutieri, “Events of Citizenship: Left Militantism and the Returns of Revolution in Tunisia,” *History and Anthropology* 34, no. 2 (2023): 175-193.

19 Levitsky and Way, *Revolution and Dictatorship*.

incumbent.²⁰ Such qualifications regarding actors and outcomes that “count” as revolutionary nevertheless present challenges from the point of view of people who live through revolutions. For those who shape and participate in revolutionary political, economic and social change, their diverse experiences may *feel* just as revolutionary, regardless of key actors’ backgrounds and of ultimate outcomes. Accounting for such experiences means apprehending revolution less as a particular constellation of actors, agendas and outcomes than as a *process*.

A processual understanding of revolution invites analysis of connections with other social processes such as worldmaking, rites of passage, self-sacrifice and moral injunctions.²¹ Such a processual understanding of revolution, that resists the dismissal of revolutionary experiences that do not conform to pre-determined criteria, offers rich possibilities for decolonising narratives about revolution. This approach takes seriously that revolution, rather than being a unitary experience, is more a “countlessly repeated uprooting of social relations.”²²

A processual approach also anticipates revolution’s varied, non-unitary afterlives. In a literal sense, afterlives are later stages of life or life after death. Afterlives encompass legacies, ongoing influences and resonances that outlast a given project’s core manifestation. They may see later generations purposefully take up projects that predecessors began.²³ They may also “seep” into later political projects, “haunting” subsequent generations.²⁴ Revolutionary afterlives span

20 E.g. Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (New York: Random House, 1978); Levitsky and Way, *Revolution and Dictatorship*; Mark R. Beissinger, *The Revolutionary City: Urbanization and the Global Transformation of Rebellion* (Princeton: Princeton University Press, 2022).

21 Igor Cherstich, Martin Holbraad, and Nico Tassi, *Anthropologies of Revolution: Forging Time, People and Worlds* (Berkeley: University of California Press, 2020); Bjorn Thomassen, “Notes Towards an Anthropology of Political Revolutions,” *Comparative Studies in Society and History* 54, no. 3 (2012): 679-706; Martin Holbraad, “Revolución o Muerte: Self-Sacrifice and the Ontology of Cuban Revolution,” *Ethnos* 79, no. 3 (2014): 365-387; Alice Wilson, *Sovereignty in Exile: a Saharan Liberation Movement Governs* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

22 Donald L. Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1999), 35.

23 Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

24 Sara Salem, *Anticolonial Afterlives in Egypt: The Politics of Hegemony* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

both lasting legacies of transformations as well as “hauntings.” Whether or not revolutions oust an incumbent and, from a position of dominance, instigate a new political and social order, their afterlives have wide-ranging and long-lasting impacts across social, political, economic and religious life.²⁵ The manifestation of these afterlives necessarily varies from context to context, for instance with exile or multi-party postwar transitions offering possibilities, especially political, that ongoing authoritarian repression may preclude.²⁶ Meanwhile, revolutions can haunt later generations, as people experience new understandings of time in the wake of revolution, and seek new interpretations of the revolutionary past.²⁷

It follows that the temporal (and indeed conceptual) contours of revolutionary afterlives may not – perhaps cannot – be clearly delineated. If revolutions have starting points, their lasting legacies question whether they have endpoints.²⁸ When revolutions meet with overwhelming repression, their afterlives include the many changes and legacies that nevertheless survive. For instance, the Paris Commune of 1871 saw the very government that crushed it go on a decade later to adopt its educational policies.²⁹ But in the case of revolutions that establish new, often long-lasting, governing authorities, where would afterlives begin? Indeed, it has recently been argued that when post-1900 revolutions ousted incumbents, these movements’ promotion of radical ideas, and the subsequent need to develop political and coercive strategies to defend radical projects from internal and/or external opposition, “inoculates” revolutionary governments against internal threats and equips them, should they survive initial challenges, for longevity.³⁰ In cases of decades-long rule – such as the USSR 1922 to 1991, Mexico 1929 to

25 Al-Khalili et al., “Introduction.”

26 E.g. Wilson, *Afterlives of Revolution*.

27 David Scott, *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice* (Durham: Duke University Press, 2014).

28 Al-Khalili et al., “Introduction,” 14.

29 Kristin Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune* (London: Verso, 2015).

30 Levitsky and Way, *Revolution and Dictatorship*.

2000, and, at the time of writing, Cuba from 1959, Algeria from 1962, Vietnam from 1975, China since 1949, and Iran from 1979 – from what point can we speak of afterlives of revolution?

It is surely the expansiveness of afterlives' temporal and conceptual contours that enrich their potential for decolonising perspectives on revolutions. First, given that revolutions with a range of outcomes – whether or not they oust incumbents – produce afterlives, a focus on revolutions' lasting legacies challenges the distinction and hierarchy between “successful” and “failed” revolutions. This distinction risks dismissing and overlooking the significance of many – indeed, most – revolutionary experiences as “failure.” Attending to afterlives prompts an analysis that looks beyond pre-determined criteria and instead retrieves wide-ranging experiences. Second, investigation of the ways that later generations retrospectively reinterpret revolution foregrounds contingency over a teleological script of “progress.” The Paris Commune and subsequent reinterpretations of its significance illustrate this well.³¹ For communists, the Commune's afterlife was to serve as an example of failed revolution. For French Republicanism, the Commune came to exemplify French republican spirit. But for its survivors and fellow travellers, the Commune became a source of intellectual inspiration and community.³² To recognise reinterpetative afterlives of revolution destabilises teleological accounts.

Decolonisation – like revolution – has changed meaning over time. In the early twentieth century, for Woodrow Wilson and his peers in the League of Nations, decolonisation meant the conditional possibility for colonies to become self-governing once they resembled European nation-states.³³ Yet mid-20th century Black Atlantic intellectuals retooled decolonisation as a means of undoing the colonial order and its dependencies and racial hierarchies.³⁴ Such rethinking of an interna-

31 Ross, *Communal Luxury*.

32 Ross, *Communal Luxury*.

33 Adom Getachew, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination* (Princeton, Princeton University Press, 2019).

34 Getachew, *Worldmaking after Empire*.

tional order beyond racial hierarchies of empire and colonialism was the kind of decolonisation that in the 1960s and 1970s revolutionary liberation fronts pursued. Some – but not all – of these movements dislodged colonial and colonially-backed rulers. The unfulfilled promises of these decolonisation movements have led to postcolonial calls for a wider project of decolonisation that, going beyond the dislodging of the colonial nation-state, interrogates, and seeks alternatives to, ongoing colonial power relations.

This decolonising project thrives in social and protest movements, such as Standing Rock, Black Lives Matter and Rhodes Must Fall; in activist, diplomatic and scholarly calls for reparations, restitution and revised historical narratives that recognise the wrongs of colonialism, enslavement and dispossession; in calls for multiple epistemic decolonisations; and in activist scholars' calls for practical steps to address colonialism, racism and the legacies of enslavement and dispossession.³⁵ In a changing world, decolonisation has also acquired new meanings – that are the subject of much debate.

For Walter D. Mignolo, it is “a very good thing” that in recent years “[t]he usages of *decolonization* (and its verb, *to decolonize*) have been growing exponentially.”³⁶ For him, these proliferating meanings reflect a distinction between decolonisation as the transformation of state power, and “decoloniality after decolonization” as a broader project “focused on epistemology and knowledge.”³⁷ Others have voiced concerns that in postcolonial times the meaning of decolonisation has become

35 E.g. Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 2012); Gurminder Bhambra, Dalia Gebrial, and Kerem Nisancıoğlu, *Decolonising the University* (London: Pluto Press, 2018); Faye Harrison, *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation* (Arlington: American Anthropological Association, 1997); Terri Smith and Adom Getachew, “Bringing Abolition to the Ivory Tower,” *American Association of University Professors*, 2017, [https://mondoweiss.net/2023/06/for-anthropology-decolonizing-knowledge-means-supporting-the-academic-boycott-of-israel/](https://www.aaup.org/article/bringing-abolition-ivory-tower#:~:text=The%20fight%20to%20reimagine%20campus%20safety.&text=%E2%80%9CWho%20do%20you%20serve%3F!,police%20and%20state%2Dsanc tioned%20violence; Julia Elyachar, “For Anthropology, Decolonizing Knowledge Means Supporting the Academic Boycott of Israel,” <i>Mondoweiss</i>, 2023, <a href=).

36 Walter D. Mignolo, “What Does It Mean to Decolonize?,” in Walter D. Mignolo and Catherine Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis* (Durham: Duke University Press, 2018), 108.

37 Mignolo, “What Does It Mean to Decolonize?,” 121.

too broad. Eve Tuck and Wayne Yang caution that expanding meanings of decolonisation lose sight of settler colonial dispossession, whilst positing changed discourses as a “solution” – at the risk of neglecting reparations and other actions that challenge colonial privilege and power relations.³⁸ For Olúfẹ́mi Táíwò, proliferating calls for decolonisation obscure more than they illuminate, while an understanding of decolonisation as a project to break with all legacies of colonialism risks obscuring the agency of colonised and formerly colonised persons and their descendants when they engage with colonial legacies.³⁹ Raising different concerns, Leon Moosavi cautiously finds merits in “intellectual decolonisation” that “[incorporates] marginalised perspectives or people within academia,” but warns that a “decolonial bandwagon” risks “decolonisation without decolonising” by reproducing, rather than contesting, coloniality.⁴⁰

These calls for caution require explorations of decolonisation in postcolonial times to specify what such an approach hopes to achieve. Given the changing meanings of decolonisation, a focus on one historically-specific understanding of decolonisation risks losing sight of the evolving meanings of the term. Arguably, the very proliferation of meanings also highlights a key insight, namely the enormous potential of decolonisation as a *process* that, going far beyond the question of gaining the right to self-rule, remains unfinished. Meanwhile, calls for caution when using the term “decolonisation” helpfully keep in sight questions of what is “incommensurable between decolonising projects and other social justice projects,” and of what kinds of agencies need recognition.⁴¹ In postcolonial contexts, something that different calls for decolonisation share is surely an interrogation of past and/or ongoing colonial power dynamics and hierarchies, including violence, and the envisioning and pursuit of alternatives, including a concern for

38 Eve Tuck and Wayne Yang, “Decolonization is Not a Metaphor,” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1 (2012): 1-40.

39 Olúfẹ́mi Táíwò, *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously* (London: Hurst Publishers, 2022).

40 Moosavi, “The Decolonial Bandwagon,” 343-4.

41 Tuck and Yang, “Decolonization is Not a Metaphor,” 7.

retrieving the agencies that colonialist approaches have marginalised. With such an understanding of decolonisation in mind, we may ask: what are the affordances of extending intellectual decolonisation to the field of revolution studies, and what agencies can such a move retrieve? Sketching these possibilities lays the groundwork for then asking how a focus on afterlives of revolution can advance such a project.

Decolonising revolution

The scope of decolonising approaches to revolution includes interrogating universalistic Enlightenment premises, contesting colonial hierarchies and dynamics, including violence, and retrieving the agency of diverse revolutionary actors.

As Ghamari-Tabrizi observes, a project to decolonise ways of thinking about revolution questions universalising accounts of revolution, such as Enlightenment narratives that enshrine teleological assumptions of time as linear progress towards future emancipation. Those assumptions are not universals. One means of questioning universalisms is to attend to alternative terminologies. For instance, as Rivera Cusicanqui has examined, the Quechua/Aymara term *pachakuti*, that references both “upheaval” (*kuti*) and “world balance” and “space-time” (*pacha*), distances itself from Enlightenment notions of teleology and emancipation. The meaning and applications of *pachakuti* are more ambiguous. Indigenous Andeans have used the term since the sixteenth century to refer to the invasion of Europeans that brought disastrous consequences for indigenous worlds, but over time have also used it to refer to uprisings that seek to unseat (neo)colonial rule and restore indigenous world balance.⁴² Engaging with diverse terms “provincialises” culturally specific assumptions of revolution as progress towards emancipation.

A disruption of Enlightenment notions of teleology may also be at stake when participants’ and analysts’ preferred term is “revolution”

⁴² Silvia Rivera Cusicanqui, “Aymara Past, Aymara Future,” *Report on the Americas* 25, no. 3 (1991): 18-45.

or an equivalent. Paying close attention to how revolutionaries experience and understand transformations reveals important differences with teleological approaches. Although Enlightenment understandings of revolution bespeak a linear notion of time as progress towards an emancipatory future, this is not necessarily what revolutionaries experience. Anthropologist Charlotte Al-Khalili has explored how Syrians who have taken part in the revolution (*al-thawrah*) in Syria, and/or supported the revolution from exile, experience their participation as living the yet-to-arrive future in the present, and anticipate the future as a repetition of past uprisings, but with different results.⁴³ For them, revolution evokes not a linear but a cyclical notion of time.⁴⁴ Attending to such experiences de-universalises Enlightenment assumptions of time, and revolutionary time, as progress.

Those who seek to bring about and/or theorise revolution can espouse precise prescriptions, at the risk of excluding non-conforming experiences and histories. Those exclusions present fertile grounds for intellectual decolonisation. In such a spirit, political theorist Cedric Robinson argues that trajectories of creativity and emancipation do not have to conform to a Marxist understanding of class-based conflict that anticipates a proletarian revolution's overthrow of bourgeois society, capitalism and private property. Experiences of racialised subjection shaped the black radical tradition and its projects for emancipation and revolution.⁴⁵ In medieval Europe, radical projects for emancipation that drew on religious beliefs likewise revealed a broader basis for revolutionary emancipation than Marxism's focus on class-based revolution.⁴⁶ A project to decolonise revolution, then, can expose the historical specificity of dominant prescriptive approaches to revolution, and acknowledge the multiple trajectories of creativity that forge revolutionary emancipation. Such a project requires a processual understanding of revolution that eschews pre-determined categories of exploitation, such as the

43 Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*.

44 Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*.

45 Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (London: Zed, 1983).

46 Cedric Robinson, *An Anthropology of Marxism* (London: Pluto Press, 2019).

state, capitalism and industrialised class relations, and recognises efforts to imagine and strive for emancipation by overturning existing power relations beyond Enlightenment trajectories.

A project to decolonise revolution also resists imposing historically-specific perspectives about revolution onto other cases, at the risk of occluding diverse agencies and creativities. Political theorist Adom Getachew makes such a case with regard to the Haitian Revolution (1791-1804). Getachew takes issue with accounts of the Haitian Revolution that depict it as “completing” the goals of liberty, equality and fraternity of the French (1789-1799) and American (1775-1783) revolutions, thanks to its promotion of a racially inclusive notion of citizenship.⁴⁷ Such interpretations, Getachew cautions, run the risk of denying Haiti’s revolutionaries the creativity to imagine and create something new. The idea that the Haitian revolution more completely fulfilled Enlightenment ideals casts Haitians in the role of bringing racial inclusivity to a pre-existing concept of equality among citizens. Instead, echoing Trouillot, Getachew stresses that Haitian revolutionaries imagined – and set about creating – something unprecedented: a political order without chattel enslavement or empire based on racial hierarchy.⁴⁸ Rather than “completing” Enlightenment categories and ideals of freedom and equality, as some scholarship has suggested, the Haitian Revolution espoused a vision that in the context of the Enlightenment’s defence of colonialism, racism and enslavement, was “unthinkable.”⁴⁹

The fact that Enlightenment thinkers upheld colonialism, racism and enslavement is a reminder that a decolonising agenda must contest colonial violence and hierarchies – not only in Enlightenment ideals, but also in counterrevolutionary violence as well as *within* revolutions.

Counterrevolutionary violence has long taken colonial forms. A survivor of the Paris Commune argued that the brutality of the execu-

47 Adom Getachew, “Universalism after the Post-colonial Turn,” *Political Theory*, 44, no. 6 (2016): 821-845.

48 Trouillot, *Silencing the Past*; Getachew, “Universalism after the Post-colonial Turn.”

49 Trouillot, *Silencing the Past*.

tions of communards took inspiration from the French colonial state's violence against colonised Algerians.⁵⁰ A decolonising approach interrogates coloniality in both physical and epistemic counterrevolutionary violence. A powerful case through which to explore these concerns is an anticolonial revolution and colonial counterinsurgency that, in contrast to renowned contemporaneous anticolonial struggles in Vietnam (1955-1975) and Algeria (1954-1962), saw colonial counterinsurgency prove victorious: namely, the conflict in the southern Dhufar region of today's Oman (1965-1976). Under changing names and, from 1968, under Marxist-Leninist inspired leadership, Oman's liberation front fought for political and social emancipation against British-backed Sultans and a British-led, increasingly internationalised counterinsurgency.⁵¹ In contrast to the widespread condemnation of horrific colonial counterinsurgency violence in Vietnam and Algeria, in Dhufar the war's outcome led to dominant conventional narratives that have legitimised counterrevolutionary violence and dismissed the revolution.⁵² As such, Dhufar epitomises the urgency of a decolonising analysis of counterrevolutionary violence.

To that end, critical reinterpretations have exposed colonial practices and narratives in the Dhufar counterinsurgency. The campaign deployed extensive, ongoing and indiscriminate counterinsurgency violence – ranging from air strikes to food and water blockades, mass forced displacement and the destruction of the local subsistence economy.⁵³ The extent of this violence belies eulogistic claims of an allegedly “model campaign” that putatively minimised harm to civilians while “winning hearts and minds.”⁵⁴ Indeed, in the context of such widespread violence, attributing counterinsurgency success to “hearts and minds” measures is a disturbing dismissal of colonial violence. Mean-

50 Ross, *Communal Luxury*, 33.

51 See Abdel Razzaq Takriti, *Monsoon Revolution: Republicans, Sultans and Empires in Oman, 1965–1976* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

52 For a discussion, see Wilson, *Afterlives of Revolution*, 29-35, 54-61 and 98-136.

53 E.g. Takriti, *Monsoon Revolution*; Jacqueline Hazelton, *Bullets Not Ballots: Success in Counterinsurgency Warfare* (Ithaca: Cornell University Press, 2021).

54 See Wilson, *Afterlives of Revolution*, 29-36.

while, “saviour” narratives about the Dhufar counterinsurgency, that position – to paraphrase Gayatri Spivak – white men as saving brown men and women from other (here, communist) brown men and women, justify colonial violence.⁵⁵ In parallel, assertions that the revolution was unpopular among Dhufaris, in particular because of revolutionary violence, similarly serve to legitimise colonial violence. The point of a decolonising analysis is not to deny revolutionary violence – even as any discussion should *contextualise* revolutionary violence within the very transformations of indigenous categories of political violence that accusations of “red terror” overlook.⁵⁶ Rather, the point is to recognise that one of the functions of “red terror” accusations, similar to “model campaign” and “saviour” narratives, is to legitimise colonial violence. This reflects the colonial imperative to rationalise colonial violence.⁵⁷ A decolonising approach to revolution, then, contests counterrevolutionary reliance on colonial violence and its legitimisation.

Such a move has wider implications beyond colonially-backed counterinsurgency campaigns such as Dhufar’s. Liberal understandings of counterinsurgency in the 20th century, drawing on interpretations of counterinsurgency campaigns that include conventional understandings of the Dhufar conflict, have asserted that counterinsurgency victory requires a “hearts and minds” campaign – despite compelling evidence that, to the contrary, counterinsurgency victory in the campaigns in question *requires* violence against civilians.⁵⁸ It follows that a decolonising approach to (counter)revolution enables a broader problematisation: namely, of the extent to which condemnations of revolutionary regimes as threats to liberal international society may serve as a justification of, and figleaf for, the counterinsurgency violence that liberal governments deploy and yet disavow.

⁵⁵ Wilson, *Afterlives of Revolution*, 6.

⁵⁶ See Wilson, *Afterlives of Revolution*, 32-33.

⁵⁷ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967).

⁵⁸ Hazelton, *Bullets Not Ballots*.

At the same time, a decolonising approach must not overlook how practices within revolutionary movements can reflect coloniality, the “darker” side of modernity.⁵⁹ In the worlds that colonialism, settler colonialism, dispossession, chattel enslavement and global capitalism shaped over five centuries, the resulting condition of intertwined coloniality and modernity has produced and relied on a reordering of relations along intersecting hierarchies of race, class and gender.⁶⁰ Revolutionary reorderings of social relations also articulate hierarchies in which race, class and gender intersect. Revolutions of various stripes – including anticolonial and/or socialist – that have mobilised women, often with explicit discourses of gender liberation, nevertheless reproduce gendered hierarchies and exploitation: socialism’s “triple burden” of women’s responsibilities for waged labour, domestic labour and activism;⁶¹ the making of gendered male behaviours into exemplars of revolutionary action, with implications that women either conform to masculine norms or are reduced to secondary revolutionary actors;⁶² and the promotion of a heteropatriarchy that disciplines or marginalises non-conforming persons.⁶³ Notions not only of gender but also of class and racialised identities can be at stake when revolutionary vanguards, echoing the hierarchies of a colonial “civilising mission,” look down disparagingly on those in whom they identify a “backwardness” that they judge incompatible with true revolutionary consciousness.⁶⁴ A decolonising approach must problematise colonial hierarchies and legacies that revolutionaries can reproduce.

59 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham: Duke University Press, 2011).

60 Quijano, “Coloniality of Power”; María Lugones, “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System,” *Hypatia* 22, no. 1 (2007): 186-219.

61 Katherine Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 65.

62 E.g. Victoria Bernal, “Equality to Die For? Women Guerrilla Fighters and Eritrea’s Cultural Revolution,” *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 23, no. 2 (2000): 61-76; Wilson, *Afterlives of Revolution*, 87; Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*, 59.

63 E.g. Rosario Montoya, *Gendered Scenarios of Revolution: Making New Men and New Women in Nicaragua, 1975–2000* (Tucson: University of Arizona Press, 2012); Joshua Tschantret, “Revolutionary Homophobia: Explaining State Repression against Sexual Minorities,” *British Journal of Political Science* 50, no. 4 (2020): 1459-1480.

64 E.g. Wilson, *Afterlives of Revolution*, 88.

This does not imply that the purpose of a decolonising analysis would be to “rid” revolutionary movements of colonial influence. Being “outside” coloniality may be “impossible.”⁶⁵ Indeed, David Scott, commenting on the imbrication of colonial relations and anticolonial projects, including revolutions and the subjects who pursue them, has shown that colonialism reconfigures the very grounds on which persons articulate themselves as “modern” subjects who claim the right to self-rule.⁶⁶ Instead, a task for a decolonising approach may be to repurpose colonial concepts for liberatory purposes, as for instance some indigenous feminists have advocated.⁶⁷

The problematisation of colonial dynamics and hierarchies within revolutionary movements lays grounds for the retrieval of actors, agencies and experiences that colonial(ist) accounts neglect. Such a decolonising move again concerns revolutions with a range of outcomes, from the establishment of a revolutionary state, to “silencing” and overwhelming repression.⁶⁸

Across these varied denouements, a decolonising perspective retrieves the agencies of minoritised subjects, such as the colonised, enslaved, peasants and women, and highlights them as revolutionary actors. The colonised and the enslaved are not merely “awakened” by western ideas, but create and pursue their own emancipatory roles, visions and values, as global south revolutions in Haiti and beyond demonstrate.⁶⁹ Although socialist-inspired revolutionary thinkers and vanguards centre revolution in proletarian class identities, peasant modes of production and resistance have sustained revolutionary actors and movements.⁷⁰ Women do not simply “join” or “support” male-dominated

65 Mignolo, “What Does It Mean to Decolonize?,” 114; Moosavi, “The Decolonial Bandwagon,” 341-3.

66 Scott, *Conscripts of Modernity*.

67 E.g. Renya Ramirez, “Race, Tribal Nation, and Gender: A Native Feminist Approach to Belonging,” *Meridians* 7, no. 2 (2007): 22-40.

68 Trouillot, *Silencing the Past*.

69 E.g. Trouillot, *Silencing the Past*.

70 E.g. Trouillot, *Silencing the Past*, 93; James C. Scott, “Revolution in the Revolution: Peasants and Commissars,” *Theory and Society* 7, no. 1-2 (1979): 97-134.

revolutions, but are agents of revolutionary transformations.⁷¹ Meanwhile, retrieving the experiences of marginalised actors has particular resonance for contesting colonial hierarchies and violence – perhaps most especially where revolutions meet with overwhelming repression. The very fact that actors of different backgrounds, with diverse motivations and interpretations, participate in revolution powerfully contests the colonial counterrevolutionary dismissal of revolution as “unpopular” and of revolutionaries as insignificant. A decolonising agenda reclaims the heterogeneity and significance of revolutionary agencies and actors.

Feminist analysis plays a key role in retrieving diverse agencies. Feminist scholarship emphasises how gender, class and other intersectional identities favour or foreclose participation in specific revolutionary spheres, resulting in a relative “privilege of revolution” that underpins access to (often the most iconic and male-dominated) spaces of revolution.⁷² From this, it follows that feminist approaches also recognise alternative spheres as revolutionary, such as caring responsibilities in extraordinary circumstances.⁷³ Feminist-inspired analysis does not only address marginalised persons and experiences. It also rethinks the experiences of *hyper-visible* persons, such as, for instance, female fighters who become icons of revolutionary gender transformations. The hyper-celebration of such women is not only problematic for implying that “gender liberation” may require women to take on male behaviours. It also risks overlooking the potential burdens of militancy for women, such as bearing heightened responsibility for championing a movement while simultaneously facing new vulnerabilities.⁷⁴ Moreover, the impulse to celebrate icons of revolutionary gender transformations may mask a subtler story of how marginalised actors negotiate revolutionary pro-

71 E.g. Sherine Hafez, *Women of the Midan: The Untold Stories of Egypt's Revolutionaries* (Bloomington: Indiana University Press, 2019); Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*, 139.

72 Jessica Winegar, “The Privilege of Revolution: Gender, Class, Space, and Affect in Egypt,” *American Ethnologist* 39, no. 1 (2012): 67-70.

73 Winegar, “The Privilege of Revolution,” 67-70; Julie Peteet, *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

74 E.g. Bernal, “Equality to Die For?”; “Between Publics and Privates,” 163.

grammes and discourses.⁷⁵ Such negotiations imply that revolutionary social change is not a “neat” pre-ordained trajectory, but, as I have argued in relation to Oman, “messy” in ways that signal people’s active engagement beyond official discourses – and that can lay foundations for future lasting legacies.⁷⁶ Feminist and feminist-inspired retrievals of different agencies and experiences decolonise understandings of revolution.

A decolonising agenda to retrieve diverse experiences also dislodges the “starring role” that revolutionary vanguards tend to assign to themselves.⁷⁷ Such a move again brings into view marginalised actors and experiences. Prior to and outside revolutions, people have made other attempts to pursue emancipation.⁷⁸ These alternative projects of liberation question official timelines of revolution. People also join revolutions for a variety of reasons beyond the class identities and oppression that vanguards envisage – which can push the leadership to expunge heterodox histories from official narratives.⁷⁹ Diverse experiences of revolutionary agency decentre unitary, teleological accounts of revolution.

As is the case for revolutionary agencies, a decolonising approach retrieves plural notions of revolutionary thought and interpretation. Paying attention to marginalised actors, who, compared to vanguards, have limited opportunities to disseminate their interpretations, qualifies master narratives of revolution. For instance, rather than conceptualising Ethiopia’s Marxist revolution as the instigation of a new social order, the southern Maale ethnic minority interpreted the revolution as the restoration of divine kinship that previous imperial rule had disrupted.⁸⁰ The Maale are a reminder of the diversity and breadth of revolutionary thought – and the challenge for scholarship to engage with

75 E.g. Solana, “Between Publics and Privates”; Wilson, *Afterlives of Revolution*, 90-97.

76 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 63-64.

77 Natalya Vince, *The Algerian War, the Algerian Revolution* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2020).

78 E.g. Alpa Shah, *Nightmarch: Among the Guerrillas of India’s Revolutionary Movement* (London: Hurst, 2018).

79 Scott, “Revolution in the Revolution.”

80 Donham, *Marxist Modern*.

that diversity. If it is well known that revolutionary leaders have vernacularised concepts for new audiences, as for instance Mao Tse-Tung vernacularised Karl Marx for rural China, we often know relatively little of grassroots actors' reinterpretative repertoires. Yet non-vanguard participants in revolution, who rethink and adapt programmes to their own lives, engage in their own "everyday revolutionary vernacularization," as I have explored in Dhufar.⁸¹ With regard to Syria's revolutionaries, Charlotte Al-Khalili emphasizes the act of "theorising," echoing wider anthropological interest in indigenous theorising. She expands the idea of who is a theorist of revolution. She argues that working and lower middle class pious Sunni Syrians are "theorists" of revolution, such as when they draw on Islamic beliefs about predestination to reinterpret revolutionary action as the playing out of as-yet unknown futures.⁸² The point here is not to "elevate" revolutionaries to being theorists as if their noteworthiness derived from participating in activities, such as "theorising," that Euro-American perspectives privilege – just as Trouillot is cautious that C. L. R. James' title *Black Jacobins* attributes significance to Haitians' actions in relation to a European benchmark.⁸³ Rather, at stake is an effort to reconceptualise – and decolonise – the kinds of actors, experiences and ideas that shape, vernacularise and theorise historically specific understandings of revolution.

These various initiatives for decolonising revolution – that interrogate Enlightenment-centrism, contest colonial hierarchies and retrieve neglected agencies – have in common a tendency to focus on events during, or before, a revolution. How can a turn to afterlives of revolution extend decolonising analysis?

Afterlives and decolonising revolution

By reconfiguring "problem-spaces," afterlives open up further avenues for decolonising revolution. They suggest not only new ways to interro-

81 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 65.

82 Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*.

83 Trouillot, *Silencing the Past*, 93.

gate Enlightenment universals, but also to contest colonial hierarchies and dynamics, including violence, and to retrieve diverse agencies.

Afterlives of revolution unravel teleological notions of time as progress. Paradigmatic of these possibilities is the Grenadan revolution (1979-1983), the fall of the revolutionary government, and the execution of its leaders in circumstances that to date remain unexplained. For David Scott, this speaks of a wider condition of what it means to live in the wake of political tragedy and its unending aftermaths.⁸⁴ Here, revolutionaries' efforts to create "a more just and egalitarian world out of the colonial and neo-colonial past" have *both* "succeeded" and "failed."⁸⁵ Such a scenario of political tragedy is especially pronounced in the Grenadan case, because of the unending aftermath of unresolved questions about the demise of the revolution. In such circumstances, a notion of time as progress, and a future of greater promise than preceding times, collapses.⁸⁶ Afterlives foreground non-teleological understandings not merely of revolution but of political temporalities more broadly.

In parallel, afterlives of revolution contest colonial hierarchies and violence, and retrieve diverse revolutionary agencies that colonialist approaches marginalise. Revolutions with diverse outcomes, including the establishment of a revolutionary state, have had lasting impacts in which historically marginalised actors contest longstanding structures of violence and come to understand themselves as new kinds of subjects.⁸⁷ But the paradigm-shifting possibilities for revolutionary afterlives to contest colonial hierarchies and violence, while retrieving marginalised agencies, are especially pronounced when colonial discourses and violence suppress revolution – as the case of Oman's liberation movement demonstrates.

Postwar Oman poses many challenges for the mere possibility of revolutionary afterlives and surviving legacies: from government re-

84 Scott, *Omens of Adversity*.

85 Scott, *Omens of Adversity*, 29.

86 Scott, *Omens of Adversity*, 9.

87 E.g. Laura Enriquez, *Children of the Revolution: Violence, Inequality, and Hope in Nicaraguan Migration* (Stanford: Stanford University Press, 2022).

pression of (former) revolutionaries, to the government's attempt to erase them from official history, and the restriction of all Omanis' freedoms of expression and association. Despite these obstacles, afterlives of revolution emerged in diverse forms in postwar Oman.⁸⁸ Some former militants in Dhufar reproduced revolutionary values of social egalitarianism in everyday interactions, such as kinship, daily socialising and unofficial commemoration.⁸⁹ Beyond such intimate inter-personal spheres, revolutionary afterlives also emerged when female former militants pioneered extra-domestic waged labour force participation for women of diverse social backgrounds.⁹⁰ Meanwhile, lasting revolutionary values that call for the promotion of the "common good" (*al-maslahah al-'ammah*) motivated former revolutionary school pupils to work in postwar development projects that would benefit multiple tribes – when other Dhufaris, who had been more familiar with counterinsurgency development projects that stoked tribal rivalries, were reluctant to support initiatives that would benefit tribes other than their own.⁹¹ These diverse afterlives of revolution in the wake of colonial counterinsurgency decolonise conventional narratives about revolution: they contest triumphalist accounts of colonial violence, and retrieve the ongoing significance of revolutionary agency beyond military defeat.

The lens of afterlives, that foregrounds the lasting effects of revolutions that meet with overwhelming repression, thereby brings into question the efficacy of colonial violence for erasing oppositional political dispositions. Rather than aggrandising counterrevolution as a means of undermining revolution, afterlives of revolution highlight the *limits* of projects of colonial and colonialist violence for silencing, erasing and condemning revolution.⁹² In Dhufar, revolutionary afterlives destabilise claims of a "hearts and minds" counterinsurgency victory, in that some Dhufaris continued to engage long-term with revolutionary values of

88 Wilson, *Afterlives of Revolution*.

89 Wilson, *Afterlives of Revolution*.

90 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 188-189.

91 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 124-127.

92 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 15-17.

social egalitarianism that contrasted with local and national political, economic and social hierarchies. Contrary to conventional portrayals of Dhufar as an *exemplar* of counterinsurgency success, revolutionary afterlives instead recast Dhufar as a paradigm of the *limitations* of the colonial project and of counterrevolution for dissipating revolutionary engagement and for achieving epistemic erasure.

At the same time, afterlives of revolution retrieve revolutionary agency and its ongoing impacts in extended times and spaces, beyond conventional timelines of defeat. In Oman, “saviour” narratives have given Sultan Qaboos bin Said (ruled 1970-2020) and the counterinsurgency starring roles in enabling Oman’s postwar development. But from the point of view of revolutionary afterlives, it transpires that postwar social change and development projects *relied* on Omanis – such as female workers, their male kin who supported their actions, and development workers – continuing to act upon revolutionary agency and values.⁹³ Where conventional and official histories have erased the revolution from Oman’s history, afterlives retrieve revolutionary agency as significant not only during the revolution, but also thereafter.

More broadly – as Dhufar, viewed through a lens of revolutionary afterlives, so powerfully suggests – a focus on afterlives of revolution is profoundly decolonising in its disruption of the very hierarchies of knowledge that contrast “successful” and “failed” revolutions, according to whether or not a movement takes over the state. By such criteria, the majority of “revolutionary situations” become “failed” revolutions, as political scientist Mark Beissinger has charted for movements since 1900.⁹⁴ A focus on afterlives, though, brings to the fore the lasting and multi-scalar legacies of “failed revolutions.” Non-revolutionary ruling authorities can adopt policies of militarily defeated revolutionary movements (e.g. the Paris Commune). Meanwhile, not only in Oman, but also among exiled Syrians, among Egyptians living under President Sisi, as Youssef El Chazli has explored, and beyond, revolutions that meet

⁹³ Wilson, *Afterlives of Revolution*, 135.

⁹⁴ Beissinger, *The Revolutionary City*, 442-461.

with overwhelming repression produce profound transformations: people adopt new understandings of themselves and of the kinds of lives that it is possible to lead, they continue to engage with revolutionary values, and they change the way they relate to spouses, children and colleagues.⁹⁵ Such legacies of “failed” revolutions disrupt bifurcated categories of revolutions, instead suggesting closer resonance and resemblance with “successful” revolutions. The latter’s long-term impacts also transform persons, relationships, values and social, political and economic ideals and practices at multiple scales.⁹⁶ A focus on afterlives questions any implied dismissal of “failed” revolutions as insignificant, and is a reminder of how much a diagnosis of “failure” risks overlooking.⁹⁷

This is not to dismiss the significance – perhaps most poignant for revolutionaries themselves – of whether a revolution transforms the nature of political, economic and social life according to the fullest extent of participants’ hopes. Rather, it is to suggest that further insights lie alongside and beyond the categorisation of “successful” versus “failed” revolutions.⁹⁸ These include the implications of decolonising perspectives for wider practices of revolution.

Towards decolonising practices

If there can be “no discourse of decolonization... without a decolonizing practice,” what differences can decolonising ways of thinking about revolution, including from the perspective of afterlives, make to revolutionary practices?⁹⁹ Even the present preliminary discussion makes readily apparent how decolonising moves – that question Enlightenment universals, contest colonial hierarchies, including violence, and retrieve marginalised agencies – have implications for praxis as a dynamic interaction between reflection and action. Attention to praxis also underscores how decolonis-

95 E.g. Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*; Youssef El Chazli, “Revolution as a Life-Altering Experience: The Case of Egypt,” *Middle East Brief* 136 (2020).

96 See e.g. Cherstich, Holbraad, and Tassi, *Anthropologies of Revolution*.

97 Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*, 14; Wilson, *Afterlives of Revolution*, 12.

98 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 4.

99 Rivera, “Ch’ixinakax utxiwa,” 100.

ing moves are interrelated and mutually reinforcing: the interrogation of Enlightenment universals enables the contestation of colonial hierarchies and the retrieval of marginalised agencies, and vice versa.

For instance, an impulse to interrogate Enlightenment universals, such as of time as linear progress towards emancipation, has implications for the very meaning of revolutionary experience – including disappointments and defeats. Approaching time as cyclical, rather than as linear, can reframe the meaning of disappointments and their implications for future action. When Syrian revolutionaries understand time as cyclical, the military defeat of the 2011 revolution ceases to be an endpoint, but anticipates recurring future uprisings against injustice.¹⁰⁰ More broadly, then, taking distance from an Enlightenment universal such as linear time can reframe political disappointments and transform them from being “the necessary end of politics” to “a possible beginning for a new politics.”¹⁰¹ Relatedly, acknowledging the diversity of revolutions’ afterlives reclaims the idea of revolution from having to conform to a teleological leap forwards towards a known version of progress, and recognises instead multiple scales, processes and timelines. Just as revolutionaries who encounter overwhelming repression may still experience profound transformations, so their peers who experience disappointments while living under the rule of a revolutionary state may interpret this as a sign not that a revolution has failed, but that it “[has] not finished,” as Natalya Vince has argued for Algerians.¹⁰² Such reframings, that eschew Enlightenment-centric understandings of revolution and political time, may have a similar effect to that which historian Priya Lal ensivages when she calls for an analysis of the “complexities,” rather than the apparent “failure,” of revolutionary socialist projects: such reinterpetive moves can nourish a praxis for imagining, and striving to create, futures of greater social justice.¹⁰³

100 Al-Khalili, *Waiting for the Revolution to End*.

101 Al-Khalili et al., “Introduction,” 12.

102 Natalya Vince, *Our Fighting Sisters: Nation, Memory and Gender in Algeria, 1954–2012* (Manchester: Manchester University Press), 174.

103 Priya Lal, *African Socialism in Postcolonial Tanzania: Between the Village and the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 239.

The task of challenging colonial hierarchies and violence in counterrevolution has implications for contesting contemporary counterrevolutionary discourses. In postcolonial states, counterrevolutionary discourse can resonate with a colonialist project to legitimise state violence and pathologise the resistance of oppressed persons. Thus, in Egypt under President Sisi (in power from June 2014 to the time of writing), government discourse condemns the 2011 revolution as a threat to stability and morality, and positions the counterrevolutionary government as the country's saviour in the face of these perils. These discourses directly echo colonial stereotypes about revolution and counterrevolution, prevalent in Oman and beyond. These parallels may be familiar to those accustomed to critically engaging with state practices and discourses of violence. But these similarities may be less intuitive for those who, while used to condemnations of revolution, have had fewer opportunities to engage critically with those discourses (a phenomenon I have observed, for instance, when teaching about revolution in diverse classrooms that include students who have grown up in contexts of strict government censorship of media). In engagements with such audiences, pointing out the parallels between colonial discourses and contemporary representations of revolution as "threat" and counterrevolution as "saviour" may be a striking means of provoking critical interrogation of discourses and practices of counter-revolution.

An awareness of revolutionary reorderings of class, race and gender, together with efforts to retrieve diverse revolutionary agencies, has the potential to "regenerate" revolutionary movements – in the sense of diversifying militants' voices and experiences in ways that, rather than fracturing a movement, "[multiply] its future possibilities."¹⁰⁴ Anthropologist Vivian Solana has explored these possibilities in the case of Western Sahara's revolutionary liberation front that struggles against Morocco's partial occupation of the former Spanish Sahara (1973 to the present). Key claims of the liberation front include the emancipation of marginalised constituencies such as women and enslaved persons. Yet

104 Solana, "Between Publics and Privates," 163.

in recent years younger female militants in the Sahrawi refugee camps in Algeria, who face new vulnerabilities in changing conditions of exile, contest the gendered role of “respectability” that mainstream Sahrawi nationalism continues to assign women.¹⁰⁵ Meanwhile, Sahrawi refugees of formerly enslaved heritage mobilise for revolutionary authorities to address post-enslavement legacies of discrimination, including in the public sector.¹⁰⁶ These mobilisations – that are afterlives of revolution in the sense of being later stages of militancy – retrieve agencies and experiences that official histories have neglected. Some supporters of self-determination struggles, including some Sahrawis, might fear that mobilisations that “wash dirty laundry in public” risk undermining the movement.¹⁰⁷ Yet the prospect of making more, rather than less, room for diverse actors, visions and horizons of militancy surely strengthens, rather than weakens, the promises and potential of revolutionary engagement. Decolonising approaches to revolution may help “regenerate” a movement’s transformative possibilities.

Conclusion

Approaching both revolution and decolonisation as unfinished processes, this article has taken the “new” age of decolonisation as an invitation to rethink revolution. Such a move invited reflection on what a project – however counterintuitive it might initially seem – to decolonise ways of thinking about revolution could offer. Thinking about revolution in ways that not only question Enlightenment universals, but also interrogate ongoing colonial dynamics, and retrieve agencies and experiences that colonialist approaches neglect, prompted me to make three contributions towards future discussions. First, I offered a preliminary sketch of interdisciplinary scholarship that decolonises revolution, thereby bringing visibility to that endeavour – while showing how those analyses have tended to focus on events during, or before, revolutionary

105 Solana, “Between Publics and Privates.”

106 Human Rights Watch, *Off the Radar: Human Rights in the Tindouf Refugee Camps* (New York: Human Rights Watch, 2014), 3 and 64-69.

107 Solana, “Between Publics and Privates,” 161.

times. Second, then, I argued that extending the temporal purview of inquiry to encompass revolutions' afterlives further decolonises ways of thinking about revolution. Especially – but not exclusively – in the cases of revolutions that meet with overwhelming repression, a focus on afterlives highlights both the limitations of the reach of colonial violence for erasing revolutionary engagement and the ongoing significance of revolutionary agency in postrevolutionary times. Third, I began a discussion of some practical implications of decolonising perspectives on revolutions and their afterlives in postcolonial times: for inspiring future engagement, contesting contemporary counterrevolutionary violence and fortifying movements as militants encounter new challenges.

Amid proliferating calls for decolonisation in postcolonial times, extending those calls to ways of thinking about revolution serves as a reminder of how both decolonisation and revolution remain unfinished processes. For those committed to those projects, their unfinished nature has been the cause of much disappointment and frustration. A turn to these projects' afterlives, and the possibilities therein for decolonising ways of thinking about revolution, can offer some steps towards a hopeful retrieval and revitalisation of these unfinished projects.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Khalili, Charlotte. *Waiting for the Revolution to End: Syrian Displacement, Time, Subjectivity*. London: University College London Press, 2023.
- Al-Khalili, Charlotte, Narges Ansari, Myriam Lamrani, and Kaya Uzel. "Introduction." In *Revolution Beyond the Event: The Afterlives of Radical Politics*, 1-18. London: University College London Press, 2023.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Badiou, Alain. *Being and Event*. London: Continuum, 2005.
- Bardawil, Fadi. *Revolution and Disenchantment: Arab Marxism and the Bonds of Emancipation*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Beissinger, Mark. *The Revolutionary City: Urbanization and the Global Transformation of Rebellion*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- Bernal, Victoria. "Equality to Die For? Women Guerrilla Fighters and Eritrea's Cultural Revolution." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 23, no. 2 (2000): 61-76. <https://doi-org.sussex.idm.oclc.org/10.1525/pol.2000.23.2.61>.
- Bhambra, Gurinder, Dalia Gebrial, and Kerem Nisancıoğlu. *Decolonising the University*. London: Pluto Press, 2018.
- Boutieri, Charis. "Events of Citizenship: Left Militantism and the Returns of Revolution in Tunisia." *History and Anthropology* 34, no. 2 (2023): 175-193. <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1862104>.
- Cherstich, Igor, Martin Holbraad, and Nico Tassi. *Anthropologies of Revolution: Forging Time, People and Worlds*. Berkeley: University of California Press, 2020.
- Clapham, Christopher. *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Dirik, Dilar. *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice*. London: Pluto Press, 2021.
- Donham, Donald L. *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- El Chazli, Youssef. "Revolution as a Life-Altering Experience: The Case of Egypt." *Middle East Brief* 136 (2020). <https://www.brandeis.edu/crown/publications/middle-east-briefs/pdfs/101-200/meb136.pdf>.
- Elyachar, Julia. "For Anthropology, Decolonizing Knowledge Means Supporting the Academic Boycott of Israel." *Mondoweiss*, 2023. <https://mondoweiss.net/2023/06/for-anthropology-decolonizing-knowledge-means-supporting-the-academic-boycott-of-israel/>.
- Enriquez, Laura. *Children of the Revolution: Violence, Inequality, and Hope in Nicaraguan Migration*. Stanford: Stanford University Press, 2022.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- . *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.
- Getachew, Adom. "Universalism after the Post-colonial Turn." *Political Theory* 44, no. 6 (2016): 821-845.
- . *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- Hafez, Sherine. *Women of the Midan: The Untold Stories of Egypt's Revolutionaries*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.

Harrison, Faye. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Arlington: American Anthropological Association, 1997.

Hazelton, Jacqueline. *Bullets Not Ballots: Success in Counterinsurgency Warfare*. Ithaca: Cornell University Press, 2021.

Holbraad, Martin. "Revolución o Muerte: Self-Sacrifice and the Ontology of Cuban Revolution." *Ethnos* 79, no. 3 (2014): 365-387. <https://doi.org/10.1080/00141844.2013.794149>

Human Rights Watch. *Off the Radar: Human Rights in the Tindouf Refugee Camps*. New York: Human Rights Watch, 2014.

Lal, Priya. *African Socialism in Postcolonial Tanzania: Between the Village and the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Levitsky, Steven, and Lucan Way. *Revolution and Dictatorship: The Violent Origins of Durable Authoritarianism*. Princeton: Princeton University Press, 2022.

Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System." *Hypatia* 22, no. 1 (2007): 186-219. <https://www.jstor.org/stable/4640051>.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

———. "What Does It Mean to Decolonize?" In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by Walter Mignolo and Catherine Walsh, 105-134 (Durham: Duke University Press, 2018).

Montoya, Rosario. *Gendered Scenarios of Revolution: Making New Men and New Women in Nicaragua, 1975–2000*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.

Moosavi, Leon, "The Decolonial Bandwagon and the Dangers of Intellectual Decolonisation." *International Review of Sociology* 30, no. 3 (2020): 332-354.

<https://doi.org/10.1080/03906701.2020.1776919>.

Peteet, Julie. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press, 1991.

———Peteet, Julie. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America." *International Sociology* 15, no. 2 (2000): 215-232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.

Ramirez, Renya. "Race, Tribal Nation, and Gender: A Native Feminist Approach to Belonging." *Meridians* 7, no. 2 (2007): 22-40.

Renault, Matthieu. "Decolonizing Revolution with C. L. R. James, or What Is To Be Done with Eurocentrism?" *Radical Philosophy* 19 (2016): 35-45.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "Aymara Past, Aymara Future." *Report on the Americas* 25, no. 3 (1991): 18-45. <https://doi.org/10.1080/10714839.1991.11723133>.

———. "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization." *South Atlantic Quarterly* 111, no. 1 (2012): 95-109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>.

Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed, 1983.

———. *An Anthropology of Marxism*. London: Pluto Press, 2019.

Ross, Kristin. *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*. London: Verso, 2015.

Said, Atef. "Whose Political Imaginary? Insights from Decolonial Epistemologies to Explicate the Arab Spring Uprisings." Middle East Studies Association, Montreal, 2023.

- Salem, Sara. *Anticolonial Afterlives in Egypt: The Politics of Hegemony*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Scheffler, Samuel. *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.
- . *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*. Durham: Duke University Press, 2014.
- Scott, James. “Revolution in the Revolution: Peasants and Commissars.” *Theory and Society* 7, no. 1-2 (1979): 97-134. <https://www.jstor.org/stable/657000>.
- Sepinwall, Alyssa Goldstein. “Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot’s ‘Silencing the Past’.” *Journal of Haitian Studies* 19, no. 2 (2013): 75-103. <https://www.jstor.org/stable/24340391>.
- Shah, Alpa. *Nightmarch: Among the Guerrillas of India’s Revolutionary Movement*. London: Hurst, 2018.
- Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 2012.
- Smith, Terri, and Adom Getachew. “Bringing Abolition to the Ivory Tower.” *American Association of University Professors*, 2017. <https://www.aaup.org/article/bringing-abolition-ivory-tower#:~:text=The%20fight%20to%20reimagine%20campus%20safety.&text=%E2%80%9CWho%20do%20you%20serve%3F!,police%20and%20state%20sanctioned%20violence>.
- Solana, Vivian. “Between Publics and Privates: The Regeneration of Sahrawi Female Militancy.” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 40, no. 1 (2020): 150-165. <https://doi.org/10.1215/1089201X-8186148>.
- Táíwò, Olúfẹ̀mí. *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously*. London: Hurst Publishers, 2022.
- Takriti, Abdel Razzaq. *Monsoon Revolution. Republicans, Sultans and Empires in Oman, 1965–1976*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Thomassen, Bjorn. “Notes Towards an Anthropology of Political Revolutions.” *Comparative Studies in Society and History* 54, no. 3 (2012): 679-706. <https://www.jstor.org/stable/23274538>.
- Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House, 1978.
- Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 2015 [1995].
- Tschantret, Joshua. “Revolutionary Homophobia: Explaining State Repression against Sexual Minorities.” *British Journal of Political Science* 50, no. 4 (2020): 1459-1480. <https://doi.org/10.1017/S0007123418000480>.
- Tuck, Eve, and Wayne Yang. “Decolonization is Not a Metaphor.” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1 (2012): 1-40. <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/18630>.
- Verdery, Katherine. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Vince, Natalya. *Our Fighting Sisters: Nation, Memory and Gender in Algeria, 1954–2012*. Manchester: Manchester University Press, 2015.

———. *The Algerian War, the Algerian Revolution*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2020.

Wilson, Alice. *Sovereignty in Exile: a Saharan Liberation Movement Governs*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.

———. *Afterlives of Revolution: Everyday Counterhistories in Southern Oman*. Stanford: Stanford University Press, 2023.

Winegar, Jessica. "The Privilege of Revolution: Gender, Class, Space, and Affect in Egypt." *American Ethnologist* 39, no. 1 (2012): 67-70. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01349.x>

Referência para citação:

Wilson, Alice. "On Decolonising Revolution through a Lens of Afterlives." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 17-51. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33421>.

Thomas van Binsbergen

Revolution in 1672? On the Philosophy of a Disproportion in History

In the seventeenth century, the Dutch Republic was at the forefront of modernity, though not quite modern yet. The disproportion concerned a crisis that would burst out in 1672: a crisis of the bourgeoisie, the protagonist of modernity. Following Antonio Negri, Baruch Spinoza is the philosopher who was able to go beyond the crisis from within. After all, Spinoza is a thinker of immanent production and liberation, the thinker of the multitude. However, the critical year of 1672 remains in the shadows of Spinoza's and Negri's work. Both seem to consider 1672 under a certain ambiguity. It is precisely this ambiguity that we will trace in order to advance the philosophy of crisis and multitude. By understanding 1672, we will be able to orient ourselves better in modernity, together with Spinoza and Negri. This essay brings us back in the disproportion of history: revolution.

Keywords: multitude; bourgeoisie; Antonio Negri; Baruch Spinoza.

Revolução em 1672? Sobre a filosofia de uma desproporção na história


No século XVII, a República Holandesa estava na vanguarda da modernidade, ainda que não fosse totalmente moderna. A desproporção provocaria uma crise que transbordou em 1672: uma crise da burguesia, a protagonista da modernidade. Seguindo Antonio Negri, Baruch Spinoza foi o filósofo que foi capaz de ultrapassar a crise a partir de seu interior. Afinal, Spinoza é um pensador da produção imanente e da libertação, o pensador da multidão. No entanto, o ano crítico de 1672 permanece na sombra das obras de Spinoza e de Negri. Ambos parecem considerar 1672 com uma certa ambiguidade. É precisamente esta ambiguidade que iremos traçar para fazer avançar a filosofia da crise e da multidão. Por via de uma melhor compreensão de 1672, poderemos orientarmo-nos melhor na modernidade, juntos com Spinoza e Negri. Este ensaio leva-nos de volta à desproporção da história: à revolução.

Palavras-chave: multitude; burguesia; Antonio Negri; Baruch Spinoza.

Revolution in 1672? On the Philosophy of a Disproportion in History

Thomas van Binsbergen*

1. If revolution emerges from a disproportion in history, then perhaps we should study the philosopher Baruch Spinoza (1632-1677). According to Antonio Negri, “studying Spinoza means posing the problem of disproportion in history”. These are the opening words of Negri’s seminal work, *The Savage Anomaly*, which precisely investigates “the disproportion between a philosophy and the historical dimensions and social relationships that define its origins”.¹ As argued by Negri, inside this critical disproportion, the thought of revolution arises as “the true philosophy of *Krisis*,” namely a philosophy that lives in the present crisis yet goes beyond it, “a philosophy of the future”. Besides, for the Spinozist and thinker of immanence, the thought of revolution is necessarily revolutionary since the power of thinking equals the power of acting, following the infinite complexity of “God *or* Nature” (*Deus sive Natura*). It is why Spinoza named his magnum opus the *Ethics* and entitled its final part “Of the power (*potentia*) of the intellect, *or* of human freedom”. Revolution requires philosophy to be in history as a disproportion, an anomaly. This is exactly the problem.

* Thomas van Binsbergen (Thomas.Van.Binsbergen@vub.be).  <https://orcid.org/0000-0002-6117-4640>. Department of Philosophy - Moral Sciences, Faculty of Arts and Philosophy, Vrije Universiteit Brussel, Pleinlaan 2 1050, Brussels, Belgium. Original article: 31-10-2023; Revised version: 25-03-2024; Accepted: 20-05-2024.

¹ Antonio Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991 [1981]), 3.

2. The anomaly is firstly a Dutch anomaly. The Dutch nation was an exceptional nation in the seventeenth century, living the miracle of a golden age. In 1579, it invented itself following a treaty called the Union of Utrecht – supposedly the constitution of the Dutch Republic –, after which it declared its independence from Spanish rule in 1581. Evidently, the redemption of freedom was rooted in the Renaissance ideal of invention and the humanist myth of independence, both converging in an ideology of the market as the primary site of societal production and construction. However, the appropriation of economic accumulation through commercial socialization significantly remained external to modern state-building, considering the Republic’s weak constitution and highly decentralized institutions. In other words, the Dutch nation was running before it could walk, embracing “this disproportion between the constructive and appropriative dimensions,” the Dutch anomaly.²

3. Accordingly, Spinoza and his fellow Dutch citizens were confronted with a social and economic crisis from the 1660s onwards and with a political crisis in 1672. Negri calls the crossing in 1672 of one crisis by another “ambiguous,” but he does not elaborate.³ The ambiguity is just repeated. Negri advances that the events and results of 1672 “do not represent the decisive moments of the crisis” while arguing that through the year 1672 Spinoza’s philosophy becomes “the reconstruction of the historical conditions of revolution”.⁴ How can the crisis of 1672 not be a decisive moment if it critically shapes the thought of revolution? Or perhaps we should turn the question around: how does 1672 support revolution without being final? It must be that the ambiguity lies in 1672 itself. Therefore, we first need to understand what exactly happened in 1672. We will then be able to orient ourselves

2 Negri, *The Savage Anomaly*, 7. On the economic development of the Dutch Republic in the seventeenth century, see, for instance, J. L. Price, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century* (New York: Macmillan Education, 1998), 39-60; Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism. A Longer View* (London: Verso, 2017 [1999]), 88-94; Pepijn Brandon, “Marxism and the «Dutch Miracle»: The Dutch Republic and the Transition-Debate,” *Historical Materialism* 19, n.º 3 (2011): 106-146.

3 Negri, *The Savage Anomaly*, 8.

4 Negri, *The Savage Anomaly*, 18 and 204.

better with Spinoza and Negri in the present crisis. Finally, this means coming to be in the disproportion of history: revolution.

4. The imagination is how we perceive the world and how, at any given time, we consider ourselves in thought. It is what Spinoza appropriately calls “the first kind of knowledge” and it is how the Dutch nation conceived itself as historical. First, a suspension of the Inquisition in the Habsburg Netherlands was achieved in 1566. The built-up frustration of the Protestants immediately gave way to the “Iconoclastic Fury” (*Beeldenstorm*), an attack on the Catholic imagination. Next, under the guidance of the Prince of Orange, the theological-political campaign turned against the Habsburg king to claim freedom from tyranny. Accordingly, the “freedom-loving” nation resurrected through the so-called Dutch Revolt, the Eighty Years’ War (1568-1648), after which ideological conflict openly erupted within the nation itself. Finally, most provinces went on without a Stadtholder, that is, the governor of every province. Even more, since the provinces concerned shared the same Stadtholder, the Republic largely fell without an official ruler, the head of state. This is when the patricians called “regents” managed to get a better hold of power, promoting a regime of “True Freedom” under Johan De Witt. Yet, after an admittedly victorious revolt and a boastful episode of freedom, this glorious history of the Dutch nation was put to an end in 1672 by an unexpected rebellion.

5. Spinoza, too, did not anticipate the rebellion. Instead, he was still working through the history and imagination of the Dutch Revolt and the project of freedom. In the *Theological-Political Treatise* (1670), he proposed conceiving freedom in terms of the “freedom of philosophizing,” that is, the political freedom that involves critique and vice versa. In doing so, Spinoza spoke the language of the Dutch nation, referring to the previous theological-political campaign:

The States of Holland [*Ordines Hollandiae*], so far as we know they never had Kings, but only counts [which were incidentally the Habsburg kings], to whom the right to rule

was never transferred. [...] They [the States] have always reserved for themselves the authority to remind the counts of their duty, and retained for themselves the power to defend this authority of theirs and the freedom of the citizens, to avenge themselves on the counts if they degenerated into tyrants [...]. So by no means did they fail in their duty to him [the count] when they restored their original state, which had almost been lost.⁵

Hence, while approving of the destiny of the Dutch nation, Spinoza formulated the rule that “the form of each state must necessarily be retained and that it cannot be changed without a danger that the whole state will be ruined”.⁶ By contrast, Spinoza’s description of the period of “True Freedom” in the *Political Treatise*, written after 1672, was quite different in tone and message from his description of the Dutch Revolt:

The Hollanders thought that to maintain their freedom it was enough to renounce their Count [the head of state to whom “the right to rule was never transferred,” see the citation above] and cut the head off the body of the state. They didn’t think about reforming it, but left all its members as they’d been set up before, so that Holland remained a county without a Count, or a body without a head, and the state itself remained without a name.⁷

This time, Spinoza did not advance the conservation of some original form of government but instead reproached the Dutch nation of not reforming the actual body of the state. After all, during the period

⁵ Baruch Spinoza, “Theological-Political Treatise” [1670], in *The Collected Works of Spinoza*, vol. 2, ed. and trans. E. Curley (Princeton: Princeton University Press, 2016), chap. 18, 331.

⁶ Spinoza, “Theological-Political Treatise,” 331.

⁷ Baruch Spinoza, “Political Treatise” [1677], in *The Collected Works of Spinoza*, vol. 2, ed. and trans. E. Curley (Princeton: Princeton University Press, 2016), chap. 9 §14, 594-595.

concerned, the political body was without a head, and correspondingly, state power became invisible. Eventually, the regents failed to maintain authority and secure order in society. They were not able to decide on the Dutch nation's history, its destiny. In retrospect, it is, of course, easy to explain 1672: "The sudden overthrow of the Republic did not result from the fact that it wasted time in useless deliberations, but from the defective constitution of the state and the small number of its regents".⁸ Still, what actually happened for this state to be "overthrown"? How did the "Year of Disaster" exactly look like?

6. Disaster always arrives too quickly and from all sides. In 1672, the general economic decline was topped by the collapse of several markets, and English, French, and German armies all attacked the country.⁹ The Dutch Republic was propelled into severe crisis and war. Anyway, states are generally at greater risk with regard to their citizens rather than their enemies, as Spinoza did not cease to repeat.¹⁰ In order to understand the danger and disaster of 1672, we should therefore concentrate on the citizens of the Dutch Republic, namely the people constituting the state of the Dutch nation or, thus, national politics.¹¹

7. The best way to measure the political activity of citizens during the "Year of Disaster" is by studying the rich pamphlet literature. Pamphlets were very popular in the Dutch Republic and, in 1672, flooded the market with political commentary on the depression and war while accusing the regents of incapability in favor of the prince of Orange.¹²

8 Spinoza, "Political Treatise," chap. 9 §14, 595.

9 Jonathan Israel, *Spinoza, Life and Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2023), 861-866.

10 Spinoza, "Theological-Political Treatise," chap. 17, 296; Spinoza, "Political Treatise," chap. 6 §6, 534.

11 The national politics of the Dutch Republic has often been described as "Hollandocentric," Spinoza, from his side, did not see any problems with a nation modeling itself on its most prominent tribe, on the contrary (see Spinoza, "Political Treatise," chap. 8 §3, 566): "The Patricians are commonly citizens of one city, which is the capital of the whole state, so that the Commonwealth or Republic takes its name from that city, as the Roman republic once did, and as the Venetian, Genoese, etc. do now. But the Republic of the Hollanders takes its name from a whole province, with the result that the subjects of this state enjoy a greater liberty."

12 Michel Reinders, "Burghers, Orangists and «Good Government»: Popular Political Opposition during the «Year of Disaster» 1672 in Dutch Pamphlets," *The Seventeenth Century* 23, n.º 2 (2008): 318-326; Michel Reinders, *Printed Pandemonium. Popular Print and Politics in the Netherlands 1650-72* (Leiden: Brill, 2013), 18-28.

Most importantly, pamphlets were mostly written and read by the ordinary citizens of cities, “burghers.” The burghers were the people who fought for freedom during the Dutch Revolt and became the property owners comprising the middle classes and the core of the Dutch nation.¹³ Some burghers were even elected to participate in the aristocratic state and govern their cities together with the patricians. Most burghers, however, were not incorporated into statehood (*imperium*), even though they contributed to constituting the aristocracy, being worthy of government but not elected. These burghers were not even feared as the vulgar (*vulgus*) but looked down upon as the national plebs (*plebs*).¹⁴ They would not take satisfaction with simply another ruler, the prince of Orange, but instead continued pamphleteering for their own rights and institutions. As defenders of the Dutch nation, they demanded their part and did not want to be mixed up with foreigners or the poor. Even more, these burghers hated the regime of the regents who profited politically from the freedom and wealth that burghers had gloriously achieved, corrupting the pristine origins of burgher existence. Thus, indignation was raging, and riots broke out now that depression and war were threatening the nation.

8. On 20 August 1672, disaster made room for rebellion and drama. A so-called “mob” savagely killed the leader of the regents together with his brother. The dead bodies of Johan and Cornelis De Witt were put on trial by the crowd and dismembered piece by piece, methodically but madly, just as the regime of “True Freedom” had been.¹⁵ At that point, even the cautious Spinoza allegedly put up a placard: “*Ultimi barbarorum*”!¹⁶ He was taken by disgust and fear for the vulgar, the ignorant masses, “complete barbarians [who] allow themselves to

13 Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century. The Golden Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [2002]), 158-160; Reinders, *Printed Pandemonium*, 5-11. For a broad historical overview of the term “citizen” in the Netherlands, see Joost Kloek and Karin Tilmans, eds., *Burger. Een geschiedenis van het begrip ‘burger’ in de Nederlanden van de Middeleeuwen tot de 21^{ste} eeuw* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002).

14 Marilena Chaui, “Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no *Tratado político*” [1995], in *Política em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003), 276-282.

15 Reinders, *Printed Pandemonium*, 165-168.

16 Israel, *Spinoza, Life and Legacy*, 884.

be deceived so openly and to turn from subjects to slaves, of no use to themselves”.¹⁷ The full weight of the theological-political complex was coming down. But the concerning mob was not simply a crowd of common people. The men who actually killed the brothers De Witt were wearing uniforms and had firearms. They were members of the city militia, as can be observed in the contemporary writings by Adriaen Overvelt or Petrus Valkeniers or the drawings by Romeyn de Hooghe or Jan Luycken.¹⁸ In other words, burghers killed the brothers De Witt since the city militia was a burgher institution.¹⁹ Originally the heroes of the Dutch Revolt, these armed forces had lost much of their national status and thus recruited mostly from the plebs, forming a police of petty bourgeoisie. This institution expressed the negativity of the rebellious burgher movement taking revenge. It is the force driven by the existential unrest animating the bourgeoisie as a whole, the protagonist of modernity.

9. Here, we come across Negri again and his starting hypothesis concerning the origins of modern politics:

The modern absolutist state, in its specific figure as a machine-state, was formed and consolidated through a total transformation, an upheaval, one might say, in its relations with civil society; on the other hand, the historical necessity of this development was founded on the crisis of the revolutionary project of the Renaissance bourgeoisie.²⁰

Although Negri focuses on early modern France, the analysis counts for the rest of Europe as well: modern rationalization leads the state into a logic of self-righteous automation, processing “civil society”

¹⁷ Spinoza, “Theological-Political Treatise,” chap. 17, 301.

¹⁸ Reinders, *Printed Pandemonium*, 162-165.

¹⁹ Paul Knevel, *Burgers in het geweer. De schutterijen in Holland, 1550–1700* (Hilversum: Verloren, 1994).

²⁰ Antonio Negri, “Problems of the Historiography of the Modern State. France, 1610–1650” [1967], in *Spinoza: Then and Now* (Cambridge: Polity, 2020), 178.

through bourgeois desires following Renaissance ideals and humanist myths. The state becomes a machine absolutely emancipated from any personal sovereignty, while society is left to arrange for civil freedom by itself, namely by a social contract.²¹ Hence, a gap emerges between the state and society that becomes the playing field of the bourgeois police, that is, a space of negativity where savage violence is justice, ideologically twisting reality. It is by this negativity that the modern state is formed and consolidated, and corresponds to the bourgeois crisis animated by a national plebs with revolutionary ambitions. Enormous ideological force carries these political ambitions, involving the aspect of faith and thus advancing a theological-political imagination of state sovereignty in terms of nationhood. With this, society is turned into a closed social totality as concluded by a self-legitimizing contract under the highest instance, whether some God or “the market,” This is the religion of the bourgeoisie, which could be described in Negri’s words as an “ontotheological metaphysics of modernity,” an ideology that eventually posits a kind of divine sovereignty and theological necessity.²² But this religious argument is circular and only seeks excuses for going nowhere.²³ As a result, the bourgeoisie’s revolutionary ambitions fail continuously and its “politics of transcendence” suscitates just rebellion, just negativity. We read with Negri that the bourgeoisie is “forever separated from the capacity to be revolutionary, to possess the world, and stuck in an existence which nevertheless constitutes a perennial, indefinite attempt to regain unity”.²⁴ Bourgeois thought, as inaugurated by Cartesianism, desperately seeks to overcome the contradiction that it continuously realizes: the story of the dialectic.²⁵ This is also the story of the bourgeois revolution of “True Freedom” that imploded in 1672 as it got stuck in the negative dialectic of depression

21 Negri, “Problems of the Historiography of the Modern State,” 154-156.

22 Antonio Negri, “Politics of Immanence, Politics of Transcendence. A People’s Essay,” in *Spinoza: Then and Now* (Cambridge: Polity, 2020), 127.

23 Negri, *The Savage Anomaly*, 15.

24 Antonio Negri, *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project* [1970] (London: Verso, 2007), 208.

25 Negri, *Political Descartes*, 207; Negri, *The Savage Anomaly*, 20.

and war. The crisis of bourgeois revolution, as observed in 1672, ends in self-annihilation through a combination of totalitarian, nationalist, and plebeian or “populist” tendencies, accompanied by armed means. It is nothing less than the fascism living inside the bourgeoisie. This is what happens when the present crisis – modernity – closes onto itself. Therefore, the problem is how to powerfully orient oneself in a disproportion of history.

10. This is also what Spinoza tried to do, and this is why he reformulated the issue concerning those barbarians:

Because all men everywhere, whether Barbarians or civilized, combine their practices and form some sort of civil order, we must seek the causes and natural foundations of the state, not from the teachings of reason, but from the common nature, *or* condition, of men.²⁶

Spinoza steps away from the question regarding barbarism or civilization. After all, it is a moral framing that holds us back from philosophically elaborating the problem concerned. Spinoza proposes instead to investigate human nature and, in doing so, develop a better understanding of the state and what is supposedly right in human society. In order to carry out this political investigation – the *Political Treatise* –, Spinoza explicitly cites his former works: the *Theological-Political Treatise* and the *Ethics*.²⁷ The *TTP*, on the one hand, studies the issue of the relationship between natural and civil law by advancing the freedom of philosophizing, which is precisely the natural right by which individuals democratically integrate civil institutions. The *Ethics*, on the other hand, studies the issues of how the necessity of the affects amounts to human freedom, the power to act with what is right, namely reason. Eventually, Spinoza remarks in the *TP* that “more people” means “more right”:

²⁶ Spinoza, “Political Treatise,” chap. 1 §7, 506.

²⁷ Spinoza, “Political Treatise,” chap. 2 §1, 507.

If two men make an agreement with one another and join forces, they can do more together, and hence, together have more right over nature, than either does alone. The more connections they've formed in this way, the more right they'll all have together.²⁸

The composition of “more people” institutes the sovereign right to govern human nature and decide on politics. Spinoza puts it as follows: “This right, which is defined by the power of a multitude, is usually called Sovereignty (*imperium*)”.²⁹ Indeed, Spinoza’s political philosophy is a “theory of the masses”.³⁰

11. Spinoza immediately adds that sovereignty is a right that belongs absolutely to the state: a democracy, aristocracy, or monarchy. The form of government does not matter as long as sovereignty results from a “common agreement,” that is, “common rights” to which a multitude arrives “as if by one mind”.³¹ In other words, the challenge underlying the question of the best government consists of finding out the common in a multitude, namely, a reason for agreeing on one idea of human nature: the multitude’s desire for “*human life*”.³² But a challenge would not be a challenge if the outcome was already given. The multitude is not predetermined to discover anything, yet its freedom to engage with the challenge of setting up the best government is definitely necessary, empowering the absolute right of a sovereign state. After all, an “unfree” multitude would mean the end of the challenge of political thought and politics altogether. The opposition itself, however, is irreducible and thus decisive for a multitude:

For a free multitude is guided by hope more than by fear, whereas a multitude which has been subjugated is guid-

28 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 2 §13, 513.

29 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 2 §17, 514.

30 Negri, *The Savage Anomaly*, 210.

31 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 2 §16, 514.

32 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 5 §5, 530.

ed more by fear than by hope. The first want to cultivate life; the second care only to avoid death. The first are eager to live for themselves; the second are forced to belong to the victor. So we say that the second are slaves, and the first free.³³

Does this mean that a multitude is good or bad, barbarian or civilized? No, since the multitude will ultimately always approach this opposition from within a perspective of necessary freedom, the liberatory perspective of the multitude's desire for human life. In this sense, there can only be a "free multitude".³⁴

12. Yet, if the opposition is irreducible, how does the free multitude move forward? How does the free multitude become a real force of liberation, an actual movement in history? One suggestion would be through war.³⁵ After all, Spinoza explains that for a free multitude living under a king, "the army's greatest reward is freedom":

In the state of nature each person tries to defend himself as much as he can, simply for the sake of freedom. No one expects any other reward for excellence in fighting than that he should be his own [master]. Now in the civil state all the citizens collectively ought to be considered as just like a man in the state of nature. So when they all fight for their state, they're looking out for themselves and devoting themselves to themselves.³⁶

Accordingly, the multitude of all citizens – a collectivity that might be called "the people" instead of "the vulgar" – should be armed since only

33 Spinoza, "Political Treatise," chap. 5 §6, 530.

34 François Zourabichvili, "L'énigme de la «multitude libre»," in *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, ed. C. Jaquet, P. Sévérac and A. Suhamy (Paris: Amsterdam, 2008), 72; Antonio Negri, "Concerning the Concept of Multitude," in *Spinoza: Then and Now* (Cambridge: Polity, 2020), 55.

35 Zourabichvili, "L'énigme de la «multitude libre»," 77.

36 Spinoza, "Political Treatise," chap. 7 §22, 554-555.

citizens will fight for their civil state as for their natural freedom, their natural power. Yet, one may also ask: does this multitude not risk eventually “fighting for its slavery as it would for its survival,” the survival of its monarchical state?³⁷ The war concerned seems to be a war between civil states relating to each other as humans in the state of nature. Such civil states would then appear as individual bodies with a proper right and law to defend. This inevitably reintroduces the theological-political complex and the idea of the multitude as a single nation. As a result, the war is understood as a national war of independence. Indeed, Spinoza is careful: “In war there can be no more honorable or greater incentive to victory than the image of freedom”.³⁸ The immanent desire for freedom and power during warfare might quickly lapse into merely retracing an “image of freedom,” some original freedom of the nation. In a monarchy, the history of freedom tends to point toward the past as a national war of independence. However, this is not the history that Spinoza tells after being confronted with the crisis of 1672. This crisis was more complex considering that it not only involved war – potentially a new national war of independence – but also the economic depression of market socialization. War and depression are interrelated through the problem of production, a modern problem posed by the bourgeoisie. As Negri knows, this problem most radically came to light in the work of that “Dutch bourgeois man,” and, importantly, it relates to nascent capitalism, the child of modernity.

13. Sooner or later, a crisis in society will translate into a crisis in politics. This was the case in 1672, which was a crisis of government, of aristocratic government. Therefore, the historical challenge of the free multitude should be analyzed in that political context. Spinoza remarks the following on the absolute aristocracy in which a whole multitude effectively rules and is thus free:

The only reason its rule is not in practice absolute is that the multitude is terrifying to its rulers. So it maintains

37 Spinoza, “Theological-Political Treatise,” preface, 68.

38 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 7 §22, 555.

some freedom for itself. If it doesn't claim that freedom for itself by an explicit law, it still claims it tacitly and maintains it.³⁹

In an aristocracy, the multitude remains quiet, somewhat perplexed: citizens are eligible for government, but the majority of them are never elected. This part of the multitude which contributes to sovereignty without participating in its right inevitably becomes the plebs. The aristocratic paradox divides the multitude and leads it towards contradiction. This is where the opposition between the free and "enslaved" multitude is pushed to the limit. The multitude is not just fearful but really "terrifying". The whole crisis pivots around this critical point of negativity, namely the plebs, a collectivity of individuals who are made to believe that they could be elected. Hardly a collectivity. Indeed, the question becomes whether the plebs will join collectively in hope or perish in solitude and fear. Will the plebs continue to think that it is "a dominion in a dominion"? Or will it realize that it is a positive part of the multitude and a multitude itself, a free multitude? This is the historical challenge posed by the petty bourgeoisie to the whole bourgeoisie and to society at large. The petty bourgeoisie can be turned into a force to liberate society and human life, but it can also lose itself in negativity and yield fascism and death. This is how, in 1672, rebellious burghers killed off a golden age.

14. Slowly, it becomes clear what the multitude in an aristocracy is keeping quiet, namely, the power of a free multitude. The rulers are terrified of the freedom by which the multitude may recompose sovereignty. For this, however, the multitude will need to invest in the common, the immanent desire of human life, rooted in Spinoza's doctrine of *conatus*, a philosophy of *causa sui* – the problem of production. Moreover, the multitude will need to be led "as if by one mind". But what is this one mind? Could it be democracy? Democracy is the form of government that includes the free multitude immediately and thus

³⁹ Spinoza, "Political Treatise," chap. 8 §4, 567.

has the sovereign right to recompose itself absolutely. It surely is a terrific thought.⁴⁰ It is a thought of infinite production and eternal construction. Appropriately, it is a thought that Spinoza did not work out, leaving the *TP* unfinished in the chapter on democracy. This is where the *TTP* comes in again as a guide for ongoing debate: the freedom of philosophizing. Negri incisively states that “the multitude is an *ensemble of institutions*, always alive”.⁴¹ The freedom of philosophizing is precisely the right by which institutions are made democratic and alive. Absolute democracy is all about the joy of freely philosophizing. Still, we should remain careful. The multitude hosts, by definition, many ideas on government and is not necessarily led by one mind. This is why it can only be led *as if* by one mind.⁴² Opposition and conflict will stay at the heart of the multitude. The struggle to be led “as if by one mind” is ongoing. It is a historical struggle of reckoning with society’s institutions, and thus, it involves the question of how to organize the law and the theological-political complex. In other words, how to make sure that a multitude keeps following that one mind? This is ultimately a problem of constitution, which arises within the multitude. It is how the Dutch “crisis of constitution” came about, bringing the nation and bourgeoisie back on its knees.⁴³ Finally, it is the problem that Negri addresses by the concept of constituent power. This concept makes us think the power of the multitude, the strength of the multitude, namely the strength by which constituent power engages in revolutionary struggle. Through constituent power conflict and law move forward together by reiterating the struggle.⁴⁴ Constituent power takes the shape

40 Yes, the common – let’s say communism – is a body and democracy its mind!

41 Negri, “Politics of Immanence, Politics of Transcendence,” 136.

42 Through the freedom of philosophizing, the multitude is led to manifest itself in terms of “transindividuality,” as argued in the eighth chapter of my PhD dissertation “Spinoza, Critique and Freedom: The *Tractatus-Theologico-Politicus* and its Contemporary Readers,” On the multitude’s transindividuality more generally, see Etienne Balibar, “*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*” [2018], in *Spinoza, the Transindividual* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 92-136.

43 Negri, *The Savage Anomaly*, 16.

44 Filippo Del Lucchese, “Machiavelli and Constituent Power: The Revolutionary Foundation of Modern Political Thought,” *European Journal of Political Theory* 16, n.^o 1 (2014): 20.

of “permanent revolution”.⁴⁵ It makes us think the strength of the multitude productively by opening up the imagination to the common and to an organization as if by one mind, by conceiving the strength of the multitude in the figure of “the unity of the multitude”.⁴⁶ In this sense, the multitude reveals by its strength to be a “subject,” ready to decide.⁴⁷ However, nothing is certain in history. Unity can fail and develop in a historical tragedy. This is exactly the lesson of 1672 when the Dutch bourgeoisie suffered a defeat from which it would never recover. On the other hand, it is precisely this crisis that placed the bourgeoisie as a class on the map, namely, a class with proper interests, proper challenges, proper problems. In this context, the problem of production and constitution truly became the problem of the multitude: the challenge to compose a class and organize the struggle for liberation and human life. But the awareness comes too late. Negri puts it as follows: “Class awareness cannot adequately perceive itself: it grasps itself as a lack of hope after having passed through the experience of crisis and undergone it as destruction”.⁴⁸ Similarly to the nation, class does not seem to be a concept as it rather responds to subjective experience and to the ambiguous rules of the theological-political complex. Once again, we have to recognize that modern politics is messy.⁴⁹

15. Seemingly, Spinoza has something to say on this issue:

If someone has been affected with Joy or Sadness by someone of a class, *or [sive]* nation, different from his own, and this Joy or Sadness is accompanied by the idea of that person as its cause, under the universal name of the class or

⁴⁵ Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 [1992]), 187.

⁴⁶ Negri, *Insurgencies*, 308.

⁴⁷ Negri, *Insurgencies*, 318.

⁴⁸ Negri, *Political Descartes*, 237.

⁴⁹ Much of the mess has probably to do with the context in which the modern theory of constituent power was introduced. Shortly before the French Revolution the Abbé Sieyès argued in *What is the Third Estate?* (1789) for the sovereignty of the nation, by which he understood the Third Estate, the third “class” under the Ancien Régime. In this sense, the power of the multitude was linked to both nation and class.

[*vel*] nation, he will love or hate, not only that person, but everyone of the same class or [*vel*] nation.⁵⁰

Thus, the idea of class implies the idea of nation, which can even work as an alternative name. Both are general ideas that merely attest to a shared understanding by particular minds. Class or nation do not actually think the common. Rather, it is through the interplay of affects that thought is determined in a more or less powerful way, a way that could lead the multitude as if by one mind. It is at the level of the affects that a multitude operates, and it is only at this level that liberation and revolution take place. Still, revolution is also a historical process of struggle that we inevitably understand through the experience of particular minds and through general ideas. Therefore, is there a “universal” name that nevertheless could put us on the right track *today*? Is there a more powerful way to organize our very experience, experience itself? Accordingly, ontology and history converge in the project of a “rationalism of the experience”.⁵¹ This is precisely how the Political Treatise came to be, that is, through Spinoza’s experience:

I am fully persuaded that experience has shown all the kinds of State which might conceivably enable men to live in harmony, as well as the means by which a multitude ought to be directed, *or* restrained within definite limits. So I don’t believe reflection on this subject can come up with anything not completely at variance with experience, *or* practice, which hasn’t yet been learned and tested by experience.⁵²

50 Baruch Spinoza, “Ethics” [1677], in *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, ed. and trans. E. Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985), 520 (E3p46).

51 Pierre-François Moreau, *Experience and Eternity in Spinoza* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021 [1994]), 271.

52 Spinoza, “Political Treatise,” chap. 1 §3, 504.

So, how shall we name this experience, *or* practice? Could it be “the proletariat”? The experience that owns nothing and lives and works solely for society – necessarily a critical value in the political economy. The practice that is determined by the desire for human life: the immanent production of humanity. The name that accompanies the composition of the multitude into effectively a working class, a subject of constituent power, engaged in revolutionary struggle. Spinoza’s rationalization of experience – a philosophy of power – opens up the bourgeoisie to the proletariat through joy accompanied by the idea of history reaching beyond the present crisis: “love of time”.⁵³

16. Let’s come back to the beginning and reiterate the question of a disproportion in history. Let’s revolutionize the revolution itself. After all, the crisis of 1672 has shown us a failed revolution, namely the revolution of “True Freedom”. Spinoza experienced the failure of the bourgeoisie in history but nevertheless persevered in a philosophy from within this failure – an immanent philosophy of historical disproportion. In his corresponding study of the bourgeois multitude – an anomaly in modern philosophy – Spinoza elaborated the disproportion as a new proportion. This is precisely the ambiguity that has its roots in 1672. The new proportion is nothing less than a new reason based on the disproportion of historical experience. It is a new proportion between experience and praxis, between subjectivity and constitution. It is a new reason for revolutionary struggle but this time from within the free multitude. Accordingly, the multitude is more than a concept since it is also a subject, and it is more than a subject since it is also a concept. Following Negri, Spinoza resists “the negation of any possibility that the multitude may express itself as subjectivity”.⁵⁴ Nevertheless, Spinoza thinks the multitude as “the concept of present crisis, recast as the concept of collective liberation”.⁵⁵ In other words, Spinoza keeps the

⁵³ Negri, *Insurgencies*, 334.

⁵⁴ Negri, *Insurgencies*, 325.

⁵⁵ Antonio Negri, “Spinoza’s Anti-Modernity,” in *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations*, ed. T. Murphy (Manchester: Manchester University Press, 2004), 91.

disproportion open and conceives of “praxis without teleology”:⁵⁶ a plan within modernity for going beyond it. In Spinoza, theory and praxis come together in a “philosophy of the future”.⁵⁷

17. We can make it a prime number. Something to count on by one and all. Once more, revolution.

⁵⁶ Negri, “Spinoza’s Anti-Modernity,” 90.

⁵⁷ Negri, *The Savage Anomaly*, 228.

BIBLIOGRAPHY

- Balibar, Etienne. *Spinoza, the Transindividual*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020 [2018].
- Balibar, Etienne. “*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur.*” In *Spinoza, the Transindividual*, 92-136. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020 [2018].
- Brandon, Pepijn. “Marxism and the «Dutch Miracle»: The Dutch Republic and the Transition-Debate.” *Historical Materialism* 19, n.º 3 (2011): 106-146.
- Chauí, Marilena. “Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no *Tratado político*” [1995]. In *Política em Espinosa*, 265-288. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Also published as: “La plèbe et le vulgaire dans le *Tractatus Politicus*,” In *Spinoza et la politique*, edited by H. Giannini, P.-F. Moreau and P. Vermeren, 95-118. Paris: L’Harmattan, 1997.
- Del Lucchese, Filippo. “Machiavelli and Constituent Power: The Revolutionary Foundation of Modern Political Thought,” *European Journal of Political Theory* 16, n.º 1 (2014): 3-23.
- Israel, Jonathan. *Spinoza, Life and Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2023
- Kloek, Joost, and Karin Tilmans, eds. *Burger. Een geschiedenis van het begrip ‘burger’ in de Nederlanden van de Middeleeuwen tot de 21^{ste} eeuw*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002.
- Knevel, Paul. *Burgers in het geweer. De schutterijen in Holland, 1550–1700*. Hilversum: Verloren, 1994.
- Moreau, Pierre-François. *Experience and Eternity in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021 [1994].
- Negri, Antonio. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991 [1981].
- Negri, Antonio. *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 [1992].
- Negri, Antonio. “Spinoza’s Anti-Modernity,” In *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations*, edited by T. Murphy, 79-93. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Negri, Antonio. *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*. London: Verso, 2007 [1970].
- Negri, Antonio. *Spinoza: Then and Now*. Cambridge: Polity, 2020 [2017].
- Negri, Antonio. “Concerning the Concept of Multitude,” In *Spinoza: Then and Now*, 47-58. Cambridge: Polity, 2020.
- Negri, Antonio. “Politics of Immanence, Politics of Transcendence. A People’s Essay,” In *Spinoza: Then and Now*, 127-137. Cambridge: Polity, 2020.
- Negri, Antonio. “Problems of the Historiography of the Modern State. France, 1610–1650” [1967]. In *Spinoza: Then and Now*, 154-193. Cambridge: Polity, 2020.
- Prak, Maarten. *The Dutch Republic in the Seventeenth Century. The Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [2002].
- Price, J. L. *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*. New York: Macmillan Education, 1998.
- Reinders, Michel. “Burghers, Orangists and «Good Government»: Popular Political Opposition during the «Year of Disaster» 1672 in Dutch Pamphlets,” *The Seventeenth Century* 23, n.º 2 (2008): 315-346.
- Reinders, Michel. *Printed Pandemonium. Popular Print and Politics in the Netherlands 1650–72*. Leiden: Brill, 2013.

Spinoza, Baruch. "Ethics" [1677]. In *The Collected Works of Spinoza* (vol. 1), edited and translated by E. Curley, 408-617. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Spinoza, Baruch. "Theological-Political Treatise" [1670]. In *The Collected Works of Spinoza* (vol. 2), edited and translated by E. Curley, 65-354. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Spinoza, Baruch. "Political Treatise" [1677]. In *The Collected Works of Spinoza* (vol. 2), edited and translated by E. Curley, 503-604. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Wood, Ellen Meiksins. *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso, 2017 [1999].

Zourabichvili, François. "L'énigme de la «multitude libre,»" In *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, edited by C. Jaquet, P. Sévérac and A. Suhamy, 69-80. Paris: Amsterdam, 2008.

Referência para citação:

Binsbergen, Thomas van. "Revolution in 1672? On the Philosophy of a Disproportion in History," *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 53-73. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33423>.

Manuela Ribeiro Sanches

A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada

O objectivo do presente texto é propor a leitura cruzada de alguns escritos revolucionários de Georg Forster (1754-1794) e de Frantz Fanon (1925-1961), salientando-se o respectivo contributo para uma reflexão sobre a teoria e a prática da revolução. Considerar-se-á as afinidades das suas experiências de exílio, bem como o modo como o conceito de revolução com que operaram apresenta sobreposições decisivas, nomeadamente o entendimento daquela como um momento inaugural, necessariamente violento, como uma fase inerente a um processo de libertação. Através desta justaposição pretende-se contribuir para uma leitura menos eurocêntrica, mais oblíqua, dos processos revolucionários, considerando-se, ao mesmo tempo, implicitamente os desafios da nossa contemporaneidade.

Palavras-chave: Revolução; libertação; início; colonialismo; descolonização; Georg Forster; Frantz Fanon.

Revolution as Beginning and Liberation.

Georg Forster and Frantz Fanon – a Cross-Reading

The aim of this text is to propose a cross-reading of some revolutionary writings by Georg Forster (1754-1794) and Frantz Fanon (1925-1961), emphasising how both contributed to a reflection on the theory and the practice of the Revolution. The affinities of their exilic experiences will be considered, as well as the way in which the concept of revolution they drew on presents important overlaps, namely as regards the understanding of it as an inaugural, necessarily violent moment, as a stage inherent to a process of liberation. This proposed juxtaposition aims at offering a less Eurocentric, more oblique, perspective on revolutionary processes, while also implicitly addressing the challenges of our contemporaneity.

Keywords: Revolution; liberation; beginning; colonialism; decolonization; Georg Forster; Frantz Fanon.

A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon — proposta de uma leitura cruzada


Manuela Ribeiro Sanches*

[T]oda a leitura e interpretação de uma obra canónica reanima-a no presente, oferece uma ocasião para a reler, permite que o moderno e o novo surjam associados num amplo campo histórico, consistindo a sua utilidade no facto de nos mostrar a história como um processo agonístico, ainda em vias de ser feito, em vez de concluído e resolvido de uma vez por todas.

Edward W. Said, Nova Iorque, 2004¹

Só o início e o fim são, por assim, dizer puros e não modulados. E nunca o acorde fundamental atinge tão vigorosa e maravilhosamente os seus ouvintes como quando transmite o seu som harmonizador através do mundo; e nunca o faz de um modo tão irritante e dissonante como quando continua a reverberar num mundo cujos sons – e pensamento – já não consegue harmonizar.

Hannah Arendt, Nova Iorque, 1954²

* Manuela Ribeiro Sanches (msanches@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-1327-8728>. Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal. Artigo original: 15-11-2023; artigo revisto: 15-2-2024; aceite para publicação: 20-5-2024.

¹ Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2004), 25. Todas as traduções dos textos citados são da minha autoria.

² Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (Nova Iorque: The Viking Press, 1961 [1954]), 18.

1. Estava-se no ano II da Revolução Francesa (1793) e, num memorando dirigido ao ministro dos Negócios Estrangeiros de França, podia-se ler o seguinte:

Há um meio de abalar a credibilidade e o poder factício da Inglaterra: minar o seu comércio na Índia e roubar-lhe as vastas possessões que adquiriu através da gatunagem, tanto nas Costas de Coromandel e de Malabar como em Bengala. O abalo provocado na circulação de espécies através de um ataque bem planeado nestas paragens seria funesto, se não mortal, na crise actual. A França não poderá, é certo, para já, fornecer nem tropas nem subsídios para este empreendimento. Mas não seria, porventura, má ideia empregar uma módica quantia para enviar até às Índias uma pessoa de confiança que aí tentaria criar inimigos da Inglaterra. Haveria, sobretudo, que fazer sentir aos príncipes indianos que nunca houve uma ocasião tão favorável como a da conjuntura actual para se expulsar os ingleses, num momento em que estes têm de suportar o fardo de uma guerra contra a República Francesa, o que ameaçaria abalar totalmente as suas finanças e, ao primeiro revés sofrido pelas potências coligadas da Europa, colocaria a França em estado de secundar eficazmente os esforços dos indianos. Haveria que aí fomentar o sistema pacífico da França e a vantagem que teriam em criar laços de comércio com um povo que renunciou de vez às conquistas e que, por solicitar apenas a entrada livre nos seus portos, seria, sempre e em qualquer momento, o antagonista natural desses bandidos europeus que invadem todas as partes do mundo e tiveram a pérfida habilidade de lucrar com a desunião entre os príncipes da Índia, armando-os uns contra os outros para, sucessivamente, todos subjugar³.

³ Georg Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp (Berlim: Akademie-Verlag, 1990), 483.

O autor do memorando era o “Cidadão George (*sic*) Forster, Deputado da Convenção Nacional”⁴, que, depois de uma nota biográfica⁵, informa que, na sequência da conquista de parte da Renânia pelo exército da França revolucionária, fora “nomeado Vice-Presidente da Administração provisória dos Arcebispados de Mainz, Worms e Speyer”, tendo “exercido funções de comissário subdelegado do Conselho Executivo”. Sublinha, ainda, que foi “no exercício dessas duas funções que se orgulha de ter prestado serviços efectivos e úteis à França, agora sua nova pátria, serviços confirmados pelas proscricções que contra si foram lançadas na Alemanha”⁶.

O memorando encerra-se com a proposta de o subscritor efectuar uma viagem por terra até à Índia “para aí prosseguir o estudo da natureza e do Homem”⁷.

Tal plano não se viria a concretizar. O cidadão Forster limitar-se-ia a assegurar alguns serviços de espionagem diplomática, essenciais para a troca de prisioneiros franceses e britânicos, tendo conseguido uma autorização para se deslocar à fronteira com a Suíça a fim de dar o beneplácito ao seu divórcio, que as circunstâncias revolucionárias haviam adiado.

Forster morreria em 1794, em Paris – há quem diga que tenha sido das consequências da sua viagem de circum-navegação com James Cook, há quem diga que tenha sido de desgosto.

Reza a lenda que teria um mapa da Índia junto de si.

4 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 484.

5 “Nascido na Polónia, passou a juventude na Inglaterra, deu a volta ao mundo com o célebre Cook e forneceu um relato conhecido dessa viagem. As companhias eruditas acolheram os seus trabalhos, agregando-os aos seus. Na sequência de uma injustiça de que seu pai foi vítima em Inglaterra, em que o Conde de Sandwich, então ministro da Marinha, o frustrou de qualquer recompensa, o Cidadão Forster estabeleceu-se na Alemanha e, alguns anos depois, na Polónia como professor de História Natural e de Botânica. Em 1787, empenhou-se de novo em fazer uma viagem à volta do mundo com navios russos; mas, tendo rebentado a guerra dos turcos, a execução desse projecto foi suspensa e Forster aceitou o posto de bibliotecário e de professor na Universidade de Mainz”. Forster, *Werke*, vol. 10. 1, 484-485. Foi depois disso que, invadida a cidade de Mainz por tropas francesas em 1792, Forster apoiaria os invasores, tendo-se decidido, posteriormente, a partir para Paris como membro de uma delegação a fim de propor a integração da região na República Francesa.

6 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485.

7 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485-486.

Servem estas considerações prévias, de pendor excessivamente biográfico – e, porventura, aparentemente inapropriadas –, para introduzir o tema que a seguir se abordará, a saber, o modo como a Grande Revolução foi experienciada e teorizada como um momento fundador, início absoluto de uma nova era, a justificar um novo calendário revolucionário, tema que não se esgota nesse contexto histórico, mas que acompanhará outros movimentos revolucionários que ela inspirará e para os quais servirá de referência e de modelo interpretativo. Tal momento, na sua inauguralidade absoluta, foi frequentemente comparado a uma tábua rasa, justificando as inúmeras metáforas que acompanharam a Revolução, nomeadamente a sua imprevisibilidade⁸.

A presente análise inicia-se, assim, em finais do século XVIII, para depois se ocupar de um tempo bem diferente, o tempo das lutas de libertação das antigas colónias europeias no século XX. Se, no primeiro caso, se escolheu alguns dos escritos políticos de Georg Forster (1793), no segundo, optou-se pelas propostas de Frantz Fanon, sobretudo no seu escrito-testamento *Os Condenados da Terra* (1961), que aqui será cruzado com os primeiros textos referidos. Pesem embora as diferenças óbvias que, poder-se-ia pensar, os tornariam incomparáveis, o certo é que alguns elementos os unem.

Ambos os autores partilham de uma certa excentricidade, de um olhar de fora, oblíquo, vindo de quem está dentro e fora, o olhar do exílio, no sentido que Edward W. Said lhe atribuiu⁹. Com efeito, Georg Forster foi, a um tempo, actor e observador da Grande Revolução, condição a que a sua situação de exílio na Paris jacobina o obrigara, impedido que fora de regressar, depois de retomada a cidade de Mainz pela coligação austro-prussiana. Por sua vez, Frantz Fanon escreverá *Os Condenados da Terra* num duplo exílio. Nascido na Martinica e,

8 Sobre a história do conceito de revolução, ver, sobretudo, Reinhart Koselleck, “Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs”, em *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 39-86.

9 O tema é uma constante na obra de Said. Como exemplo marcante dessa abordagem, veja-se, por exemplo, o texto “Reflections on Exile”, que deu, de resto, o título à colectânea *On Exile and Other Essays* (Nova Iorque: Harvard University Press, 2002), 173-186. Sobre o tema veja-se também o texto de Hannah Arendt, “We Refugees”, em *The Jewish Writings*, org. Jerome Kahn e Ron H. Feldman (Nova Iorque: Schocken Books, 2007), 264-274.

como tal, inicialmente na plena posse da cidadania francesa, se bem que ‘cidadão de segunda’ pelos motivos que denunciou em *Pele Negra, Máscaras Brancas*¹⁰, a nacionalidade francesa ser-lhe-ia retirada na sequência da sua demissão de chefe de serviço do Serviço de Psiquiatria do Hospital de Blida, na Argélia, depois de aderir à Frente de Libertação Nacional argelina em 1956. O texto *Os Condenados da Terra* seria escrito já na Tunísia, onde Fanon se viria a refugiar e a prosseguir quer a sua militância, quer a sua actividade clínica.

Se Georg Forster menciona no memorando acima citado o facto de a França ser a sua “nova pátria”, definindo-se como cidadão, ou seja, como parte integrante da nação francesa, o mesmo sucedendo nos textos escritos no exílio parisiense que dedicará à Revolução e destinados ao esclarecimento dos leitores de língua alemã, também Fanon, nos seus escritos políticos, usará frequentemente a expressão “nós, argelinos”, assim salientando, ao contrário do que ainda sucedera em textos anteriores, a sua opção por uma nova nação/nacionalidade. Os textos que escreveu colaborativamente para o órgão da Frente de Libertação Nacional, o jornal *El Moudjahid*¹¹, terão como destinatários quer argelinos, quer franceses, devendo estes últimos constituir idealmente uma parte substancial dos mesmos, dada a importância da difusão do ponto de vista da FLN durante a guerra.

Acresce ainda a estes elementos em comum o facto de ambos os autores terem tido um percurso marcado não só pela necessidade de fazerem valer os princípios abstractos e universalistas da cidadania, tal como definida por ocasião da Grande Revolução, como pelo confronto com a diferença sob diversas manifestações.

Forster teve um percurso pouco habitual na sua época enquanto cientista-viajante, percurso que marcaria toda a sua actividade posterior, na atenção que sempre viria a evidenciar perante a diferença e a variedade do

10 Frantz Fanon, *Œuvres I: Peau noire, masques blancs* (Paris: La Découverte, 2011), 44-257.

11 Estes foram maioritariamente publicados postumamente em 1964 e reeditados em *Œuvres I: Pour la Révolution africaine* (Paris: La Découverte, 2011), 683-878, tendo sido outros textos inéditos publicados mais recentemente por Jean Khalifa e Robert Young em *Œuvres II: Écrits sur l’aliénation et la liberté* (Paris: La Découverte, 2015), 447-544.

“género” ou da “espécie humana”, temas que atravessam, de resto, tal *basso continuo*, todo o século das Luzes, no seu interesse pela recém-fundada História (Natural) da Humanidade ou pelas Ciências do Homem. Atenção perante a diferença que nunca excluiria a obsessão com a universalidade da razão, tal como presente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sobretudo a de 1794, que a Declaração de Direitos da Virgínia e a Revolução Americana apenas haviam contemplado de modo muito limitado¹².

Dito de outro modo, o racionalismo universalista das Luzes nunca foi tão predominante como os seus actuais detractores o pretendem, caracterizando-se esse século precisamente pela atenção ao corpo, à diferença, à diversidade cultural, com todas as suas potencialidades e os seus riscos, como o da legitimação de um racionalismo hierarquizante, a contrastar com o abolicionismo fundado na ideia de uma igualdade natural entre todos os homens – porque dotados de razão.

Ora, é precisamente essa tensão entre universalidade e particularidade, entre liberdade/libertação – leia-se também civilização ou modernização – e necessidade – leia-se cultura ou tradição – que caracterizará muitos dos debates surgidos na sequência da Grande Revolução, não só em França, mas também em todos os territórios por ela afectados.

Bastará lembrar apenas até que ponto a Revolução Francesa constituiu um pólo inspirador para a abolição de privilégios e injustiças numa reivindicação universalista de igualdade – desde a causa da burguesia até à feminina, alastrando aos destituídos de propriedade e aos escravizados –, igualdade mais proclamada do que tornada efectiva, questão que conheceria um momento maior na Revolução Haitiana, em que, porém, precisamente os limites da Grande Revolução se tornariam particularmente evidentes¹³.

12 Este é precisamente um dos grandes problemas da análise de Arendt em *On Revolution*, nomeadamente a sua displicência perante o facto de a Constituição da Virgínia não considerar a igualdade efectiva de todos os homens. Para uma leitura crítica das propostas de Arendt, coincidente com a que aquela que aqui brevemente se sugere, veja-se Enzo Traverso, *Révolution. Une histoire intellectuelle* (Paris: La Découverte, 2022), nomeadamente 366-368, onde, de resto, as propostas de Arendt são colocadas em contraste com as de Fanon. Ver ainda, sobre o tema da violência em Fanon, Judith Butler “Violence, Non-Violence. Sartre on Fanon”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27, n.º 1 (2006), 3-24.

13 Sobre o tema, ver o clássico de C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, ed. revista (Nova Iorque: Vintage Books & Random House, 1963 [1934]).

Por sua vez, toda a obra de Fanon gira em torno de uma tensão irresolvida entre os princípios da Revolução Francesa, segundo os quais todo aquele que partilhe dos princípios constitucionais da república deverá ter direito à cidadania plena, e o pendor assimilacionista que daí decorre, assim se revelando o modo como o projecto emancipador da “missão civilizadora” seguia um modelo evolucionista em que a diferença era meramente instrumentalizada para os fins superiores da nação (colonizadora). É esse assimilacionismo do projecto francês que explica a importância de movimentos em prol da diferença, como o da negritude, encabeçado por Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire, que marcaria também o jovem Fanon, como se pode depreender do uso crítico que faz dessas tendências em *Pele Negra, Máscaras Brancas*¹⁴. O tema da diferença racial virá, contudo, a ocupar um papel menos central nos seus escritos argelinos, embora a questão da diferença cultural se mantenha presente, nomeadamente no modo como aquela ou trai a segregação racial, intimamente associada ao processo de colonização¹⁵, ou constitui uma ferramenta central para se poder compreender a institucionalização do racismo cultural no contexto psiquiátrico, descobrindo Fanon em Blida a importância dos costumes e práticas tradicionais para a questão da saúde mental¹⁶, ou seja, invertendo o modo de usar a diferença para os fins da libertação do colonizador.

Mas este reconhecimento da diferença, seja racial, seja cultural, e a íntima relação entre ambas, não exclui a importância da ideia de nação baseada na vontade popular. São evidentes aqui os ecos de Rousseau, ao mesmo tempo que a ideia de revolução surge associada ao

Para uma leitura mais recente, ver Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009), ao que haveria ainda que acrescentar o texto de Michel-Ralph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), para não falar de Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial. Essai* (Paris: Présence Africaine, 1981 [1960]), para citar apenas alguns dos títulos mais clássicos, entre os muitos, entretanto, dedicados ao tema.

14 Ver em Frantz Fanon, *Oeuvres I: Peau noire, masques blancs*, o capítulo “L’expérience vécue du Noir”, sobretudo 163 e ss.

15 A este respeito, ver Frantz Fanon, “Racisme et culture”, em *Oeuvres I: Pour la Révolution africaine*, 713-735.

16 Sobre o tema ver, sobretudo, os textos escritos com Jacques Azoulay em Fanon, *Oeuvres II*, 297-332.

processo de descolonização, também como momento inaugural, como adiante se verificará. Por outro lado, a questão da diferença não exclui a invocação de um humanismo universalista que tão-só o terceiro mundo poderá concretizar, traído que foi esse ideal emancipador pela Europa.

É, pois, tendo em atenção estas tensões e analogias que a seguir se propõe uma leitura de dois autores com percursos muito diferentes, mas cuja leitura cruzada poderá iluminar de modo distinto¹⁷.

2. Como foi referido, Georg Forster, pelo seu percurso biográfico e profissional, oferece um exemplo particularmente interessante, não só dado o seu estatuto de actor e observador da Revolução, mas também pelo modo como irá pensar a relação entre a universalidade dos princípios da Revolução e a sua aplicabilidade concreta em contextos diferentes.

É no exílio que escreverá alguns dos seus mais importantes textos sobre a Revolução, nomeadamente “Parisische Umriss”¹⁸, sendo também a sua correspondência particularmente importante para se compreender o seu posicionamento.

Esse conjunto de ensaios destinados ao público-leitor alemão caracteriza-se precisamente por um esforço de tradução, na atenção à diferença, surgindo recorrentemente o tema da comparação entre o “carácter nacional” francês e o alemão, distinguindo-se o primeiro, de acordo com os estereótipos mais clássicos, pela leviandade e volubilidade dos seus juízos e acções, contra a atitude mais passiva, mais reflectida, dos alemães¹⁹. Considere-se, também, o modo como a diferença é articulada com a premissa da universalidade da Revolução, o que não

17 Trata-se não de estudar possíveis influências, mas tão-só de um exercício que permita a des-familiarização das referências habituais e uma leitura mais crítica do legado das Luzes, sem que o mesmo tenha de ser necessariamente rejeitado na sua totalidade. Sobre as potencialidades de cruzamentos afins, veja-se Jane Anna Gordon, *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Frantz Fanon* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2014).

18 Georg Forster, “Parisische Umriss” in *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp (Berlim: Akademie-Verlag, 1990), 593-637.

19 Ver, por exemplo, Forster, “Parisische Umriss”, 598-599.

implica, contudo, o contágio a toda a Europa, nomeadamente aos territórios alemães, visto que essa universalidade será assegurada pelo sacrifício que a França já está a fazer por toda a humanidade²⁰. Por outro lado, e como que antecipando a filosofia da história de Hegel, Forster vê a Reforma luterana como tendo já constituído o grande contributo alemão para um programa de libertação e emancipação²¹.

Surge, assim, implícita a ideia de que a universalidade da Revolução é garantida por diversas fases, segundo diferentes contextos, que, em última instância, contribuem para um fim último, o da libertação de todos os povos.

Contudo, os escritos parisienses de Forster revelam, apesar de tudo, uma tensão que hesita em transformar-se numa dialéctica, a prometer a reconciliação – hegeliana – entre racionalidade e necessidade, ou entre universalidade e particularidade – leia-se diferença.

Relevante é também a hesitação entre a ideia do retorno a uma pureza originária, de acordo com o conceito tradicional de revolução – também se poderia dizer, de regresso a uma autenticidade manchada por visões decadentes ou degeneradas decorrentes de uma sociedade fundada no privilégio –, para se recuperar a ideia de uma república austera, de costumes parcimoniosos, igualitária, um mundo feito de “pão e ferro”²², citando a República Romana antiga²³.

20 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 600-602.

21 A ideia é retomada numa carta de Abril de 1793 à sua mulher, Therese Heyne-Forster, mais tarde Therese Huber, em que os franceses são descritos como os “mártires do bem comum”, tal como os alemães tiveram de o ser quando “adoptaram a Reforma e a defenderam com o seu sangue”. Ver Forster, *Werke*, vol. 17, 338.

22 Veja-se a citação célebre entre os especialistas: “É quase literalmente verdade que o pão e o ferro são as nossas únicas carências; e daí decorre, se toda a sabedoria de todos os séculos não engana, que temos de, pelo menos, ser insuperáveis.” Esta frase segue-se ao elogio da “indiferença perante a propriedade morta inutilizável e mesmo perigosa”, bem como “[d]a moderação, [d]a contenção, [da] administração doméstica mais precisa, [d]a limitação, [d]as renúncias de todos os tipos”, enfatizando-se “a simplicidade dos costumes, o banimento de todo o luxo, mesmo das colheres de prata das mesas; a indumentária restringida ao meramente indispensável e ao discreto; o amor entusiástico pela igualdade que incute a suspeita sobre toda a distinção”. Ver Forster, *Werke*, vol. 10.1, 608-609.

23 A este respeito, ver Karl Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, em Karl Marx e Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, vol. 2 (Berlim: Dietz Verlag, 1989), 30.

As metáforas que Forster utiliza para descrever e pensar a Revolução revelam também o modo como ela é encarada como um momento de ruptura com todos os conceitos anteriormente existentes, nomeadamente o de uma ordem política fundada no jusracionalismo, teoria que orientara, contudo, a acção dos seus principais actores, desde os constitucionalistas mais ortodoxos até aos seus protagonistas mais ou menos radicais, de Condorcet a Saint-Just. Se a Revolução deverá ter como principal objectivo a liberdade²⁴, constituindo ela mesma um processo de libertação, esse processo manifesta-se menos através da racionalidade do que da arbitrariedade, da contingência, obedecendo a uma lei que nada tem de racional nem de previsível, ao contrário do que sucede com a ciclicidade natural. Ou seja, a Revolução só pode ser narrada através de metáforas, que remetem para aqueles momentos em que a natureza salta fora do seu eixo, como é o caso dos abalos profundos e inesperados que ultrapassam as capacidades de controlo que a razão humana deveria poder garantir.

Assim, em Forster, a Revolução é descrita como “lava que escorre majestosamente, nada poupando”²⁵, “ondas” que “submergem os indivíduos”²⁶, podendo também ser comparada com um tufão, bramindo²⁷, incontrolável, ou com “uma avalanche de neve”, “precipita[ndo-se] em velocidade acelerada, ganhando volume ao cair, e destruindo qualquer obstáculo que surja no seu caminho”²⁸. Pode também ser narrada como possuindo todos “os sintomas de uma doença aguda”²⁹ ou, ainda, como “um fogo devorador que funde tudo aquilo com que se depara”³⁰.

Mas, se este processo surge associado ao domínio da necessidade ou a catástrofes naturais, que interrompem as leis cíclicas da natureza

24 Sobre a oposição entre libertação e liberdade estabelecida por Hannah Arendt, a primeira sendo determinada pela violência da irrupção do social no espaço da política, sendo a liberdade o apanágio dos que se libertaram desse peso da ciclicidade, ver Arendt, *On Revolution*.

25 Forster, *Werke*, vol. 17, 461.

26 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 485.

27 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 594.

28 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 596.

29 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 607.

30 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 625.

na sua previsibilidade, ele também pode fazer emergir a racionalidade, que se manifesta, por vezes, através de uma dialéctica antecipadora da hegeliana.

Esse é o caso do papel da opinião pública, “ferramenta” e “alma” da Revolução³¹ que, unindo o particular e o colectivo, faz incidir a “grande massa da luz da razão”³² sobre as sombras violentas que o Terror espalha, perdendo “uma injustiça” aquilo que tem de “chocante”, de “prepotente”, de “arbitrário”, “quando a opinião popular pública, que decide enquanto árbitro em última instância, é fiel aos princípios da necessidade que desencadeou essa acção, prescrição ou medida”³³. E, se “em tempos de Revolução, os princípios são frequentemente prejudicados pelo alastramento arbitrário da violência”, dando origem a desvios em que “as excentricidades fermenta[m] aqui e ali”, estas são, por sua vez, “destruídas” pela “mutação geral da Revolução” que “restaur[a] a razão”³⁴.

A Revolução é, assim, por um lado, um princípio absoluto, inaugurando um “parágrafo novo na história da nossa espécie”, sendo a “época da libertação do género humano tão importante como aquela em que se iniciou a nossa contagem do tempo, há mil e oitocentos anos”, numa clara alusão à revolução como início, nascimento³⁵, tábua rasa, que o novo calendário republicano evocava.

Por isso, “[a] Revolução é [...] a Revolução. [...] O facto de tudo se revolver para baixo e para cima é a demonstração completa de que o nome corresponde à coisa. E quem poderá saber se, com este movimen-

31 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 602.

32 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 596-597.

33 Forster, *Werke*, vol. 10.1., 615

34 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 614-615. Aqui se vê como a noção de restauração, presente no conceito tradicional de revolução coexiste com o de um início absoluto. De resto, Forster conhecia bem o texto de Thomas Paine, resposta a Edmund Burke, *The Rights of Man* (1791), que traduzira para alemão, onde se fala da Revolução Francesa precisamente como uma “contra-revolução”, como recorda Arendt em *On Revolution*, 38.

35 Sobre a ideia de nascimento e início como princípio revolucionário da práxis política, ver Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2.^a edição, introd. Margaret Canova (Chicago e Londres: The Chicago University Press, 1998 [1958]).

to, a exegese de um escritor alemão³⁶ não poderá ainda ser recuperada, quando afirmou acerca da grande palavra, que ela diz mais respeito à recuperação do que à destruição de todas as coisas?³⁷. O que não impede que não se tenha aprendido, entretanto, a reconhecer na revolução “uma nova inércia”, que permite que muitos com ela se tenham, entretanto, reconciliado³⁷.

É certo que este louvor, com as suas hesitações e perplexidades, a trair as dificuldades do actor/observador, se dissipa nas cartas que Forster escreve de Paris³⁸. Aí, a Revolução deixa de ser representada como sendo passível de ser orientada pela luz da razão, garantida pela vontade geral – a “opinião pública” –, salientando-se, antes, a aceleração da história, história regida por leis que são da ordem do natural, ou seja, do domínio da necessidade. Dito de outro modo, se os textos públicos apenas deixam adivinhar a perplexidade do observador-actor, as hesitações entre o que é da ordem da necessidade e o que contribui para a liberdade e a racionalidade, já os textos privados, a sua correspondência, realçam as hesitações, nomeadamente a incapacidade de tudo legitimar.

Forster não consegue atingir a visão distanciada, de mero “espectador”, como sucede com Kant e os seus sucessores, visão que permite a reconciliação com o elemento fundador da revolução, a violência³⁹. Não comunga, assim, da leitura retrospectivamente teleológica de um Hegel, que, embora crítico dos excessos do Terror, continuou sempre, mesmo no seu conservadorismo posterior, a ver na Revolução Francesa, bem como na sua excrescência napoleónica, a efectivação (*Verwirklichung*) de um projecto de emancipação iluminista, ou seja, a ideia de que o “real é racional e o racional é real”, o fim da história cumprido, limitando-se agora a filosofia apenas à respectiva descrição⁴⁰. Mas o certo

36 Forster refere-se a Johann Gottfried Herder que segue, precisamente, a ideia clássica de revolução como algo de cíclico, de regresso a um estado anterior.

37 Forster, *Werke*, vol. 10.1, 595-596.

38 Forster, *Werke*, vol. 17.

39 Forster, *Werke*, vol. 17, 440.

40 A este respeito, ver o célebre prefácio à *Filosofia do Direito*, de Hegel, bem como a interpretação de Hegel como filósofo da modernidade em Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985).

é que a efectivação da razão, o fim da história, só se concretizava em Paris e em Berlim, talvez, no futuro, na América protestante, nunca na católica, e muito menos no continente africano, destituído de qualquer luz da razão.

Regresse-se ao início do presente texto, ao memorando do cidadão Forster. O texto, além do seu teor aparentemente apenas de interesse circunstancial, biográfico, pode ser lido de forma mais complexa, inserindo-o num contexto efectivamente mundial, universal, para além da visão provinciana do revolucionário europeu. Ou seja, o memorando também dá a ver como a necessidade mais premente de sobrevivência por parte do seu autor punha igualmente a nu o modo como os ideais revolucionários podiam ser instrumentalizados para fins de hegemonia colonial, os não-europeus servindo de meros peões num processo de universalização da razão, o que, em breve, acarretaria consigo o emergir dos modernos nacionalismos europeus, crescentemente fundados no solo e nas tradições, quando não no sangue, assim viciando o projecto emancipador e universalista da Grande Revolução.

Fará sentido lembrar, neste contexto, o facto de Napoleão ter justificado o seu projecto imperial através da necessidade de expandir os ideais de uma Revolução que, concluída em território nacional, podia ser exportada, do além-Reno próximo ao Oriente distante, e mesmo às Caraíbas, desde que os seus habitantes se conformassem com uma revolução sempre adiada, sempre projectada num “futuro desconhecido”⁴¹, no que dizia respeito aos seus princípios e reivindicações mais radicais, como, sobretudo, os protagonistas da Revolução Haitiana puderam confirmar. Preso o seu principal protagonista, Toussaint Louverture, reintroduzida a escravatura na Ilha de São Domingo, futuro Haiti, e em todos os territórios sob alçada francesa, em 1802, a República Francesa, agora tornada Império, podia garantir o papel de grande potência universal. E Hegel, filósofo de uma história eminentemente eurocêntrica, reconheceria, por isso mesmo, em Napoleão “a alma do mundo”, cavalgando em Iena depois da derrota austro-prussiana, apesar de todas as

41 Koselleck, “Historische Kriterien”, 76.

suas leituras quotidianas dos jornais que lhe falavam de outra grande revolução⁴², que alargaria o seu conceito de história universal, mas a que a sua filosofia da história permaneceria indiferente.

Em suma, e dito de outro modo, o momento inaugural, esse princípio absoluto que Forster também vira emergir numa revolução por isso mesmo imprevisível, cedia às exigências de uma reflexão que substituíra a contingência por uma dialética da necessidade e da liberdade, que, por sua vez, se transformaria na lei da necessidade histórica, segundo a qual os vencedores recusariam a voz aos vencidos, como Walter Benjamin, na sua denúncia do historicismo, mesmo do marxista, viria a denunciar⁴³.

3. A recusa benjaminiana em atribuir à história qualquer função redentora e a sua exigência de uma suspensão do tempo que permitisse a redenção messiânica pode ser parcialmente explicada pelas circunstâncias em que escreveu as suas teses sobre o conceito de História, transportadas consigo, em 1940, a caminho de um exílio fracassado e entregues, através de uma intermediária, a Hannah Arendt que, passando por Lisboa, as transportou consigo para os Estados Unidos.

A II Guerra Mundial irá constituir, também para o jovem Frantz Fanon, um momento de viragem, levando-o a compreender que a causa da libertação europeia, nomeadamente os princípios universalistas da Grande Revolução, a que até então aderira, não encontravam qualquer aplicação nas colónias. Com efeito, será durante a guerra que Fanon fará a sua primeira experiência de uma dissonância: o desmoronar do sonho de estar a defender a causa da República, seguindo o apelo de De Gaulle, ao ver-se confrontado com as hierarquizações entre tropas “indígenas”⁴⁴ e a indiferença dos metropolitanos perante esses ideais,

42 Cf. Jacques d’Hondt, *Hegel secret* (Paris: PUF, 1985) e Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*.

43 Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, em *Gesammelte Schriften*, vol. 1.2., ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 693-703.

44 De realçar que os antilhanos ocupavam uma posição de privilégio na hierarquia dos “indígenas”, pelo que beneficiavam de um tratamento menos discriminador nas forças de libertação, o que, contudo, não invalidava o racismo estrutural que as caracterizava, em geral, como Fanon poderia rapidamente confirmar.

impressões que a experiência posterior como estudante de Medicina e de Filosofia, em Lyon, tanto mais reforçará. Ao confronto com as instituições psiquiátricas em Blida, na Argélia “francesa”, com as suas teorias raciais sobre uma inferioridade inata do “muçulmano”, criando uma causalidade entre raça e cultura que a antropologia cultural e os escritos da UNESCO depois da II Guerra Mundial haviam desmentido, acrescentar-se-á a experiência de uma Argélia atravessada por conflitos que vinham pôr a nu a vacuidade das promessas de uma cidadania “inclusiva”, leia-se assimilacionista, bem como a incompatibilidade entre os projectos de libertação europeia e os das colónias, como ficou patente nos massacres de Sétif e Guelma, a 8 de Maio de 1945, por ocasião da celebração da vitória dos Aliados sobre o nazismo.

A posição de Fanon, enquanto psiquiatra na Argélia, começa por ser a de um observador distanciado, mas empático com a população muçulmana, lendo no quotidiano da sua prática clínica e na incapacidade de usar plenamente os seus poderes terapêuticos a manifestação de uma violência insidiosa, estrutural, que atravessa silenciosamente tanto a metrópole como a colónia, dando lugar a novas formas de terror, que não o que a grande Revolução conheceria.

Conhece-se o modo como o tema da violência é entendido como sendo central na maior parte das abordagens de Fanon⁴⁵, elevado a princípio absoluto e a recusa igualmente absoluta, assim se ignorando a contextualização necessária que o capítulo “Sobre a violência” inclui como um dos momentos decisivos, a saber: o modo como a crueldade

45 Veja-se a este respeito, sobre Arendt e Fanon, Traverso, *Révolution*, e Butler, “Violence, Non-Violence”. Com a presente leitura, pretende-se precisamente alargar estas importantes leituras, que acabam por se centrar excessivamente no primeiro capítulo, ignorando outras partes relevantes do texto, sobretudo para a nossa contemporaneidade, como Harbi salienta no seu posfácio à reedição de 2002. Este texto foi retomado na edição das obras de Fanon em 2011, ver Mohammed Harbi, “Postface à l’édition de 2002”, em Frantz Fanon, *Œuvres I*, Paris: La Découverte, 2011), 677-681. Aí, Harbi assinala que a importância de Fanon reside menos nos “temas líricos discutíveis, [n]o messianismo camponês ou mesmo [n]a constituição artificial do terceiro mundo num bloco geopolítico”, questões que assim “oculta[m] os temas de uma enorme actualidade que nos alertam contra os perigos do romantismo revolucionário”, para salientar a importância da “vigilância atenta do pensamento crítico relativamente a tudo aquilo que contribui para favorecer a divisão entre dirigentes e executantes, tudo aquilo que se erige em burocracia reivindicando o saber e o poder sobre as massas definidas como naturalmente incompetentes e a serem subjugadas”. Pois, se “os exploradores mudam, os explorados permanecem os mesmos”, 680-681.

do mundo maniqueísta imposto pelo colonialismo não justifica, mas ajuda a compreender⁴⁶, a reacção violenta e ressentida do colonizado⁴⁷.

Muitos leitores de Fanon⁴⁸ tiveram ocasião de desmontar esta leitura parcial de *Os Condenados da Terra*, leitura muito influenciada pelo prefácio de Sartre, ignorando o modo como a violência do colonizado é consequência daquela que começa por ser exercida pelo colonizador, com efeitos negativos também sobre a própria psique do primeiro, nomeadamente as lutas intestinas estéreis, para não falar do modo como irá perdurar, enquanto trauma psicológico, por inúmeras gerações⁴⁹.

Arendt chamou a atenção para o modo como a violência pode ser parte integrante das revoluções, mas não é um princípio absoluto que as define, na medida em que ela implica o silenciar do domínio do político, não podendo, assim, ser entendida como fazendo parte dessa esfera⁵⁰. Ora, aquilo que perpassa o pensamento de Fanon não se afasta, finalmente, assim tanto dessa ideia, ao contrário do que se poderia pensar, na medida em que a violência é menos programática do que uma categoria descritiva, nunca prescritiva, ou seja, ela não pode nunca fundar verdadeiramente um programa; baseando-se a política antes na capacidade de constituir uma vontade colectiva, para a qual a nação em armas é um meio, mas não um fim. Se a nação não é um fim, mas um meio de atingir uma libertação efectiva, que não se restringe a uma liberdade formal, tal proposição requer que justamente os mais espezinhados, os mais marginais, os condenados da terra, possam entrar no palco da história como sujeitos efectivos, redefinindo o político⁵¹, numa

46 Ver a noção de “compreender” em Arendt, no seu prefácio à primeira edição de *The Origins of Totalitarianism*, Penguin Modern Classic (Londres: Penguin Classics, 2017 [1948]), x.

47 “O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de possessão. Todos os modos de possessão: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a sua mulher, se possível. O colonizado é um invejoso”, em Frantz Fanon, *Œuvres I: Les Damnés de la Terre*, 454.

48 Veja-se, por exemplo, Said em “Traveling Theory Reconsidered”, in *On Exile and Other Essays*, 436-452, sobretudo 447 ss.

49 Sobre o tema, ver o último capítulo de *Les Damnés de la Terre*, “Guerre coloniale et troubles mentaux”, 622-676.

50 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 9-10.

51 Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?”, *The South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2-3 (2004): 297-310.

interrupção que abala consensos tradicionais, ou seja, *inventando-o*. Daí que, se as categorias da Revolução Francesa estão presentes, pois é a esse léxico que Fanon recorre, elas surgem repensadas, redefinidas, traduzidas.

Mas mais relevante para o modo como Fanon pensa a questão da descolonização é a forma como o tema central do princípio absoluto e da libertação é abordado, processo fundamental que não pode ser confundido, insista-se, com o da mera independência face à potência colonial.

Significativo é o modo como, em *Os Condenados da Terra*, Fanon define o processo de descolonização como uma revolução. Os condenados da terra deixam de ser, como em *A Internacional*, o proletariado, representante, de acordo com Marx, da universalidade efectiva, dado que estes, se bem que também explorados, gozam ao mesmo tempo das vantagens que a situação colonial lhes proporciona. Condição de libertação dos colonizados da sua condição – não metafórica, mas literal – de escravizados⁵² é um abalo radical, “uma espécie de tábua rasa” face ao que existe previamente, garantindo “a substituição de uma ‘espécie’ de homens por uma outra ‘espécie’ de ‘homens’⁵³. “Programa de desordem absoluta”, ele não pode ser o “resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amável”, mas será antes um “processo histórico”, dialéctico, em que o colonizador cria a sua própria negação, segundo a versão hegeliana e marxiana, pois “é o colono que *faz e continua a fazer* o colonizado”⁵⁴.

Descolonizar é, assim, *inventar*. Por isso, a burguesia conivente com o colono, e que Fanon tão pertinentemente denuncia no capítulo “Desventuras da consciência nacional”, não possui a capacidade inventiva da burguesia europeia que aquela se limita a emular, começando pela finalidade e ignorando os meios de a alcançar⁵⁵. É essa “pequena

52 Note-se que a escravidão foi uma metáfora recorrente entre os filósofos das Luzes, raramente implicando a exigência da sua abolição efectiva.

53 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451.

54 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451-452.

55 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 546-547.

casta de dentes compridos, ávida e voraz, dominada pelo espírito do lucro mesquinho [...], essa burguesia de vistas curtas que se revela incapaz de grandes ideias, de inventividade”⁵⁶.

Assim, uma verdadeira descolonização tem de recusar-se a macaquear a Europa, como sucede com a burguesia negritudinista, mera “caricatura” da Europa, no seu desejo secreto de emulação. Daí a alternativa de “tentar inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar”⁵⁷. Dito de outro modo, falar de humanidade total, ou mesmo de uma humanidade nova, de um novo humanismo⁵⁸, é falar de um começo absoluto em que a própria tradição tem de ser reinventada, fugindo-se à imitação daqueles que, seguindo o gosto do exótico do colonizador, julgam descobrir a sua autenticidade, mas se limitam a promover formas de aquiescência que nada possuem de relevante para o programa de “desordem absoluta”⁵⁹ que a descolonização – por isso necessariamente revolucionária – constitui.

Assim, a invenção e o novo podem ser conciliados com a tradição, antecipando-se a noção de que não são tanto as tradições inventadas de uma elite neocolonial como a cultura nacional – leia-se, as práticas culturais concretamente vividas – o que importa para uma libertação efectiva. A tradição assim renovada deixa de se opor à modernidade, surgindo ambas como que redefinidas, quando os seus protagonistas reactivam o passado que, dessa forma, deixa de ser composto de “retalhos mumificados”, tornando-se vivo e contemporâneo, porque “a tradição muda de significado”⁶⁰.

56 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 563.

57 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 674.

58 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 620.

59 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 451.

60 Vale a pena citar extensivamente o passo de que estas citações são extraídas: “O intelectual colonizado que retorna ao seu povo por meio de obras culturais comporta-se, de facto, como um estrangeiro. Por vezes, não hesitará em utilizar os dialectos para manifestar a vontade de estar o mais perto possível do povo, mas as ideias que exprime e as preocupações que o habitam não coincidem com a situação concreta que conhecem os homens e as mulheres do seu país. A cultura para a qual tende o intelectual mais não é, muito frequentemente, do que uma reserva de particularismos. Querendo colar-se ao povo, cola-se ao revestimento visível. Ora, esse revestimento é apenas um reflexo de uma vida subterrânea, densa, em perpétua renovação. Essa objectividade que entra pelos olhos adentro e que parece caracterizar o povo mais não é, de facto, do que o resultado inerte e já negado de adaptações múltiplas e nem sempre

Por isso, não compete às elites definir o que deve ser incluído ou excluído dessa cultura nacional, nem criar um cânone, na medida em que a tarefa do povo unido em torno da causa da libertação é a de inventar essas expressões da vontade colectiva, efectivamente popular. Dito de outro modo e transposto para outro plano: a subjectividade do povo terá sempre de se sobrepôr ao partido e de o controlar, este devendo resumir-se a ser o “organismo através do qual [o povo] exerce [...] a sua autoridade e a sua vontade”⁶¹. Por isso, um governo efectivamente nacional tem de “governar pelo povo e para o povo, para os deserdados e pelos deserdados”, não podendo “nenhum líder substituir-se à vontade popular”, devendo o governo nacional, “em vez de se preocupar com o prestígio internacional, devolver a dignidade a todos os cidadãos, recheiar os cérebros, encher os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano, porque habitado por homens conscientes e soberanos”⁶².

Ou seja, descolonizar é um processo colectivo de subjectivação que permite que os destituídos, os condenados da terra, possam fazer ouvir a sua voz, assim destabilizando o espaço do político e mostrando que a libertação é a condição necessária, se bem que não suficiente, para se conquistar a liberdade. Mas, para que esta seja efectiva, há que garantir a equidade social e económica que possa abolir a divisão entre a cidade de “pedra e ferro”, “saciada, preguiçosa” do colono, e “a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a medina, a reserva”, “lugar mal-afamado, de homens mal-afamados”, “onde se nasce [e se morre] em qualquer parte, de qualquer forma”, cidade “faminta de pão, de carne, de sapatos,

coerentes de uma substância mais fundamental que está, ela, em plena renovação. O homem de cultura, em vez de partir em busca dessa substância, vai-se deixar hipnotizar por esses retalhos mumificados que, estabilizados, significam, pelo contrário, a negação, a obsolescência, o artifício. A cultura nunca tem a translucidez do costume. A cultura escapa eminentemente a toda a simplificação. Na sua essência, opõe-se ao costume, que é sempre uma deterioração da cultura. Querer colar-se à tradição ou reactualizar as tradições abandonadas é não só ir contra a história, mas contra o seu povo. Quando um povo apoia uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado”. Ver Fanon, *Œuvres: Les Damnés*, 602-603.

61 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 571.

62 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 585.

de carvão, de luz⁶³. Dito de outro modo, sem resolver a questão social, qualquer revolução estará condenada, qualquer processo de descolonização desembocará em novas formas de opressão (neo)colonial.

4. É grande a distância temporal que separa os textos aqui considerados entre si, bem como entre eles e nós. Com esta leitura cruzada não se pretende ler qualquer progressão evolucionista, como se o tempo da história pudesse garantir um aperfeiçoamento que pouco interessará. Não se pretende tão-pouco analisar o modo como a Revolução Francesa foi importante para a teoria e a militância de Fanon, mas apenas apresentar uma reflexão sobre os diferentes sentidos ligados ao conceito de “revolução”, ensaiando também uma deslocação do modo como os pensamos, mediante uma leitura cruzada de textos e de autores, por forma a iluminar alguns dos seus cantos mais recônditos, mas não menos relevantes para a nossa contemporaneidade.

Propor uma leitura cruzada destes dois autores justifica-se porque ambos encarnam, com ênfases diferentes, a tensão, a dialéctica, entre o universal e o particular, entre razão e cultura, entre igualdade e diferença, sempre sob o signo da libertação. Mas libertação que apenas Fanon consegue equacionar de modo verdadeiramente radical. Não por pertencer a uma época mais esclarecida, segundo um processo evolucionista que replicaria uma ingenuidade desenvolvimentista, que nem sequer as Luzes propuseram, mas antes devido à sua “experiência vivida”⁶⁴ que lhe dera a ver a difícil colaboração com uma Europa segura da sua superioridade civilizacional.

É exactamente esse sentimento de superioridade, de paternalismo benevolente que tanto ecoa no texto do viajante e tradutor de *Sakuntala*, Georg Forster, como nas propostas dos cientistas que, posteriormente, acompanhariam Napoleão na sua expedição ao Egipto, esse momento fundador do Orientalismo⁶⁵, gesto repetido noutras “missões

63 Fanon, *Œuvres I: Les Damnés*, 454.

64 Cf. o capítulo “L’Expérience vécue du Noir”, em Fanon, *Œuvres: Peau noire*, 151-176.

65 Edward W. Said refere-se a essa expedição como um dos momentos fundadores da disciplina do Orientalismo. Cf. Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. (Nova Iorque: Pantheon Books, 1978). Sobre a reacção e ocidentalização dos árabes face a essa ex-

civilizadoras”, a curiosidade desinteressada pelo exótico revelando-se, finalmente, compatível com interesses expansionistas, a libertação dos “outros”, mais não sendo do que o prolongamento de projectos de expansão imperial – com consequências até aos nossos dias.

Será que as revoluções se limitam a ser uma tradição ultrapassada, condenadas a mais não ser do que repetição em forma de farsa, paródia de antigas lutas⁶⁶, acorde anacrónico que, “irritante e dissonante[...]”, “continua a reverberar num mundo cujos sons – e pensamento – já não consegue harmonizar”⁶⁷?

Marx comparou o parodiar da Grande Revolução em 1848 ao iniciante numa língua estrangeira, forçado a “traduz[ir] constantemente para a sua língua materna, mas que só se apropria do espírito da língua e nela consegue criar verdadeiramente a partir do momento em que nela se move sem reminiscências e nela esquece a língua que lhe foi inculcada”⁶⁸.

Ao que se poderia acrescentar que a aprendizagem de novas línguas/linguagens não se faz sem ousar a dissonância, dissonância que afinal se descobre ser não um erro, mas uma regra outra, que não sabemos reconhecer, capazes que apenas somos de escutar a harmonia que nos foi inculcada.

Talvez a dissonância introduzida pela leitura cruzada aqui proposta possa contribuir para um entendimento mais oblíquo da tradição revolucionária.

periência, consulte-se o clássico de Ibrahim Abu-Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

66 Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, 308 e 310.

67 Arendt, *Between Past and Future*, 18.

68 Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, 309.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Ibrahim. *The Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londres: Penguin Classics, 2017 [1948].
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961 [1954].
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2.^a edição. Introdução de Margaret Canova. Chicago e Londres: The Chicago University Press, 1998 [1958].
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Londres: Faber & Faber, 2016 [1963].
- Arendt, Hannah. “We Refugees”. Em *The Jewish Writings*, organizado por Jerome Kahn e Ron H. Feldman, 264-274. Nova Iorque: Schocken Books, 2007.
- Benjamin, Walter. “Über den Begriff der Geschichte”. Em *Gesammelte Schriften*, vol. 1.2, organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, 693-703. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009.
- Butler, Judith. “Violence, Non-Violence. Sartre on Fanon”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27, n.º 1 (2006): 3-24.
- Césaire, Aimé. *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial. Essai*. Paris: Présence Africaine, 1981 [1960].
- Fanon, Frantz. *Œuvres I*. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. *Œuvres I: Peau noire, masques blancs*, 44-257. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. *Œuvres I : L’An V de la Révolution algérienne*, 259-418. Paris: La Découverte, 2011.
- Fanon, Frantz. Fanon, Frantz. *Œuvres I: Les Damnés de la Terre*. 419-681. Paris: La Découverte, 2011 [1961].
- Fanon, Frantz. “Racisme et Culture”. Em *Oeuvres I: Pour la Révolution africaine*, 713-735 (Paris: La Découverte, 2011 [1956]).
- Fanon, Frantz. *Œuvres II: Écrits sur l’aliénation et la liberté*, organização e introdução de Jean Khalfa e Robert Young. Paris: La Découverte, 2006.
- Forster, Georg. *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Briefe 1792 bis 1794 und Nachträge*. Vol. 17, organizado por Klaus-Georg Popp. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.
- Forster, Georg. “Parisische Umriss”. Em *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93: Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, org. Klaus-Georg Popp, 593-663. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.
- Forster, Georg. *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe: Revolutionsschriften 1792/93. Reden, administrative Schriftstücke, Zeitungsartikel, politische und diplomatische Korrespondenz, Aufsätze*, vol. 10.1, organizado por Klaus-Georg Popp. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.
- Garber, Jörn. “Die Zivilisationsmetropole im Naturzustand. Das revolutionäre Volk von Paris als Regenerations- und Korruptionsfaktor der ‚Geschichte der Menschheit‘“. Em *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft*, 364-408. Frankfurt am Main: Keip Verlag, 1992.
- Gordon, Jane Anna. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Frantz Fanon*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2014.

Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Harbi, Mohammed. “Postface à l’édition de 2002”. Em Frantz Fanon, *Œuvres I*, 677-668. Paris: La Découverte, 2011.

D’Hondt, Jacques. *Hegel secret*. Paris: PUF, 1985.

James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. Edição revista. Nova Iorque: Vintage Books e Random House, 1963 [1934].

Koselleck, Reinhart. “Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs”. Em *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 39-86. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Marx, Karl, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”. Em Karl Marx e Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, volume 2. Berlin: Dietz Verlag, 1989.

Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?”. *The South Atlantic Quarterly* 103, n.º 2-3 (2004): 297-310. muse.jhu.edu/article/169147.

Said, Edward W. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1978.

Said, Edward W. “Reflections on Exile”. Em *On Exile and Other Essays*, 173-186. Nova Iorque: Harvard University Press, 2002.

Said, Edward W. *Humanism and Democratic Criticism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

Traverso, Enzo, *Révolution. Une histoire culturelle*. Traduzido por Damien Tissot e revisto pelo autor. Paris: La Découverte, 2022.

Trouillot, Michel-Ralph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

Referência para citação:

Sanches, Manuela Ribeiro. “A Revolução como início e libertação. Georg Forster e Frantz Fanon – proposta de uma leitura cruzada”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 75-98. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33581>.

Francesco Biagi

Navigating “Revolution” in Henri Lefebvre’s Literary Corpus: An Academic Inquiry with Relevance to Contemporary Political Dynamics

This article aims to rediscover and analyze overlooked works by Henri Lefebvre (1901–1991) that demonstrate his engagement with historical analysis, challenging stereotypes that confine him to urban or cultural studies. His work addresses the intertwined issues of “revolution” and “history” within 20th-century Marxist debate. The first section explores Lefebvre’s concept of “revolution” within critical urban theory and the theory of everyday life. The second section delves into his anti-determinist, anti-historicist approach to history within Marxist discourse. The third section examines his “progressive-regressive” method, tracing its roots in Marx and Engels’ thought, and its value for historical analysis and contemporary uses of the past. Ultimately, this article highlights Lefebvre’s significant contribution to rethinking the concept of “revolution” and its enduring implications.

Keywords: Henri Lefebvre; Marxist history; revolution; Paris Commune; alternative to capitalism.

Navegando a “revolução” no *corpus* literário de Henri Lefebvre: uma investigação académica com relevância para as dinâmicas políticas contemporâneas


Este artigo pretende redescobrir e analisar obras pouco exploradas de Henri Lefebvre (1901–1991) que demonstram o seu envolvimento com a análise histórica, desafiando estereótipos que o restringem aos estudos urbanos ou culturais. O seu trabalho aborda as questões entrelaçadas de “revolução” e “história” no debate marxista do século XX. A primeira secção explora o conceito de “revolução” de Lefebvre no âmbito da teoria crítica urbana e da teoria da vida quotidiana. A segunda secção investiga a sua abordagem anti-determinista e anti-historicista da história no discurso marxista. A terceira secção examina o seu método “progressivo-regressivo”, traçando as suas raízes no pensamento de Marx e Engels e o seu valor para a análise histórica e para os usos contemporâneos do passado. Por fim, ao longo do artigo, relaciono a relevância do contributo de Lefebvre para repensar o conceito de “revolução” hoje, nas suas múltiplas sequelas. Palavras-chave: Henri Lefebvre; história marxista; revolução; Comuna de Paris; alternativa ao capitalismo.

Navigating “Revolution” in Henri Lefebvre’s Literary Corpus: An Academic Inquiry with Relevance to Contemporary Political Dynamics

Francesco Biagi*

Introduction: “Revolution” after the “Short Twentieth Century”

What does the word “revolution” refer to today? By “today” I mean the 21st century and so, the question could mutate like this: what is meant by the word “revolution” and what are its uses and practices after the “short twentieth century”? In my opinion, on the one hand, it has become an “unspeakable” word, because liberal-democratic or conservative platitudes immediately lash out at those who want to change the world, as they will necessarily build a new totalitarianism system later.¹ Simplifying this thesis, it is best not to think about revolution,

* Francesco Biagi (checcobiagi@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0003-3733-2706>. CIAUD – Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design, Faculty of Architecture of the University of Lisbon, Polo Universitário da Ajuda, Rua Sá Nogueira, 1349-063, Lisboa, Portugal. Original article: 25-10-2023; Revised version: 31-05-2024; Accepted: 18-06-2024.

¹ Firstly, throughout the article, I use the concepts of “liberal-democratic,” “neoliberal ideology,” “model of liberal capitalism,” “neoliberalism,” and “neoliberal policies” to refer to the current socio-economic-political system. With this, I do not intend to equate economic liberalism or neoliberalism with the more politically oriented liberal democracy. Instead, I aim to define the contemporary system, which currently encompasses a strong combination of the ideological extremization of bourgeois liberal democracy (manifested in State-form institutions) and that of political economy (the mode of production). This system increasingly undermines the welfare state born from the Fordist-Keynesian pact in the second half of the 20th century, particularly in the Western world. To delve into the critique of State institutions alongside the critique of the economy and how these two spheres have significant consequences in society, see: David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Secondly, I refer to the intensification of the political discourse propagated by the conservative and reactionary political spectrum. Primarily, this political discourse, in its rejection of the concept of “revolution,” distorts it to accuse the opposing political front of aiming to establish a new

since the institutions through which social change can be traversed already exist. Thus, the meaning of revolution is its equivalence to the periods of terror or of blind violence that led to totalitarian systems, and the authoritarian drift of the same liberal democratic institutions matters little.² On the other hand, “revolution” is a concept that has been strongly subjected to a process of *recuperation*, as a “passive revolution,” as Lefebvre would say;³ that is, it is a word that has been completely reclaimed and recovered by the logics of that power which it was intended to oppose and overthrow. The latest model of laptop or smartphone, etc. is presented as a revolution.⁴ Every novelty in the technology market is a revolution, and advertising uses this to sell the idea of a new and supposedly better way of life. The real revolutionary today is exclusively the market, which won the ideological battle with the fall of the Berlin Wall and knows how to continuously renew itself to nurture standards of living of a worthy consumer society. “There is no alternative,” said Margaret Thatcher, the only possible horizon is capitalism, and no other way of life is allowed outside of it: this is the system of the “capitalism realism” described by Mark Fisher. In truth, we are continuously bombarded by the impossibility of being able to make a revolution, and a certain kind of ideology has had to empty this concept of content, individualizing and depoliticizing it, and so “the result is that the revolutionary idea tends to lose its political substance

dictatorship, akin to the Stalinist regime. For instance, in recent times, both radical right-wing and neoliberal right-wing parties in Southern European countries or Latin America exploit the legacy of Hugo Chávez to emphasize the perceived danger posed by progressive governments (in the backdrop of this rhetoric, Gustavo Petro, the current President of Colombia, was compelled to sign an official document during the electoral campaign affirming that he would refrain from utilizing the state’s authority to expropriate private property for the common good). In Italy, figures like Silvio Berlusconi since the 1990s and presently Giorgia Meloni exploit the “communism” threat to indiscriminately attack social movements and left-wing government parties. Secondly, such political discourse, when it appropriates the term “revolution,” does so in an anti-system, anti-political manner, employing populist tactics to present itself as a popular political alternative. With Antonio Gramsci, one could argue that it embodies the concept of “passive revolution,” see: Pasquale Voza, “Rivoluzione passiva,” in *Dizionario gramsciano. 1926–1937*, ed. Guido Liguori and Pasquale Voza (Roma: Carocci, 2009).

2 Enzo Traverso, *Revolution: An Intellectual History* (London: Verso, 2021, epub), 22.

3 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life. The One-Volume Edition* (London: Verso, 2014), 779–784.

4 Athina Rossoglou and Dimitris Gkioulos, “Revolution Is an Idea for the Future, Not Just a Glorious Past. An Interview with Enzo Traverso,” *Jacobin Magazine*, 17 December 2023, <https://jacobin.com/2023/12/enzo-traverso-revolution-images-history-walter-benjamin-italy>.

and to be reduced to a stance of desire, aesthetic or ethical, to a judgment of taste or an act of faith,” as Daniel Bensaid wrote.⁵ The aim of this article is to question the meaning of the concept of “revolution” in the work of Henri Lefebvre’s (1901–1991) from the reality of the world in which we live today and, conversely, to interrogate Lefebvre’s legacy to assess the political relevance of some of his issues.

In current international debate, Lefebvre is best known for his critical theory of the city and the urban or for his various volumes on the critique of everyday life. Currently, he is much more discussed in the field of urban studies or everyday life studies than in the fields of political philosophy or conceptual history. In several works devoted to the main issues debated by the different versions of Marxism in France and around the world in the last century, Lefebvre made a lively intervention, discussing the foundations of Marxism with Louis Althusser, Jean-Paul Sartre, or Guy Debord, the best known among others. However, he wrote about a hundred volumes and pamphlets, he dealt with a variety of issues and his “theory of revolution,” and “theory of history” are very little discussed. Lefebvre wrote in a volume devoted to Althusser’s critique of structuralism: “Every age may have the Marx it wants or deserves. Something new can and must therefore arise in our understanding of Marx’s work. And this insofar as society and history produce something new, whether foreseen or unforeseen [...] Shouldn’t we distinguish between understandings and interpretations? A new understanding of Marxist theory is introduced, we say, as a function of a new problematic in social practice.”⁶ For the words “Marx” and “Marxist theory” we could very well substitute the word “revolution” or “theory of revolution,” and in this spirit we approach a critical study of this concept with Lefebvre’s tools. The question is: what new understanding of the concept of revolution can we introduce as a function of new problematics in social practice?

This is my first article in a broader project on the French author, aimed at reclaiming Lefebvre as a Marxist philosopher. My goal is

5 Daniel Bensaid, “Revolutions: Great and Still and Silent,” in *History and Revolution*, ed. Mike Haynes and Jim Wolfreys (London: Verso, 2007), 204.

6 Henri Lefebvre, *L’idéologie structuraliste* (Paris: Anthropos, 1971), 112–113.

to recognize Lefebvre within the “pantheon” of great Marxist thinkers of the twentieth century. I believe Lefebvre has been overlooked by Marxist thought and relegated to being considered merely a radical thinker in urban studies and studies on everyday life. On the contrary, I want to demonstrate that Lefebvre is a philosopher who addresses the problems of capitalist society and the legacy of Marx and Engels on a global scale. Lefebvre should not be confined to a few specific disciplines within the social sciences. Instead, I aim to recover his thought by showing that he is as complex an author as his contemporaries, such as Sartre and Althusser. Indeed, all the new manuals on Marxism or monographs published in our century overlook Lefebvre’s contribution. Here, as a first step, we will address Lefebvre’s idea of revolution within the Marxist debate.

In the introduction to this article, I aim to address fundamental questions that are crucial for understanding the contemporary dynamics of social change and political upheaval. These questions serve as a framework for measuring and testing Lefebvre’s thought, shedding light on the enduring relevance and evolving nature of revolutionary thought and action in our modern era. The first section explores the concept of “revolution” within critical urban theory and the critical theory of everyday life, demonstrating the transdisciplinarity of Lefebvrian thought. In the second section, I delve into Lefebvre’s theory of history, elucidating how the author develops an anti-determinist and anti-historicist viewpoint within the framework of Marxist debate. At the heart of my argument is the notion that a revolution cannot be considered as such unless it envisions alternative ways of designing urban and rural spaces, everyday life, and the temporal division between work and leisure. Moving on to the third section, I address Lefebvre’s concepts of “total history” and “praxis,” discussing the “progressive-regressive” approach and its origins in Marx and Engels’ thought. I highlight its usefulness in historical analysis and contemporary interpretations of the past. Throughout the article, I draw connections between Lefebvre’s contributions and the current concept of “revolution” in its various manifestations. Finally, in the conclusion, I briefly discuss the

contemporary usage of terms such as “revolution,” “revolt,” “uprising,” and “riot,” exploring their link to Lefebvre’s thought and their implications for ongoing debates.

Interpreting “Revolution” in Lefebvre’s Works on Critical Urban Theory and Critical Everyday Life Theory

Firstly, we will trace the idea of “revolution” that emerges in Lefebvrian works on urban question and critical theory of everyday life, demonstrating the transdisciplinarity of Lefebvrian thought.⁷ The question of revolution runs through the entire body of writings, as part of an attempt at radical renewal of French Marxism in the second half of the twentieth century. As Lefebvre was working on the first and second volume of the *Critique of Everyday Life*, he formulated the idea that Marxism and the works of Marx and Engels can be considered as a critique of everyday life.⁸ Subsequently, two decades later, Guy Debord and Situationist Movement disseminated “détourné” comics in which they employ the artwork *The Death of Sardanapalus* by Delacroix, featuring the incorporation of the following statement: “Yes, Marx’s thought is truly a critique of everyday life.”⁹ As is well known, until 1963 Lefebvre was great friend of Debord, though after that year, the relationship ended in extreme conflict. Debord, the situationist movement and Lefebvre influenced each other and collaborated in seminars on the critique of everyday life in Strasbourg. As a result, the idea emerges in Lefebvre that revolution can and must be a political event that completely transforms everyday life. Political action is deeply embodied in life; politics can and must transform and revolutionize life. This insight originated in Lefebvre as a young man, when he attended the surrealist movement, however—seeing its limitations—he thought that the surrealist motto “changer la vie” had to find other outlets for realization, and that a new revisiting of Marx and Engels’ thought

7 Francesco Biagi, *Henri Lefebvre’s Critical Theory of Space* (London: Palgrave Mcmillan, 2020).

8 Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 173 and 339–340.

9 René Vienet, “Les situationnistes et les nouvelles formes d’action contre la politique et l’art,” *Internationale Situationniste* 11 (October 1967).

might be the correct way to think about revolution in the age of Fordism and the consumer society after World War II. The Marxian legacy serves as a catalyst to be evaluated within the real-world context of political actions and the tangible aspects of life generated and sustained by the capitalist system of production. The author contends that there is a need to reinvent revolution,¹⁰ emphasizing the importance of reevaluating it in the context of everyday life, uncovering the potential that can be actualized through political action, shedding the constraints of ideology, and reconnecting with reality to understand and transform it. Notably, Lefebvre asserts that in the contemporary era it is imperative to develop a comprehensive strategy for responding to calls for a profound transformation of daily existence.¹¹ This is because political engagement in history plays a pivotal role in determining the realization of utopian possibilities. Among the most direct problems today is the frustration that political action no longer changes people’s lives. Disaffection with political parties, engagement in social movements and consciously practiced citizenship are symptoms of an inability to make an impact on the crucial social questions of everyday life. The current liberal-democratic regimes also have a problem of legitimacy since they execute political prescriptions peculiar to neoliberal ideology, far removed from the daily lives of social majorities. The same problem concerns those alternative and more radical organizations that are incapable of envisioning political programs that are radically innovative and transformative of ordinary life. After the fall of the Berlin Wall, there were those who decreed the end of history and the beginning of a new era “of human rights” based on the American model. Instead, the reality that this new 21st century shows us is that political action and the possibility of thinking revolution has been stolen, and many forms of exploitation and oppression have not only not disappeared but have increased.¹² Lefebvre’s contribution is an incentive to reinvent revolution as a political act that transforms people’s daily lives. To explore

10 Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 339.

11 Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 340.

12 Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2014).

this concept further, I will use Lefebvre's interpretation of the historical events of the Paris Commune.¹³ As per Lefebvre's perspective, space emerges as the primary focus of purposeful endeavors and conflicts;¹⁴ in fact, with Lefebvre we will read the Paris Commune as a political revolution that pondered how to transform the urban planning of the city and the everyday life that took place in it.

The examination of the Commune as a case study highlights how this event established a fresh interaction with urban space and, at the same time, revealed novel links to the flow of historical time. However, it should be said at the outset that for the author, the Paris Commune is a revolution and not a "revolt," an "uprising," a "rebellion," or a "riot" of a few months. Later, we will discuss this difference in the current debate; however, for now it is sufficient to assume this aspect.¹⁵ Lefebvre thus interprets the Commune as a "festival" that disrupts the linear historical progression of capitalism, initiating an action that breaks away from the continuum of human events.¹⁶ The notion of "festival" should, therefore, be understood as an epiphany, representing a tangible expression of the potential for creating an alternative political, social, temporal, and spatial framework. Lefebvre, in fact, employs the metaphor of a river overflowing within the urban landscape of Paris.¹⁷ The philosophical and political concept of "festival" developed by Lefebvre is in line with the research conducted by Furio Jesi during the same time in Italy. Indeed, Jesi employs this interpretation to define the "moment of an interrupted battle," which unexpectedly exposes the oppressive apparatus of established order.¹⁸ The political and conceptual notion of

13 Continuing the legacy of Lefebvre and Marx, David Harvey elaborates a volume on examination of the significance of Paris during the nineteenth and twentieth centuries, see: Harvey, *Paris, Capital of Modernity*. For Lefebvre's insertion in architectural and urbanistic debates at the time, see: Lukasz Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research and the Production Theory* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2011).

14 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (London: Blackwell, 1991 [1974]), 410.

15 Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune* (Paris: Gallimard, 1965), 27 and 34.

16 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 389–390.

17 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 21.

18 Furio Jesi, "Lettura del Bateau ivre di Rimbaud," in *Il tempo della festa* (Roma: Nottetempo, 2014), 69; Furio Jesi, *Spartakus* (Kolkata: Seagull Books, 2014), 47.

“festival” therefore proves valuable in comprehending the interruption of the prevailing historical timeline brought about by coordinated human action. Jesi emphasizes how this dimension is profoundly realized within the urban spatial context, especially in the dynamic relationship between the central figure—in this case, the insurgent population in Paris—and the social space they occupy, fundamentally redefining it.¹⁹

It is widely recognized that in the political context of the Commune, not only did anarchist and libertarian factions find inspiration, but the Marxian-Engelsian tradition also identified a political and social prototype to guide their own actions toward a new paradigm of alternative governance in contrast to capitalist society. Despite their differences in political ideologies and personal views, Bakunin, Marx, and Engels recognized in the Commune an endeavor to institute a fresh democratic, participatory, and self-organized system for all individuals.²⁰ Lefebvre’s perspective draws inspiration from this debate, but it goes beyond the familiar boundaries by considering the Commune’s uprising as a spatial insurgency and a conflict centered around space. The author’s originality presents a fresh and innovative contribution to historical interpretation, employing Walter Benjamin’s method²¹ of going against the conventional flow of history: to brush history against the grain. Lefebvre demonstrates how the spatial perspective is exceptionally relevant. In this context, it is important to highlight Lefebvre’s distinct innovation, which examines the struggle for space as an interpretive framework for revolutionary action carried out by the oppressed. This perspective can be seen as a shared moment of creating an alternative spatiality, simultaneously challenging the prevailing spatial order. In this historic event, space emerges as the paramount and ultimate objective; as described by Lefebvre, the Paris Commune can be understood in the context of the “contradictions of space,”²² it represented a grassroots reaction to Haussmann’s urban planning strategy. The citi-

19 Jesi, “Lettura del Bateau ivre di Rimbaud,” 45–46.

20 Michel Léonard, *Une histoire de la Première Internationale* (Paris: La Fabrique, 2011).

21 Walter Benjamin, “On the Concept of History” (1940), trans. Dennis Redmond, available on: <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>.

22 Henri Lefebvre, *Espace et politique* (Paris: Anthropos, [1972] 2000), 168.

zens who had been pushed to the outskirts of the city sought to reclaim the spaces from which they had been excluded by the political power. They endeavored to regain possession in an atmosphere characterized by both determination and joyousness. As we follow Lefebvre's perspective, the iconic Marxist concept of the "self-government of the producers"²³ goes beyond mere rhetoric and is transformed into the practical implementation of city and urban space management.²⁴ Lefebvre's novel interpretation underscores that the Commune represented a revolution which had the aim of reclaiming social space that had been taken away by Haussmann's authoritarian urban project. Additionally, Napoleon III's oppressive rule had erected the Vendôme Column as a symbol of their dominance, which was seen as mockery during the Second Empire. The Parisian working class could not tolerate this and decided to dismantle it, signifying the end of a specific spatial regime (Haussmann's project planning) and the start of a new collective and revolutionary spatial dimension shaped by the communard political structure. Although the three months of the Commune did not substantially alter Haussmann's infrastructure, right from the outset of their defiance, there was a new city organization that sharply contrasted with the empire's choices. Lefebvre highlights that the aim of the communard insurrection was to physically reclaim urban space that had been alienated from the lower segments of the population due to Haussmann's interventions. In essence, the Commune represents a counter-critique movement against the imposed division of spaces by capital. It seeks to reintroduce a unified perspective on life and human activities, thereby resisting the fusion of the state's central authority with the federal and self-governing aspects of the people of Paris. In direct contrast to the commodification of spaces, the Commune prioritizes the open and mutual acknowledgment of social space among equals.

With this purpose in mind, monuments of the "phallic, visual, geometric" dominance²⁵ were not neutral and were demolished not in

23 Karl Marx, "The Civil War in France. (1871)," in *Collected Work of Marx and Engels*, vol. 22 (London: International Publishers, 1987), 332.

24 Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire* (Paris: Editions de Minuit, 1970), 236–237.

25 Lefebvre, *The Production of Space*, 290.

the name of nihilist aspirations, but, instead, to affirm a new course to the spatial-temporal history of Paris. Those who perceive these actions as nihilistic and uncivilized should, instead, understand that the political order is inscribed primarily in the lived space and daily lives of people through this kind of monumentality. The Commune aspired to concretely rewrite and revolutionize its space and time.²⁶

In his preliminary transcriptions for the *Passagenwerk*, Benjamin employed the term “expression” to elucidate the relationship between symbolic forms of life and the capitalist mode of production. Within this framework, he explored the correlation between nineteenth-century passageway architecture and the typical societal structures of France’s Second Empire. Kristin Ross adopts a similar approach when examining the interplay between space and time during the Paris Commune of 1871 and emphasizes Lefebvrian insights that establish a connection between the everyday life of the Commune and its spatial dimension.²⁷ The Commune indeed represents a rebellion against the class-based spatial structure imposed by the empire, initiating an effort to reintegrate the revolutionary uprising into the urban social realm. Ross interprets this as a harmonious union, linking the space of the Commune with the poetry of Rimbaud. By reclaiming the streets and squares, the Parisian population disrupted the previous spatial hierarchy, reached the city center, and captured the Hôtel de Ville, transforming the site of decision-making and oppression into a shared social space for all individuals. The Hôtel de Ville, symbolizing institutional power, was transformed into a new horizontal and democratic spatiality, better suited to advancing the “right to the city” for all the oppressed.²⁸ In Lefebvre’s perspective, there was a dialectical relationship between two radically different conceptions of time and space expressed on the one hand by the empire and on the other by communard revolutionaries. To illustrate this concept metaphorically, it can be likened to two straight lines colliding and, through this collision, disrupting the entire

26 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 394.

27 Kristin Ross, *The Emergence of Social Space* (London: Verso, 2008), 8–9.

28 Ross, *The Emergence of Social Space*, 42.

axial plane to create a new one. The revolution event lies in the conflict of the dialectic praxis and, by means of such a *crash*, establishes a new spatial-temporal perspective. In this context, Lefebvre expresses it thus: “The Parisian insurrection of 1871 was the great and ultimate attempt of the city to stand according to the measure and the code of human reality.”²⁹ The Commune’s political experiment involves a reintegration of the political dimension with other aspects of life. The city is thus regarded as an exemplary spatial model for the actualization of democratic practices, as opposed to state and imperial structures. Lefebvre, in line with Marx, delves into the foundations of a profound critique of the form of the state and its politics. This is the core of the meaning of the concept of “revolution” in Lefebvre.

Lefebvre’s Philosophy of History: Unlocking the Potential of the Possible

After summarizing the Lefebvrian interpretation of the Commune understood as an urban revolution and everyday life by the Communards, I would like to briefly show the role of this reflection in the Paris Sixty-Eight movement, and then tie Lefebvre’s volume on the Commune written in 1965 to the book *The Right to the City* published in 1968. My thesis is that Lefebvre, as a Marxist and Marxian author who greatly emphasizes dialectical materialism, always has the revolutionary event in mind, even when discussing the “right to the city” and “production of space.” Lefebvre always thinks about social transformations from a political perspective, and thus from a communist revolutionary perspective. Clearly, Lefebvre’s communism is certainly heterodox and anti-dogmatic, against a certain vulgar Marxist scholasticism. We could probably speak of “communisms” in the plural or revolutionary political processes/politics of communism. As he wrote: “Marx’s thought serves to understand what is happening in the modern world, trying to act to orient and transform it: any other interpretation implies a

²⁹ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 32.

radical misunderstanding and leads Marx’s thought to deterioration.”³⁰ Indeed, “Why not admit that Marx’s thought constitutes an initial nucleus, an effervescent germ, the ferment of a conception of the world that develops without avoiding confrontation with different works?”³¹ Moreover, Lefebvre’s historical-philosophical method is to show the possibilities that were contained in the experience of the Commune and were aborted by the military defeat of this political revolution. The Commune lasted about three months, but the urban, everyday life revolution that was planned there not only turns out to be a model of a post-capitalist society toward the liberation of communist society, but these transformations are also utopian-concrete elements that were not fully developed due to the short time they were experienced. Lefebvre is a thinker of the possible and of the “possibles” in the plural, of the various sediments of time that coagulate in the Commune.³² Lefebvre’s historical method is to look at the tradition of the oppressed as Benjamin would say, with a willingness to dignify the uprising of the Commune by glimpsing its revolution, and not just a mere brief revolt or self-managed riot for a few months.

Now I would like to return to the link that exists between the French Sixty-Eight movement and Lefebvrian reflection. *The Right to the City* together with *La Proclamation de la Commune* serve as a powerful source of inspiration for the political discourse during the sixties and seventies in France, especially influencing the actions of the student movements. In the extensive dialogue titled *Le Temps des méprises*, Lefebvre recollects the events of 1968, drawing connections between the rebellion in Paris and Prague. He identifies these occurrences as prime illustrations of the “contestation” within the European context: in Paris, the rebellion was against “state capitalism,” while in Prague, it revolved around “state socialism.”³³ During 1968, Lefebvre foresaw the

30 Henri Lefebvre, *Le retour de la dialectique* (Paris: Messidor-Éditions sociales, 1986), 143.

31 Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, 145.

32 Reinhart Koselleck, *Sediments of Time* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2018). Massimiliano Tomba, *Marx’s Temporalities* (London: Brill, 2013).

33 Henri Lefebvre, *Le Temps des méprises* (Paris: Stock, 1975), 107.

endeavor to critically analyze modernity, a subject widely discussed in academic circles. Between 1965 and 1968, he taught “urban sociology” at Nanterre, a significant hub during the May ‘68 events in France. Additionally, starting in 1961 in Strasbourg, he organized seminars on the critique of everyday life, where notable figures like Debord and the situationist group were invited, and Jean Baudrillard served as one of his assistants. Daniel Cohn-Bendit, the leader of the student movements, was one of his most outstanding students. *The Explosion*³⁴ is the book in which the author assesses the trajectory of the events that unfolded in France and Paris during 1968. This publication serves as an “instant book” where he compiles his thoughts on the student uprisings and the resistance against urban consumer society. Lefebvre’s principal thesis draws a parallel between the events of March 1871 and those of May 1968. Indeed, he establishes a connection between the “storming of the city center” by the Paris Commune and the development of the phenomenology of urban activism carried out by the students. Lefebvre observes the convergence of the student movements toward the center of the city as they aim to protest the confinement of the university campus, such as that in Nanterre, positioned on the outskirts of the city following the Fordist model. The Fordist architecture planning initiative of the campus university in Nanterre had effectively relegated the students to the outskirts of the city, notably exemplified by the placement of the Nanterre campus adjacent to one of Paris’s most extensive slum areas in the sixties. The pattern of the Commune’s destiny was repeated a century later in the Fordist developments within the French capital: an uprising against the established order. This involved a dialectical interplay between social groups pushed to the periphery of the city (*banlieues*) and the urban center’s dominance driven by profit-driven principles, ultimately resulting in the gradual displacement of residents and citizens from their living spaces.

Lefebvre constructs his theory of history primarily within the enduring outlines of constant allusions to “possible.” The concept of “pos-

34 Henri Lefebvre, *The Explosion* (New York: Monthly Review Press, 1969 [1968]).

sibles” means an interruption of the capital’s temporality, a deviation from the time dictated by the dominant political order, and an opening to other kinds of temporality and life possibilities for people. The dominant history is stopped, and another history begins where oppressed subjects begin to make history. This proposition introduces a fresh perspective on history, one that stands in contrast to historicism and the universalizing aspirations of progress: “This time [...] went far beyond the historical moment, bound to the possible through the impossible.”³⁵ The Commune event possesses a “trans-historical and ontological” dimension³⁶ because it tangibly and actively embodies an ideal that was previously deemed impractical outside of historical contexts, projecting these ideals into a genuinely achievable future praxis. As Lefebvre puts it, “past becomes or re-becomes present, according to the realization of the possibles objectively included in the past. The past is unveiled and updated with them.”³⁷ While the Commune was ultimately defeated due to the military forces pitted against Thiers’ army, supported by Bismarck’s German might, its sociopolitical organization within the spatial realm of Paris, as per Lefebvre, still retains its relevance. Violent suppression extinguished this spatial-political initiative, but not the everyday life practices in which the popular forces of Paris recognized themselves. Lefebvre, in fact, developed a theory centered on the clash of opposing political principles: “authority” versus “liberty.”³⁸ The “possible” emerges in this temporal dialectic, between the time of the oppressors and the time of the oppressed. Many “possibles” remain unexpressed in the past—they are like “seeds beneath the snow”³⁹ that then can and could be born and realized in our present. Lefebvre’s theory of history often intersects with the critique of everyday life as well because the concept of “possible” just as it is valid in his theory of history, is also useful in understanding the countertrends and resistanc-

35 Lefebvre, *La fin de l’histoire*, 236–237.

36 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 32.

37 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 36.

38 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 150.

39 Kristin Ross, *Communal Luxury* (London: Verso: 2015), 142.

es to the time of capital in the present of ordinary life. Clearly, here I need to delve more deeply into the question of history, as I have already elsewhere addressed the problems related to the Lefebvrian critique of everyday life. The event of “revolution” encapsulates many “possibles,” that is, different deviations from the linearity of history written by the ruling classes. Revolutionary periods are themselves “possible” whether the emancipatory principle is realized or not: “every revolution holds something of prophetic in it”⁴⁰ and “this utopia, this pretense myth, was for a few days part of facts and of life. In this sense, the Commune intermingles with the idea of revolution itself, seen not as abstract reality but as solid idea of freedom.”⁴¹ In the two extensive volumes on the production of space, the author wrote:

Revolution was long defined either in terms of a political change at the level of the state or else in terms of the collective or state ownership of the means of production as such [...]. Under either of these definitions, revolution was understood to imply the rational organization of production and the equally rationalized management of society as a whole. In fact, however, both the theory and the project involved here have degenerated into an ideology of growth which, if it is not actually aligned with bourgeois ideology [...]. The transformation of society presupposes a collective ownership and management of space founded on the permanent participation of the “interested parties,” with their multiple, varied and even contradictory interests. It thus also presupposes confrontation.⁴²

But “interested parties” do not constitute the liberal-democratic deliberative space, for example theorized by Jürgen Habermas or John

40 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 38.

41 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 390.

42 Lefebvre, *The Production of Space*, 422.

Rawls.⁴³ I want to highlight this notion, because it is greatly exploited by the “participationist” rhetoric of local and international institutions that forget the Marxist roots of the concept of “right to the city.”⁴⁴ Lefebvre’s political proposal is based on the model of self-management, *autogestion* in French,⁴⁵ of complex and grand revolution, from the micro to the macro level. It envisions the exhaustion of the capitalist model and the full realization of the democratic principle in line with the reflections on communism and the post-capitalist society imaged by Marx.⁴⁶ Lefebvre shows the need for a new “social pedagogy”⁴⁷ in the future post-capitalist and communist society. Revolution for Lefebvre is a radical overthrow of the status quo, but it is not exhausted in the appropriation of new power system, so it is a social process that requires a new pedagogical humanism where space and everyday life become crucial assumptions to be designed according to people’s needs. In other words, a revolution is not such if it does not think of other ways of designing urban and rural spaces, everyday life, and time lived between work time and free life. This suggestion is of extreme interest today, an era where even on the left, people seem is incapable of describing an ultimate horizon to which to strive, or rather in this era

43 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston, MA: Beacon Press, 1984 [1981]); Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston, MA: Beacon Press, 1987 [1981]); John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1971). As for Jürgen Habermas, I refer to his theory of communicative action, and concerning John Rawls, I portray him as a theorist of a type of “liberal democracy” addressing the issue of justice and employing the philosophical metaphor of the “veil of ignorance,” characteristic of contractualism. Lefebvre speaks of “interested parties” very differently from Habermas or Rawls, and Lefebvre’s political subject is not abstract and presupposed as in the models of Habermas and Rawls. Lefebvre starts from the opposite point of view, namely from social practice, not from a deliberative political model. If we want to talk about a “model” in Lefebvre, the only possible model is the practical experimentation of radical democracy of the Paris Commune. The reference to Habermas or Rawls serves only to further explain Lefebvre’s concept; unfortunately, there is not enough space here for a very in-depth comparison between the two distinct models of democracy.

44 Guido Borelli, “Lefebvre e l’equivoco della partecipazione,” *Casa della Cultura*, 29 January 2019, available on: <https://www.casadellacultura.it/853/lefebvre-e-l-equivoco-della-partecipazione>.

45 Lefebvre, *The Explosion*, 84–90. Henri Lefebvre, *State, Space, World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 124–166.

46 Marcello Musto, “Communism,” in *The Marx Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 24–50.

47 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism* (New York: St. Martin’s Press, [1973] 1976), 121–122.

where they have stopped thinking about a real alternative to the capitalist mode of production of life. With Lefebvre, on one hand I want to reconsider today the concept of revolution against the imaginary that deems any alternative to the international capitalist system impossible; on other hand, I want to rethink Marxism (maybe it would be better to say “Marxian thought”) as living thought and not as a closed and pre-structured system to interpret reality. On the concept of the “right to the city” Lefebvre writes: “It is not ‘right’ in the lawful sense of the term [...] these rights are never literally put in practice, but they are continually mentioned to define the society situation.”⁴⁸ The author does not aim to introduce an additional right to the extensive collection of “human rights.” Instead, the author seeks to highlight the path of struggle and social conflict, one that is tangible and action oriented. The “right to the city” in fact “is announced as a plea, as a social and political demand,”⁴⁹ without a deep critique of capitalism; there is no option for its genuine realization. Hence, the question is not about a legal approach, but rather, we are faced with a philosophical-political perspective, which concerns the broader framework of reflection on the concept of revolution and social change. By utilizing the idea of the “right to the city,” Lefebvre imagines a political theory of emancipation within discussions of revolution and history.⁵⁰ However, this propelling energy clashes with the exploitative motivations of the economic and political tenets of capitalism. Society is necessarily crossed by partition, by the disagreement of those who are excluded and ruling classes: “The urban presents itself—thus to Lefebvre—as a place of conflict.”⁵¹ Therefore, the city is interpreted as the scenario within which social conflicts are expressed and, by the way, Lefebvre is a scholar of Marx who reflects on conflict theory. The realization of the “right to the city” primarily takes form through political action, with the aim of achiev-

48 Lefebvre, *Espace et politique*, 144.

49 Lefebvre, “The Right to the City (1968),” in *Writings on Cities* (London: Wiley-Blackwell, 1996), 158.

50 For a comprehensive review of the debate on the right to the city, I refer the reader to my volume: Biagi, *Henri Lefebvre’s Critical Theory of Space*, 185–228.

51 Henri Lefebvre, *The Urban Revolution* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003 [1973]), 175.

ing genuine democracy, even in matters related to the organization of society. The designation of the concepts of the “right to the city” and indeed “revolution” stays open and responsive to ongoing developments. Lefebvre does not fixate on a singular meaning or system but provides hints that should be pursued in shaping a theory that continually emerges from societal action and events.

Lefebvre believes that twentieth-century Marxism has emphasized the weakest points of Marx’s theory, making his thought rigid and negatively “realistic.”⁵² Marxism, as interpreted by some scholars, has nothing more to say, because it is not adapted to the reality of societal issues; instead, the theory is imposed on reality, rather than recognizing how Marx sheds light on and helps us understand certain political and social dynamics. Additionally, while on the one hand, “the rhetoric about the inevitability and approach of the revolution, the sense of history, has sparked many deceptions,”⁵³ it has concealed the real situation, failing to convey the various possibilities at play and revealing the insubstantial determinism of the revolution’s occurrence. On the other hand, Marx’s analyses are not outdated, as many anti-Marxists believe, even though we must consider changes and look on Marx as a classic who still clearly speaks from the past to the present.⁵⁴ The author primarily criticizes structuralism, because it focuses too much on the structures of capitalism, forgetting that it is the conjunctural aspects that trigger the structural ones, namely the moments when crises and revolutionary moments arise: “History does not vanish in the face of the economic.”⁵⁵ People and classes fight based on the concrete possibilities offered by history. If we were limited to structures alone, there would be no revolutionary action or rebellion, according to Lefebvre, structuralism has sought to do away with history and the dialectical method⁵⁶ and Marx is “a thinker

52 Henri Lefebvre, *Une pensée devenue monde* (Paris: Fayard, 1983), 167 and 169.

53 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 172.

54 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 175.

55 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 177.

56 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 178.

of the possible.⁵⁷ In other words, Marx believes in thinking about the tendencies of history, reflecting on past and present dynamics to understand the trends of the near future, that is, the spaces in which new possibilities and opportunities emerge.⁵⁸ Indeed, the study of trends has become muddled in the most obtuse determinism.⁵⁹ The author writes as follows in the volume *Le retour de la dialectique*: “The great revolutions, spasms of society and history, have complex consequences; reversals, bifurcations, choices, and options mean that there is nothing linear about historical development; the ‘direction of history’ no longer seems predetermined.”⁶⁰ Marx is a careful scholar of the historical developments and transformations of capitalism, so it makes no sense to emphasize parts of his thought that can be manipulated from a deterministic standpoint.⁶¹ Furthermore, Lefebvre⁶² does not forget those who, with a technocratic approach, have declared the end of the class struggle, envisioning a society pacified by a capitalist political economy. Even the forms of struggle and processes of emancipation are transformed, adapted, and renewed based on reality. They can be defeated for a long time, but they do not disappear: “Revolution is not what it used to be, and it will not be again. This statement came as a surprise to those who, just a few years ago, accepted a single, defined, unchanging ‘model’ for transforming the world. Today, however, it is widely accepted that revolutionary situations are always new, specific, and therefore conjunctural.”⁶³

What Is Historical Past? Total History, Praxis, and Progressive-Regressive Approach

Lefebvre is well known as a philosopher and urban sociologist, of the critique of everyday life and more generally as a Marxian and Marxist

57 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 167.

58 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 179.

59 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 186.

60 Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, 123–124.

61 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 191; Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, 47.

62 Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 199.

63 Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, 124.

who moved within the framework of critical theory. Yet with the five-hundred-page volume on the Paris Commune, after much time spent in the archives between France and Italy,⁶⁴ he also shows great ability as a historian, between conceptual history and the history of modern political thought. Gérard Walter, French historian, and editor of Gallimard’s important series on French history entitled *Trente journées qui ont fait la France*, decided to assign the volume on the Paris Commune to Lefebvre.⁶⁵ It is in this text that Lefebvre takes up and expands on the so-called “progressive-regressive approach” theorized some ten years earlier in an article on rural sociology,⁶⁶ adding the concept of “total history.” In opposition to Raymond Aron, Lefebvre conceives this idea: “against the Liberal and reasonable relativism,”⁶⁷ the author counterposes the notion of “praxis.”⁶⁸ Lefebvre criticizes, first, the interpretive division of those, like Aron, who separate history as a “science” from history understood as a “succession of facts,” and second, the idea that historians will never reach a certain truth about the facts of the past, because to obtain something like a certain truth requires several studies, which must be added together or otherwise read and conceived as a whole, and then draw a single balance that brings together the various, even discordant, views. In this way, Aron believes he is moving beyond “pure relativism” toward a “liberal, pluralistic relativism.” Aron fears grand narratives, grand ideologies, and the clash of different worldviews, so he translates a quiet relativist liberalism into the historical method, which is a guarantee of a healthy space for debate. In contrast, Lefebvre on the one hand wants to be in the focus of intellectual polemic, and on the other hand thinks this approach is not useful heuristically, especially when discussing revolutions,⁶⁹ events where political conflict

64 Kristin Ross and Henri Lefebvre, “Lefebvre on the Situationists: An Interview,” *October* 79 (1997): 78; Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 41.

65 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 11.

66 Henri Lefebvre, *On the Rural* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2022 [1970]), 12; Stuart Elden and Adam Morton, “Introduction,” in Henri Lefebvre, *On the Rural* (Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press, 2022 [1970]), xviii-xix.

67 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 29.

68 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 30.

69 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 27.

in history is expressed at the highest level. Aron⁷⁰ is a fierce opponent of any “total” interpretation of human history, of any philosophy of history that takes a total, long view of a certain kind of human facts. Aron criticizes the concept of “totality,” rejects dialectical thought, and any intention of historical objectivity, favoring the idea of a plurality of perspectives. Moreover, Aron⁷¹ wants to escape the dangers of subjective interpretations and questions, without finding an answer as to how much the historian’s point of view influences the facts and their telling and analysis. Therefore, quiet liberal relativism seems to Aron to be a good compromise, on the one hand to balance different interpretations (to balance ideologies) and on the other hand to reach a truth that is the meeting point of a certain kind of studies, in a certain field. Lefebvre is not at all convinced by Aron’s positions and now let us explain the concepts of “praxis” and “total history.” In Lefebvre’s opinion, the way out of Aron’s dilemma, that is, from relativism (whether pure or liberal), is found in the concept of “praxis.”⁷² However, it should not be interpreted through that dogmatic and orthodox Marxism that succumbed to economic determinism, embalming Marx’s thought. Lefebvre’s position is strongly opposed to Aron because he is aware of the degenerations that certain forms of Marxism have taken on in the 20th century. Studying human praxis in history allows us to look at human action in its becoming and complexity, certainly without claiming to offer an absolute and definitive analysis forever, but with the vocation of a broad, complex view in the totality of events. For Lefebvre, relativism fragments the view, losing the historical development in its becoming, and while the comparison of different perspectives is welcome, it must take on objectives of broad horizons, without refusing to respond to historical questions like trends in the medium and long term. Lefebvre cannot give up on grand narratives. He cannot relinquish a complex and comprehensive view of a certain historical event. To do so would

70 Raymond Aron, *Introduction to the Philosophy of History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1948), 117–118 and 272–277.

71 Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique* (Paris: Plon, 1961), 17.

72 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 30.

mean giving up on the reflection on history, on a certain type of global intelligibility that can be achieved, without absolutism. Praxis concerns the ability to read and interpret a “growing complexity”;⁷³ it cannot and should not confine itself between determinism and indeterminism. The real historical task is to grasp the historical becoming, to read its possibilities that have arisen or have not yet been expressed:

These works (of different scholars) bring to light contents that were previously veiled, latent, masked or unnoticed in the explosive enormity of the phenomenon. The totality? It is found in the sum of manifestations, events, situations, and actions [...] More specifically, a revolution makes a series of events possible during a long process of which that revolution was the origin, a part, or a decisive moment.⁷⁴

Consequently, the “total history” proposed by Lefebvre is a type of historiography that embraces complexity, taking the historian’s values and ideologies into account without absolutizing them, but with the goal of providing a comprehensive analysis and interpretation of events.⁷⁵ Furthermore, “total history” also considers the evolution and development of certain interpretations of specific historical events:

In our view, a revolution is a total phenomenon: economic, sociological, historical, ideological, psychological, and so on. A total phenomenon of this nature contains its own historical unity; the comprehensiveness sought by knowledge is included and discovered in this unity. As a total phenomenon, it seems inexhaustible, and it is. Therefore, new aspects are continually revealed in retrospect. It is not only the “historical” aspects in the strict sense of

⁷³ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 31.

⁷⁴ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 65.

⁷⁵ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 49.

the term. We are also talking about economic, sociological, ideological, or psychological aspects, and none of them can dogmatically claim the privilege of absolute causality.⁷⁶

For example, it aims to understand what it means to interpret the Paris Commune of 1871 considering the Russian Revolution of 1917 or starting from the defeat of the Spanish republican forces against Francisco Franco in the 1930s. It seeks to understand why many states socialist regimes, despite disavowing the values of the Commune in practice, have always needed to reference that event. Another possibility is to consider what it means to interpret the Commune from the perspective of the ruling classes and starting from the state of exception declared in Europe by the early liberal regimes or by various extreme-right dictatorial regimes. “Total history” aims to understand not only historical facts, but also why that historical event has similar or different interpretations at various moments in subsequent times. What type of image of the future has a certain interpretation of a specific historical event provided?

No human activity exists without an image of the future, and even less so, a revolutionary activity. [...] People are driven to act by an exciting idea. They are willing to die to achieve a new life. The idea of freedom was much more thrilling than the development of productive forces and the convergence between these productive forces and relations of production. The Commune, the foundation of the Marxist analysis of revolutions, was a revolution that occurred without Marxist analysis. The revolution and the revolutionary fight for a future; they take their characteristics and elements from the image of that future, to the extent they can. In philosophical terms, there is no action without a project, and the elements of the project are found during action.⁷⁷

⁷⁶ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 65.

⁷⁷ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 34.

Lefebvre defines “total history” as exhaustive, but not exclusive objectivity:

The past becomes present or reverts to being so based on the realization of the possibilities objectively harbored in that past. It is unveiled and updated along with these possibilities. In our view, introducing the category of the possible allows for the conception of historical objectivity, making room for relativism and the inexhaustibility of the “real,” both in history in action and in the history written by historians.⁷⁸

The space in which the historian operates is within this dialectic, between different historical times, in the genesis of mutual perceptions of different periods and among layers of different times, all linked by a common destiny. In Lefebvre’s view, there is also an echo of Walter Benjamin and Reinhart Koselleck. It is in this way that the events of the past always speak in a new manner to the present. The new aspects of the past emerge thanks to new questions that arise in the present. History is examined and re-examined because the present encounters new problems that it had not yet considered seriously. For the author, the Commune offers a “style,”⁷⁹ a certain way of conceiving the notion of revolution and of political practice. This style, if reinterpreted based on new social times, can still offer intriguing insights.

In the article “What is historical past?”⁸⁰, in which Lefebvre comments on the Albert Soboul volume entitled *The Sans-Culottes: Popular Movement and Revolutionary Government*, he re-examines the French Revolution of 1789–93. He considers some contemporary political experiences of his time between the 1950s and the 1960s, like the interruption of the mass movement, the division within the movement,

78 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 36.

79 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 40.

80 Henri Lefebvre, “What Is the Historical Past?,” [1959] *New Left Review* 90 (1975): 27–34.

the nationalization and bureaucratization of its leaders, and so on. He praises Soboul's work precisely because it tackles issues that no historian had yet thought to address, and this possibility arises from similar issues in different historical times. For this reason, the work of the historian is crucial.

Another essential element is that "total history" deliberately makes use of sociology and, more generally, the social sciences, to produce interpretative categories within the framework of conceptual history:⁸¹ "sociologize history, historicize sociology."⁸² Indeed, sociological theory allows us to emphasize specific aspects of the historical social process and the progressive-regressive method is an important element of this marriage between sociology and history. As Elden and Morton⁸³ wrote, Lefebvre asserts that Marx's insight, in *Grundrisse*, revolves around the idea that "human anatomy offers a clue to the anatomy of the ape," and "the bourgeois economy, consequently, serves as the key to understanding ancient societies, and so on."⁸⁴ Simultaneously, historical examinations can aid us in investigating the present, underscoring the significance of these dual approaches. This approach effectively blends history and sociology, encompassing both diachronic and synchronic perspectives.⁸⁵ Several additional references can be pointed out as pertinent to Lefebvre's considerations regarding historical methodology in Marx and Engels, from which the progressive-regressive approach is derived.⁸⁶ One example is when Engels⁸⁷ talks about the part played by labor in the transition from ape to man, which was an unfinished fragment of the *Dialectics of Nature*; a second is the well-known passage authored by Marx and Engels showing that the bourgeoisie "com-

81 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 40–41.

82 Lefebvre, *La fin de l'histoire*, 144.

83 Elden and Morton, "Introduction," XVIII–XIX.

84 Karl Marx, *Grundrisse* (London: Penguin, 1973), 105.

85 Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, 31. Lefebvre, *Une pensée devenue monde*, 79–85. Lefebvre, *Le retour de la dialectique*, 47.

86 Lefebvre, *La fin de l'histoire*, 103–105.

87 Friedrich Engels, "The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man" [1876], trans. Clemens Dutt, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1876/part-played-labour/index.htm>.

pels all nations, on pain of extinction, to adopt the bourgeois mode of production; it compels them to introduce what it calls civilization into their midst, i.e., to become bourgeois themselves. In one word, it creates a word after its own image”;⁸⁸ third, Marx remarks once again, in the preface to the first edition of *Capital* (volume 1), that “the country that is more developed industrially only shows, to the less developed, the image of its own future.”⁸⁹ Therefore, Kevin Anderson has philologically specified that, regarding this sentence, in the later French edition, from 1872 to 1875, an alteration by Marx was present that goes like this: “The country that is more developed industrially only shows, to those that follow it on the industrial path, the image of its own future.”⁹⁰ Hence, instead of observing historic linear determinism, this methodological emphasis evolves into a more intricate and multifaceted temporal comprehension of sociopolitical evolution.

Within this framework, Lefebvre puts forward some theoretical categories to analytically develop the progressive-regressive approach. The first issue concerns the concepts of “horizontal complexity” and “vertical complexity.”⁹¹ With horizontal complexity, the author aims to describe the essential differences that characterize different social systems within the same historical period; for example, the model of liberal capitalism in the United States, the European model that blended elements of capitalism and socialism through the Fordist-Keynesian conciliation to develop a welfare system, the state socialism model in Russia, and yet another distinct model of state socialism like that of China. In horizontal complexity, historians study, delve into, and evaluate these different models in a specific century by comparing them to each other. With vertical complexity, they intend to define the phenomenon of the coexistence of various social organizations and structures differing in age and level of development but capable of coexisting during the same period, even though some forms are clearly surpassed

88 Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (London: Verso, 1998), 40.

89 Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (London: Penguin, 1990), 91.

90 Kevin Anderson, *Marx at the Margins* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 178.

91 Lefebvre, *On the Rural*, 61–62.

by others, for example, the economic subsistence forms found in many African or Asian colonies in comparison and contemporaneous existence with more advanced forms of capitalism specific to the colonial countries. I am convinced that there is a point of convergence between Ernst Bloch's concept⁹² of the "contemporaneity of the non-contemporaneous" and Lefebvre's vertical complexity. It seems to me that both authors focus on how history provides numerous instances of the "past" that lives on in certain forms of the "present." It is a coexistence of accumulated alterities across time and historical space. In this way, it is from these dual research dimensions that Lefebvre forms what is commonly referred to as the "progressive-regressive method," comprised of three different "moments": the descriptive moment, the analytic-regressive moment, and finally, the historical-genetic moment.⁹³ The first aspect exemplifies sociological research through its capacity to observe the subject of study by gathering field data while bearing in mind the previously acquired theoretical concepts (typical of classical sociological research). The second phase pertains to comprehending historical reality, focusing on the capacity to position it within its unique temporal and spatial context. Lastly, the third stage relates to the grasp of the genesis, which, within an overarching diagnostic framework, endeavors to reconstruct the development, resemblances, and disparities within a comparative framework. This allows for the explanation and validation of the phenomenon under investigation with these hypotheses. In summary, the triad of "description-dating-explanation" forms the methodological framework that Lefebvre attributes to this historical sociology. This research approach aims to emphasize the characteristics of society, identifying its links with the diverse modes of production and stages of development throughout history. The primary objective is to uncover the underlying rationale inherent in the concept of the world as presented by the capitalist project. By employing these three levels of analysis, sociological research, whether focused on the Paris Commune, the history of agrarian regimes, the

92 Ernst Bloch, *Heritage of Our Times* (Cambridge: Polity Press, 1991).

93 Lefebvre, *On the Rural*, 69.

history of urban forms or any other issue, is tasked with shedding light on the genuine attributes of communities. This involves identifying their associations with the alterations brought about by the advancement of the capitalist mode of production. It also entails assessing the technical and technological shifts within societal models. It is essential to highlight that Lefebvre employs this method across all his research endeavors. In fact, when studying the city and urbanization, he traces it back to rural areas, delving into the origins of the subject of study. By reconnecting the historical-political concepts, he places emphasis on the transformations that the landscape has undergone. Subsequently, he examines the subject of study in the contemporary context with a well-defined understanding of its evolutionary context. For example, with this method we can understand that the “rural question,” often seen as a pivotal component, fits into the larger mosaic characterized by planetary urbanization and industrialization.

**Conclusion: “Revolution,” “Revolt,” “Riot,” and “Uprising”:
What Do They Refer to after the “End of History”?**

Finally, I would like to briefly discuss the ways in which we use the concepts of “revolution,” “revolt,” “uprising,” “riot,” and the link between our contemporary debate and Lefebvre’s thought. In summary, for Jesi, “revolt” differs from “revolution” in its ability to suspend historical time, whereas “revolution” remains within a circular dialectical movement of cause/effect and means/ends relationships with specific tactics and strategies to be practiced for pre-determined goals.⁹⁴ In contrast, a revolt is an “epiphany,” that is, an anticipation, a present manifestation of a future reality of justice and freedom, for some days. It is the enactment in the here and now, for a short time, of the concrete utopia of the hereafter. I compare Jesi’s category of “festival,” in the sense of “epiphany,” with Lefebvre’s concept of revolution, but Jesi discusses the failed Spartacist revolution in Berlin in 1919, while Lefebvre talks about the Paris Commune in 1871. In this synchronic analysis I also

⁹⁴ Jesi, *Spartakus*, 19.

add Benjamin, who in his reflections on history looks at the Commune, and at all the failed revolutions of the French working-class movement in 19th century, not forgetting the revolutionary thrusts of Germany after World War I and the reformist failures of the German Social Democratic Party. Lastly, I also call on Koselleck and his meaning of temporal stratification. I accomplish this kind of analysis following the path traced by Lefebvre described in the last section, in the framework of the contribution made by Massimiliano Tomba.⁹⁵ First, what I want to emphasize is an alternative legacy in modern history, which not only rereads history in another way, but is able to rediscover forgotten events and traditions, which even though they have been defeated still have much to say for our present. These events and traditions, although defeated, still act as “specters” for the ruling classes and can still help us to think on other possibilities to counter neoliberalism. Lefebvre, Jesi, Benjamin and Koselleck point us to an alternative legacy of philosophical and political reflection on history and on Marxism. It is worth mentioning that Marx himself never employed the term “historical materialist.” Instead, he favored expressions like “practical materialist” or “communist materialist.” This choice implies a focus on a practical approach to history, rather than presupposing a teleological conception of it. This approach is more about a “practical mode of intervention into history,” as shown by Tomba.⁹⁶ Second, it is important to bring order to the confusion of concepts and use them clearly; indeed, clear use of concepts leads to better thinking. However, each author has their nuances, and contemporary debate is influenced by these differences. I prefer to call the Paris Commune a “revolution” like Lefebvre, but Jesi⁹⁷ reconceptualizes the notion of “revolt” because, during the years he was writing, he had observed a certain dogmatism on this topic. Similarly, he is thinking of ways to escape determinism, like other authors. Third, within the context of classical political thought, popular protests were typically categorized based on the model of social or political “revolu-

95 Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

96 Tomba, *Marx's temporalities*, viii.

97 Jesi, *Spartakus*, 26.

tions.” It was thought that these protests were associated with fundamental underlying factors, where intentions were expressed through discourse in the form of proposals for change. Social revolutions were believed to have long-lasting, transformative impacts on geographically extensive, self-reliant communities.⁹⁸ In this classification, uprisings, rebellions, riots, or revolts were positioned at the lower level, especially because the spatial impact often coincided only with the urban space of one or a few cities and basically, they are defeated revolutions. The current debate in the 21st century, instead, is much more complex and confusing. On one hand, the concept of “revolution” has undergone a “passive revolution” and has been emptied of content; on the other hand, it seems that the way political protest is practiced in our century increasingly favors the riot or, in any case, forms of tumult or rebellion.⁹⁹ In addition, as globalization has progressed since the 1990s, uprisings, revolts and riots have emerged as a central phenomenon for comprehending popular resistance to neoliberal policies, as Alain Badiou says with his “rebirth of history” in “time of riots”¹⁰⁰ or Toni Negri and Michel Hardt with their concept of “multitude.”¹⁰¹ Within this debate, there are those who have reinterpreted Machiavelli and Spinoza against Hobbes,¹⁰² those who view rebellion/revolt/riot as a category of modernity that has been rediscovered to analyze many current political protests,¹⁰³ and others who have declared quite clearly that “the long history of protest movements is in fact mainly the history of mobs and riots.”¹⁰⁴ In addition, there are those who think of these forms of protest as “open spaces for the event” and thus necessarily linked to the contin-

98 Jack A. Goldstone, *Revolutions: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

99 Matthew Moran and David Waddington, *Riots. An International Comparison* (London: Palgrave Macmillan, 2016); Joshua Clover, *Riot. Strike. Riot* (London: Verso, 2016), 11.

100 Alain Badiou, *The Rebirth of History* (London: Verso, 2012), 5.

101 Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin Press, 2004).

102 Antonio Negri, *Spinoza* (Cambridge: Polity Press, 2020); Filippo Del Lucchese, *Conflict, Law and Multitude in Machiavelli and Spinoza* (London: Continuum, 2009).

103 Ian Herson, *Riot!* (London: Pluto Press, 2006).

104 Frances Fox Piven, “Protest Movements and Violence,” in *Violent Protest, Contentious Politics, and the Neoliberal State*, ed. Seraphim Seferiades and Hank Johnston (Farnham: Ashgate, 2012), 20.

gency of the situation,¹⁰⁵ or those who theorize the profound political nature of the motivations behind the riot like a revolution.¹⁰⁶ We might say: let us start with a riot and then hopefully revolution will really come as well.

This brief retrospective of contemporary literature helps us understand how the concept of riot/uprising/revolt/rebellion regains its dignity of meaning, without necessarily being seen as “children of a lesser god” compared to the concept of revolution. Reality tells us that the space between the meaning of revolt and revolution is vast, contingent, and re-signified by political practice each time. It has many nuances, just like the terms defining these concepts. How can Lefebvre’s thought be measured with this debate and current questions? In my opinion, Lefebvre is more relevant than ever in the way he conceives political action in history. Indeed, Lefebvre thinks that “he who says revolution also says creation”¹⁰⁷ along with invention of social life forms, of values, ideas, and ways of living: political action and “revolution” are creative activities. For Lefebvre, “revolution” is the name of a radical social change that reconnects everyday life with the life of new political and social institutions, capable of reflecting an authentic, free life emancipated from oppressive apparatuses: in my opinion, he draws a politics of new communism. The real challenge today is to rethink politics in the context of practical revolution, a revolution that offers a concrete utopia to live. However, the brutality of neoliberalism today is such that we might settle for something less than a revolution, but at the very least, a policy of social reforms that can finally have a concrete impact on people’s lives. For a long time now, policies have exclusively favored the interests of a small minority of society. Reflecting on revolutionary action, it is urgent today to—like Lefebvre—rethink human action that changes the course of history.

105 Anthony K. Thompson, *Black Bloc, White Riot* (Chico, CA: AK Press, 2010), 25.

106 Ray Bush, “Food Riots,” *Journal of Agrarian Change* 10, no. 1 (2010): 119–129.

107 Henri Lefebvre, *Le manifeste différentialiste* (Caen: Editions Grevis, 2020 [1970]), 23.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Kevin. *Marx at the Margins*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010.
- Aron, Raymond. *Introduction to the Philosophy of History*. London: Weidenfeld, 1948.
- Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1961.
- Badiou, Alain. *The Rebirth of History*. London: Verso, 2012.
- Benjamin, Walter. “On the Concept of History” (1940). Translated by Dennis Redmond. <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm>.
- Bensaid, Daniel. “Revolutions: Great and Still and Silent.” In *History and Revolution*, edited by Mike Haynes and Jim Wolfreys, 202–216. London: Verso, 2007.
- Biagi, Francesco. *Henri Lefebvre’s Critical Theory of Space*. London: Palgrave Macmillan, 2020.
- Bloch, Ernst. *Heritage of Our Times*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Borelli, Guido. “Lefebvre e l’equivoco della partecipazione.” *Casa della Cultura*, 29 January 2019. <https://www.casadellacultura.it/853/lefebvre-e-l-equivoco-della-partecipazione>.
- Bush, Ray. “Food Riots.” *Journal of Agrarian Change* 10, no. 1 (2010): 119–129.
- Clover, Joshua. *Riot. Strike. Riot*. London: Verso, 2016.
- Del Lucchese, Filippo. *Conflict, Law and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. London: Continuum, 2009.
- Elden, Stuart, and Adam Morton. “Introduction.” In Henri Lefebvre, *On the Rural*, ix–xlvi. Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press, 2022 [1970].
- Engels, Friedrich. “The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man” (1876). Translated by Clemens Dutt. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1876/part-played-labour/index.htm>.
- Goldstone, Jack A. *Revolutions*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Volume 1: *Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA: Beacon Press, 1984 [1981].
- Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*. Volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, MA: Beacon Press, 1987 [1981].
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Multitude*. New York: Penguin Press, 2004.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hernon, Ian. *Riot!* London: Pluto Press, 2006.
- Jesi, Furio. *Spartakus*. Kolkata: Seagul Books, 2014.
- Jesi, Furio. “Lettura del Bateau ivre di Rimbaud.” In *Il tempo della festa*. Roma: Nottetempo, 2014.
- Koselleck, Reinhart. *Sediments of Time*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2018.
- Lefebvre, Henri. *La proclamation de la Commune*. Paris: Gallimard, 1965.
- Lefebvre, Henri. *The Explosion*. New York: Monthly Review Press, 1969 [1968].
- Lefebvre, Henri. *La fin de l’histoire*. Paris: Editions de Minuit, 1970.
- Lefebvre, Henri. *L’idéologie structuraliste*. Paris: Anthropos, 1971.
- Lefebvre, Henri. *Le temps des méprises*. Paris: Stock, 1975.
- Lefebvre, Henri. “What Is the Historical Past?” *New Left Review* 90 (1975 [1959]): 27–34.
- Lefebvre, Henri. *The Survival of Capitalism*. New York: St. Martin’s Press, 1976 [1973].
- Lefebvre, Henri. *Une pensée devenue monde*. Paris: Fayard, 1983.
- Lefebvre, Henri. *Le retour de la dialectique*. Paris: Messidor-Éditions sociales, 1986.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. London: Blackwell, 1991 [1974].

- Lefebvre, Henri. "The Right to the City (1968)." In *Writings on Cities*. London: Wiley-Blackwell, 1996.
- Lefebvre, Henri. *Espace et politique*. Paris: Anthropos, 2000 [1972].
- Lefebvre, Henri. *The Urban Revolution*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003 [1973].
- Lefebvre, Henri. *State, Space, World*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009.
- Lefebvre, Henri. *Critique of Everyday Life: The One-Volume Edition*. Verso: London, 2014.
- Lefebvre, Henri. *Le manifeste différentialiste*. Caen: Editions Grevis, 2020 [1970].
- Lefebvre, Henri. *On the Rural*. Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press, 2022 [1970].
- Léonard, Michel. *Une histoire de la Première Internationale*. Paris: La Fabrique, 2011.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. London: Penguin, 1973.
- Marx, Karl. "The Civil War in France. (1871)." In *Collected Works of Marx and Engels*. Volume 22. London: International Publishers, 1987.
- Marx, Karl. *Capital*. Volume 1. London: Penguin, 1990.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The Communist Manifesto*. London: Verso, 1998.
- Moran, Matthew, and David Waddington. *Riots. An International Comparison*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Musto, Marcello. "Communism." In *The Marx Revival. Key Concepts and New Interpretations*, edited by Marcello Musto, 24–50. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Negri, Antonio. *Spinoza*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2014.
- Piven, Frances Fox. "Protest Movements and Violence." In *Violent Protest, Contentious Politics, and the Neoliberal State*, edited by Seraphim Seferiades and Hank Johnston, 19–28. Farnham: Ashgate, 2012.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1971.
- Ross, Kristin. *The Emergence of Social Space*. London: Verso, 2008.
- Ross, Kristin. *Communal Luxury*. London: Verso: 2015.
- Ross, Kristin, and Henri Lefebvre. "Lefebvre on the Situationists: An Interview." *October* 79 (1997): 69–83.
- Rossoglou, Athina, and Dimitris Gkioulos. "Revolution Is an Idea for the Future, Not Just a Glorious Past. An Interview with Enzo Traverso." *Jacobin Magazine*, 17 December 2023. <https://jacobin.com/2023/12/enzo-traverso-revolution-images-history-walter-benjamin-italy>.
- Stanek, Lukasz. *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research and the Production Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2011.
- Thompson, Anthony K. *Black Bloc, White Riot*. Chico, CA: AK Press, 2010.
- Tomba, Massimiliano. *Marx's Temporalities*. London: Brill, 2013.
- Tomba, Massimiliano. *Insurgent Universality*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Traverso, Enzo. *Revolution: An Intellectual History*. London: Verso, 2021.
- Vienet, René. "Les situationnistes et les nouvelles formes d'action contre la politique et l'art." *Internationale Situationniste* 11, 1967.

Voza, Pasquale. “Rivoluzione passiva.” In *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, ed. Guido Liguori and Pasquale Voza (Roma: Carocci, 2009).

Referência para citação:

Biagi, Francesco. “Navigating ‘Revolution’ in Henri Lefebvre’s Literary Corpus: An Academic Inquiry with Relevance to Contemporary Political Dynamics”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 99-133. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33382>.

José Nuno Matos

Será isto uma utopia? Talvez seja um programa: trabalho, sujeito social e utopia no pensamento político de André Gorz

Ao longo das últimas décadas, a relação dicotômica entre as ideias de *reforma e revolução* sofreu um crescente desequilíbrio, tornando-se a última num termo quase anacrónico e, quando muito, utópico. André Gorz foi um dos teóricos que mais se notabilizaram pela resistência intelectual e política a esta tendência, problematizando estes conceitos sem, contudo, deixar de assumir uma via de saída do capitalismo. A partir da obra publicada desde meados da década de 1960 até à sua morte, em 2007, o objetivo desta investigação reside na análise dos programas políticos delineados com vista ao cumprimento desse fim. O artigo visa compreender as respetivas condições objetivas e subjetivas dessas estratégias, nomeadamente as relações de trabalho; o conjunto das medidas contempladas; e o sujeito social constituinte de e constituído por tais mudanças.

Palavras-chave: Gorz; reforma-revolucionária; trabalho; rendimento básico incondicional.

Is This a Utopia? Maybe It Is a Programme: Work, Social Subject and Utopia in André Gorz's Political Thought

Over the last few decades, the dichotomous relationship between the ideas of reform and revolution has become increasingly unbalanced, with the latter becoming an almost anachronistic and, at best, utopian term. André Gorz was one of the theorists who stood out most for his intellectual and political resistance to this trend, problematizing these concepts without, however, abandoning a way out of capitalism. Based on his work published from the mid-1960s until his death in 2007, the aim of this research is to analyse the political programs designed to achieve this end. The article aims to understand the objective and subjective conditions of these strategies, namely labour relations; the set of measures contemplated; and the social subject constituent of and constituted by such changes. Keywords: Gorz; revolutionary reform; work; universal basic income.


Será isto uma utopia? Talvez seja um programa: trabalho, sujeito social e utopia no pensamento político
de André Gorz

José Nuno Matos*

Introdução

A passagem de século verificada há duas décadas é, frequentemente, identificada como um marco de mudança a diversos níveis, do económico ao cultural, passando pelo político. Neste último âmbito, segundo a hipótese avançada por Enzo Traverso, surgiu “uma necessidade aguda de repensar a história, de reanimar o passado, enterrando as utopias que o haviam estruturado e enchido de esperanças e paixões”¹. A máxima, tornada senso comum, de que não restam alternativas senão o presente estado de coisas conduziu, no entender do historiador italiano, a uma *viragem melancólica* no campo da esquerda política, no qual a esperança no futuro deu lugar à memória do passado e a produção de acontecimentos foi substituída pela organização de comemorações.

O pensamento político desenvolvido por André Gorz constitui, deste ponto de vista, uma exceção a esta regra. Pseudónimo de Gerard Horst, o autor foi responsável por uma vasta e diversa produção teórica, atravessada por diversas abordagens e géneros discursivos, as-

* José Nuno Matos (josematos@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0001-8772-6223>. Investigador auxiliar do ICNOVA – Instituto de Comunicação da NOVA, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa, Portugal. Artigo original: 14-11-2023; artigo revisto: 15-3-2024; aceite para publicação: 20-5-2024. Financiado por fundos nacionais através da FCT-Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do Projeto ref²: UIBD/05021/2020.

1 Enzo Traverso, “A viragem melancólica: memória e utopia do século XXI”, *Electra* 8 (2019): 68.

sinando igualmente como Michel Bosquet. No seu conjunto, é possível identificar, pelo menos, três elementos em comum na sua obra: a crítica à alienação do trabalho, a dicotomia entre autonomia e heteronomia e, por fim, a utopia como narrativa. É esta última dimensão que serve de mote a esta pesquisa, considerando-se o trabalho publicado desde meados da década de 1960, isto é, a partir da sua formulação do conceito de *reformas-revolucionárias*. A estratégia socialista, a seu ver, deveria ter como base a conceção e concretização de reformas de estrutura, definidas “não em função do que é possível no quadro de um sistema e de uma gestão determinados, mas do *que deve tornar-se possível* em função das necessidades e exigências humanas”².

O objetivo deste artigo reside na análise tanto dessa estratégia como de outras vias de saída do capitalismo delineadas por Gorz ao longo das restantes fases do seu percurso intelectual e político: a da *viragem ecológica*, caracterizada pela crítica ao produtivismo e ao trabalho, consubstanciada pela sua subordinação a uma *esfera de autonomia*; e a dedicada à investigação em torno das mudanças impostas por um *capitalismo cognitivo*, e que inclui a defesa da proposta de um rendimento básico incondicional.

A investigação visa compreender, em particular, as condições objetivas (o modelo de acumulação, as relações de trabalho ou a ação do Estado) e subjetivas (a relação entre necessidades e exigências) destes programas políticos; as medidas incluídas e as suas devidas implicações; e, por fim, o sujeito social – e respetivos movimentos e lógicas organizativas – mobilizado em seu torno. Desta forma, o estudo pretende igualmente contribuir para o estado da arte publicado em Portugal, cujo desenvolvimento se deve essencialmente ao trabalho pioneiro realizado pelo sociólogo Nuno Machado e, deste modo, para uma abordagem crítica das relações de trabalho e das perspetivas de mudança social criadas a partir delas.

2 André Gorz, *Reforma e revolução* (Lisboa: Edições 70, 1975 [1969]), 81.

Neoliberalismo, necessidades e exigências

Ao longo de um conjunto de textos publicados em meados da década de 1960, compilados em *Le socialisme difficile* (1967) e *Reforma e revolução* (1969), André Gorz expõe as principais linhas estratégicas de um programa de *reformas revolucionárias*, proposta essa que seria reforçada por uma análise aprofundada das relações e das forças de produção no quadro do *neoliberalismo*. Este conceito, à semelhança de outros seus contemporâneos (como o de *capitalismo avançado*), traduz uma série de mudanças económicas, políticas, sociais e culturais responsáveis, entre outros fenómenos, por uma recomposição das classes trabalhadoras a todos os níveis, a começar pelo equilíbrio entre necessidades e exigências. Se as primeiras se encontram diretamente associadas à mera reprodução da vida, as segundas correspondem a fins definidos “não só sob o império da «necessidade natural», mas em virtude do próprio movimento, com vista ao cumprimento autónomo das respetivas faculdades intelectuais, artísticas, afetivas e criadoras”³.

A miséria das condições de quem se via obrigado a vender a sua força de trabalho permitiu ao movimento operário de finais de século XIX e início do século XX encarar o fim da ordem estabelecida como uma prioridade: “O pior já existia; nada tinham a perder”⁴. O sucesso parcial obtido no compromisso fordista, fruto da aplicação de receitas keynesianas sobre os mercados, não deixou de produzir efeitos contraditórios. A mínima garantia de uma reprodução biológica e social, ao ponto de o trabalhador passar a constituir igualmente um consumidor, veio tornar menos evidente a relação entre revolução e emancipação. Desta forma, como afirma o autor, a

questão essencial consistirá, pois, em saber em que necessidades se radica a necessidade do socialismo quando a necessidade nascida da miséria se encontra embotada e em que condições é que tais necessidades tomarão consciência

³ Gorz, *Reforma e revolução*, 16.

⁴ Gorz, *Reforma e revolução*, 75.

de si mesmas enquanto necessidades capazes de transformar radicalmente a sociedade⁵.

A partir da leitura dos *Grundrisse*⁶, de Karl Marx, Gorz identifica no avanço tecnológico fordista, verificado desde o final da II Guerra Mundial, o principal fator responsável pela passagem de *necessidades* a *exigências*. Tanto nas indústrias como nos serviços, as suas mercadorias tendem a incorporar “uma proporção crescente de trabalho intelectual (científico, imaginativo, artístico) e a reduzir a parte de trabalho puramente físico”⁷. As competências mobilizadas implicam, por conseguinte, o desenvolvimento de um conjunto de faculdades intelectuais e criativas, “uma curiosidade, uma capacidade de síntese, de análise, de invenção e de assimilação”⁸. Os seus efeitos são imprevisíveis, não obstante as tentativas da sua orientação e convergência num saber-fazer específico e pré-dirigido. Inclusivamente, este não consegue fazer jus aos imperativos impostos pela evolução das técnicas produtivas, a qual tende a prescrever especializações demasiado estreitas, requerendo-se antes “a polivalência e uma formação teórica sólida, a fim de facilitar as reconversões, as «reciclagens», a assimilação contínua, no decurso da vida produtiva, dos novos contributos científicos e técnicos”⁹.

As qualidades adquiridas pelos trabalhadores apresentam, por um lado, um sentido cumulativo, isto é, a contínua acumulação de novas capacidades por via de uma *reprodução ampliada da força de trabalho* para lá da fábrica e do horário do trabalho. O tempo livre deixa de ser visto como “paralisado e vazio, mas como tempo socialmente produtivo em que o indivíduo se renova a si mesmo”¹⁰. Tal implica, por outro lado, a procura de formas de organização e objetivos compatíveis com a

5 Gorz, *Reforma e revolução*, 77.

6 A introdução de Gorz às obras de juventude de Marx foi fruto do seu contacto com o filósofo Jean-Marie Vincent, o qual reconhece ter sido, juntamente com Sartre e Illich, uma das suas maiores influências. André Gorz, *Ecologica* (Londres: Seagull, 2018), 2.

7 Gorz, *Ecologica*, 17.

8 Gorz, *Ecologica*, 220.

9 Gorz, *Ecologica*, 228.

10 Gorz, *Ecologica*, 229.

valorização do trabalho polivalente e de uma prática cada vez mais autónoma que, dificilmente, é satisfeita. Mesmo entre os segmentos menos qualificados, “acantonados no seu lugar solitário”, a sua deslocalização “em proveito de equipas qualificadas, que regulam a própria colaboração, conscientes do seu poder técnico e da sua independência, lança em crise a hierarquia no interior e no *exterior* das empresas”¹¹.

A condição operária, segundo Gorz, conserva assim a sua alienação e “intolerabilidade”, se bem que sob novos termos, como “a hierarquia despótica ou militar da fábrica” e o exercício de um poder discricionário não só ao nível da remuneração, mas do conteúdo, organização e monitorização do trabalho. Estes vieram tornar cada vez mais notória a “contradição entre o nível de instrução geral e de responsabilidade técnica exigidos [...] e o subemprego das suas capacidades em tarefas monótonas e particularizadas”¹².

Ao não compreender apenas a “exigência categórica de viver, mas a exigência, infinitamente elástica, de *viver melhor*”¹³, o salto reivindicativo vem colocar tanto empresas como sindicatos perante um impasse. Já em 1965, sob a influência da filosofia de Herbert Marcuse, Gorz aponta críticas a uma ideologia produtivista comum a ambas as organizações – e que atravessa o mundo, de Leste a Oeste –, segundo a qual o aumento da produção (e do consumo) corresponde, em última instância, ao fator que garante o aumento de lucros e de salários. Este empreendimento, contudo, revela-se incapaz de eliminar o “reino da escassez” a partir do momento em que a noção de riqueza adquire um teor tão quantitativo quanto qualitativo, passando a englobar valores *extraeconómicos*, como “o da prática, o tempo livre, o desenvolvimento das faculdades humanas, a criação cultural, a finalidade da existência, a riqueza das relações entre os homens”¹⁴.

Ao contrário de Marcuse, e da sua descrença na construção de uma perspetiva revolucionária numa sociedade unidimensional, Gorz

11 Gorz, *Ecologica*, 251.

12 André Gorz, *Le socialisme difficile* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 28.

13 Gorz, *Reforma e revolução*, 103.

14 Gorz, *Le socialisme difficile*, 17.

considera estar-se perante as condições propícias a uma redefinição da estratégia socialista, capaz de ultrapassar o “«expectatismo revolucionário»” e, desta forma, impedir a iniciativa do capital na resolução de problemas, “à sua maneira, por meio de concessões e remendos que intentam torná-lo socialmente tolerável”¹⁵.

Uma estratégia revolucionária de reformas

A sua proposta fundamenta-se na ideia de *reformas revolucionárias*, medidas que não obedecem a critérios de racionalidade instrumental, mas sim, como foi mencionado, ao “*que deve tornar-se possível em função das necessidades e exigências humanas*”¹⁶. O ponto de partida não se localiza no governo e/ou noutra autoridade, mas nos locais de trabalho. Se, por um lado, é no seu seio que os trabalhadores “têm uma experiência direta da sua subordinação social”, por outro, é também ali que surgem agrupados “como *força coletiva* real, capazes de uma ação coletiva direta e quotidiana”¹⁷.

Impostas desde baixo, as *reformas revolucionárias*, segundo a fórmula apresentada, visam a estrutura das unidades económico-produtivas. Todos os seus momentos, da sua conceção à sua execução, devem ser assegurados pelos próprios trabalhadores, prevendo-se a conquista de posições e poderes e a alteração da correlação de forças. O sucesso desta estratégia surge, desta forma, inseparável da sua dinâmica, ou seja, depende de um escalonamento de *reformas de estrutura* tanto na sua extensão como na sua profundidade. Embora correspondam a objetivos intermédios e plausíveis, a sua concretização tem um cariz prefigurativo, impelindo “as massas a viverem o socialismo como realidade já atuante” e a “tornarem presente o futuro”¹⁸.

Inspirado por experiências de luta operária em França e Itália, e pelas análises de militantes sindicais e políticos como Bruno Trentin,

15 Gorz, *Reforma e revolução*, 78-79.

16 Gorz, *Reforma e revolução*, 81.

17 Gorz, *Le socialisme difficile*, 30.

18 Gorz, *Reforma e revolução*, 87.

Vitor Foa, Rossana Rossanda ou Lucio Magri¹⁹, André Gorz estabelece três áreas de intervenção *reformista-revolucionária*. Ao nível das relações de produção, os trabalhadores, organizados em sindicatos, devem avançar com um projeto que una “indissolivelmente a reivindicação salarial, a reivindicação da gestão e a reivindicação da autodeterminação [...] das condições e das relações de trabalho”²⁰. Tal implica, a título de exemplo, o controlo sindical sobre a formação profissional, a introdução de tecnologias produtivas e o sistema de organização e divisão do trabalho, em oposição à fragmentação, aos ritmos de trabalho intensivos e aos horários prolongados. No fundo, a proposta de Gorz representa a instauração de um “verdadeiro contrapoder operário”²¹. Apesar da proximidade, as suas diligências não se enquadram plenamente no conceito de *controlo operário*. Este, conforme a definição de Ernest Mandel, compreende um direito de veto dos trabalhadores sob uma série de domínios relativos à sua permanência quotidiana na empresa sem, contudo, prever a sua participação na gestão junto da administração (*cogestão*) ou em sua substituição (*autogestão*)²². A intervenção sindical, na aceção de Gorz, não se deve limitar ao boicote da iniciativa de técnicos superiores ou gestores, mas assumir a participação direta na gestão, não num sentido colaborativo, mas para “a neutralizar ponto por ponto e passo por passo, para a obrigar a ir aonde os trabalhadores querem que ela vá; em suma, para a lançar em crise e para forçar o inimigo a mudar de posição de combate”²³.

A ação dos trabalhadores deveria, igualmente, assumir um controlo sobre a finalidade do trabalho, face à contradição entre “o brio e o amor do trabalho bem feito” e a “vergonha, a raiva ou o desespero de ter de executar o trabalho para fins [...] que, muitas vezes, não merecem consideração e não se adaptam às necessidades reais ou prioritárias

19 Respetivamente, sindicalistas e teóricos da Confederação Geral Italiana do Trabalho (CGIL) e intelectuais comunistas fundadores do jornal *Il Manifesto*.

20 Gorz, *Reforma e revolução*, 134.

21 Gorz, *Reforma e revolução*, 131.

22 Ernest Mandel, *Controlo operário (antologia)* (Lisboa: Compasso do Tempo, 1974), 32.

23 Gorz, *Reforma e revolução*, 45.

nem aos interesses da coletividade”²⁴. Esta finalidade pressupõe, à partida, a extensão das lutas para lá do chão da fábrica, passando estas a ocorrer igualmente em torno do setor, da cidade, da província e da sociedade. Por conseguinte, o conteúdo da sua ação já não se circunscreve ao trabalho, abarcando igualmente o investimento e o consumo. Neste âmbito, e já na altura, Gorz advoga a compressão dos “consumos e os investimentos sumptuários [...] e, através da socialização da função de investimento, de reduzir o desperdício sob todas as formas”²⁵, alertando para as consequências do sistema produtivo no “ambiente natural, nas relações (ecológicas) do homem com a natureza”²⁶. Por fim, uma terceira esfera de intervenção das *reformas-revolucionárias* deve considerar a *reprodução ampliada da força de trabalho*, nomeadamente a luta em prol do funcionamento de serviços e equipamentos coletivos (de bibliotecas a hospitais), segundo “uma escala de prioridades que reflita a escala das necessidades, democraticamente determinada”²⁷.

Estas políticas, como foi salientado, não possuem uma natureza maximalista, não pretendendo a “realização imediata de reformas anticapitalistas diretamente incompatíveis com a sobrevivência do sistema”, algo que exigiria “uma maturidade política da classe trabalhadora suficiente para a conquista revolucionária do poder político”²⁸. Ao mesmo tempo, e ao contrário de algumas críticas relativas à moderação do seu processo²⁹, o autor esclarece que a estratégia “não deriva de uma opção *a priori* pelo gradualismo, nem da recusa *a priori* da revolução violenta ou da insurreição armada”³⁰.

O alargamento do conteúdo reivindicativo, do campo de ação e dos eventuais meios a mobilizar obrigava a que a organização de classe não se

24 Gorz, *Reforma e revolução*, 152.

25 Gorz, *Reforma e revolução*, 163.

26 Gorz, *Reforma e revolução*, 182.

27 Gorz, *Reforma e revolução*, 211.

28 Gorz, *Reforma e revolução*, 273.

29 No entender de Mandel, a conceção gradualista do processo “subestima a necessidade de mobilização revolucionária das massas [...] para tornar possível a conquista do controlo operário”. Mandel, *Controlo operário*, 33.

30 Gorz, *Reforma e revolução*, 268.

circunscrevesse ao sindicato. As revoltas de Maio de 68 em França haviam não só comprovado o predomínio de exigências qualitativas, não mais subordinadas a um quadro produtivista, mas também os limites da espontaneidade. Esta proporcionou ao movimento “uma forma francamente revolucionária”³¹ que, numa fase posterior, se revelou um bloqueio “à unidade de desígnio e capacidade estratégica para coligir as reivindicações imediatas e as ações locais numa perspetiva de conjunto e numa ofensiva política geral”³². A procura destes requisitos, segundo Gorz, apenas poderia ser assegurada por um partido revolucionário. O autor encara-o, desde logo, como um “*mal necessário*”³³, cuja estrutura não deve reproduzir o modelo bolchevique. Além de conter “em germe – fossem quais fossem as intenções dos dirigentes – a maior parte das degenerescências ulteriores do «poder soviético»”³⁴, a relação vertical entre vanguarda e massa refletia as condições histórico-sociais específicas da Revolução Russa. A atual composição social da força de trabalho, dotada das competências anteriormente mencionadas, permitia ao partido revolucionário constituir antes “um órgão de animação e de agitação que, à maneira de fermento, estimula a ação onde quer que ela seja possível, ajudando-a a criar os próprios órgãos de luta e de soberania coletiva”³⁵. Todavia, o conjunto de funções atribuídas a este organismo não parece ser completamente estranho a uma conceção leninista de partido. A este cabia, em primeiro lugar, um trabalho de *análise e de elaboração teórica* que visasse a compreensão, entre outros aspetos, da “evolução e das contradições do sistema capitalista, em todos os níveis”³⁶, com especial destaque para a identificação das posições (e das suas forças e debilidades) das classes em luta. Tais conhecimentos seriam, posteriormente, aplicados na *síntese ideológica* das diversas reivindicações parcelares e no conseqüente enquadramento polí-

31 Traduzida na “soberania nas assembleias de base; [...] início de «revolução cultural» pela destruição, durante as ocupações de fábricas e assembleias livres, das barreiras sociais e profissionais; impugnação de toda a forma de desigualdade e de divisão hierárquica do trabalho, etc.”. Gorz, *Reforma e revolução*, 34.

32 Gorz, *Reforma e revolução*, 34.

33 Gorz, *Reforma e revolução*, 321.

34 Gorz, *Reforma e revolução*, 320.

35 Gorz, *Reforma e revolução*, 320.

36 Gorz, *Reforma e revolução*, 55.

tico das lutas realizadas a nível local. Por fim, o partido deveria assegurar *o governo e a transformação do Estado* com vista à sua desagregação por via da articulação dos “centros de poder autónomos, que procuram nascer nos diferentes níveis da sociedade civil”³⁷.

Trabalhar menos e viver melhor:
ecologia política e abolição do trabalho

A partir da década de 70, o projeto de socialismo defendido por André Gorz seria objeto de uma profunda reconceptualização a diversos níveis: da sua base teórica, do programa político e dos meios necessários à sua aplicação, da sua composição social enquanto movimento e da própria substância. Estas mudanças refletem um pensamento político que passou a contemplar, por um lado, a ecologia política e, por outro, a abolição do trabalho.

Se bem que a denúncia do produtivismo dos sistemas capitalista e socialista, e das respetivas consequências sobre o ambiente, não constituíssem, como foi mencionado, uma novidade, uma série de fatores estruturais (a crise de acumulação do capitalismo e o aumento da produção como resposta), conjunturais (a crise de petróleo de 1973) e biográficos (a doença de Dorine, a sua companheira³⁸) contribuíram para uma maior atenção à ecologia. Num dos primeiros textos dedicados ao tema, assinado por Michel Bosquet, a sua premência é explícita:

Sabemos que o nosso mundo vai acabar; que, se continuarmos como até agora, os mares e os rios ficarão estéreis, as terras sem fertilidade natural, o ar irrespirável nas cidades e a vida um privilégio ao qual só terão acesso os espécimes selecionados de uma nova raça humana, adaptada por condicionamentos químicos e programação genética ao novo nicho ecológico³⁹.

37 Gorz, *Reforma e revolução*, 72.

38 Como o próprio afirma, “a tua doença trazia-nos ao terreno da ecologia e da tecnocrítica”. André Gorz, *Carta a D.* (Lisboa: Edições do Saguão, 2022), 88.

39 Michel Bosquet, *Écologie et liberté* (Paris: Éditions Galilée, 1977), 13.

Este cenário é atribuído a um sobredesenvolvimento tecnológico-co-produtivo incapaz de se reproduzir a si mesmo, já identificado por Marx na sua lei da queda tendencial da taxa de lucro⁴⁰. A tentativa de atenuação dos seus efeitos envolve o aumento da produção, com especial enfoque na obsolescência programada das suas mercadorias e, por consequência, na exploração de recursos naturais. Uma vez que a imposição de limites representaria um aumento de custos e uma agudização da crise, Gorz não vislumbra qualquer saída num quadro de capitalismo (ou de socialismo) de crescimento.

Apesar de poder ser entendida como uma racionalidade não económica, “é impossível traçar uma linha moral a partir da ecologia”⁴¹. Sob influência do pensamento de Ivan Illich, autor cujas teses viriam a compor (juntamente com a filosofia de Marx) o principal fundamento teórico da sua obra, Gorz apresenta duas vias de saída: ou o *tecnofascismo/ecofascismo*, regime no qual a preservação da vida será objeto de uma planificação central assegurada por instituições e tecnologias pesadas; ou a *opção convivial*, em que a conservação dos recursos naturais é conjugada com a “realização e soberania de comunidades e indivíduos”⁴². O cumprimento deste princípio depreendia não só a delimitação da produção no espaço e no tempo como a *inversão das ferramentas* à disposição, isto é, a prevalência de técnicas e métodos de produção que promovessem a proteção do ambiente e a descentralização, autonomia e controlo (por trabalhadores e consumidores) das unidades de produção.

O fim da relação inequívoca entre as noções de *mais e melhor* não visava assegurar apenas a proteção dos recursos naturais, mas também a dos trabalhadores. Desde o início da década de 1970 que algum do otimismo político em torno da automação (e da acumulação e polivalência dos conhecimentos que requeria), presente em obras anteriores, daria lugar a um crescente ceticismo relativamente aos seus resultados.

40 Provocada pela primazia de capital fixo (edifícios, equipamentos e maquinaria), de *trabalho morto*, sobre o capital variável (salários), de *trabalho vivo*, o único capaz de produzir valor.

41 Bosquet, *Écologie et liberté*, 25.

42 Bosquet, *Écologie et liberté*, 26.

Em 1971, num artigo dedicado à relação entre sindicalismo e movimento operário, Gorz identifica uma “política patronal que procura simultaneamente eliminar as possibilidades de controlo operário sobre o processo produtivo e aumentar o mais possível o controlo sobre o operário”⁴³. Esta relação de subordinação envolvia não só os operários especializados, mas igualmente técnicos e intelectuais que, confrontados com um exercício de funções cada vez mais fragmentado, passam a sofrer de uma “espécie de sensação de *asfíxia profissional* que, até hoje, era o destino dos trabalhadores sem qualquer qualificação”⁴⁴. O aumento de greves selvagens em França ou Itália⁴⁵ era, argumenta-se, sintoma deste processo, o qual deveria ser contraposto por uma maior abertura do sindicalismo tanto nos seus aspetos organizacionais, recomendando-se a sua descentralização em prol de assembleias e comissões de luta, como na relação com outros organismos de poder operário (conselhos e comissões). Se, num quadro de normalidade, “é um erro que as vanguardas considerem o sindicato ultrapassado”, a agudização do conflito poderia justificar uma posição que, consciente dos seus limites, “não procurará manter o monopólio da dinamização e condução das lutas a todo o custo”⁴⁶.

Alguma da reflexão publicada em *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista* (1973) tornaria mais evidente a crítica ao papel das infraestruturas e tecnologias produtivas na dominação do operário. Ainda que mantenha alguma fé na atribuição de novas responsabilidades a grupos de trabalho, admitindo-lhe uma *ambiguidade*

43 Michel Bosquet, *Ecologia e política* (Lisboa: Editorial Notícias, 1976 [1975]), 81.

44 Bosquet, *Ecologia e política*, 86.

45 É importante mencionar a aproximação de Gorz ao grupo extraparlamentar italiano Lotta Continua, tendo sido responsável pela coordenação de um número da revista *Temps Modernes* (da qual era membro do comité editorial juntamente com figuras como Jean-Paul Sartre ou Simone de Beauvoir) com artigos assinados por militantes daquela organização. O conteúdo deste caderno, apresentado por Gorz, foi traduzido e editado em Portugal em 1976 [Lotta Continua, *Luta Contínua* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1976)]. Mais tarde, a proposta de edição de um número especial dedicado à recomposição da esquerda em Itália por parte de Yann Moulier Boutang, que incluiria artigos de Romano Alquatti, Sergio Bologna e do próprio Gorz, seria rejeitada. Na sequência dessa decisão, Gorz acabaria por abandonar o comité editorial da revista. Ver Yann Moulier Boutang, “André Gorz, pour mémoire”, *Revue Multitudes* 31 (2008): 159-160.

46 Bosquet, *Ecologia e política*, 92.

semelhante à de uma reforma⁴⁷, a emancipação a partir e no seio de grandes unidades produtivas é amplamente questionada, pois é a sua própria configuração estrutural que impede o controlo operário. Como se pode ler na sua introdução à obra coletiva,

Não pode haver comunismo sem estilo comunista de vida [...]; mas não pode haver estilo de vida comunista na base da tecnologia, das instituições e da divisão de trabalho geradas no capitalismo. [...] [O poder de classe do proletariado] não deixará de ser nominal e abstracto senão quando os meios e a organização da produção, nas suas dimensões, técnicas, localização, etc., permitirem – isto é, favorecerem – uma autonomia real de comunidades reais que produzam e coloquem em comum uma parte importante do necessário, e que criem, segundo o seu prazer, o essencial do supérfluo⁴⁸.

Esta narrativa seria, anos mais tarde, aprofundada em *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme* (1980), talvez a mais conhecida e polémica⁴⁹ obra assinada por André Gorz. Esta representa o abandono, nas palavras do sociólogo Robert Castel, de uma “conceção prometaica do proletariado, [...] uma classe completamente alienada pelo trabalho, mas que possuía a capacidade de libertar o conjunto da humanidade, libertando-se ela própria”⁵⁰. Esta projecção é, desde logo, atribuída a uma formulação transcendental do proletariado por parte de *São Marx*, resultado de uma condensação de cris-

47 Será “uma recuperação reformista” se instituída de cima ou, pelo contrário, “uma brecha no sistema de dominação do capital” se imposta a partir de baixo. André Gorz, “O despotismo de fábrica e o seu futuro”, em *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista*, ed. André Gorz (Lisboa: Publicações Escorpião, 1976 [1973]), 95.

48 Gorz, “Prefácio”, em *Divisão social do trabalho*, 13-14.

49 O autor reconhece o cariz provocatório do título e do próprio livro, cujo alvo eram “os Maoístas com o seu culto primitivo de um Proletariado mítico e as suas pretensões de implementação, num país urbano e industrializado, da estratégia de expropriação de terra concebida por Mao para o campesinato chinês”, ver Gorz, *Ecologica*, 10.

50 Robert Castel, “André Gorz et le travail : une interprétation critique”, em *Le moment Gorz: André Gorz en personne/ Sortir du capitalisme: le scénario Gorz*, ed. Christophe Fourel e Alain Caillé (Paris: Le Bord de l'eau, 2017), 187.

tianismo, hegelianismo e cientismo, que vem vincular os trabalhadores a uma consciência de classe, independentemente da sua experiência empírica⁵¹. Ao contrário do previsto por Marx, e pelo próprio Gorz, o desenvolvimento do capitalismo não havia conduzido à formação de uma força de trabalho polivalente capaz de exercer um poder operário de ordem técnica que dispensasse o controlo exercido por gestores e pelas próprias máquinas. A automação veio, quando muito, “autodeterminar as modalidades de heteronomia”⁵², impedindo assim qualquer tipo de relação de identificação com as funções exercidas entre uma vasta maioria de trabalhadores. Evocando a sua origem etimológica – *tripalium*, um objeto de tortura medieval –, o trabalho passa a ser categorizado como uma atividade “restrita, heterodeterminada, heterónoma”⁵³, “que não dá lugar à iniciativa pessoal” e que, por conseguinte, constitui uma reificação “que vem de encontro ao trabalhador e o submete”⁵⁴.

No lugar da classe operária, relegada para uma posição minoritária, surge uma “não-classe de não trabalhadores que prefiguram, no interior mesmo da sociedade existente, uma não-sociedade”⁵⁵. Igualmente designada de *neoproletariado industrial*, a sua composição social é determinada por uma reconfiguração do mercado de trabalho, visível no aumento do desemprego, do subemprego de competências e do emprego intermitente e precário; engloba, em suma, os “extranumerários da produção social que são os desempregados reais e virtuais, permanentes e temporários, totais e parciais”⁵⁶.

Apesar de lhe recusar qualquer “virtude profética”⁵⁷, o autor define esta não-classe como uma “subjetividade libertada”⁵⁸. A suposta

51 A sua oposição a esta conceção de história está presente nas suas primeiras obras, então marcadas pelo existencialismo, chegando mesmo a classificar a revolução como uma *necessidade facultativa*, decidida pelos próprios sujeitos da história, e não o resultado de um historicismo mecanicista. Françoise Gollain, “André Gorz, un marxiste existencialiste”, *Revue du MAUSS* 34 (2009): 351.

52 André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme* (Paris: Galilée, 1980), 19.

53 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 8.

54 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 102-103.

55 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 104.

56 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 104.

57 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 21.

58 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 111.

inexistência de expressão e reconhecimento no trabalho – e, pelo seu pendor estrutural, na sociedade – incentiva a procura por novos espaços de identificação, dedicados ao desenvolvimento de saberes e fazeres cujo valor não é de troca. Assim, “abolir o trabalho não significa então abolir a necessidade de esforço, o desejo de atividade, o amor à obra, a necessidade de cooperação com os outros e de se tornar útil à coletividade”⁵⁹. Se bem que marginais, é a partir destas esferas que, segundo Gorz, se poderá imaginar

uma rutura que substitua a racionalidade produtivista por uma racionalidade diferente. Essa rutura só pode vir dos próprios indivíduos [...]. Apenas a não-classe dos não-produtores é capaz desse ato fundador, pois apenas ela encarna, ao mesmo tempo, a superação do produtivismo, a recusa da ética da acumulação e a dissolução de todas as classes⁶⁰.

Um espaço social dualista: autonomia, heteronomia e o lugar do político

A libertação do trabalho e o alargamento espacial e temporal destes espaços de autonomia tem como base, paradoxalmente, a aplicação de tecnologias de automação no domínio produtivo. Estas possuem uma dupla dimensão alienante e emancipatória: a frustração das expectativas na autogestão poderia ser compensada pela diminuição do trabalho necessário à produção de bens e serviços essenciais. Assim, na sua aceção, a solução “única realista e operacional”⁶¹ residia na organização dualista do espaço social numa esfera de *autonomia* que exerceria primazia sobre uma esfera de *heteronomia*. A primeira é preenchida por atividades livres, realizadas segundo “os desejos, os gostos e a fanta-

59 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 9.

60 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 112-113.

61 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 146.

sia de cada um”⁶². A segunda é responsável por garantir “tudo o que é necessário à vida dos indivíduos e ao funcionamento da sociedade, o mais eficazmente possível e com o menor consumo de esforços e de recursos”⁶³. Se, à partida, é difícil evitar a pré-determinação e estandarização operacional nesta área, os seus efeitos, segundo o autor, poderiam ser mitigados pelos seguintes fatores: em primeiro lugar, a opção por um *decrescimento produtivo*, ou seja, pela redução da exploração de recursos naturais e de um consumo determinado pela produção do superflúo; em segundo, a divisão das tarefas por todas as pessoas capazes de as assegurar (o que requer a banalização dos saberes necessários ao seu exercício); e, por fim, a sua redução a um tempo mínimo, quase excepcional, podendo até contribuir para que se torne num ritual ou festa, como acontecia na agricultura. O seu modelo de organização baseia-se, desta forma, na disjunção e complementaridade de objetivos antagónicos:

As possibilidades de realização pessoal, de criatividade e de atividade comunitária que o setor autónomo oferece tornarão os indivíduos refratários à divisão hierárquica do trabalho, bem como, aliás, às produções de utilidade duvidosa. Inversamente, o trabalho socialmente determinado da esfera heterónoma protege os indivíduos contra as pressões e tensões de uma comunidade fortemente integrada, quer se trate da família ou de qualquer outra comunidade de vida e de trabalho⁶⁴.

A relevância, amplitude e complexidade técnica subjacente à produção dos bens e serviços consignados à esfera da heteronomia – no qual se incluem tanto o aparelho de produção material da sociedade (transportes, comunicações, habitação, saúde ou educação) como os

62 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 145.

63 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 145.

64 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 152.

instrumentos ao serviço das atividades livres – tornam imperativa a sua sujeição quer a regras objetivas e universais, quer a uma rigorosa planificação. Nesta senda, Gorz estabelece a ordem do Direito e o Estado como os meios adequados ao exercício destes encargos. No entanto, face ao seu papel histórico na emergência e consolidação do capitalismo, do qual era difícil ser dissociado, o teórico defende que o Estado não deve representar um “objetivo prévio ao qual tudo o resto possa estar subordinado”⁶⁵. A sua recriação é, assim, condicionada a “um movimento de lutas sociais” que funcione como “a alavanca que põe a sociedade em posição de agir sobre ela mesma e de fundar liberdades, e um novo Direito e um Estado”⁶⁶. Embora confesse desconhecer a forma que “pode tomar esta ação, nem que força política é capaz de conduzi-la”⁶⁷, o autor atribui-lhe como principal fim a subtração de “espaços crescentes de autonomia aos aparelhos de dominação do Capital e do Estado”⁶⁸. A contradição que perpassa a sua relação com o Estado – a de visar tanto a sua formação como a sua circunscrição – é resolvida pela introdução de um elemento político que assume a mediação entre “as exigências da autonomia e os imperativos técnicos”⁶⁹. O *adieu ao proletariado* subentendia a recusa quer da estratégia do movimento operário, quer das suas organizações tradicionais, uma vez que “não se trata mais de conquistar o poder como trabalhador, mas de conquistar o poder de não funcionar mais como trabalhador”⁷⁰. Tal missão passaria a ser protagonizada por “aquelas instituições que já não ousamos chamar de partidos, pois funcionam atualmente tão mal”⁷¹. O seu tipo-ideal de partido político, aberto à discussão e à contestação das direções, aproxima-se do modelo organizativo de “grupos de estudos, clubes, pequenos grupos de militantes sindicais, etc.”⁷². Compostos por

65 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 172.

66 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 172.

67 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 24.

68 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 185.

69 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 174.

70 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 103.

71 André Gorz, *Paths to Paradise: On the Liberation from Work* (Londres: Pluto Press, 1985 [1983]), 75.

72 Gorz, *Paths to Paradise*, 75.

indivíduos com algum conhecimento na área, estes seriam responsáveis por formular e traduzir as aspirações destes movimentos, com vista a torná-los “coerentes, efetivos e compatíveis com o funcionamento do ou de um sistema social”⁷³.

A projeção de uma sociedade em que o trabalho passa a ocupar uma pequena parcela do tempo vida é encarada pelo próprio Gorz como *utópica*. A sua descrição chega mesmo a adotar um formato ficcional, um meio de “libertar a imaginação quanto ao que é possível fazer para mudar a vida”⁷⁴. Neste texto, o autor idealiza uma França atravessada por ocupações de empresas, imóveis e escolas que, todavia, não conduzem a uma resposta repressiva por parte do Estado. Muito pelo contrário, presidente e primeiro-ministro anunciam uma série de reformas estruturais, como a gratuidade dos transportes públicos, a nacionalização das empresas de ponta de cada ramo, a redução do tempo de trabalho ou a criação de uma bolsa de troca de empregos. No final, “o primeiro-ministro conclui que, para favorecer a imaginação e a troca de ideias, a televisão não funcionaria mais às sexta-feiras e aos sábados”⁷⁵.

Outros artigos seus ensaiam o mesmo desígnio através da colocação de questões ao leitor, como a relativa aos efeitos de uma eventual redução da produção industrial a um conjunto de bens essenciais:

Seria a uniformidade e a sensaboria? Não, se imaginarem ainda que cada bairro, cada comunidade, dispunha de ateliers, abertos dia e noite [...] em que os habitantes, individual e coletivamente, produzem para si, fora do mercado, os produtos supérfluos, segundo os seus gostos [...] Será isto uma utopia? Talvez seja um programa. Pois que esta “utopia” corresponde à forma mais avançada, e não à mais

73 Gorz, *Paths to Paradise*, 75.

74 Bosquet, *Écologie et liberté*, 95. O artigo seria republicado mais tarde em *Adieux au prolétariat*.

75 Bosquet, *Écologie et liberté*, 112.

comum, do socialismo: [...] onde há bastante para todos e em que as pessoas têm liberdade individual e coletiva para moldar a sua própria vida e escolher o que querem produzir, para além do necessário à coletividade⁷⁶.

A indissociabilidade entre utopia e programa político traduzir-se-á na apresentação de propostas concretas, entre as quais a da atribuição universal de um rendimento social garantido ao longo da vida, em troca de vinte mil horas de trabalho⁷⁷.

O rendimento social garantido enquanto programa político

A dissociação radical entre emprego (ou desemprego) e distribuição de rendimento, e as respetivas modalidades do seu cumprimento, constituiu um tema que viria a acompanhar André Gorz ao longo dos anos seguintes e até ao fim da sua vida. A centralidade deste objetivo no seu pensamento político reflete, em primeiro lugar, um crescente otimismo tecnológico. Ao contrário da automação, a microeletrónica é retratada como uma “encruzilhada” que poderá “conduzir à autogestão, ou mesmo à centralização autogerida”⁷⁸. O seu potencial emancipatório é, porém, minado pela degradação das condições de emprego. A redução da força de trabalho proporcionada pelo aumento da produtividade foi compensada pela criação de empregos num amplo setor de serviços. Neste processo, segundo o seu diagnóstico, verifica-se uma segmentação da força de trabalho: a par de uma elite de trabalhadores do conhecimento com uma relação de emprego estável, cresce em seu redor “uma massa de desempregados e de trabalhadores temporários e precários, sem qualificações ou estatuto, exercendo tarefas servis”⁷⁹. Estas resultam da mercadorização de tarefas, socialmente consideradas aborrecidas e/ou desagradáveis, que, outrora, eram executadas pelos próprios consumi-

76 Bosquet, *Ecologia e política*, 38, 39.

77 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 183, 184.

78 Gorz, *Paths to Paradise*, 29.

79 Gorz, *Paths to Paradise*, 35.

dores, permitindo-lhes um maior tempo de dedicação ao trabalho ou a outro tipo de atividades extra-económicas. Esta engenharia acaba, assim, por gerar uma sociedade dualista, “como se o modelo colonial tivesse encontrado uma posição segura nos centros metropolitanos”⁸⁰.

O aprofundamento da desigualdade não só entre classes, mas no próprio seio da classe trabalhadora, demonstrava a rigidez e a obsolescência de um conceito de cidadania fundado na relação de emprego, num contexto em que esta era gradualmente eliminada. As suas consequências ao nível da ordem pública e económica, com a produção de mercadorias a suplantarem o seu consumo, contribuíram para que, em segundo lugar, a proposta de um rendimento social garantido (RSG) se impusesse como uma *evidência*⁸¹. De facto, como descreve, a ideia era objeto de disputa à direita e à esquerda. Na fórmula eleita por alguns teóricos neoliberais, como Milton Friedman, a atribuição de um valor monetário resulta da aplicação de um imposto negativo aplicado sob rendimentos inferiores a um determinado montante. Esta medida, aliada à eliminação de uma série de políticas de proteção social, deveria contribuir para uma diminuição quer da despesa pública, quer dos salários, então reduzidos a um papel complementar.

Na sua versão de esquerda, advogada por Gorz, o RSG não equivale a um subsídio ou a uma ação caritativa, mas sim a um direito baseado numa conceção coletiva de riqueza, “criada pelas forças produtivas da sociedade como um todo e não pela soma de indivíduos trabalhadores”⁸². A atribuição de um valor passível de assegurar a satisfação de necessidades básicas é, todavia, subordinada à prestação de trabalho: não é dele em si, “mas da sua duração socialmente necessária que o rendimento deve tornar-se independente”⁸³. Inclusivamente, Gorz concebe este dever como um fator de reconhecimento social do sujeito, nomeadamente das mulheres, contribuindo para a sua afirmação para

80 André Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology* (Londres: Verso, 2012 [1991]), 50.

81 André Gorz, “Quem não vai ter trabalho, também terá o que comer”, *Estudos Avançados* 10 (1990 [1986]): 214.

82 Gorz, *Paths to Paradise*, 42.

83 Gorz, “Quem não vai ter trabalho”, 219.

lá de uma esfera privada e familiar. A redução do tempo investido nesta atividade, a sua distribuição universal e a alocação de 40 000 horas de trabalho (já não as 20 000) ao longo de uma vida por várias escalas (semanal, mensal ou anual) confirmam a sua inscrição num domínio de *heteronomia* submetida a uma esfera de *autonomia*.

Mais do que uma política isolada, o RG é projetado como um programa *per se*, compreendendo uma série de organismos e medidas, como centros de avaliação e planeamento, responsáveis pela definição de metas de produtividade; bolsas de trabalho e institutos de formação profissional, com vista à alocação de trabalho nos setores resistentes à automação; políticas fiscais, como impostos sobre o consumo; ou a fixação de preços.

Este programa não representa, para Gorz, o culminar de qualquer processo histórico previamente anunciado; e, tão-pouco, revela o destino de um sujeito social específico. A sua realização depende de uma *autonomia do político* que ultrapasse interesses corporativos e setoriais através de um “projeto cultural” e “de uma visão – a «utopia» – capaz de dar sentido à terceira revolução industrial, isto é, uma finalidade e uma orientação nascidas da esperança”⁸⁴. Apesar de não reproduzir um interesse de classe, a proposta não deixa de possuir as suas condições de felicidade, em particular a existência de trabalhos e ocupações em que a autonomia, exercida num quadro de heteronomia, é pensada como “uma possibilidade contrariada pela forma como a sociedade se encontra organizada”⁸⁵; e de espaços e comunidades onde a solidariedade e o apoio mútuo são colocados em prática, um pouco à semelhança do verificado nos primórdios do movimento operário. Este, como refere o autor, nasceu “de formas de vida e de auto-organização que prefiguravam alternativas possíveis ao estilo de vida e organização social dominantes: uma «utopia concreta»”⁸⁶.

A identificação destas potencialidades deveria, segundo Gorz, orientar a redefinição da esquerda política. Marcado por um diálogo

84 André Gorz, *Critique of Economic Reason* (Londres: Verso, 1989 [1988]), 98.

85 Gorz, *Critique of Economic Reason*, 99.

86 Gorz, *Critique of Economic Reason*, 101.

com figuras com Peter Glotz⁸⁷ e com organizações como o Partido Social-Democrata Alemão (SPD) ou a CGIL italiana, o teórico começa, em primeiro lugar, por enquadrar este processo num espaço europeu alargado, à margem de fronteiras nacionais. Face à abertura das suas economias nacionais a um mercado global, a esquerda ou “se une na construção de um «espaço social europeu», na base de um sistema de legislação, proteção e de políticas sociais comuns a todos os países membros e em direção a objetivos comuns, ou será reduzida à submissão – ou sanção – da regressão social em cada país”⁸⁸. Em segundo lugar, e de modo a tornar-se politicamente conseqüente, a reivindicação de um menor tempo de vida sacrificado ao trabalho (sem que ocorresse qualquer perda de rendimento) por parte de sindicatos teria de ser consubstanciada por uma sua maior presença na vida não só dos seus associados, mas de um público mais lato. A sua sobrevivência enquanto movimento dependia, portanto, da criação

de sítios e espaços nos quais as pessoas podem desenvolver a sua capacidade de assumir responsabilidades pelas suas próprias vidas e autogerir as suas relações sociais: universidades abertas, centros e escolas comunitárias, cooperativas de troca de serviços ou grupos de ajuda mútua; cooperativas de reparação e oficinas de autoprodução; [...] grupos de arte e de artesanato, etc.”⁸⁹.

Por fim, o maior contacto com uma realidade para lá do trabalho contribuiria para que a sua ação procurasse responder não só a antagonismos de classe e às respetivas questões materiais, mas a todo um conjunto de desafios colocados “a direitos individuais e coletivos à autodeterminação, integridade e soberana individual”⁹⁰. Estes, por seu

87 Cientista social e secretário-geral do Partido Social-Democrata alemão (SPD) entre 1981 e 1987.

88 Gorz, *Critique of Economic Reason*, 189.

89 Gorz, *Critique of Economic Reason*, 231.

90 Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology*, 90.

turno, exigiam uma maior abertura ao “debate, à ação comum, à aliança com outros movimentos”⁹¹.

***O rendimento básico incondicional:
da reforma revolucionária ao êxodo***

A conceção e o programa do RSG seriam, mais tarde, objeto de uma reinterpretação e alteração dos seus termos por parte de André Gorz, um conjunto de mudanças que se prendem com a evolução do sistema económico a diversos níveis: da globalização dos mercados à crescente relevância do setor financeiro, passando pela introdução de novas formas de gestão do trabalho. Existe, de acordo com o seu diagnóstico, um fator subjacente que atravessa todo este novo regime pós-fordista: a prevalência de um “trabalho não-material e intelectual de pensamento, consulta, troca de informação, uma combinação de observação e conhecimento, que é realizado tanto antes do trabalho quanto diretamente no processo de produção”⁹². A referência a estes componentes de um *capital humano* não constitui uma novidade na sua obra, induzida pelas leituras dos *Grundrisse* desde a década de 1960, sobretudo pelo conceito de *intelecto geral*, o conjunto de capacidades gerais, sustentadas tanta pela formação profissional como pela artística e científica ou por qualquer outro tipo de aprendizagens exercidas no tempo livre. Algo que, como afirmará mais tarde, compreende

simultaneamente um capital social, produzido por toda a sociedade, e um capital pessoal, na medida em que existe somente porque a pessoa conseguiu apropriar-se deste capital social, e pô-lo em prática desenvolvendo na sua base um conjunto de faculdades, capacidades e saberes pessoais⁹³.

91 Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology*, 90.

92 André Gorz, *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society* (Cambridge: Polity Press, 1999 [1997]), 31.

93 André Gorz, *L'immatériel: connaissance, valeur et capital* (Paris: Galilée, 2003), 72.

A sua recuperação é, em parte, fruto da influência das revistas *Futur Antérieur* e *Multitudes*, editadas por teóricos e militantes do pós-operarismo italiano como Antonio Negri, Yann-Moulier Boutang, Maurizio Lazzarato ou Paolo Virno. À semelhança de Gorz, também eles identificam um novo capitalismo, designado *cognitivo*, cuja força de *trabalho imaterial* opera por via da imaginação, da reflexão, do conhecimento, da comunicação e até da emoção. Estes autores, porém, situam a aquisição, desenvolvimento e emprego destes elementos numa esfera de autonomia, limitando-se o capital à apropriação dos seus frutos a partir de uma posição exterior. Ainda que considere que a sua gestão é incompatível com formas de autoridade verticais e coercivas, semelhantes às exercidas por um capataz, Gorz continua a conceber o trabalho como uma relação predominantemente heterónoma, adotando “uma forma de condicionamento que conduz o sujeito a aceitar ou a escolher precisamente aquilo que já não pode ser imposto”⁹⁴. Os critérios que presidem à mobilização deste conjunto de faculdades, capacidades e saberes estão longe de serem objeto de uma decisão autónoma, seguindo as grelhas de inteligibilidade impostas pelo mercado. De uma dominação exercida de forma direta, a estratégia patronal desloca-se “para a dominação sobre a autoprodução, isto é, sobre a extensão e divisão das capacidades e saberes que os indivíduos devem adquirir, e sobre as condições e modalidades da sua aquisição”⁹⁵.

O exercício de um controlo mais intrusivo sobre dimensões da vida que, até então, não eram objeto de valorização (uma vez não lhes ser reconhecido, à data, qualquer tipo de pendor produtivo), é assegurado pela *metamorfose da relação salarial*. A criação de novos contratos de trabalho caracterizados pela redução quantitativa, em termos do período de duração, e qualitativa, no que respeita os direitos consignados, dos seus vínculos permitiu ao capitalismo “reestabelecer as condições sociais que prevaleceram no início do século XIX para uma grande proporção da força de trabalho”⁹⁶. Os efeitos desta nova condição podem ser anali-

94 Gorz, *Reclaiming Work*, 42.

95 Gorz, *L'immatériel*, 72.

96 Gorz, *Reclaiming Work*, 49.

sados a partir de uma das suas principais figurações, a do *free-lancer* ou *autoempregado*. Formalmente independente, este estatuto apenas apresenta alguma coerência com a realidade material em casos excepcionais, cujas competências, tidas como excepcionais, são objeto de um elevado nível de procura no mercado. Para a grande maioria, “a era pós-emprego significa somente que as empresas têm liberdade para pescar, num largo charco de prestadores de serviços de todo o tipo, aqueles que oferecem o melhor serviço ao menor preço”⁹⁷. A par de custos reduzidos, garante-se desta forma *uma mobilização total* da parte dos trabalhadores, tornados empreendedores, na qual não só uma parte mas toda a sua vida é subsumida a uma lógica produtivista, incorporando as suas normas e critérios.

A intermitência do trabalho não constituía, para Gorz, um problema em si. Desde os primeiros sinais desta tendência que o autor avalia a sua repartição num tempo longo e em várias funções como uma “nova liberdade, um novo direito a cada pessoa a interromper a sua atividade profissional”⁹⁸, desde que suportada por um RSG. Mais do que uma questão especificamente laboral, a precariedade funciona a partir da relação entre trabalho e direitos sociais. Assim sendo, a anulação desta estratégia implica

separar do “trabalho” o direito a ter direitos, principalmente o direito ao que é e pode ser produzido sem trabalho ou, pelo menos, com cada vez menos trabalho. Tem de ser reconhecido que nem o direito a um rendimento, nem a cidadania plena, nem o sentido de identidade e de autossatisfação de todos poderá continuar a centrar-se e a depender da posse de um emprego⁹⁹.

A prioridade destes fins conduziria Gorz a alterar o princípio da atribuição deste rendimento, já não subordinado à prestação de traba-

97 Gorz *Reclaiming Work*, 51.

98 Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology*, 23.

99 Gorz, *Reclaiming Work*, 54.

lho. A defesa da sua incondicionalidade segue uma lógica argumentativa que, a nosso ver, apresenta um cariz económico, social e político. A concessão de um *rendimento básico incondicional* (RBI) resulta da crise do valor imposta pela preponderância de um tipo de trabalho imaterial que, pela sua própria natureza, se tornou inseparável da vida que o produz. Por conseguinte, a medida de um tempo de trabalho socialmente necessário à produção de uma determinada mercadoria revela-se incapaz de descortinar o tempo realmente dedicado quer à produção como à reprodução de capacidades e saberes.

Perante a proposta de articular o RSG com trabalho no terceiro setor ou no espaço doméstico, apresentada por autores como os sociólogos Claus Offe ou Diane Elson, Gorz insiste nesta incondicionalidade, garantia do reforço de laços sociais e da autonomia dos seus fins relativamente a uma esfera heterónoma. Por fim, o RBI representa, nas suas palavras, uma inversão do raciocínio produtivista, ainda patente no modelo de RSG. Desta forma, “ao invés de limitar os nossos objetivos a medidas provisórias realizáveis com meios prontamente disponíveis, comecemos por definir o objectivo final a atingir e determinar que mudanças são necessárias para o alcançar”¹⁰⁰. Após décadas de ausência, o conceito de reforma-revolucionária ressurge na sua obra, determinando a principal tarefa da ação política: o estabelecimento de “objetivos estratégicos intermédios, a perseguição dos quais atende a urgência das necessidades do presente enquanto, ao mesmo tempo, prefigura a sociedade alternativa que pede para nascer”¹⁰¹.

A definição do RBI como uma reforma-revolucionária explica as diferenças entre a sua conceção e a perfilhada pelo *pós-operaismo* italiano. Este último, ao contemplar no RBI uma espécie de remuneração social por um tipo de produção invisível, reconhece “ao capital o direito a exigir que o desenvolvimento das capacidades humanas se realize, desde o início, com vista ao benefício que as empresas poderão dele retirar [...] sob o seu controlo”¹⁰². Na análise da filósofa Françoise Gollain, próxima

100 Gorz, *Reclaiming Work*, 71.

101 Gorz, *Reclaiming Work*, 8.

102 Gorz, *L'immatériel*, 30, 31.

de André Gorz, esta versão do RBI visa, essencialmente, “estabilizar e consolidar o regime do capitalismo cognitivo”¹⁰³.

A versão do RBI assumida por Gorz pretende, pelo contrário, contribuir para uma saída do capitalismo, entendida esta no “sentido bíblico do Exodus, que inventa as suas terras «prometidas» à medida que avança”¹⁰⁴. Esta tem como base o potencial de negatividade inerente ao próprio capitalismo cognitivo, incapaz de exercer o pleno controlo sobre os saberes e qualidades do qual depende. A sua incessante criação e recriação acaba por “exceder a sua execução limitada a uma tarefa determinada”¹⁰⁵, excesso esse direcionado a projetos autónomos, estranhos a uma lógica económica, encabeçados pelo que Gorz designa de *dissidentes do capitalismo digital*. Reunindo programadores informáticos ou outro tipo de profissionais qualificados, este sujeito social recusa uma vida abnegada ao trabalho, sob ameaça de *burnout* a partir dos 35 anos de idade, optando antes pela sua dedicação a um “esboço de uma economia anarco-comunista da dádiva”¹⁰⁶, uma expressão originalmente cunhada por Richard Barbrook¹⁰⁷. As comunidades virtuais de *hackers* e/ou o movimento de software livre são mencionados enquanto exemplos de uma riqueza produzida com base “numa ética de cooperação voluntária, na qual cada um se compara aos outros pela qualidade e pelo valor de uso da sua contribuição para o «pote comum», coordenando-se entre eles”¹⁰⁸. Estes princípios eram igualmente partilhadas por uma diversidade de grupos que, à altura, se coordenavam em redes horizontais na luta por *um outro mundo possível*.

103 Gollain, “L’apport d’André Gorz au débat sur le capitalisme cognitif”, 554. Tais críticas, segundo Carlo Vercellone, acabam por estabelecer uma divisão férrea entre luta económica e política, quando o objetivo é a sua indissociabilidade. A título de exemplo, e recuando à década de 1970, a conceção do salário como variável independente traduzia uma “aspiração política a um outro modo de produção e de distribuição, permitindo ultrapassar a divisão capitalista do trabalho” e não uma sua norma reprodutora e normalizadora. Carlo Vercellone, “Capitalisme cognitif et Revenu Social Garanti comme revenu primaire», em *Le moment Gorz*, 288.

104 Gorz, *Reclaiming Work*, 79.

105 Gorz, *L’immatériel*, 23.

106 André Gorz, “A pessoa transforma-se numa empresa. Notas sobre trabalho da autoprodução”, *Manifesto: «A minha política é o trabalho»* 4 (2003 [2001]): 75.

107 Cientista social britânico, autor de várias obras sobre *media* digitais e políticas colaborativas, e militante/consultor do Partido Trabalhista.

108 Gorz, *L’immatériel*, 95.

O RBI aponta, precisamente, para o investimento destas atividades, as quais, inclusive, poderão contribuir para que o trabalho possa vir a constituir, literalmente, uma ocupação como outra qualquer. O seu fim, em última análise, é

uma sociedade em que a necessidade de trabalhar não é experimentada *enquanto tal*, uma vez que cada pessoa, desde a infância, encontrar-se-á envolvida, e sentir-se-á atraída, por uma proliferação geral de atividades artísticas, desportivas, tecnocientíficas, artesanais, políticas, filosóficas, ecosóficas, relacionais e cooperativas à sua volta¹⁰⁹.

O RBI, ao mesmo tempo, não reproduziria o atual padrão monetário, sendo distribuído no âmbito de sistemas locais de troca e/ou de círculos cooperativos. Neste sentido, como acrescentaria mais tarde, “não considero que o rendimento de subsistência possa ser introduzido de forma gradual e pacífica através de reformas descendentes do topo para baixo”, dado que a sua própria ideia assinala “uma rutura revolucionária”¹¹⁰.

Subjacente a estas possibilidades subjaz tanto um pessimismo relativamente à evolução do sistema capitalista em direção à sua própria extinção, em parte fruto da influência de autores como Moishe Postone ou Robert Kurz¹¹¹, como a perpetuação de um *otimismo tecnológico*¹¹². Além de classificar as novas tecnologias digitais como *abertas e convi-*

109 Gorz, *Reclaiming Work*, 79.

110 Gorz, *Ecologica*, 174.

111 Principais figuras, a par de Jean-Marie Vincent e de Anselm Jappe, da corrente da *Nova Crítica do Valor*. A sua análise do capitalismo e do domínio da lei de valor, enquanto forma de riqueza gerada por trabalho abstrato, alarga-se às mais variadas dimensões sociais, intocadas por um marxismo ortodoxo, incluindo a própria conceção de sujeito, trabalho, dinheiro ou Estado.

112 Nas últimas páginas da obra *L'immatériel*, Gorz não deixa de expor algumas preocupações relativamente aos efeitos da evolução tecnológica. A ordenação racional do mundo, de forma a torná-lo o menos incerto possível e, concomitantemente, a alcançar a máxima das eficácias, poderá assim implicar o *upgrade* das espécies: à semente tradicional dará lugar a semente geneticamente modificada; à obsolescência do humano no seu estágio atual deverá dar lugar o *pós-humano*, dotado das capacidades necessárias para cumprir tal meta.

viais, pela inscrição da comunicação, da cooperação e da interação em rede na sua base de funcionamento, o autor evoca os benefícios produtivos de um *artesanato de alta tecnologia*, fabricado em oficinas ou pequenos espaços, “com um nível de produtividade superior à indústria e com o mínimo consumo de recursos naturais”¹¹³.

Todo este cenário, como o próprio reconhece, corresponde “como é óbvio, a uma utopia. Mas é uma utopia concreta”¹¹⁴, inspirada por projetos e experiências reais, como as realizadas em países como o Brasil ou a Argentina¹¹⁵. Embora não possam ser mimetizadas a uma larga escala, permanecem como uma “peça essencial de experimentação social”¹¹⁶, a partir da qual um mundo radicalmente diferente poderá ser imaginado de forma mais sustentada.

Conclusão

No conjunto da obra editada por André Gorz ao longo de várias décadas, os termos da relação entre trabalho, sujeito social e estratégia política sofreram um desenvolvimento coerente com a própria evolução do sistema económico-produtivo. Em meados da década de 1960, a lógica de acumulação fundada no compromisso fordista entre trabalho e capital parecia demonstrar crescentes dificuldades na contenção de um novo tipo de exigências qualitativas, relativas não só a aspetos materiais, mas à organização e ao próprio sentido do trabalho. Perante este salto reivindicativo, a resposta política, segundo o teórico, dependia da inter-relação entre *reforma* e *revolução*: por um lado, que previsse a aplicação de uma série de medidas concretas ao nível da empresa e da sociedade; por outro, que não se reduzisse ao *que é possível*, mas *sim* ao *que se deve tornar possível* através de uma ação a partir de baixo que

113 Gorz, *Ecologica*, 129.

114 Gorz, *Ecologica*, 131.

115 Referência às oficinas de reciclagem de material informático organizadas nalgumas favelas de São Paulo e ao movimento de assembleias de vizinhos na Argentina no contexto da crise económica de 2001. Ver Françoise Gollain, “André Gorz, pela incondicionalidade da renda”, *Cadernos CRH* 81 (2017): 504.

116 Gorz, *Ecologica*, 132.

procurasse uma conquista cumulativa de poderes. A dúplice natureza deste programa deveria, concomitantemente, ser conduzida por uma dupla organização sindical e partidária. Apesar de rejeitar qualquer pretensão de controlo, a estratégia delineada por Gorz acaba assim por compor uma “hibridização algo contraditória da teoria leninista com a teoria conselhistas (na tradição de Pannekoek, Mattick, etc.)”¹¹⁷.

A articulação entre *reforma* e *revolução* não constitui, propriamente, uma novidade. Mesmo a incompatibilização dos termos sugerida por Rosa Luxemburgo supunha “um elo indissolúvel: a luta pela reforma social é o meio, a revolução social o fim”¹¹⁸. A originalidade da proposta elaborada por André Gorz reside, em primeiro lugar, na imaginação de uma possibilidade revolucionária no “mundo desenvolvido”, num contexto em que, à esquerda, tais esperanças eram depositadas nos exércitos populares de territórios africanos, latino-americanos e asiáticos. Em segundo lugar, o autor identifica um novo tipo de sujeito operário que, como foi mencionado, reconhece um diferente tipo de escassez que caracteriza a sua condição social e, nesse sentido, acrescenta critérios qualitativos ao seu projeto de libertação. Este, porém, continua a localizar-se essencialmente num terreno produtivo.

A crise do movimento operário e sindical verificada em finais da década de 1970 conduziria a que Gorz viesse a despedir-se do mesmo. O *adeus ao proletariado* não é realizado, contudo, à custa da ambição dos objetivos políticos, mas sim da sua reconceptualização. A falência do teologismo histórico marxista é, na sua visão, confirmada pela emergência de um novo sujeito social, uma *não classe* que recusa o trabalho como fonte quer de identificação social, quer de emancipação política. Tal não significa que, segundo Gorz, este deixe de exercer um papel determinante na sua própria subalternização, processo esse assegura-

117 Nuno Machado, “À espera de Godot? – Emancipação e sujeito revolucionário na obra de André Gorz”, em *Emancipação – o futuro de uma ideia política*, ed. André Barata, Renato Carmo, Catarina Oliveira e Catarina Sales (Lisboa: Documenta, 2018), 69. Igualmente designada comunismo de conselhos, esta corrente defendia que o processo revolucionário deveria partir das lutas e ocupações de base a diversos níveis (fábrica, bairro ou unidade militar) e não de uma política dirigida a partir de cima por um partido político ou outro tipo de organização de vanguarda.

118 Rosa Luxemburgo, *Reforma ou revolução* (Lisboa: Público, 2022 [1899]), 29.

do pela incessante mutação das tecnologias produtivas. Assim, a uma *esfera heterónoma* eminentemente laboral, especificamente dedicada à satisfação das necessidades, corresponderia um tempo de vida maioritariamente preenchido por uma *esfera autónoma*, na qual predominam os mais diversos tipos de atividades, expressão de valores estéticos, éticos ou políticos, e não de troca.

A preponderância de atividades livres e autónomas sobre a lógica da produção pela produção é reforçada pela identificação de vários sinais que, a seu ver, apontavam para uma excessiva exploração de recursos naturais como forma de atenuação de uma crise estrutural. Um dos seus principais legados teóricos consiste, precisamente, numa reflexão crítica em torno de uma *ideologia produtivista*, consensual ao ponto de ser perfilhada por regimes políticos aparentemente adversos, na qual as questões do trabalho e da ecologia política são colocadas num mesmo plano. É neste âmbito que a sua proposta da atribuição de um rendimento garantido, independente do tempo de trabalho, deve ser interpretada.

A evolução desta proposta de um formato que prevê, forçosamente, a prestação de trabalho (ainda que num tempo diminuto) para um modelo baseado na sua incondicionalidade é sintomática do domínio, cada vez mais expressivo, de uma *esfera de autonomia* sobre uma *esfera de heteronomia*, ao ponto de a última acabar por ser totalmente absorvida. Poder-se-á então questionar até que ponto é que a categorização do RBI como uma *reforma-revolucionária* poderá fazer sentido, uma vez que na sua formulação original esta “não pode visar, na Europa de hoje, a instauração imediata do socialismo”¹¹⁹.

A perspetiva de um êxodo da sociedade do trabalho poderá, neste sentido, ser interpretada como reflexo do primado de um otimismo político sobre o rigor analítico. Neste sentido, e em jeito de conclusão, é importante mencionar algumas das principais críticas à sua obra. Em primeiro lugar, Gorz tende a subvalorizar o trabalho enquanto valor e fonte de identificação social e, correspondentemente, a sobrestimar a

119 Gorz, *Reforma e revolução*, 273.

revolta contra o trabalho por parte do *neoproletariado pós-industrial*¹²⁰. Em segundo lugar, a sua abordagem das tecnologias microeletrónicas, parafraseando uma sua obra, indica *um caminho para o paraíso* com um entusiasmo e uma facilidade quase automática, em detrimento de um estudo aprofundado do seu emprego na dominação e controlo do trabalho¹²¹. A sua proposta de um RBI traduz, justamente, uma crença nos seus efeitos que, todavia, pouco se coadunam com a redução da produtividade do trabalho verificada ao longo das últimas décadas¹²². Neste quadro, de acordo com Aaron Benanav, a única forma de evitar o seu nivelamento por baixo, na esteira da sua versão neoliberal, passa pela “socialização progressiva dos meios de produção através de uma transferência planeada da propriedade de ativos para a sociedade em geral”¹²³. Embora implícita, esta medida não surge assumida de forma taxativa na sua obra. Por fim, o espaço dedicado a uma reflexão aprofundada do papel exercido por partidos e sindicatos representa, pelo menos desde finais da década de 1970, uma “ausência flagrante”¹²⁴ que, todavia, não é preenchida por outro tipo de organizações.

Importa, contudo, reconhecer que a sua teoria não resulta de uma aspiração e/ou prática sociológica. Pelo contrário, como o próprio reivindica, a utopia é uma componente essencial do seu pensamento político, tendo como função “providenciar-nos uma distância do atual estado de coisas que nos permita julgar o que *estamos a fazer* à luz do que poderíamos e devíamos fazer”¹²⁵. Se bem que a sua criação não se encontre divorciada da realidade – daí a expressão *utopia concreta* –, ela remete sempre para um horizonte imprevisível. Sob esta prisma, segundo Kathi Weeks, uma *reivindicação utópica*, como a do RBI,

120 Dominique Meda, “La réduction de l’emprise du travail et son partage constituent-elles encore un objectif réalisable?”, em *Le moment Gorz*, 205-206.

121 Luís Enrique Alonso, “André Gorz, entre la sociedad dual y la utopía tecnológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 38 (1987): 249.

122 Aaron Benanav, *Automation and the Future of Work* (Londres: Verso, 2020).

123 Benanav, *Automation and the Future of Work*, 79.

124 Meda, “La réduction de l’emprise du travail”, 207.

125 Gorz, *Reclaiming Work*, 13.

corresponde tanto a uma *perspetiva* como uma *provocação*¹²⁶: por um lado, denuncia a relação contraditória entre trabalho e rendimento e, por outro, coloca em causa a ideologia do produtivismo, convocando a possibilidade de uma vida não mais subordinada ao trabalho, “descerando novas perspetivas teóricas e terrenos de luta”¹²⁷. Desta forma, a obra de André Gorz contribui para um regresso ao futuro, no qual a imaginação do fim do capitalismo não fique aquém de outras imagens do que está por vir.

126 Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Post-work Imaginaries* (Londres: Duke University Press, 2011), 204.

127 Weeks, *The Problem with Work*, 221.

BIBLIOGRAFIA

- Alonso, Luís Enrique. “André Gorz, entre la sociedad dual y la utopía tecnológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 38 (1987): 241-250.
- Benanav, Aaron. *Automation and the Future of Work*. Londres: Verso, 2020.
- Bosquet, Michel. *Ecologia e política*. Lisboa: Editorial Notícias, 1976.
- Bosquet, Michel. *Écologie et liberté*. Paris: Éditions Galilée, 1977.
- Boutang, Yann Moulier. “André Gorz, pour mémoire”. *Revue Multitudes* 31 (2008): 151-161.
- Castel, Robert. “André Gorz et le travail: une interprétation critique”. Em *Le moment Gorz: André Gorz en personne/Sortir du capitalisme: Le scénario Gorz*, editado por Christophe Fourel e Alain Caillé, 185-197. Paris: Le Bord de l’eau, 2017.
- Gollain, Françoise. “André Gorz, un marxiste existencialiste”. *Revue du MAUSS* 34 (2009): 349-367.
- Gollain, Françoise. “L’apport d’André Gorz au débat sur le capitalisme cognitif”. *Revue du MAUSS* 35 (2010): 541-558.
- Gollain, Françoise. “André Gorz, pela incondicionalidade da renda”. *Cadernos CRH* 81 (2017): 497-505.
- Gorz, André. *Le Socialisme difficile*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- Gorz, André. *Reforma e revolução*. Lisboa: Edições 70, 1975 [1969].
- Gorz, André. “O despotismo de fábrica e o seu futuro”. Em *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista*, editado por André Gorz, 87-97. Lisboa: Publicações Escorpião, 1976 [1973].
- Gorz, André. “Prefácio”. Em *Divisão social do trabalho e modo de produção capitalista*, editado por André Gorz, 7-15. Lisboa: Publicações Escorpião, 1976 [1973].
- Gorz, André. *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*. Paris: Galilée, 1980.
- Gorz, André. *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*. Londres: Pluto Press, 1985 [1983].
- Gorz, André. *Critique of Economic Reason*. Londres: Verso, 1989 [1988].
- Gorz, André. “Quem não vai ter trabalho, também terá o que comer”. *Estudos Avançados* 10 (1990 [1986]): 211-228.
- Gorz, André. *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Cambridge: Polity Press, 1999 [1997].
- Gorz, André. “A pessoa transforma-se numa empresa. Notas sobre trabalho da autoprodução”. *Manifesto: “A minha política é o trabalho”* 4 (2003 [2001]): 70-75.
- Gorz, André. *L’immatériel: connaissance, valeur et capital*. Paris: Galilée, 2003.
- Gorz, André. *Capitalism, Socialism, Ecology*. Londres: Verso, 2012.
- Gorz, André. *Ecologica*. Londres: Seagull, 2018.
- Gorz, André. *Carta a D*. Lisboa: Edições do Saguão, 2022.
- Lotta Contínua. *Luta contínua*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.
- Luxemburgo, Rosa. *Reforma ou revolução*. Lisboa: Público, 2022 [1899].
- Machado, Nuno. “À espera de Godot? – Emancipação e sujeito revolucionário na obra de André Gorz”. Em *Emancipação – O futuro de uma ideia política*, editado por André Barata, Renato Carmo, Catarina Oliveira e Catarina Sales, 67-87. Lisboa: Documenta, 2018.
- Mandel, Ernest. *Controlo operário (antologia)*. Lisboa: Compasso do Tempo, 1974.
- Meda, Dominique. “La réduction de l’emprise du travail et son partage constituent-elles encore un objectif réalisable?”. Em *Le moment Gorz: André Gorz en personne/*

Sortir du capitalisme: le scénario Gorz, editado por Christophe Fourel e Alain Caillé, 201-210. Paris: Le Bord de l'eau, 2017.

Traverso, Enzo. "A viragem melancólica: memória e utopia do século XXI". *Electra* 8 (2019): 67-78.

Vercellone, Carlo. "Capitalisme cognitif et revenu social garanti comme revenu primaire". Em *Le moment Gorz: André Gorz en personne/Sortir du capitalisme: le scénario Gorz*, editado por Christophe Fourel e Alain Caillé, 281-291. Paris: Le Bord de l'eau, 2017.

Weeks, Kathi. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaires*. Londres: Duke University Press, 2011.

Referência para citação:

Matos, José Nuno. "Será isto uma utopia? Talvez seja um programa: trabalho, sujeito social e utopia no pensamento político de André Gorz". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 135-170. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33591>.

Tomás Vallera e Jorge Ramos do Ó

O acontecimento Vincennes e a sobrevida do Maio de 68 no pensamento pedagógico de Deleuze e de Rancière

Propõe-se uma análise do Maio de 68 e da sua sobrevida nas reflexões pedagógicas de dois pensadores que lograram transformar os estímulos iniciais da crítica revolucionária numa potência criadora. Como os estudantes em revolta, Gilles Deleuze e Jacques Rancière questionaram o empobrecido e monolítico ensino universitário do seu tempo. Destacamos o seu ponto de passagem comum, o Centre Universitaire Expérimental de Vincennes (Paris VIII), instituição criada pelo governo no rescaldo da insurreição, e que ficou conhecida como uma “anti-Sorbonne”, onde se cultivava a pesquisa em pequenos grupos no quadro de uma inusitada interdisciplinaridade. Foi aí que Deleuze experimentou a sua mudança enquanto professor, desenvolvendo uma conceção musical de aula. Foi em Vincennes, enfim, que Rancière começou a trilhar o seu percurso de emancipação intelectual, culminando na noção radical de que o pensamento é um exercício que parte da igualdade para a diferença, não carecendo de quaisquer mediadores ou explicadores. Palavras-chave: Vincennes-Paris VIII; Gilles Deleuze; Jacques Rancière; Pedagogia do ensino superior.

The Vincennes Event and the Afterlife of May 68 in the Pedagogical Thought of Deleuze and Rancière

We propose an analysis of May 68 and of its afterlife in the pedagogical reflections of two thinkers who were able to transform the initial stimuli of revolutionary criticism into a creative power. Like the rebellious students, Gilles Deleuze and Jacques Rancière questioned the outdated and impoverished higher education of their time. We highlight their common crossing point, the Centre Universitaire Expérimental de Vincennes (Paris VIII), an institution created by the government in the aftermath of the insurrection which became known as an “anti-Sorbonne”, where research was cultivated in small groups and within an unprecedented multidisciplinary framework. It was there that Deleuze experienced his transformation as an educator, developing a musical conception of teaching. It was in Vincennes, finally, that Rancière began to tread his path of intellectual emancipation, culminating in the radical notion that thought is an exercise that presupposes equality to reach difference, dispensing any tutors or mediators. Keywords: Vincennes-Paris VIII; Gilles Deleuze; Jacques Rancière; Pedagogy of higher education.



O acontecimento Vincennes e a sobrevida do Maio de 68 no pensamento pedagógico de Deleuze e de Rancière

Tomás Vallera e Jorge Ramos do Ó*

Um acontecimento pode ser contrariado, reprimido, recuperado, traído, e nem por isso deixa de comportar algo de inultrapassável. São os renegados que dizem: está ultrapassado. Mas o próprio acontecimento, por mais que seja antigo, não se deixa ultrapassar: ele é abertura de possível. Ele passa no interior dos indivíduos tanto quanto na espessura de uma sociedade¹.

Introdução

Este artigo propõe uma análise do movimento do Maio de 68 e da sua sobrevivida na escrita e nas reflexões pedagógicas de dois filósofos seus contemporâneos – Gilles Deleuze e Jacques Rancière – que lograram converter as palavras de ordem e os estímulos iniciais da crítica revolucionária numa autêntica potência realizadora. Para contextualizar essa relação entre o que Deleuze chama a “intrusão do devir”, na primavera de 1968, e

* Tomás Vallera (tomas.vallera@ie.ulisboa.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-4636-0015>. Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação (UIDEF), Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, Alameda da Universidade, 1649-013 Lisboa, Portugal; Jorge Ramos do Ó (jorge.o@ie.ulisboa.pt).  <https://orcid.org/0000-0003-1013-9244>. Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. Este artigo foi financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, IP, no âmbito da UIDEF — Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação, UIDB/04107/2020, <https://doi.org/10.54499/UIDB/04107/2020>. Artigo original: 6-5-2024; artigo revisto: 4-8-2024; aceite para publicação: 7-8-2024.

¹ Gilles Deleuze, *Dois regimes de loucos: Textos e entrevistas (1975-1995)* (São Paulo: Editora 34, 2016), 245.

as formas específicas que assumiram o desejo e a alegria de ensinar nestes dois pensadores, o estudo incidirá sobre aquele que foi o seu ponto de passagem comum, o Departamento de Filosofia do Centro Universitário Experimental de Vincennes, ou Paris VIII (1968-1980), instituição criada no rescaldo dos acontecimentos revolucionários por iniciativa do ministro Edgar Faure e sob proposta de Raymond Las Vergnas². Essa conjuntura singular de luta pela transformação da universidade, em defesa da proliferação de práticas inventivas e da livre disseminação dos saberes, teve, como veremos, profundas implicações na vida e na obra destas figuras. Ela convoca-nos hoje, numa época que se vai revelando cada vez mais sombria para quem se revê na ideia de uma *universidade-investigação*, a refletir sobre a possibilidade de renovarmos as instituições acadêmicas em que nos encontramos, tanto na condição de professores como de alunos.

O artigo desdobra-se em três momentos. Numa primeira secção, discutiremos a hipótese de repensar o laço que a atualidade estabelece com a insurreição estudantil de 1968, propondo uma leitura do conceito de revolução que permite contornar as formas mais predominantes de invocação da chamada “revolta ideológica de massas”³. Defendemos, assim, a possibilidade de uma vinculação alegre e fecunda às ocorrências dos anos 60 do século passado, afastando, ou suspendendo provisoriamente, uma série de formas impotentes de rememorar – melancolia, desânimo, ódio, rancor, escárnio ou sobranceira – que ainda hoje atravessam o debate público em torno da revolta dos estudantes e que tendem a fixar os seus interlocutores em posições ou enunciados pré-existentis e altamente convencionais.

De seguida, analisaremos aquela que foi, porventura, a mais significativa heterotopia pedagógica de Maio, o Centro Universitário Experimental de Vincennes (CUEV), através do qual o governo procurou responder às exigências do movimento estudantil adotando pedagogias inovadoras e abordagens pluridisciplinares, favorecendo a intervenção dos estudantes no processo de aprendizagem e permitindo, pela primei-

2 Jacqueline Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre* (Paris: Éditions Alain Moreau, 1979), 9.

3 Louis Althusser, “A propósito do artigo de Michel Verret sobre o ‘Maio estudantil’”, *Crítica Marxista* 44 (2017): 132.

ra vez, o ingresso de assalariados, não-bacharéis e estrangeiros numa instituição do ensino superior⁴. Neste passo, a nossa atenção vira-se, mais especificamente, para o Departamento de Filosofia, entidade presidida, na sua fundação, por Michel Foucault, e que condensou muitos dos principais desafios e conflitos do movimento de Maio, originando uma população discente *sui generis* e um estatuto ambíguo de marginalidade académica e de elevado prestígio intelectual⁵.

No último segmento, o Departamento de Filosofia do CUEV aparecerá como condição de possibilidade para a autorreflexão e a transformação enquanto filósofos e docentes de Gilles Deleuze e de Jacques Rancière. De modos diferenciados, e permeando a vida dos nossos dois protagonistas em momentos distintos, a experiência desta “instituição anti-institucional” imprimiu no cerne das suas reflexões problemas de natureza eminentemente pedagógica: (i) a ideia, desenvolvida por Deleuze perante o seu público heteróclito em Vincennes, de que a sua disciplina “fala para todos” e que, como tal, existe uma “compreensão não filosófica da filosofia”⁶; (ii) a recusa absoluta da “ordem explicadora” no pensamento de Rancière, decorrente da rutura intelectual com o seu mentor Louis Althusser, no período em que o autor de *O mestre ignorante* discutia com os seus colegas de Vincennes o programa de Filosofia do recém-criado departamento⁷. Estes problemas viriam a desaguar em tópicos que atravessam a obra filosófica destes dois pensadores: heterogeneidade e singularização, para Deleuze; igualdade e emancipação, no caso de Rancière.

4 Charles Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII. Le destin d’une institution d’avant-garde”, *Histoire de l’éducation* 77 (1998): 47; Charles Soulié, dir., *Un mythe à détruire? Origines et destin du Centre universitaire expérimental de Vincennes* (Saint-Denis: PUV, 2012), 26.

5 Christelle Dormoy-Rajramanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972. Politisation et pratiques transgressives de l’enseignement dans l’après 68”, *HAL Open Science* (março de 2019), halshs-02066091.

6 Charles Soulié, “La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 216-217, n.º 1-2 (2017): 42-63.

7 Jacques Rancière, *La leçon d’Althusser* (Paris: La Fabrique Éditions, 2011); Taís Araújo, “Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque”, *Pro-posições* 35 (maio de 2024).

Maio para além de Maio

A 22 de março de 1968, quando um grupo de centenas de estudantes ocupou um edifício da administração da Universidade de Nanterre, num ato de espontaneísmo que reclamava a libertação de seis opositores à guerra do Vietname, acendeu-se o rastilho de um movimento que viria a abranger todo o hexágono, culminando nos protestos, greves gerais e motins do mês de maio, e forçando o Presidente da República Charles de Gaulle a abandonar o país. Mas se as impactantes reivindicações de 68 se dirigiam, de modo geral, contra o sistema capitalista, o consumismo, o imperialismo, a burguesia e as suas instituições imobilistas e obsoletas, importa lembrar que, na sua génese, os *slogans* deste movimento – “da crítica da universidade à crítica da sociedade”, “da universidade crítica à crítica da universidade” – colocavam na ordem do dia problemas próprios da categoria de estudante, nomeadamente na forma de uma crítica radical à conceção tradicional de ensino terciário.

Recordar esta aliança entre o corpo estudantil e os inúmeros professores que se identificaram com esse combate a uma instituição que consubstanciava “o casamento entre uma fábrica de robôs e um museu arqueológico”⁸ significa, assim, ir ao âmago daquilo que constitui a diferença e a singularidade de Maio. Na perspetiva que adotamos, “o essencial do revolucionário” não estaria em “operar a viragem enquanto tal”, mas antes em “trazer à luz o que a viragem comporta de decisivo e específico”⁹. Por outras palavras, a reflexão que se segue afasta-se de um conjunto de invocações de Maio, da direita à esquerda do espectro político, que tendem a interpelar a rebelião na ótica de um balanço funcional do episódio revolucionário, com os seus juízos nostálgicos, denunciadores ou banalizadores. Estes modos de se relacionar com a insurreição – que incluem as reflexões de vultos como Pierre Bourdieu, Louis Althusser, Raymond Aron e, mais tarde, os chamados “novos filósofos” – formam, segundo Rancière, a “lógica policial” de explicação do movimento estudantil, aquela que o encara como uma sucessão de even-

8 Marc Kravetz, Raymond Bellour e Annette Karsenty, *L'insurrection étudiante, 2-13 mai 1968. Ensemble critique et documentaire* (Paris: 10/18, 1968), 39.

9 Julia Kristeva, *O futuro de uma revolta* (Santo Tirso: De Facto Editores, 2013), 5.

tos que veio provisoriamente subverter o natural encadeamento causal das coisas e que acabaria por expirar perante o inevitável regresso do “real”¹⁰. De facto, todas essas formas de rememoração – da apreciação conservadora, segundo a qual Maio seria um *acontecimento imaginário* que nega a própria realidade, à perspectiva melancólica, que tende a traduzi-lo como uma revolta fracassada ou ainda por completar, sem esquecer as leituras de cunho populista que nele veem a traição das expectativas das classes obreiras – têm em comum o facto de procurarem subtrair ao evento o seu carácter pleno e singular, associando-o a uma imatura compreensão do mundo disseminada por jovens em euforia carnavalesca ou por estudantes mal versados na teoria marxista da luta de classes. Entre Maio de 68 e o que seria a *verdadeira revolução* abre-se, assim, um fosso intransponível: vivendo isolada, a juventude sobreinvestiria na imaginação para compensar a sua carência de vínculos sociais; os estudantes universitários, por sua vez, enquanto herdeiros privilegiados, deveriam quando muito juntar-se à luta, mas jamais inaugurá-la, dada a sua alienação e falta de preparação intelectual para a ação política¹¹. Presa na sua própria fantasia ou ignorante da ciência que lhe daria acesso à condição revolucionária, a juventude estudantil, segundo os seus críticos, não poderia permanecer senão fora ou aquém da revolução.

A relação que o presente estabelece com as ocorrências de Maio é ainda, em grande medida, filtrada por estas narrativas imbuídas de romantismo e de paixões tristes. Impera nelas uma lógica da falta ou do excesso, como se os acontecimentos dessa primavera, e os seus respetivos desvios “hedonistas” em relação à ordem do expectável, não estivessem à altura de um processo revolucionário pré-definido ou não tivessem sido devidamente antecipados pelos governantes, aqueles que cultivam “um tipo de administração dedicada a manter ou reconstituir instituições que criam ligações entre os indivíduos e o Estado e harmonizam os interesses dos diferentes grupos sociais”¹². Tudo se passa

10 Jacques Rancière, *Les trente inglorieuses. Scènes politiques* (Paris: La Fabrique Éditions, 2022).

11 Araújo, “Os efeitos de Maio de 68”, 2024.

12 Jacques Rancière, “Re-politicizing 68”, *Crisis & Critique* 5, n.º 2 (2018): 288.

como se a nossa conexão aos anos 60 do século XX estivesse hipercondicionada ora por um tipo de sentimentalismo estéril, ora por uma condescendência autossatisfeita que nega aos distúrbios estudantis o estatuto de acontecimento pleno e soberano. Existe, porém, uma outra perspectiva cujo desígnio não é rebater essas narrativas com o que seria a posição contrária – afirmar que se tratou de uma revolta política, e não *apenas social*, ou insistir que Maio significou uma crítica profunda ao sistema e não simplesmente a matriz ideológica de revitalização da cultura capitalista –, mas, acima de tudo, captar a *diferença* ou o poder de invenção desta revolta, isto é, as manifestações de vitalidade insurrecional e crítica que tenderam a escapar às previsões das autoridades ou à ordem explicadora das vanguardas políticas. Assim, é na medida em que constitui, em simultâneo, um desvio em relação ao expectável da governação e da revolução, que 68 assume, para nós, contornos propriamente *revolucionários*, embora num sentido necessariamente peculiar do termo.

Contra as tentações de desvalorizar e de desdenhar ou, no sentido inverso, de repetir ou de querer efetivar num futuro idealizado algo que teria fracassado no passado¹³, o espírito de *Maió para além de Maio* que pretendemos convocar define-se, assim, pela sua afinidade com o carácter original de um enlevo estudantil que se bastou a si mesmo e que não estaria de modo algum em dívida ou em falta para com as gerações ulteriores. Determinamo-nos, portanto, a assinalar a *vitória de Maio* como acontecimento, ou seja, na sua qualidade de “inesperado que perturba a ordem das expectativas” e através do qual se inauguram novas sequências causais, formas inéditas de convivência e de transformação pessoal¹⁴. A revolução como evento “irredutível aos determinismos sociais, às séries causais”, configura, assim, “uma bifurcação, um meandro relativamente às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis”¹⁵. Pensado nesta perspectiva, o acontecimento *soixante-huitard* foi, em primeiro lugar, uma retumbante refutação

13 Maurice Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée* (Paris: Folio, 2018), 103-108.

14 Rancière, *Les trente inglorieuses*, 124.

15 Deleuze, *Dois regimes de loucos*, 245.

dos corpos intermediários; a irrupção de uma lógica emancipadora que recusou a interferência das várias sujeições ou instâncias mediadoras dispostas a contê-la e a dirigi-la, fossem elas o governo, a política em curso, a vanguarda, a universidade ou, no limite, a própria autoridade das ciências sociais.

No espontaneísmo que emanou do Movimento de 22 de Março, Rancière identifica uma espécie de reatualização da Comuna de Paris, uma insurreição na qual homens e mulheres ordinários se dispuseram, em conjunto, a realizar aquilo que não era suposto ser a sua vocação: a formação não mediada e voluntária de um mundo comum, de uma comunidade de iguais. Cerca de um século depois, erguiam-se de novo as barricadas em Paris, num ato de sedição que partia de quem não se esperava e se abria a todos os que nele se revissem, fazendo confluir no pátio da Sorbonne, e depois nas ruas da capital, uma população heterogênea de estudantes e trabalhadores cujos modos de ação desviantes se esquivavam sistematicamente da mão orientadora que lhes estendiam as várias autoridades, do mandarinato acadêmico aos dirigentes sindicais. Um certo tipo de ingenuidade paternalista tende a ver em *slogans* como “a imaginação ao poder”, ou em exigências grandiloquas como “a abolição dos exames e o fim do capitalismo”, os exemplos acabados da imaturidade do movimento, ignorando que tal julgamento se exerce segundo parâmetros que a própria revolta subverteu ou pôs em causa. Na suposta inocência destas palavras de ordem habita o princípio de que *tudo está em tudo*, ou seja, de que a medida do êxito de um ato ou pensamento emancipado está na ousadia da sua própria existência, na desterritorialização dos indivíduos e dos coletivos em relação ao que está previsto, numa apropriação dos saberes que faz saltar os mediadores entre a parte e o todo, o particular e o geral. O triunfo de 68 reside, pois, antes de mais, na possibilidade, sempre relançada, de produzirmos ligações inusitadas entre questões locais e problemas gerais (por exemplo, o exame conter em si todo o problema da relação entre universidade e sistema social), de sairmos de um estado de sujeição intelectual que prescreve as formas e os limites da relação com o

outro, enfim, de deslocarmos as fronteiras do possível e do pensável¹⁶. Maurice Blanchot, já no seu sexagésimo primeiro ano de vida durante os eventos dessa primavera, sintetiza assim os efeitos transgressivos da rebelião na própria concepção de conhecimento: “Esse pobre edifício [Sorbonne], onde há milênios se ensinava um saber vetusto, voltava agora a ser, de forma extraordinariamente insólita, um *signo* exaltado pelo interdito: o de um novo saber a reconquistar ou a reinventar, um saber sem lei, liberto da lei, e, como tal, um não-saber: uma palavra doravante incessante”¹⁷.

Uma outra peculiaridade da revolta estudantil, além dessa ideia fundadora da ação direta e não assistida, diz respeito à procura de um “de fora”, ao apelo do exterior, mas na medida em que esse plano outro, essa linha de fuga em relação aos valores estabelecidos, não corresponde a um mundo projetado no futuro, nem tão-pouco a um universo do real que se esconderia por trás das aparências, mas à eventualidade de transformar em tempo real, *hic et nunc*, a vida já existente. De facto, muitos são os testemunhos que nos devolvem essa grande alegria das multidões emancipadas, manifestando sob a transversal bandeira antiautoritária formas de *estar junto* que fazem esquecer as particularidades de cada um, reunindo nos mesmos espaços jovens e velhos, homens e mulheres, intelectuais ou outras figuras públicas diluídos na impessoalidade das grandes massas: “Como se, apesar das [...] incessáveis controvérsias, cada qual se reconhecesse nas palavras anónimas inscritas nas paredes”¹⁸. O movimento de *sair de si próprio* articula-se, pois, com ações e reflexões que se conjugam sempre no presente, independentemente de qualquer plano concertado ou poder instituidor. Assim se desenvolveram, de modo geral, os protestos estudantis: uma mobilização contingente, efémera, inventora dos seus próprios passos à medida das circunstâncias, sem referência à composição social ou a um objetivo político específico, e que se obstinava na recusa em traçar estratégias ou calcular etapas a superar em função de um fim determi-

16 Rancière, “Re-politicizing 68”, 290-292.

17 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 67.

18 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 19-20, 55 e 108.

nado¹⁹. Se Maio de 68 traz algo de novo à tradição revolucionária – ou rompe com a mesma, obrigando-nos a reavaliar o próprio conceito de revolução –, é porque contradiz e denega o pressuposto segundo o qual a finalidade de qualquer movimento insurrecional é a conquista do poder.

O revoltoso desta “utopia imediata”, que faz o desejo explodir no cerne do político, já não poderia, portanto, ser aquele que assalta o poder com vista a substituí-lo, mas antes quem substitui a tomada da Bastilha pela *tomada da palavra*, um exercício continuamente renovável, tão lúdico quanto subversivo, no qual a linguagem deixa de ser apenas um instrumento de comunicação de conteúdos para despontar na sua dimensão de pura atividade²⁰. O universitário como revolucionário, na sua qualidade de portador de uma recusa afirmativa – uma negação que não se arruma nem resolve, mas que transtorna e *se transtorna* (“qui ne s’arrange pas, mais qui déränge et se déränge”) –, encarna também, deste ponto de vista, a aspiração por um “comunismo de escrita” que se esquivaria tanto do “Estado sem linguagem” soviético como do “Estado monopolizador da linguagem” gaullista, e que seria a expressão *in actu* de uma palavra da desobediência, “falando sempre mais além, trasbordando e ameaçando, pois, tudo aquilo que cerca e limita” num “movimento desmesurado, irrepresível e incessante”²¹. Essa “alegria de expressão”, apoiada em grande medida na ironia e no paradoxo (“é proibido proibir”, “sejamos realistas: exijamos o impossível”), tomou sobretudo a forma de inscrição, fazendo dos muros e paredes da cidade o *locus* por excelência da escrita coletiva e anónima²². Os estudantes não conquistaram em 68 algo que ignorassem ou não possuísem já; reganharam consciência, isso sim, da potência subversiva da linguagem na sua fruição ativa, fragmentária e plural. A “exigência comunista” sofre,

19 Rancière, “Re-politicizing 68”, 292-293.

20 Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 38; Roland Barthes, *Œuvres complètes IV. Livres, textes, entretiens: 1972-1976* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 531.

21 Blanchot, *Mai 68, révolution par l’idée*, 76.

22 Roland Barthes, *Œuvres complètes III. Livres, textes, entretiens: 1968-1971* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 48.

por conseguinte, uma inflexão, reajustando-se a partir das contestações estudantis – críticas às restrições sexuais nos dormitórios, à hierarquização e aos processos de seleção nas universidades, ao sistema de exames e, de um modo global, à política governamental de reorganização do ensino superior, considerada nociva para o exercício das funções científica e pedagógica²³ – e opondo-se à posição reformista ou “participacionista” tanto do governo como do Partido Comunista Francês. A palavra irrefreada, na sua recusa da assimilação, insurge-se contra aquilo que “a tolice ou a hipocrisia liberal propõe como finalidade última do poder livre”, o *diálogo*, que mais não seria do que um compromisso destinado a “nivelar na indiferença” uma “palavra de pluralidade” que deveria “permanecer sempre diferente, falando a partir da diferença, e assim por diante até à rutura, sem parar, sempre de novo”²⁴. Às perspectivas desencantadas que tendem a interpretar Maio ora como a vitória de um capitalismo reestruturado pela “crítica artista” e individualista²⁵, ora como o fiasco revolucionário de uma turba de jovens impertinentes, podemos, afinal, contrapor a imagem de um movimento estudantil que sempre encarou a *igualdade* no acesso à palavra inventiva como condição mesma para a produção da *diferença*.

Tudo acontece como se a livre disseminação da palavra tomasse o lugar do Partido, cada vez mais conotado com a interlocução e o compromisso. Essa permuta introduz um deslocamento no pensamento revolucionário. Ao estilhaçar-se numa série de “marxismos heterodoxos”, este vê-se revitalizado por vários intelectuais sob o conceito – também ele recuperado de Marx, e ecoando as observações políticas de Sade – de *estado de revolução permanente*. A revolução não se encontraria sempre além, num futuro por conquistar, mas no momento atual, numa “política da amizade” que se articularia com a criação de pequenos grupos de estudo e de protesto. Exemplo paradigmático desse comunismo de escrita em que a literatura se confunde com a política, o *Comité*

23 Kravetz, Bellour e Karsenty, *L'insurrection étudiante*, 45-46.

24 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 77.

25 Luc Boltanski e Ève Chiapello, *O novo espírito do capitalismo* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020).

d'action étudiants-écrivains, fundado a 20 de maio pelos amigos Maurice Blanchot, Marguerite Duras e Dionys Mascolo, elege como inimigas todas as forças de uniformização da palavra, apelando, em simultâneo, à revocação das identidades individuais, percecionadas como armadilhas dos poderes assimiladas a instrumentos de controlo e vigilância. De facto, se existia para este grupúsculo de escritores uma “palavra comunista”, ela estaria sempre do lado das “formas de dissolução, de transformação”, uma exigência que levaria os seus membros a defenderem a comunidade de iguais como fundamento de diferenciação contra qualquer “organização autoritária da vida em comum”²⁶.

O *Comité* encarnava, por conseguinte, o desejo de experimentar, no aqui e agora, uma comunidade emancipada tanto da devoção ao coletivo nacional como do culto do indivíduo, e o seu modo de funcionamento traduzia, no plano interno da escrita, essa *revolução da revolução* que o grupo advogava no domínio da luta política. Segundo Blanchot, um comité não confere a qualquer membro o poder de o representar, mantém-se excêntrico à lógica da representação, sendo que as decisões que toma não o comprometem para o futuro nem vinculam os integrantes para além da sessão em curso. Tudo o que constitui matéria de debate, voto ou resolução é implicitamente *reversível*, razão pela qual se cultiva uma certa repulsa pelos textos que “perduram em demasia e cristalizam um devir, confiscando e unificando uma multiplicidade indefinida”. Nada mais, pois, do que a repetição contínua do encontro e do instante presente; uma arte poética indissociável de um modo de vida conjunto. A noção de escrita como lugar da revolução sem fim, da *conversa infinita*, e do *livro que está sempre por vir*, encontramos-la já nas considerações de Blanchot sobre o boletim militante do grupo (que viria a intitular-se, igualmente, *Comité*): um periódico que deveria ser anónimo; com textos “já fraturados e como que destinados à rutura”, que ganham um sentido não em si mesmos, mas nas suas “relações de diferença”, e que, num “trabalho de interrogação incessante”, se desprendem de “qualquer ideia pré-concebida de originalidade”²⁷.

26 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 15-16.

27 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 14, 38-40 e 109-110.

Um excerto de uma carta de Hölderlin a Böhlendorff, livremente traduzido pelo mesmo Blanchot (segundo se pensa) no número inaugural do boletim, e que, ao que tudo indica, cumpriu um papel significativo na trajetória intelectual de Mascolo e nas reflexões sobre a amizade de Deleuze e Guattari, poderia servir de sinopse parcial ao nosso desejado vínculo com o espírito de Maio. Nele parecem convergir, numa enunciação fina e concisa, a alegria de tomar e usar a palavra, a urgência de estabelecer afinidades intelectuais fora de um sistema hierárquico de mediações, e a necessidade, para quem procura exceder as coisas que já pensa ou conhece, de uma comunidade generosa de artífices da palavra que compartilham a sua *libido sciendi*. Transcreve Blanchot: “A vida do espírito entre amigos e o pensamento que se forma na troca da palavra, por escrito ou de viva voz, são necessários àqueles que estão em busca do pensamento. Fora disso, permanecemos nós mesmos fora do pensamento. Pensar pertence à figura sagrada que, juntos, figuramos”²⁸.

Nas próximas páginas procuraremos concretizar este gesto intempestivo que consiste em reatualizar Maio fora de qualquer efeméride destinada a solenizá-lo, contornando as suas grelhas de interpretação mais predominantes e sugerindo, no seu lugar, uma outra aceção de revolta. Primeiro no Departamento de Filosofia do transitório CUEV, depois na escrita e no pensamento de Deleuze e Rancière, continuaremos a identificar o que essa “viragem” comporta de decisivo para nós, na atualidade, e em que medida ela representa um retorno dos mesmos problemas, um regresso do sentido, mas *na diferença*²⁹. Neste ponto, fazemos nossas as palavras de Julia Kristeva quando nos fala de um tempo e de um espaço das *re-voltas*, que equivale não tanto a um nihilismo aniquilador dos antigos valores em proveito de uma idolatria dos novos dogmas – o conceito de revolução que nos acompanha há mais de dois séculos –, mas a uma forma de “experiência interior radical” assente no refazer e no recomeçar, ou melhor, numa atitude de “retorno” que

28 Blanchot, *Mai 68, révolution par l'idée*, 14; Philippe Theophanidis, “Hölderlin, Blanchot, Mascolo: La vie de l'esprit entre amis”, *Aphelis*, 30 de abril de 2022.

29 Roland Barthes, *Escrever... Para quê? Para quem?* (Lisboa: Edições 70, 1975), 30-31.

constitui, ao mesmo tempo, *rememoração*, *interrogação* e *pensamento*. Revemo-nos, pois, nesse legado de Maio que, na sua rejeição frontal do intolerável, nunca abdicou do pensamento como revolução, denunciando a cega adesão a valores que se “[esquecem] de se questionar a si mesmos e, por isso, [traem] fundamentalmente o sentido da *re-volta*”. Diz-nos ainda a autora de *História da linguagem*: “Em épocas que obscuramente sentimos em declínio, ou [...] em suspenso, o questionamento permanece como único pensamento possível: indício de uma vida simplesmente viva.” Este uso crítico da palavra como forma de interrogação retroativa, e que se materializa sempre num “‘combate’ com o mundo e consigo mesmo”, constitui, segundo Kristeva, uma “grande libertação infinitesimal”, uma arte de questionar o seu próprio ser, de se procurar a si mesmo, que progride por pequenos deslizamentos e “abre a vida psíquica ao risco de uma *re-criação* sem fim”³⁰. Talvez se encontre aí a idiossincrasia da revolução estudantil, aquilo que a torna absolutamente singular: a ideia de que a revolta, ainda que se dirija contra os outros, é sempre e antes de mais um exercício de autoquestionamento, uma intransigente “arte de não ser governado”³¹ por meio da qual tomamos de assalto as nossas próprias Bastilhas.

O Departamento de Filosofia de Vincennes: o sonho de uma universidade *outra*

Nas décadas que imediatamente antecederam e sucederam a revolução de 68, o ensino, e nomeadamente o ensino superior, tornou-se um foco de problematização tanto para os estudantes, no sentido lato, como para o poder político. É na medida em que causa ou constitui problema, que o ensino-aprendizagem na universidade pode, na nossa ótica, aproximar, ou tornar contemporâneas, duas épocas e conjunturas distintas – aquela que, em virtude do aumento demográfico exponencial do pós-guerra, e da resultante subida das taxas de escolarização, as-

30 Kristeva, *O futuro de uma revolta*, 11-12, 16-17, 24.

31 Michel Foucault, “O que é a crítica?”, *Imprópria* 1 (2012): 59.

sistiu ao doloroso parto da universidade de massas moderna³² e a era atual da “universidade-empresa”, da precariedade do labor científico e do pensamento único gerencial orientado para a captação de recursos financeiros. Reconvocamos, assim, o CUEV–Paris VIII como uma experiência-matriz na qual se cruzaram diferentes modos de perceber a universidade enquanto *problema*, desde os que pretendiam minar ou destruir essa instituição considerada capitalista e burguesa a partir de dentro até aos governantes que planeavam reformá-la com base num projeto inovador que seria depois abandonado, passando por aqueles para quem Vincennes foi, nas palavras de Foucault, a inconformada tentativa de viver o ensino superior com “uma liberdade tão completa quanto possível”³³. Subscrevemos, assim, a intenção de Charles Soulié de chamar para o nosso presente este evento fulcral da história da educação francesa e mundial em que as relações pedagógicas e o funcionamento interno da universidade vigentes foram radicalmente postos em causa: “Num momento em que as políticas atuais, a coberto da modernização, [reafirmam] as tendências dominantes e a acentuação das hierarquias e culturas académicas, é urgente lembrar que [...] outros mundos académicos são possíveis e, sobretudo, desejáveis”³⁴.

Oficialmente fundado em dezembro de 1968, e aberto na *rentrée* de janeiro do ano seguinte, o centro universitário experimental onde floresceram as atividades pedagógicas e o trabalho filosófico de Gilles Deleuze e de Jacques Rancière viria a ser demolido em agosto de 1980 e logo recambiado, em condições muito menos favoráveis, para a pequena cidade de Saint-Denis, nos subúrbios de Paris. Assim chegava ao fim a efêmera existência de uma instituição altamente singular, reputada pelo seu radicalismo político, pelas intermináveis lutas intestinas entre diferentes fações de esquerda, pelas várias ações subversivas e antiautoritárias de que era palco, mas também, como sublinham hoje os historiadores do ensino superior, pela sua condição paradoxal de organismo

32 Soulié, *Un mythe à détruire?*, 32-54.

33 Guy Berger, Maurice Courtois e Colette Perrigault, *Folies et raisons d'une université: Paris 8. De Vincennes à Saint-Denis* (Paris: Éditions PÉTRA, 2015), 381.

34 Soulié, *Un mythe à détruire?*, 17.

ao mesmo tempo marginal e nuclear, infamado e renomado, periférico e, todavia, muito concorrido. Considerada o grande reduto experimental das liberdades académicas e o símbolo por excelência da reforma da universidade e da sua abertura ao mundo exterior, Vincennes foi também, e sem contradição, o lugar onde porventura mais se fez sentir o peso do dogma ideológico, bem como a violência do pensamento gregário e do anátema político³⁵. Os múltiplos epítetos que lhe foram atribuídos – “a Berkeley francesa”, “um pequeno MIT” ou “a anti-Sorbonne do esquerdismo” – revelam não apenas a sua génese no movimento estudantil de Maio, senão também a sua inspiração no modelo universitário do outro lado do Atlântico³⁶. Se na sua fundação convergiram, numa transitória solução de compromisso, a necessidade governamental de reformar o ensino criando novas instituições universitárias (sob as bandeiras da autonomia, da participação e da multidisciplinaridade) e a exigência estudantil de repensar toda a educação terciária *de baixo para cima*³⁷, com o seu brutal desmantelamento assinalava-se o divórcio definitivo entre a nova ministra das universidades, Alice Saunier-Seïté, e o “gueto de Vincennes”. De facto, a uma primeira fase em que o poder gaullista havia apadrinhado e tolerado “Vincennes-la-Rouge”, outorgando aos elementos mais radicais da revolta uma instituição onde estes pudessem ser devidamente insulados e controlados, seguiu-se, a partir dos anos 70, uma progressiva campanha de hostilização e estigmatização da universidade levada a cabo pelas presidências de Pompidou e de Giscard d’Estaing, culminando nas duas grandes táticas arrasadoras denunciadas pelo seu último reitor, Pierre Merlin: a restrição do apoio financeiro e a contínua cruzada difamatória, no espaço público, dirigida contra uma entidade conotada com a degenerescência e o *perigo moral* – Vincennes, universidade das drogas, do sexo destravado e do laxismo académico. Menos interessada no efetivo impacto do CUEV – com o seu prestígio internacional, o seu considerável poder de atração e a ob-

35 Soulié, “La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes”, 45-46.

36 François Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia cruzada* (Porto Alegre: Artmed, 2010), 33-39.

37 Dormoy-Rajramanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972”, 2-3.

servância dos principais objetivos pedagógicos a que se propunha – do que na possibilidade de o restabelecer num modelo mais simplificado e conformista, a ministra não se coibiu de exprimir o seu escárnio: “De que se queixam eles? Os seus novos edifícios estarão situados entre a Rua da Liberdade, a Avenida Lenine e a Avenida de Estalinegrado”³⁸.

Foi o imperativo de imaginar uma “nova universidade”, durante os acontecimentos de Maio, que levou à criação de comissões de professores e estudantes – sobretudo as da Sorbonne, de Assas e da faculdade de Nanterre – destinadas a gerar um difícil consenso em torno do que deveria ser essa substituição de um governo de cima para baixo por uma reconstrução de baixo para cima centrada na relação pedagógica. Dessas discussões, que, apesar de não incluírem os militantes mais radicais, eram, ainda assim, palco de ardentes altercações entre diferentes referentes ideológicos, dimanaram alguns princípios de base: a crítica às aulas magistrais, por não permitirem que se criem verdadeiros vínculos entre docentes e alunos, a participação ativa dos estudantes na sua própria formação e o apoio incondicional à sua tomada de palavra, a transformação dos “exames-cutelo” em avaliação contínua, a abertura da universidade à interdisciplinaridade, aos assalariados e aos não-bacharéis, a exigência de um ensino virado para a compreensão do presente e o desejo de protelar o momento de especialização e possibilitar a aquisição de uma mais vasta gama de conhecimentos no início dos cursos. Entre estas comissões mistas destacam-se duas que viriam a representar, em grande medida, a dupla matriz fundadora do CUEV. A mais radical, a Comissão de Filosofia da Sorbonne, assume a quebra com o sistema universitário burguês, denunciado como máquina reprodutora de desigualdades, e preconiza o uso dos estudos filosóficos para combater a classe dominante e propiciar o advento da revolução social³⁹. Por outro lado, a tendência mais “atual” e “modernizadora”, a dos anglicistas de Nanterre – da qual faziam parte Raymond Las Verg-

38 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, 9-13; Claude-Marie Vadrot, “Quand Vincennes déménage à Saint-Denis”, *Politis*, 30 de abril de 2008.

39 François Dosse, *Vincennes: Heurs et malheurs de l'université de tous les possibles* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2024), 18-19.

nas, futuro mandatário do governo para a criação do CUEV, e Hélène Cixous, principal organizadora da “Comissão de Orientação” destinada a recrutar o novo corpo docente –, encarnava um movimento de renovação pedagógica que defendia a existência de estruturas académicas mais paritárias e democráticas, o contributo dos discentes na definição das aprendizagens, a abolição dos exames e um ensino metodologicamente requalificado e adaptado à contemporaneidade⁴⁰.

Do lado do recém-eleito governo gaullista, é Edgar Faure, o progressista ministro da Educação, que, na sequência da revolta, aparece como a figura do diálogo e da abertura à escuta das reivindicações da juventude escolarizada. A sua equipa esforçar-se-á por, em breves meses, fazer adotar a uma Assembleia Nacional reticente o projeto de uma universidade fora do comum, conciliando o preceito de Michel de Certeau sobre a legítima tomada da palavra dos jovens estudantes com o slogan *soixante-huitard* segundo o qual a imaginação deveria tomar de assalto o poder: “O poder toma-se da imaginação”⁴¹. Em nota enviada a Charles de Gaulle, o titular da pasta da Educação justificava a criação do CUEV pela necessidade de reconduzir o ensino superior no sentido “pluridisciplinar” e de associar, “tanto quanto possível, as artes e as letras às ciências e às técnicas”, sendo cada departamento imbuído de um “espírito polivalente”. Para o ministro, tratava-se assumidamente de um “programa de experimentação” científico-pedagógica. A mistura, no mesmo estabelecimento, de disciplinas diversas como a literatura francesa, a história, a geografia, a filosofia, a sociologia, a psicologia, as línguas vivas, a matemática, a informática, as ciências económicas e políticas, assim como as metodologias jurídicas e as ciências do desporto, constituía, para Faure, a melhor forma de responder “às exigências do mundo exterior”. Em cada ano deveria realizar-se “uma revisão sistemática do ensino” e um estudo das novas “oportunidades”, uma vez que o grande desígnio deste novo centro seria a investigação, “a atualização dos conhecimentos”, e não tanto garantir a reprodução das carreiras

40 Dosse, *Vincennes*, 19.

41 Dosse, *Vincennes*, 21-23.

docentes, como fora até então o paradigma no âmbito das ciências humanas. O vínculo estrutural entre ensino e investigação determinava, além disso, que os métodos pedagógicos fossem de uma “grande originalidade”: “ano contínuo, supressão dos exames tradicionais, largo apelo a professores associados ao mundo exterior” e “enquadramento dos estudantes em pequenos grupos”⁴². Mandado edificar numa conjuntura de institucionalização de experimentalismos pedagógicos – Marseille Luminy para a área das ciências naturais e Paris-Dauphine no campo das ciências económicas –, o CUEV inscreve-se numa política reformista que, procurando responder à explosão da população discente, à sobrelocação dos anfiteatros e às elevadas taxas de insucesso escolar, constitui a ocasião para o governo de, no mesmo gesto, atender a um número limitado de exigências do movimento académico e satisfazer “os partidários de uma reforma mais tecnocrática do ensino”⁴³. O CUEV-Paris VIII desponta, assim, num espaço de contingência entre a “vontade de criar uma espécie de «abcesso de fixação para o esquerdismo militante» e a vontade de renovar a universidade com base numa verdadeira participação de todos os membros da comunidade universitária”⁴⁴. Pelo seu radicalismo, Vincennes, de entre esses organismos incumbidos de trazer a renovação pedagógica à universidade francesa, foi sem dúvida aquele que, não obstante os conflitos internos que o atravessaram, mais longe levou o esforço de procurar superar a lógica da progressividade dos conhecimentos e da normalização pedagógica, mostrando que a recusa da concorrência e da homogeneização como mecanismos de produção do saber, ou de seleção de elites, não conduz inexoravelmente à “mediocracia”, mas, porventura, a zonas de ainda maior rigor e exigência intelectual⁴⁵.

42 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, 19-21.

43 Dormoy-Rajramanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972”, 3-4.

44 Dosse, *Vincennes: Heurs et malheurs de l'université de tous les possibles*, 32.

45 Berger, Courtois e Perrigault, *Folies et raisons d'une université: Paris 8*, 27.



Figura 1. Cartaz de 1979, no momento em que a existência do CUEV é posta em causa pelo Ministério da Educação⁴⁶.

Entre os vinte e quatro membros selecionados para a Comissão de Orientação – a qual tinha por missão designar o núcleo de docentes que iria cooptar os restantes professores –, encontram-se Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Jean-Pierre Vernant, Georges Canguilhem e Emmanuel Le Roy Ladurie. Las Vergnas, que se fez acompanhar por Hélène Cixous, Bernard Cassen e Pierre Dommergues na conceção

46 Soulié, “La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes”, 41.

desta forma de recrutamento excêntrica às normas tradicionais da universidade francesa, relembra-nos as dificuldades deste período inicial: o corpo de docentes, “já não eleitos em conformidade com a [hierarquia], mas [...] somente pela sua proeminência num domínio definido fora de qualquer critério de carreira e de grau universitário”, teve de ser formado “*ex abrupto* [e] passando à margem das fileiras académicas rituais. [...] A ousadia desse procedimento, por alguns considerado sacrílego, não deixou de provocar celeuma”⁴⁷. De facto, desde muito cedo que este vulnerável projeto se confrontou com a resistência do poder político, que ia colocando obstáculos à sua inauguração e propondo alterações de última hora ao plano original, como por exemplo a intenção de transformar a menina dos olhos de Edgar Faure, a universidade dos trabalhadores e dos não-bacharéis, num mero instituto superior de investigação reservado a uma elite académica. A imagem do *mito*, isto é, da universidade desejada e perigosa, entusiasmante e inquietante, onde os ideais radicais de abertura ao mundo e de transmutação das relações sociais, muito belos no plano do discurso, corriam o risco efetivo de se enraizar na realidade, foi afinal, para Pierre Dommergues, aquela que sempre conveio aos poderes da conservação. Segundo o especialista em literatura americana, “o ideal teria sido fazer viver a ideia de Vincennes sem lhe permitir a concretização”, realizando “uma operação simbólica” ou criando “uma lenda que evoca, se não o espírito das barricadas, pelo menos um lugar imaginário onde as «relações sociais» seriam vividas de forma diferente” – o governo nunca terá desejado a “Vincennes-realidade”, preferindo, no seu lugar, uma “universidade-ficção”⁴⁸.

Um olhar retrospectivo devolve-nos, logo à primeira vista, o fracasso da instituição e o triunfo dos seus detratores, tanto dos que dificultaram a sua implementação como dos que, já no final da década de 70, lhe deram a estocada final. Abateu-se sobre a experiência de Vincennes, com efeito, uma *damnatio memoriae*, uma espécie de brutalidade de pendor romano destinada ora a destruir e a salgar a sua

47 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, 38.

48 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, 40-41.

memória, ora a fazê-la perdurar na infâmia. Como não recordar a lenda negra do imperador Calígula, a quem Suetônio atribuiu, entre outros, o desejo alucinado de promover o seu corcel Incitatus à posição de cônsul, quando a ministra Saunier-Seïté ironizava sobre a permissividade de Vincennes, declarando que nesta se concediam diplomas a qualquer um, até mesmo “a um cavalo”? Como evitar, por outro lado, a imagem da aniquilação de Cartago pelas hostes do general Cipião Emiliano, e a sua reedificação como uma nova cidade romana, quando – na devida escala – lemos relatos da demolição, sob elevada proteção policial, dos edifícios do CUEV, originalmente projetados para durar mais de cinquenta anos? Se nos ativermos somente aos *efeitos de superfície* de Vincennes, o balanço é, no cômputo geral, bastante exíguo. Do propósito inicial de alargar a todas as universidades as experiências que lá se desenvolviam, esta entidade, da qual não sobram hoje quaisquer rastros no bosque de Vincennes, legou à universidade francesa apenas um sistema – o das unidades de valor (UV), ou seja, a possibilidade, para qualquer estudante, de traçar o seu próprio percurso acadêmico – que, apesar do seu grande poder de difusão, não modifica senão a estrutura formal do ensino, sem afetar necessariamente o essencial, ou seja, a forma de relação com o conhecimento e a natureza do vínculo pedagógico⁴⁹. Outros legados, de índole talvez mais institucional, poderiam ser invocados para contradizer esta impressão de fiasco, como o facto de Vincennes ter sido pioneira na criação de departamentos de Cinema, Psicanálise e Informática, de ter gozado de uma excelente reputação internacional (recebendo Marcuse, Chomsky, Samir Amin ou o Living Theatre) ou, como já referimos, de ter sido a primeira universidade a acolher alunos e professores com perfis heterodoxos e excêntricos à tradição académica francesa. Todavia, o que mais nos chamou a atenção na sobrevida do CUEV e, através dele, de alguns dos princípios da insurreição estudantil, não foi tanto a história das suas conquistas ou insucessos, do que terá ou não subsistido do plano inicial em Saint-Denis e até à atualidade, mas, sobretudo, os *efeitos subterrâneos* que emanaram dessa

49 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*, 41.

experiência transitória pela qual passaram cerca de 100 000 alunos em pouco mais de uma década. Antes de examinarmos esse efeito rizomático de Maio, por intermédio de Vincennes, no pensamento filosófico de Deleuze e Rancière, iremos deter-nos brevemente naquela que foi, no interior desta universidade, a condição de possibilidade para os seus respectivos florescimentos enquanto docentes que pensaram e problematizaram o gesto educativo – o Departamento de Filosofia.

Por convite da sua amiga Hélène Cixous, e recomendação de Georges Canguilhem, foi Michel Foucault o primeiro diretor do Departamento de Filosofia de Vincennes, função que desempenhou durante mais de um ano antes de ingressar, como há muito pretendia, no prestigioso Collège de France. Em correspondência com Cixous, o autor de *A arqueologia do saber* articula o projeto para o departamento com as suas reflexões sobre o papel social da filosofia. Segundo Foucault, se existe ainda algo como a “filosofia”, ela apresenta-se ora como uma *atividade teórica disseminada numa série de outros campos* (literário, político, artístico, científico), ora, se assumirmos a sua autonomia, como uma tarefa de *diagnóstico do presente*, de ontologia do tempo que vivemos, e já não um exercício que procuraria, como no passado, o discurso unitário ou a totalização da experiência humana⁵⁰. Essa ligação essencial ao “de fora”, por um lado, e à atualidade, por outro, determinou o figurino inicial do programa de filosofia. Pretendia-se criar “uma espécie de unidade que teria por tema a «política da ciência», com diferentes direções de pesquisa (medicina e saúde pública; psiquiatria; economia e, é claro, política nuclear)”, e que “não seria um departamento de história das ciências”, nem de “epistemologia contemporânea”, mas “um centro de análise da ciência na sua dimensão política”, encarregado “de reunir as disciplinas tradicionais da filosofia, sociologia e psicologia num bloco interdisciplinar”⁵¹. No seu propósito de recrutar “o que de melhor há em filosofia” no país⁵², Foucault convidou um conjunto heterogêneo

50 Michel Foucault, *Ditos e escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005), 62-77.

51 Dormoy-Rajmanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972”, 9-10.

52 Didier Eribon, *Michel Foucault* (Paris: Flammarion, 1991), 215.

de filósofos, desde os seus amigos Michel Serres e Gilles Deleuze (este último só se associaria ao corpo docente dois anos depois) a um grupo de alunos de Althusser e Lacan (entre os quais Jacques Rancière e Alain Badiou), passando pela ala não “esquerdista” composta por Henri Weber e Étienne Balibar (um dirigente trotskista e um militante comunista, respetivamente), e incluindo, por fim, a figura incontornável de François Châtelet, renomado pedagogo e historiador da filosofia, hábil negociador e conciliador, e segundo diretor do departamento⁵³.

Os primeiros anos do departamento são marcados por uma forte tensão entre duas tendências que desdobram os princípios da ligação ao exterior e do enfoque no presente, originalmente instituídos por Foucault, em sentidos díspares. A um programa mais focado na primazia da ciência, representado por docentes sem notória disposição política, como Michel Serres e Houria Sinaceur, opõe-se um projeto assumidamente político, de que faz parte a esmagadora maioria do departamento. Esta última inclinação tornar-se-ia, depois, quase exclusiva, com a partida dos filósofos das ciências (Serres acusaria o departamento de fazer reinar uma “atmosfera de terrorismo intelectual”) e a admissão de uma série de militantes políticos como Daniel Bensaïd, Jean-Marc Salmon ou André Glucksmann. Numa reunião da assembleia do departamento, ainda antes da abertura oficial do CUEV, fazia-se já sentir esta necessidade, expressa pela maioria, de unir a filosofia à prática e aos desafios instantes, o que supunha uma subordinação das atividades teóricas à exigência política: “É da luta política e ideológica que devemos deduzir o exercício da filosofia, as suas modalidades e os seus efeitos”⁵⁴. Essa tendência de politização do ensino observa-se, de igual modo, nos conteúdos ministrados: Rancière consagra um curso ao “revisionismo-esquerdismo”, Judith Miller leciona sobre as “revoluções culturais”, Badiou dedica-se à “ciência na luta de classes”, Glucksmann interessa-se pela “escrita política” e Weber pela “estrutura da extrema-esquerda em França”, entre muitos outros exemplos. Com a exceção dos cursos relativamente tradicionais

53 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 50-51.

54 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 51.

de história da filosofia e de estética, lecionados por Châtelet e François Regnault, ou de cursos relacionados com a atualidade, mas mais próximos de uma crítica erudita das instituições ou da temática do desejo, como nos casos de Foucault, Deleuze e Lyotard, a tendência, no início da década de 70, era para uma notória hegemonia do ensino de cariz militante. Embora a preeminência do político sobre o estritamente acadêmico se concretize em aulas práticas na imediação de fábricas, ou na constituição de grupos de trabalho consagrados à luta de classes, modalidades que supõem um certo desdém pela tradição da aula magistral e da “teoria apartada da prática”, as formas de organização do ensino no CUEV permaneceram, apesar disso, inteiramente livres e autónomas, permitindo a coexistência de uma significativa variedade de métodos, conteúdos e escolhas pedagógicas. Deleuze e Rancière, por exemplo, nunca abandonaram a modalidade expositiva, tendo as aulas do primeiro sido particularmente concorridas⁵⁵.

A época dos militantes-filósofos chega ao seu término, de forma gradual, à medida que se aproximam os anos 80. Inicia-se um processo de “normalização” mais definitivo do departamento e do seu público em Saint-Denis, quando se verifica um recuo considerável do esquerdismo e uma redução do capital simbólico dos estudos em filosofia, com a morte de Châtelet e a reforma de Deleuze⁵⁶. Com a homogeneização dos seus programas, a divisão por anos escolares e a criação de módulos inteiramente tradicionais (história da filosofia, filosofia geral e metafísica, filosofia moral e política), encerrava-se o processo, iniciado em 1968-69, que havia feito do CUEV, e sobretudo do seu Departamento de Filosofia, um organismo tão marginalizado como inventivo, tão profundamente isolado quanto altamente centralizador e irradiador de novas formas de pensar e de estudar. Para a sua marginalização contribuíram, como vimos, os incessantes conflitos entre as distintas aspirações existentes no departamento: os que defendiam uma universidade de elite e de

55 Soulié, “La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes”; Dormoy-Rajramanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972”, 12; Berger, Courtois e Perrigault, *Folies et raisons d’une université: Paris 8*, 212-213.

56 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 63-64.

vanguarda científica; os que apelavam à democratização, empenhando-se na construção de uma “universidade popular”; e aqueles que a viam, acima de tudo, como um bastião da revolução, não obstante a justaposição que poderia existir entre estas posturas⁵⁷. O radicalismo, aliado à crescente hostilidade do governo, constituiu, de facto, uma das principais causas dessa exclusão. Em janeiro de 1970 o ministro Olivier Guichard, denunciando o carácter “marxista-leninista” do ensino e a concessão, a seu ver, demasiado generosa das UV, decide revogar a licença nacional dos diplomas de filosofia do CUEV, uma decisão que marcará a história da instituição. Tal segregação permite que se desenhe um devir cada vez mais singular para este organismo. O filósofo encontra-se, daí em diante, perante a inusitada possibilidade de fazer, dizer ou escrever o que bem entender, gozando de uma independência quase total do poder político. Vincennes torna-se, assim, um lugar onde se vai ouvir filosofia consoante a necessidade que dela se tem, um espaço no qual, sendo ou não estudante, qualquer indivíduo pode ir escutar aqueles que trazem algo de arrojado, surpreendente e profundamente atual para o pensamento. À sentença de Guichard, Foucault responde que a filosofia não deve consistir apenas e só no comentário de textos canónicos e escolásticos, mas, de acordo com o posicionamento que já conhecemos, numa “reflexão sobre o mundo contemporâneo e, por isso, sobre a política”⁵⁸. A alienação da filosofia acentua-se, pouco depois, com o caso Judith Miller, cujas afirmações acerca do ensino em Vincennes – que os professores trabalham “sobre o que os estudantes pedem”, e que, da sua parte, se esforçava por fazer com que a universidade, enquanto “aparelho de Estado” burguês e capitalista, funcionasse “cada vez pior” – acabariam por ditar a sua expulsão da docência universitária e o seu reingresso no ensino secundário⁵⁹.

Foi nesta atmosfera de “autonomia cantonal”⁶⁰, e atravessando as diferentes fases já descritas, que Gilles Deleuze e Jacques Rancière

57 Dormoy-Rajramanan, “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972”, 5.

58 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 52-53.

59 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 55.

60 Dosse, *Vincennes: Heurs et malheurs de l’université de tous les possibles*, 85.

desenvolveram as suas práticas docentes em diálogo permanente com as investigações que os ocupavam. O facto de, no CUEV, e pela própria natureza da instituição, não existir um sistema de “reprodução do corpo docente” foi a condição de possibilidade para que os seus professores, emancipados de ensinar conteúdos exigidos pela agregação (e livres, como se viu, da necessidade de lecionar tópicos mais utilitários), pudessem falar sobre aquilo que estudavam e escrever sobre os temas que ensaiavam em voz alta perante os alunos. Foi perante um público muito heteróclito, dotado de um capital escolar, cultural e económico abaixo da média das outras universidades – embora mais elevado do que nos restantes departamentos – e que incluía um grande número de alunos vindos de fora do CUEV ou de outras áreas de estudo, sem preocupações de obter um diploma e muitas vezes sem exigências académicas, que tanto Deleuze como o seu colega mais novo tiveram a oportunidade de alimentar, numa prática quotidiana, as suas reflexões em torno destes temas que temos vindo a destacar: a tomada da palavra, o encontro com o outro, a comunidade de escritores-leitores, a urgência de criar afinidades fora de um sistema de intercessões e, por fim, a dessacralização da filosofia e a possibilidade de uma autoeducação diferenciada. Eis como Charles Soulié, apoiando-se em Châtelet, descreve essa visão não-hierárquica e não-progressiva do ensino superior:

[Na] disparidade, habitualmente concebida como um obstáculo à comunicação pedagógica, Châtelet vê uma das condições de possibilidade para a instauração de um verdadeiro diálogo filosófico, em que os participantes não se contentam em aprender a filosofia, mas também a praticam. Ao curso tradicional, concebido como um lugar onde o estudante vem adquirir conhecimentos para os restituir no dia do exame ou do concurso, vem substituir-se um “encontro” entre participantes, onde cada um dá conta da riqueza do seu percurso anterior afim de poder elaborá-lo filosoficamente, e ao seu ritmo, com o concurso de todos os outros. “Digo que tal maneira de conceber o ensino da filosofia cor-

responde à filosofia hoje viva... É verdade que se desenvolveu, ao mesmo tempo, uma filosofia de escola, que pretende ser uma disciplina, no duplo sentido de ordem instituída e de pedagogia autoritária. A primeira inventa, a segunda administra. Não é raro ver um ou outro filósofo do passado começar por uma e deixar-se tomar pela outra. Mas seria uma sociedade bem triste aquela que, sob pretexto de segurança, não desse oportunidade à invenção e se contentasse com uma filosofia de escola que rapidamente se estiola, para dar lugar às técnicas de organização e de dominação”⁶¹.

Deleuze e Rancière: heterogeneidade e singularização, igualdade e emancipação

Com 44 anos de idade, Gilles Deleuze foi nomeado professor catedrático no Departamento de Filosofia da nova Universidade de Vincennes – Paris VIII no final de 1969, assumindo o lugar de Michel Serres, e só de lá saiu para a reforma, no início de 1987. Mergulhou, assim, no epicentro de uma instituição do ensino superior concebida fora das normas habituais, ainda na sua fase inicial, e nela quis permanecer até ao fim da sua carreira. O que escreveu sobre pedagogia coincidiu com este período de quase duas décadas e foi desencadeado pelo impacto da experiência mais singular que porventura um professor pode ter – a de se dirigir a um público absolutamente heterogéneo de estudantes. Deleuze ficou tomado e encantado com a realidade de a sua plateia ser tão diversa na proveniência disciplinar, no plano socioprofissional, etário e, até, na própria origem geográfica. Era um microcosmos agitado aquele que o aguardava em Vincennes a cada terça-feira. François Dosse, na biografia cruzada que escreveu sobre Deleuze e sobre Guattari, recolheu vários testemunhos corroborando que nesses anos o essencial da semana do autor de *Diferença e repetição* girava em torno da preparação da sua aula semanal⁶². Trabalhava, então, com intensidade para conseguir

61 Soulié, “Histoire du département de philosophie de Paris VIII”, 59.

62 Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, 291-297.

alcançar em cada aula uma espécie de apneia do exercício do pensamento. Nos *Diálogos* com Claire Parnet, Deleuze afirmou que gostaria de construir um curso tal como Bob Dylan compunha uma canção, ou seja, desenvolvendo “uma arte que coloca cada detalhe no sítio exato, e que, no entanto, pareça improvisada”. Queria nessa altura apresentar-se aos seus alunos na posição “contrária à do plagiador, mas também [...] de um mestre ou de um modelo”; ambicionava que as suas aulas fossem, como em Dylan, fruto de uma “longuíssima preparação, mas sem método, nem regras ou receitas”. O professor seria, assim, aquele que tivesse “um saco” onde pusesse tudo o que encontrasse, na condição de ele mesmo também “ser posto num saco”⁶³.

Deleuze escreveu um primeiro e pequeno texto de natureza pedagógica para o livro coletivo de resistência aos ataques políticos que, sobretudo a partir de finais dos anos 1970, foram insistentemente dirigidos à experiência singular do CUEV⁶⁴. O título que escolheu para esse artigo não podia ser mais expressivo: “Em que a filosofia pode servir a matemáticos ou até a músicos – mesmo e sobretudo quando ela não fala de música ou de matemática”. Começou por sublinhar que as práticas desenvolvidas naquela universidade se distanciavam por completo da “situação tradicional em que um professor fala para estudantes que estão a começar ou já têm algum conhecimento sobre uma determinada disciplina”, em que eles mesmos “participam também de outras disciplinas” e, no fim de tudo, “são «julgados» pelo seu nível nesta ou naquela disciplina abstratamente considerada”. No inverso, Deleuze tinha a cada semana diante de si um público composto, “em graus diversos, por matemáticos, músicos – de formação clássica ou de música pop –, psicólogos, historiadores, etc.”. Essa mistura significava uma inversão de valor na troca pedagógica: a transmissão em bloco do saber cedia, de facto, ao uso particular e privado que se fazia da palavra do professor. Em lugar de colocar “entre parêntesis” as suas disciplinas de origem, Deleuze percebia que os seus estudantes esperavam da filosofia algo

63 Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos* (Lisboa: Relógio d'Água, 2004), 19.

64 Brunet *et al.*, *Vincennes ou le désir d'apprendre*.

que lhes “servisse pessoalmente” ou viesse a “entrosar-se com as outras suas atividades”. Era nessa escuta de interesse-usufruto que a filosofia lhes poderia passar a dizer diretamente respeito e “não já em função de um grau que eles possuíam nesse tipo de saber”, mesmo que fosse um “grau zero de iniciação”. Os estudantes ouviam-no, “mas em função direta das suas preocupações”, ou seja, “das outras matérias ou materiais” de que eles já tivessem “um certo domínio”. E Deleuze esclarecia: “Um ensino como esse não é, de maneira alguma, de cultura geral; ele é pragmático e experimental, sempre fora de si mesmo, precisamente porque os outros são levados a intervir em função de necessidades ou de contribuições que são as deles.” Porque não havia “ouvinte ou estudante” que não chegasse com os seus “domínios próprios”, o grande “interesse pedagógico” de Vincennes consistia, portanto, em “pôr em jogo, no interior de cada disciplina, essas ressonâncias entre níveis e domínios de exterioridade”⁶⁵. O coração da relação pedagógica sentia-se a pulsar numa aula – como num seminário, os termos eram indiferentes para Deleuze – no momento em que o discurso que se desprendia da voz do professor se apresentasse em estado de variação tal que alguém pudesse, num instante ou noutro, encontrar forma de pensar mais além daquilo que já pensava, levando algum material consigo para trabalhar o seu próprio artesanato. Aula correspondia, em Deleuze, ao exercício em que uma disciplina efetivamente *ensinada* permitiria aos estudantes retornarem aos seus temas e problemas particulares. Permanecer mais intensamente neles.

Não lhe agradava, em contraste, o formato da conferência. Professor, para Deleuze, era aquele que trabalhava o movimento, na relação o mais direta possível entre a voz e o conceito, o que pressupunha um tipo de cadência, extensão e durabilidade que só a sucessão de aulas – o curso – poderia assegurar. Entre 1988 e 1989 aceitou a ser filmado e a gravar uma série de entrevistas com Claire Parnet – o *Abecedário de Deleuze*, disponível para consulta no Youtube – nas quais as várias letras do alfabeto foram sendo sucessivamente percorridas. Na letra “P” abordou

65 Deleuze, *Dois regimes de loucos*, 174-175.

a palavra professor e fê-lo, muito naturalmente, já em jeito de balanço, na situação de aposentado. Tinha então 64 anos e ensinara durante 40. Nesse fragmento do seu depoimento tratou sobretudo da preparação e do ensaio da aula, confessando que, no seu caso, se tratava de uma atividade longa e exigentíssima. Para Deleuze, “uma inspiração” e um “momento especial” em que se consegue achar “interessante o que é dito” não estavam imediatamente ao seu alcance. Um desafio constante esse, o de “pôr algo à cabeça” para depois conseguir chegar ao ponto de “falar com entusiasmo” perante os estudantes. E continuaria: “É preciso estar totalmente impregnado do assunto e amar o assunto do qual falamos... Isso não acontece por si só.... É preciso encontrar... É como uma porta que não conseguimos atravessar em qualquer posição.” Este tipo de entendimento levou-o também a afirmar que uma aula era “como um cubo, ou seja, um espaço-tempo em que podem acontecer muitas e variadas coisas”. De permeio, foi dizendo que sempre abominara as conferências, por serem artificiais e mundanas, uma “palhaçada” de “intelectuais”, e que nem chegava a perceber o objetivo das pessoas que se deslocavam para ir assistir a esse “circo”. No seu caso, as aulas estendiam-se “de uma semana para a outra” numa temporalidade muito especial. Havia, portanto, uma sequência, “um desenvolvimento interior” do discurso. Era assim que, mesmo não se podendo sempre recuperar o que tinha sido dito anteriormente, uma aula era um acontecimento da relação, do encaideamento. Nada se assemelhava, em “pureza”, a uma aula.

Não foi tanto em Lyon ou na Sorbonne, mas no CUEV, que Deleuze experimentou o “esplendor” da sua mudança enquanto professor do ensino superior. Como se a própria instituição, ao possibilitar o encontro com esse “público desarmónico”, obrigasse o professor, também ele, a transformar-se. Ensinar filosofia no bosque de Vincennes foi a sua grande experiência da heterogeneidade. No mesmo depoimento, Deleuze continuava a descrever esse acontecimento da diferença que havia despontado dentro de si:

Construí a minha vida de professor em Vincennes...
Se tivesse de ir para outra faculdade, [seria como] viajar no

tempo, voltar ao século XIX... Ali, eu falava na frente de pessoas que eram uma mistura de tudo... E tudo isso tornava a variar de novo de um ano para o outro... Acho que era a filosofia plena, dirigida tanto a filósofos como a não filósofos, exatamente como a música se dirige a pintores e a não pintores... Quando dirigimos a filosofia a não filósofos não temos de simplificar... É como na música... Não simplificamos Beethoven para os não especialistas... É a mesma coisa com a filosofia... Para mim, a filosofia sempre teve uma dupla audição: uma audição não filosófica e uma filosófica... Se não houver as duas ao mesmo tempo, não há nada.

Embora não se opusesse à designação “aula magistral”, em que só o professor fala, preferia achar outro termo que se aproximasse o mais possível de uma “conceção musical de aula”, para significar a possibilidade de formas não simultâneas de entendimento, de um certo efeito de retardamento, de algo que acontece num “ínterim” que só a música proporciona, alguma coisa que apenas fica clara *um pouco mais à frente*. Se não haviam entendido uma ideia, os alunos tinham oportunidade de fazer perguntas na semana seguinte ou no final da aula: “Eu tinha um sistema inventado por eles, não por mim... Eles mandavam-me notas sobre a semana anterior... Eu gostava muito.” E havia também uma outra questão que saltava à vista e que o levava a defender uma conceção musical de aula. Resultava diretamente do facto de ninguém, segundo ele, conseguir escutar com a mesma atenção alguém durante duas horas e meia. O essencial da tarefa do professor consistiria, assim, em promover uma deslocação permanente dos ritmos das ideias e das respetivas possibilidades de alocação. Só dessa forma se poderia ligar aos interesses individuais. “Para mim”, continuava, “uma aula não tem como objetivo ser entendida totalmente... Uma aula é uma espécie de matéria em movimento... Por isso é que é musical... Cada grupo ou cada estudante pega no que lhe convém... Não podemos dizer que tudo convém a todos... As pessoas têm de esperar... Obviamente, há sempre alguém meio adormecido... mas por que acorda misteriosamente no mo-

mento que lhe diz respeito?... Não é uma questão de entender e ouvir tudo, mas de acordar a tempo de captar o que lhe convém pessoalmente... É por isso que o público variado é muito importante.”



Figura 2. Aula de Gilles Deleuze, 1975⁶⁶.

Deleuze seria, então, a prova viva de um certo tipo de eficácia pedagógica que se relaciona com o regresso diferenciado do mesmo tema, com a *espiral* – uma palavra que retorna como um refrão, mas que vai também aglutinando. Quem se der ao trabalho de ler as transcrições diretas de cassetes em que foram gravadas as suas aulas sobre Espinosa, logo perceberá essa sua maneira coloquial de se ir ligando à audiência e de ser por ela interrompido, numa teia encantatória que o fazia voltar ao enunciado inicial e às mesmas questões, mas de forma

66 Soulié, “La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes”, 57.

deslocada. Ele próprio encarnava a noção de que, tal como investigar, ensinar corresponde a uma busca e a uma prática da permutação ou da interseção – do diálogo efetivo⁶⁷.

Numa entrevista à *Magazine littéraire* publicada na mesma altura, e intitulada “Sobre filosofia”, Deleuze fez novamente um balanço em tudo idêntico da sua experiência como professor, que havia terminado a 2 de junho do ano anterior. Aí, Raymond Bellour e François Ewald terão passado a escrito as suas impressões filmadas e tudo culminou na assunção de que Deleuze era credor dos seus próprios alunos. A gratidão estava do lado de quem ensinava e foi para aí que o seu testemunho convergiu:

As aulas foram uma parte da minha vida, dei-as com paixão. São completamente diferentes das conferências, porque implicam uma longa duração, e um público relativamente constante, às vezes durante vários anos. É como um laboratório de investigações: dão-se aulas sobre o que se procura e não sobre o que se sabe. É preciso preparar durante muito tempo para se obter alguns minutos de inspiração. Senti-me contente por parar quando vi que precisava de me preparar cada vez mais para chegar a uma inspiração cada vez mais dolorosa. E o futuro é sombrio porque se torna cada vez mais difícil fazer investigação nas universidades francesas. [...] As aulas são uma espécie de *sprechgesang*, mais próximas da música que do teatro. Ou também nada se opõe, em princípio, a que uma aula seja um pouco como um concerto de rock. Deve dizer-se que Vincennes (e continuou assim quando fomos transferidos violentamente para Saint-Denis) reunia condições excepcionais. Em filosofia, recusávamos o “princípio da progressividade dos conhecimentos”: um mesmo curso dirigia-se a estudantes do primeiro ou do enésimo ano, a estudantes e a não

67 Gilles Deleuze, *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)* (Fortaleza: EDUECE, 2012).

estudantes, filósofos e não filósofos, jovens e velhos e muitas nacionalidades. Havia sempre jovens pintores ou músicos, cineastas, arquitetos que mostravam uma grande exigência de pensamento. As sessões eram muito compridas, ninguém ouvia tudo, mas cada um pegava naquilo de que tinha necessidade ou vontade, naquilo com que tinha alguma coisa para fazer, ainda que longe da sua disciplina. Houve um período de intervenções diretas, muitas vezes esquizofrênicas, e chegou depois a época das cassetes, com os guardas das cassetes, mas mesmo então continuavam a fazer-se intervenções de uma semana para a outra, sob a forma de pequenas notas por vezes anónimas. Nunca disse a este público o que ele foi para mim, o que me deu. Nada se parecia com discussões, e a filosofia nada tem estritamente a ver com uma discussão, já é difícil que se chegue a compreender que problema põe alguém e a maneira como o põe: basta simplesmente enriquecer o problema, fazer variar as suas condições, acrescentar, ligar, nunca discutir. Era como uma câmara de ecos, um anel, onde uma ideia voltava depois de ter como que passado através de diversos filtros. Foi aí que realizei a que ponto a filosofia tinha necessidade, não só de uma compreensão filosófica, por conceitos, mas também de uma compreensão não filosófica, que opera por perceptos e afetos. São necessárias as duas coisas. A filosofia está numa relação essencial com a não filosofia⁶⁸.

Nestes termos, a tarefa pedagógica de que Deleuze se incumbiu e a que se entregou com a maior exigência intelectual foi a de tornar presente e audível uma atmosfera em que o foco da criação e da experimentação do pensamento fosse de tal forma intenso que se destacasse e se soltasse da função professor-autor para se generalizar individualmente no silêncio e na escuta ativa da audiência.

68 Gilles Deleuze, *Conversações (1972-1990)* (Lisboa: Fim de Século, 2003), 189-191.

A ideia de verdade, que aparece quase sempre atrelada à voz do professor, era, no modo como Deleuze se exprimia, ultrapassada, de modo intenso e vital, pela ideia real do saber como uma das paixões amorosas do indivíduo. E é assim que, a nosso ver, a função docente consubstancia o que pode haver de mais radical e ameaçador para todos os poderes – a generalização do desejo de criar. É também nesse movimento que as suas afirmações nos ajudam a perceber melhor que a mudança no trabalho do universitário, no sentido da democratização da produção do conhecimento, tem muito mais a ver com a noção de que pensar pertence ao desejo e à procura do *de fora*, ao interstício entre ver e falar, do que com a institucionalização de soluções reformadoras. Com Deleuze trata-se sempre, mesmo no espaço tradicional da sala de aula, do advir da criação singular, de entrelaçamento e mutação, de heterogeneidade e singularização.

Jacques Rancière ingressou no Departamento de Filosofia de Vincennes numa idade muito diferente da do seu colega Deleuze. Em 1969 tinha apenas 29 anos e estava a viver uma fase de grande transformação intelectual diretamente associada aos efeitos de Maio, apesar de, em consequência de um acidente, não ter participado diretamente no movimento revoltoso. Até 1983 publicará três livros de grande importância teórica, historiográfica e pedagógica – precedidos de outras publicações de menor fôlego, designadamente nos periódicos *La cause du peuple*, *Les temps modernes* e *Les révoltes logiques* –, onde a sua voz se singulariza num questionamento radical da ordem universitária e social, em grupos como a Gauche Prolétarienne e o Secours Rouge. Falamos de *A lição de Althusser* (1974), de *A noite dos proletários* (1981) e de *O mestre ignorante* (1983).

A primeira monografia dá conta de um processo de gradual afastamento da “ortodoxia comunista” muito centrada na figura do seu professor na École Normale Supérieure, Louis Althusser, com quem começara por ter uma grande proximidade ideológica. Esta romper-se-ia com os acontecimentos pós-Maio e com a entrada no CUEV. As “certezas ideológicas” e a “posse do marxismo científico”, tão caras à “causa althusseriana”, foram definitivamente abaladas. Rancière conta em

entrevista a Laurent Jeanpierre e Dirk Zabunyan, publicada no volume *La méthode de l'égalité*, que a experiência da revolta lhe fez compreender a forma como a “ciência enquanto emblema e posição é uma coisa, mas que a realidade do saber é toda uma outra”. Referia-se ao que “se passava nas fábricas” e ao modo como, aquando da reabertura da Sorbonne, pôde verificar essa “coisa positiva” que fora o verdadeiro “encontro entre estudantes e operários”. E confessa: “Um das raras coisas que eu fiz em 1968 foram as discussões à porta das fábricas ou algumas reuniões nas fábricas; este movimento foi completamente contrário ao marxismo que nós havíamos aprendido e ensinado”⁶⁹. Os diálogos com os operários seriam, com efeito, determinantes para o seu futuro académico. Esta viragem ficou bem expressa em *A lição de Althusser*, onde acaba por questionar os intelectuais que se tomam por porta-vozes dos operários em lugar de lhes darem a palavra:

O combate ideológico dos intelectuais revolucionários não consiste hoje em refutar os livros reacionários com os livros revolucionários, mas em abandonar a sua especificidade de intelectuais, em relacionar-se com as massas, em ajudar a que elas tomem a palavra, em lutar contra todos os aparatos – desde o sindicato até à polícia – que entravam a livre expressão. Esta foi, nomeadamente, a via escolhida pelos intelectuais que se agruparam em torno da Gauche Prôletarienne e do Secours Rouge [...]. Um campo de luta se abriu: combater o revisionismo na teoria, *defender a ciência contra os seus exploradores, preservar a materialidade da escrita*⁷⁰.

Deste tempo, acabou por reconhecer que houve pouco investimento na ideia do que pudesse vir a ser, em Vincennes, “uma pedagogia

69 Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dirk Zabunyan* (Paris: Bayard, 2012), 36-44.

70 Rancière, *La leçon d'Althusser*, 134. Itálico nosso.

revolucionária ou nova”, e que qualquer assomo do que ela pudesse ser “estaria do lado do PCF” e seria por ele governada. Registou, ao mesmo tempo, que nesta experiência universitária houve apenas uma renovação de saberes em direção a “tudo o que era chique: dos linguistas ou das literaturas estruturalistas, dos filósofos althusserianos, dos sociólogos bourdieusianos”. O seu trabalho tomou, então, a direção de uma crítica às “hierarquias do saber”, como havia sido o caso dos estudantes de 68, assumindo que nessa época “não era tanto o ensino e a escrita que o mobilizavam”, tendo mesmo “desinvestido da tarefa pedagógica de Paris VIII”, embora nela permanecesse longos anos; o importante mesmo “era a investigação”⁷¹.

Esta atividade fê-lo mergulhar a fundo “nos arquivos operários guiado pela evidência, já herdada de 68, da distância entre [...] aquilo que nos haviam ensinado e depois a realidade do mundo operário”; e que a este era urgente “vê-lo de perto”⁷². De novo nos refere que a grande herança da experiência revolucionária – a de não mais *dar a palavra* a alguém, mas efetivamente *tomar a palavra* dispensando a figura do porta-voz – lhe permitiu trabalhar e contribuir diretamente para uma imaginação real acerca das condições de possibilidade de “movimentos anti-hierárquicos”. Para Rancière, tratava-se de fazer com que fossem ouvidas vozes que não se escutavam normalmente, “destituindo assim o monopólio da palavra oficial”, fosse “ela estatal ou acadêmica”. Foi essa rutura que o processo de investigação e escrita de *A noite dos proletários* lhe permitiu concretizar. Explicaria mais tarde: “Em geral, nas ciências sociais, há a palavra que é recolhida – a palavra popular, a palavra do trabalhador, a palavra marginal, etc. –, que é considerada um material, uma espécie de material bruto; e há a palavra do mestre, do cientista que explica o que significa esse material, em explicações entrelaçadas à própria comunidade acadêmica.” Tratava-se, então, de operar um “duplo deslocamento”, ou seja, de “constituir um plano no qual a palavra do acadêmico e a palavra do seu objeto não se distinguem

71 Rancière *La méthode de l'égalité*, 36-45.

72 Rancière *La méthode de l'égalité*, 45.

mais”. Nesse trabalho, o que procurou por meio da escrita e dessa fusão foi constituir “*planos de igualdade*” – expressão que lhe ficaria colada –, “esses pequenos tecidos de um mundo de palavra igualitária”. Como se a igualdade não fosse mais “um processo em que se acredita, mas um processo que se verifica”. Rancière mergulhou nos arquivos operários e o que viu foi, ao contrário do que se poderia tomar como uma “voz de baixo”, que “a circulação de palavras, os cruzamentos de palavras, todas as formas de apropriação da palavra do outro, da cultura do outro, estavam no cerne dos processos de emancipação”. E desse modo foi levado a perceber “que não existe a palavra dos intelectuais e a palavra do povo; somos todas e todos intelectuais”⁷³:

No labirinto dos discursos imaginários e reais [dos operários], quisemos justamente seguir o fio de Ariadne de duas questões: por que meandros estes trânsfugas, desejosos de escapar à sujeição da existência proletária, forjaram paradoxalmente a imagem e o discurso da identidade operária? E que formas novas de desconhecimento vêm afetar essa contradição, quando o discurso dos proletários amantes da noite dos intelectuais encontra o discurso dos intelectuais amantes dos dias laboriosos e gloriosos do povo? Questão que nos é dirigida, mas também vivida atualmente nas relações contraditórias dos proletários da noite com os profetas – saint-simonianos, icarianos ou outros – do mundo novo [...]. Deixando, por uma vez, expressar-se o pensamento daqueles que não estão “destinados” a pensar, talvez venhamos a reconhecer que as relações entre ordem e mundo e os desejos dos que a ela estão submetidos oferecem um pouco mais de complexidade do que o admitem os discursos eruditos⁷⁴.

73 Jonas Tabacof Waks *et al.*, “Tomada da palavra e conquista de tempo livre: Uma entrevista com Jacques Rancière”, em *Jacques Rancière e a escola: educação, política e emancipação* (Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022), 27-28.

74 Jacques Rancière, *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (Lisboa: Antígona, 2012), 10-11.

A noite dos proletários toma por objeto o desejo de *mudar de vida* de “algumas centenas de proletários que tinham vinte anos por volta de 1830 e que, nessa época, decidiram, cada um por sua conta, não mais suportar o insuportável”. Conquistando um tempo que interrompia a sucessão normal do trabalho e do descanso, tratava-se de reunir, aprender, sonhar, debater, escrever poesia, beber, fundar e alimentar um jornal, numa miríade de práticas autodidatas e de aprendizagens selvagens e subversivas. Rancière nota que a maioria “passou a vida nesse anonimato, de onde por vezes emerge o nome de um poeta operário ou do dirigente de uma greve, do organizador de uma efêmera associação ou do redator de um jornal logo desaparecido”⁷⁵. De todas as formas, a abolição da hierarquia e da ordem do tempo tornou-se fundamental para a emancipação das mulheres e dos homens que puderam, nessas noites, experienciar vivências antes reservadas aos que tinham tempo livre. Esta questão permitiu-lhe cunhar o conceito, central na sua obra subsequente, de *partilha do sensível*, isto é, a possibilidade de alguém conquistar para si um tempo que é um fim em si mesmo.

Rancière confessaria que, enquanto escrevia *A noite dos proletários*, fez “a descoberta *individual*” da figura de Joseph Jacotot (1770-1840)⁷⁶. A aventura intelectual protagonizada por esta figura pouco renomada da Universidade de Lovaina, a partir de 1818, organizou-se a partir de uma dupla exterioridade: ignorante total do holandês, trabalharia, a partir de uma tradução bilingue do *Telémaco*, com estudantes que, por seu turno, ignoravam o francês. O relato do encontro que Rancière teve com a prática de Jacotot encontra-se no já mencionado volume *O mestre ignorante*. Recusando qualquer ordem explicadora da função docente – e antes assumindo que “a principal virtude do professor é uma virtude de ignorância” –, Jacotot organizou, de acordo com Rancière, não tanto um método de ensino, mas sobretudo um dispositivo relacional no qual os intervenientes podiam pensar, viver e emocionar-se no encontro com um texto por todos partilhado, ensinando

⁷⁵ Rancière, *A noite dos proletários*, 8.

⁷⁶ Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens* (Paris: Éditions Amsterdam, 2009), 409-410.

entre si “aquilo que eles mesmos ignoravam”. Terá procurado dar corpo ao axioma da igualdade, afirmando “simplesmente que há apenas um tipo de inteligência em todas as aprendizagens; trata-se de relacionarmos o que ignoramos ao que sabemos, de observar e comparar, de dizer e verificar”. Nestes termos, “o estudante é sempre um pesquisador; e o professor é, em primeiro lugar, um homem que fala com o outro, que conta histórias e devolve a autoridade do saber à condição poética de toda a transmissão de palavras”⁷⁷. Tratou, na companhia de Jacotot, de sonhar uma verdadeira *comunidade de iguais*:

Ele indicou o meio de se realizar esse *Ensino Universal*: *aprender qualquer coisa e a isso relacionar tudo o resto, segundo o princípio de que todos os homens têm igual inteligência [...]. É assim que o mestre ignorante pode instruir tanto aquele que sabe quanto o ignorante: verificando se ele está pesquisando continuamente. Quem busca sempre encontra. Não encontra necessariamente aquilo que buscava, menos ainda aquilo que é preciso encontrar. Mas encontra alguma coisa nova, a relacionar à coisa que já conhece. O essencial é essa contínua vigilância, essa atenção que jamais se relaxa sem que venha a se instalar a desrazão – em que excelem tanto aquele que sabe quanto o ignorante. O mestre é aquele que mantém o que busca em seu caminho, onde está sozinho a procurar e o faz incessantemente [...]. Pode-se, assim, sonhar com uma sociedade de emancipados, que seria uma sociedade de artistas. Tal sociedade repudiaria a divisão entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem, entre os que possuem e os que não possuem a propriedade da inteligência. Ela não conheceria senão espíritos ativos: homens que fazem, que falam do que fazem, e transformam, assim, todas as suas obras em meios de assinalar a humani-*

⁷⁷ Jacques Rancière, “Sobre *O mestre ignorante*”, em *Jacques Rancière e a escola. Educação, política e emancipação* (Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022), 59-60.

dade que neles há, como nos demais. Tais homens saberiam que ninguém nasce com mais inteligência do que seu vizinho, que a superioridade que alguém manifesta é somente fruto de uma aplicação tão encarniçada ao exercício de manejar palavras quanto a aplicação de outro a manejar instrumentos; que a inferioridade de outrem é a consequência de circunstâncias que não o obrigaram a procurar mais⁷⁸.

Desta experiência, Rancière regressa ao seu tema por excelência. O de que os indivíduos podem ser emancipados apenas a partir de si mesmos e que, diversamente do que as promessas do republicanismo têm vindo sucessivamente a afirmar, a igualdade “não é um fim a ser alcançado” por ação da educação escolar – que não cessa de apresentar programas que visam reduzir as desigualdades –, mas, pelo contrário, ela tem de ser assumida, como Jacotot nos mostra, “como um ponto de partida, um pressuposto que deve ser verificado por uma sequência de atos específicos”. Eis o ponto central: o pensamento da emancipação tem forçosamente de nos “impelir à renúncia da mediação da igualdade”.

Fecho

Neste artigo procurou-se examinar o modo como algumas das palavras de ordem do movimento estudantil de Maio de 68 que estiveram na génese do projeto experimental de Vincennes – nomeadamente o *leitmotiv* da “tomada da palavra”, que se poderia desdobrar em temas como (i) a rejeição das autoridades mediadoras ou sujeições intelectuais; (ii) a busca de um *de fora* que se conjuga sempre no aqui e agora, recusando a subordinação a fins pré-determinados; (iii) a necessidade de um “comunismo de escrita” e a formação de pequenos grupos – foram não só prolongadas, mas também singularmente transformadas, na obra filosófica de dois dos seus mais influentes professores, Gilles Deleuze e Jacques Rancière. De facto, e embora tenha ocorrido em momentos muito diferentes das suas respe-

⁷⁸ Jacques Rancière, *O mestre ignorante. Cinco lições sobre emancipação intelectual* (Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022), 38, 57, 104-105.

tivas vidas e carreiras, a passagem pelo CUEV constituiu um ponto de inflexão no pensamento destes investigadores, ali mesmo onde o arroubo emancipador de Maio se articulou com uma mudança de foco do discurso filosófico e com a problematização sistemática das relações pedagógicas. Deleuze e Rancière consubstanciam, aqui, não tanto a figura pastoral ou mistagógica do *maître à penser*, mas antes a personagem do *livre usuário do saber*, aquele que desenvolve pesquisas altamente complexas e diferenciadas a partir dos seus interesses específicos, trabalhando, para tal, em ambientes que supõem a exterioridade do pensamento, a heterogeneidade das comunidades de estudo e a igualdade das inteligências.

Enquanto abertura do possível e deslocamento dos limites do pensável, o impacto de um acontecimento-revolta como o Maio de 68 excede em muito o simples balanço histórico da sua eficácia ou ineficácia no plano institucional, do seu sucesso ou insucesso na concretização de reformas políticas de cima para baixo ou na suscitação do que seria o legítimo ato revolucionário. Se Maio pode constituir, *para nós que estudamos*, uma autêntica revolução, é sobretudo no sentido copernicano do movimento circular dos corpos celestes, como uma irrupção do devir que *regressa* agora que vivemos uma nova crise de sentido da universidade, e à qual *retornamos* porque, uma vez mais, se faz pertinente o lamento de Deleuze: “Um pouco de possível, senão sufocamos”⁷⁹. E se o espírito de 68 estivesse de volta hoje, ainda que refratado na crítica a uma miséria da vida académica que é semelhante, mas não inteiramente igual, à que foi assinalada pelos “enragés”?⁸⁰ O que poderíamos aprender hoje com o estudo mais atento de uma sublevação que teve colegas nossos como principais protagonistas, nesta nova noite do saber em que nos encontramos, com modelos de conhecimento que se nos apresentam cada vez mais pré-fabricados, com métodos de trabalho que apontam quase sempre para a replicação de trajetórias já estabelecidas, e com a acelerada consolidação do paradigma explicativo, reprodutivo e concorrencial do ensino e da ciência que todos fomos aceitando como resposta à democratização do acesso às pós-graduações?

79 Deleuze, *Dois regimes de loucos*, 246.

80 Jorge Ramos do Ó, “Vincennes: O desejo de aprender na universidade e as nossas vidas”, *Público*, 10 de junho de 2018.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis. “A propósito do artigo de Michel Verret sobre o «Maio estudantil»”. *Crítica Marxista* 44 (2017): 123-135. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/althusser/1969/03/15.htm>.
- Araújo, Tais. “Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque”. *Pro-posições* 35 (maio de 2024). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2023-0044en>.
- Barthes, Roland. *Escrever... Para quê? Para quem?* Lisboa: Edições 70, 1975.
- Barthes, Roland. *Œuvres complètes III. Livres, textes, entretiens: 1968-1971*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Barthes, Roland. *Œuvres complètes IV. Livres, textes, entretiens: 1972-1976*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Berger, Guy, Maurice Courtois, e Colette Perrigault. *Folies et raisons d’une université: Paris 8. De Vincennes à Saint-Denis*. Paris: Éditions PÉTRA, 2015.
- Blanchot, Maurice. *Mai 68, révolution par l’idée*. Paris: Folio, 2018.
- Boltanski, Luc e Ève Chiapello. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- Brunet, Jacqueline, Bernard Cassen, François Châtelet, Pierre Merlin e Madeleine Reberieux. *Vincennes ou le désir d’apprendre*. Paris: Éditions Alain Moreau, 1979.
- Certeau, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- Deleuze, Gilles, e Claire Parnet. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d’Água, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUE-CE, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Dois regimes de loucos: Textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- Dormoy-Rajramanan, Christelle. “Le département de philosophie de Vincennes de 1968 à 1972. Politisation et pratiques transgressives de l’enseignement dans l’après 68”. *HAL Open Science*, (março de 2019). Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-02066091>.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- Dosse, François. *Vincennes: Heurs et malheurs de l’université de tous les possibles*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2024.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1991.
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- Foucault, Michel. “O que é a crítica?”. *Imprópria* 1 (2012): 57-80.
- Kravetz, Marc, Raymond Bellour, e Annette Karsenty. *L’insurrection étudiante, 2-13 mai 1968. Ensemble critique et documentaire*. Paris: 10/18, 1968.
- Kristeva, Julia. *O futuro de uma revolta*. Santo Tirso: De Facto Editores, 2013.
- Ó, Jorge Ramos do. “Vincennes: O desejo de aprender na universidade e as nossas vidas”. *Público*, 10 de junho de 2018.
- Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués: Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.
- Rancière, Jacques. *La leçon d’Althusser*. Paris: La Fabrique Éditions, 2011.

Rancière, Jacques. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris: Bayard, 2012.

Rancière, Jacques. *A noite dos proletários: Arquivos do sonho operário*. Lisboa: Antígona, 2012.

Rancière, Jacques. "Re-politicizing 68". *Crisis & Critique* 5, n.º 2 (2018): 285-299.

Rancière, Jacques. *Les trente inglorieuses. Scènes politiques*. Paris: La Fabrique Éditions, 2022.

Rancière, Jacques. *O mestre ignorante: Cinco lições sobre emancipação intelectual*. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022.

Rancière, Jacques. "Sobre *O mestre ignorante*". Em *Jacques Rancière e a escola. Educação, política e emancipação*, organizado por José Sérgio Fonseca de Carvalho, 51-74. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022.

Soulié, Charles. "Histoire du département de philosophie de Paris VIII. Le destin d'une institution d'avant-garde." *Histoire de l'éducation* 77 (1998): 47-69. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hedu_0221-6280_1998_num_77_1_2941.

Soulié, Charles, dir. *Un mythe à détruire? Origines et destin du Centre universitaire expérimental de Vincennes*. Saint-Denis: PUV, 2012.

Soulié, Charles. "La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes". *Actes de la recherche en sciences sociales* 216-217, n.º 1-2 (2017): 42-63. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/arss.216.0042>.

Theophanidis, Philippe. "Hölderlin, Blanchot, Mascolo: La vie de l'esprit entre amis". *Aphelis*, 30 de abril de 2022. Disponível em: <https://aphelis.net/holderlin-blanchot-mascolo/>.

Vadrot, Claude-Marie. "Quand Vincennes déménage à Saint-Denis". *Politis*, 30 de abril de 2008. Disponível em: <https://www.politis.fr/articles/2008/04/quand-vincennes-demenage-a-saint-denis-3624/>.

Waks, Jonas Tabacof, José Sérgio Fonseca de Carvalho, Lílian do Valle, e Maria Beatriz Greco. "Tomada da palavra e conquista de tempo livre: Uma entrevista com Jacques Rancière". Em *Jacques Rancière e a escola. Educação, política e emancipação*, organizado por José Sérgio Fonseca de Carvalho, 25-49. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2022.

Referência para citação:

Vallera, Tomás, e Jorge Ramos do Ó. "O acontecimento Vincennes e a sobrevivência do Maio de 68 no pensamento pedagógico de Deleuze e de Rancière". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 171-215. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.37855>.

Morgane Delaunay

The *Retornados* in the Portuguese Political Discourse: The Case of the Solemn Parliamentary Commemorations of 25 April (1977–2023)

This article examines the way in which the repatriated population from the former Portuguese colonies in Africa is integrated into the speeches delivered during the solemn parliamentary commemorations of the Carnation Revolution. Based on a systematic analysis of the speeches of all the Portuguese political actors who took part in the commemorations of 25 April, from 1977, the date of the first session to be organised, until 2023, the aim of this article is to determine whether some periods stand out in terms of the frequency with which the former settlers are mentioned, and whether some political actors stand out from their peers in raising these issues. It also seeks to understand whether the emergence or disappearance of political actors over the years has influenced the way in which the issue of the *retornados* has been addressed during the parliamentary commemorations.

Keywords: *Retornados*; Carnation Revolution; parliamentary commemorations; political discourse.

Os *retornados* no discurso político em Portugal: o caso das sessões solenes do 25 de Abril no parlamento (1977-2023)

Este artigo analisa a forma como a população repatriada das antigas colónias portuguesas em África é integrada nos discursos proferidos durante as comemorações parlamentares da Revolução dos Cravos de abril de 1974. A partir de uma análise sistemática dos discursos de todos os intervenientes políticos portugueses que participaram nas comemorações do 25 de Abril, desde 1977, data da primeira sessão organizada, até 2023, pretende-se perceber se alguns períodos se destacam pela frequência com que os antigos colonos são mencionados e se alguns atores políticos se distinguem dos seus pares na evocação destas questões. Procura-se também perceber se o aparecimento ou desaparecimento de atores políticos ao longo dos anos influenciou a forma como a questão dos retornados foi abordada nas comemorações parlamentares.


Palavras-chave: retornados; Revolução dos Cravos; comemorações parlamentares; discurso político.

The Retornados in the Portuguese Political Discourse: The Case of the Solemn Parliamentary Commemorations of 25 April (1977–2023)

por Morgane Delaunay*

Introduction

In the aftermath of the Carnation Revolution, Portuguese settlers, most of whom had been living in Angola and Mozambique, arrived in Portugal or, in some cases, returned. While previous academic work has looked at the returnees' views on the Revolution and the process of decolonisation, the way in which political parties debated this migration in Parliament, and the reactions of the parties to their installation in Portugal,¹ the way in which this population was and is integrated into the political narrative and memory of 25 April remains to be studied.

* Morgane Delaunay (mdelaunay@edu.ulisboa.pt).  <https://orcid.org/0000-0003-4601-9316>. CECComp – Centre for Comparative Studies, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Alameda da Universidade, 1600-214, Lisboa, Portugal. Original article: 31-12-2023; Revised version: 5-07-2024; Accepted: 16-07-2024.

¹ Morgane Delaunay, “The *Jornal O Retornado*’s Readers and the Construction of a Narrative of the Return from Africa (1975–1976)”, in *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa: Narrative, Memory, and History*, ed. Elsa Peralta (Abingdon-on-Thames: Routledge, 2021), 61-77; Morgane Delaunay, “La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais (1975-1976)”, *Portuguese Studies Review* 27, no. 1 (2019): 177-199; Morgane Delaunay, *Les retornados. Accueil et intégration des rapatriés de la décolonisation portugaise* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2024); João Pedro George, *O Império às Costas. Retornados, Racismo e Pós-Colonialismo* (Lisboa: Objectiva, 2023); Christoph Kalter, *Postcolonial People. The Return from Africa and the Remaking of Portugal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

As part of the wider historiographical debate on the memory of the Carnation Revolution in Portugal,² this article aims to answer the following question: how has this migratory phenomenon, which is itself directly linked to the Carnation Revolution, been addressed during the highly symbolic occasions that are the solemn commemorations in the Portuguese Parliament over the last five decades?

To this end, the speeches of the representatives of the political parties, the Speaker and the President of the Portuguese Republic will be analysed, covering the period from 1977, the year of the first commemorative session ever held in Parliament, to 2023, two chronological milestones in which the *retornados* were indeed mentioned in different speeches. The aim of this article is to determine whether some periods stand out in terms of the frequency with which the former settlers are mentioned, and whether some political actors stand out from their peers in raising these issues. It also seeks to understand whether the emergence or disappearance of political actors over the years has influenced the way in which the *retornados* question was addressed during the parliamentary celebrations.

Based on the idea that “the centrality of 25 April has made it a particularly sensitive thermometer of the mutations that the country has undergone in the last four decades, as it has been the target of multiple, contradictory and sometimes truncated evocations”,³ this diachronic analysis seeks to contribute to an understanding of how fluctuating the political memory of the Portuguese Revolution has been, while also contributing to the construction of the history of the *retornados*.

A Note on Methodology and Corpus

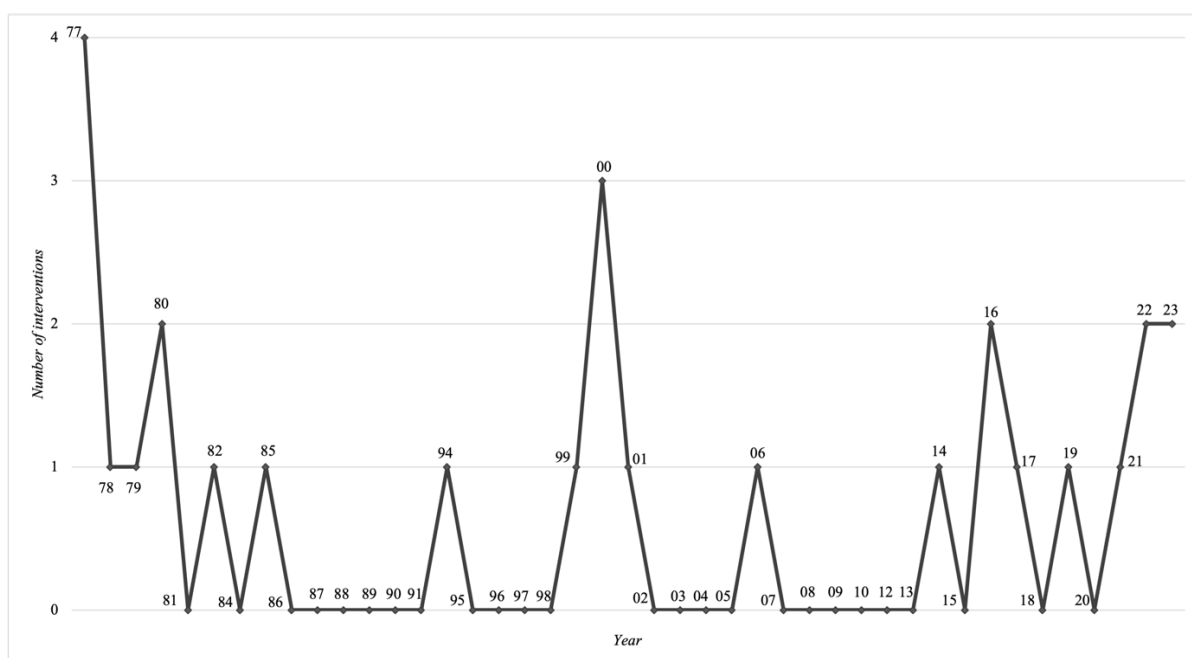
The first parliamentary ceremonial commemoration took place on 25 April 1977, three years after the Carnation Revolution, due to the fact that on

2 See Manuel Loff, “Estado, democracia e memória: políticas públicas e batalhas pela memória da ditadura portuguesa (1974-2014)”, in *Ditaduras e Revolução. Democracia e Políticas da Memória*, ed. Manuel Loff, Luciana Soutelo and Filipe Piedade (Coimbra: Almedina, 2014), 23-144; Miguel Cardina, “Memórias amnésicas? Nação, discurso político e representações do passado colonial”, *Sociedade, Autoridade e Pós-Memórias* 17 (2016): 31-42.

3 Cardina, “Memórias amnésicas?”, 35.

25 April 1975 and 25 April 1976 the first democratic elections since the fall of the New State regime were held, the first to elect the Constituent Assembly and the second to elect the first Assembly of the Republic.

This article is based on a systematic analysis of all the speeches made by the Portuguese political actors who took part in the commemorative ceremonies in Parliament, from 1977 to 2023.⁴ A total of 353 speeches have therefore been read and analysed,⁵ spread over the 43 solemn commemorations that took place until 2023.⁶ Out of this total, 23 directly mentioned the *retornados*, sometimes on several occasion during the same intervention. Keeping in mind that “modern



Chronology of direct and indirect mentions of the *retornados* during the parliamentary commemoration of 25 April 1974 (1977–2023)

4 The speeches that were made by foreign representatives were not taken into account.

5 The decision was made to read all the speeches in their totality, in order to avoid to potentially missing mentions of the repatriated population that would not use the terms of ‘retornados’, ‘displaced’, ‘refugees’ or ‘repatriated population’, which are the more commonly used terms.

6 The commemorations were cancelled on four occasions: in 1983, due to the general elections of 25 April; in 1992, after President Mário Soares decided to hold the official commemoration in the Belém area; in 1993, due to a boycott by journalists working in Parliament; and in 2011, following the dissolution of the Assembly on 7 April. “25 de Abril. As quatro vezes que a sessão solene falhou na AR em 44 anos”, *Diário de Notícias*, 24 April 2020, <https://www.dn.pt/pais/celebracao-sem-desfile-mas-com-sessao-solene-que-ja-falhou-4-vezes-em-44-anos-12111427.html>

politicians not always speak in straightforward ways”,⁷ in four other occasions, it can be assumed, given the context, as well as the terms used by the speakers, that the former colonists were mentioned, albeit indirectly. These 27 mentions took place during 18 different parliamentary sessions of commemoration.

Six of these interventions – in 1977, 1985, 1999, 2000, 2006 and 2016 – were made by MPs from the Democrat and Social Centre-Popular Party (CDS-PP), which until the general elections of 6 October 2019 and the entry into Parliament of the far-right party Chega was the most right-wing party on the Portuguese political spectrum with parliamentary representation. In second place is the Socialist Party (PS), with four mentions, in 1979, 1994, 2000 and 2017, and in third place is Chega (CH), with two interventions, in 2022 and 2023, followed by the ASDI – Independent Social Democratic Action – with a single mention in 1982.

		Speaker								
		ASDI	CDS-PP	CH	PCP	PS	PSD	UDP	Speaker	PR ⁸
Year of interventions	1982	1977; 1985; 1999; 2000; 2006; 2016	2022; 2023	1977 (indirectly)	1979; 1994; 2000; 2017	1977 (indirectly); 2000 (indirectly)	1978 (indirectly)	1977 (PS); 1980 (PSD); 2001 (PS); 2022 (PS)	1980; 2014 (PSD); 2016; 2019; 2021; 2023	
Number of interventions	1	6	2	1	4	2	1	4	6	

Speeches that, directly or indirectly, mentioned the retornados, by speaker (1977–2023)

7 Michael Billig and Cristina Marinho, *The Politics and Rhetoric of Commemoration. How the Portuguese Parliament Celebrates the 1974 Revolution* (London: Bloomsbury, 2017), 195.

8 In 1980, the President of the Republic was António Ramalho Eanes, elected with no party label. The same situation occurred in 2016 with the election as head of state of Marcelo Rebelo de Sousa, a former deputy and minister of the Social Democrat Party PPD/PSD, of which he was president between 1996 and 1999.

In terms of indirect mentions, the Social Democrat Party (PSD) made two, in 1977 and 2000, while the Portuguese Communist Party (PCP) and the Popular Democratic Union (UDP) indirectly mentioned the *retornados* in 1977 and 1978 respectively.

Finally, between 1977 and 2023, the *retornados* were mentioned in four speeches of the Speaker – 1977, 1980, 2001 and 2022 – and in six interventions by the President of the Portuguese Republic (PR), in 1980, 2014, 2016, 2019, 2021 and 2023.

The *Retornados* within the First Commemorations of 25 April 1974 (1977–1982)

When the first solemn commemoration of the Revolution took place in 1977, the *retornados* were still a hot topic. While the vast majority had arrived in the summer and autumn of 1975, during the airlift organised by the authorities with the help of the international community, in February 1976 11,000 returnees from what was then South West Africa, now Namibia, where they had fled from Angola in 1975, landed in the former metropolis,⁹ and it is estimated that nearly 73,000 new arrivals from the former African colonies were recorded between February and August 1977.¹⁰ Also, in April 1977, the IARN (*Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais*) created in March 1975 to deal with the issue of the return of Portuguese emigrants from the former colonies and other countries, was still operating, with, for instance, more than 32,000 *retornados* being housed by the authorities at the end of 1977.¹¹ The Commissariat for the Displaced People (*Comissariado para os Desalojados*), created in September 1976, was implementing measures, particularly aimed at the economic integration of the returnees.¹² Unsurprisingly, between 1977 and 1982, that is to say, one year after the disappearance of the IARN, the *retornados* were mentioned directly on

9 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Relatório de Actividades do IARN*, 14-15.

10 Delaunay, *Les retornados*, 94.

11 AHU, *Relatório*, 198. On the housing policy, see Delaunay, *Les retornados*, 149-176, and Kalter, *Postcolonial People*, 100-177.

12 See Delaunay, *Les retornados*, 177-206.

six occasions, and possibly indirectly on three others, 1981 being the only year where they were not mentioned.¹³

The first two speeches to directly mention the former settlers came from the CDS MP Sá Machado, and from the Speaker, the socialist Vasco da Gama Fernandes. Although both speakers expressed a similar vision, embedded with lusotropicalism,¹⁴ of the role played by Portugal and its people throughout history, “a people that has more than once been able to decisively influence the destinies of the world”,¹⁵ a country “that has given new worlds to our common civilisation”,¹⁶ the issue of *retornados*, however, was addressed in a different way.

Sá Machado began his speech by acknowledging the victories of the Portuguese Revolution, but he was quick to point out the “deviations” that had “perverted” it. While applauding the independence of the former Portuguese colonies in Africa, he also mentioned the “bitterness of the victims of decolonisation”, that is to say, the *retornados*, a bitterness fuelled by the “deep anguish” that he said surrounded Portuguese society as a whole.¹⁷ Since the arrival of the returnees, the CDS had adopted a language similar to that of the *retornados* themselves. This was the case, for example, during the parliamentary debates between June 1975 and the end of 1976, when CDS MPs, as well as some PPD/PSD MPs, had already presented the returnees as victims of the decolonisation process,¹⁸ which was, and still is, a key element of some of this population’s discourse.¹⁹ The use of these same linguistic

13 1977: 2 direct mentions by the CDS and the socialist Speaker, and 2 indirect mentions by the PCP and the PSD. 1978: 1 indirect mention by UDP. 1979: 1 direct mention by PS. 1980: 2 direct mentions by PSD Speaker and by the President of the Republic. 1982: 1 direct mention by ASDI.

14 As recently summarised by Miguel Cardina, “Lusotropicalism presupposes a harmonious relationship between the coloniser and the colonised, producing a fruitful cultural interpenetration. According to this conception, the specificity of Portuguese colonialism stemmed from the roots of Catholicism in Portugal and the broth of miscegenation that forged the country”. The author uses the expression of “lusotropical patriotism”. Miguel Cardina, *O Atrito da Memória. Colonialismo, Guerra e Descolonização no Portugal Contemporâneo* (Lisboa: Tinta da china, 2023), 28-30.

15 Sá Machado, *Diário da Assembleia da República (DAR)*, 26 April 1977, 3363.

16 Vasco da Gama Fernandes, *DAR*, 26 April 1977, 3369.

17 Sá Machado, *DAR*, 3363.

18 Delaunay, “La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais”, 186.

19 Delaunay, *Les retornados*, 210-219.

elements has led the CDS to be accused on several occasions of using *retornados* solely for electoral purposes.²⁰

In his speech, Sá Machado mentioned them on a second occasion, in a list of grievances against the 1st Constitutional Government led by the Socialist Mário Soares,²¹ accusing it of not dealing quickly enough with the “problems of the displaced people”.²² As an opposition party, criticising the government’s action towards the returnees was a way of directly criticising the government and, by extension, the Socialist Party, with which, however, the CDS would form a short-lived coalition the following year.²³

In the socialist Speaker’s speech, the “poignant problem of the return of our African and Asian compatriots” was presented as an additional challenge that contributed to Portugal’s post-revolutionary economic difficulties. The *retornados* are referred to as “African and Asian compatriots” to emphasise their belonging to the Portuguese nation, to the national body, as Portuguese citizens with full rights. Since their arrival, the authorities had constantly insisted that they were “brothers and sisters” in need of national solidarity on behalf of Portuguese society as a whole,²⁴ while the *retornados* themselves had asserted their “portugality” and criticised the way in which they had been received by their compatriots.²⁵ If the repatriated population represented an additional challenge, according to Vasco da Gama Fernandes, the Portuguese people successfully overcame it, proving once again the country’s ability to overcome difficulties:

In the midst of the confusion that seemed to be the
prelude to disaster, we decolonised, clasped the frightened

20 Delaunay “La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais”, 199.

21 This government was in office from 23 July 1976 to 23 January 1978.

22 Sá Machado, *DAR*, 3363.

23 This coalition formed the 2nd Constitutional Government (23 January 1978 – 29 August 1978), following the rejection of a motion of confidence.

24 Delaunay, “La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais”, 193.

25 Elsa Peralta, “Remembering the Return: Personal Narratives of Paradox and Bewilderment”, in *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa*, 78-100.

hearts of our compatriots in crisis to our chests, opened the ballot boxes, voted freely, elected the members of the Constituent Assembly, drafted the Constitution, elected the Assembly of the Republic, elected the President of the Republic and legally established our local authorities.²⁶

We can also assume that, in two others interventions, the speakers mentioned the *retornados*, even if indirectly. This is the case of the PCP's speech:

We know that around decolonisation and its bumpy course and painful aspects, [...] a large part of the attacks against the 25th of April, against the men of the 25th of April, against the democratic forces, are concentrated and that resentments and human dramas that need social solutions and not reactionary manoeuvres are miserably exploited.²⁷

Without directly naming them, it is safe to assume that Octávio Pato was referring to the returnees. Indeed, since the first mass arrivals of Portuguese from Angola and Mozambique, the PCP had expressed its fear that the difficulties they were facing could be exploited by the other political parties, as well as by extreme right-wing and reactionary organisations not represented in the Portuguese Parliament.²⁸ Although the party was generally portrayed as seeing the *retornados* only as a reactionary threat, however, it soon drew a distinction between a minority, which it considered to be made up of fascists and die-hard colonialists, and the overwhelming majority, made up of working men and women who were nothing but victims of capitalism and the former colonial regime. Like the CDS, the PS and the PPD/PSD, just before

²⁶ Vasco da Gama Fernandes, *DAR*, 3369.

²⁷ Octávio Pato, *DAR*, 26 April 1977, 3361.

²⁸ Delaunay, "La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais", 192.

the elections of 25 April 1976, the PCP created a separate sector for returnees, the “Organisation of Returnees of the Portuguese Communist Party” to provide assistance to those in need.²⁹

Finally, Barbosa de Melo, a PSD representative, may also have been referring to the *retornados* when he mentioned the “tragic side” of 25 April 1974, adding, however that this was not the place to remember it.³⁰

In the years that followed, the returnees were mentioned less frequently. In 1978, Acácio Barreiros, the MP elected in 1976 for the Marxist party UDP was the only speaker to do so, albeit indirectly, declaring: “[...] today [...] there’s all this reaction around Kaúlza and Sá Carneiro, making appeals, saying that we need to find a leader capable of saving Portugal”.³¹ As mentioned above, political forces on the left of the political spectrum feared that the *retornados* could be manipulated by extreme right-wing organisations. Although the returnees were not directly mentioned in this speech, an intervention that provoked an outcry from the PSD bench, it is known that a section of returnees publicly expressed their support for Kaúlza de Arriaga, as well as for the PSD and its leader, Francisco Sá Carneiro.³²

With the exception of the speech on 25 April 1980 by the PSD Speaker, Leonardo Eugénio Ramos Ribeiro de Almeida, in which he criticised the previous governments for the reintegration process of the civil servants of the former colonial administration,³³ the three other speeches that mentioned the returnees between 1979 and 1982 emphasised the success of their integration. In 1979, after presenting a portrait of Portugal before 25 April 1974, the socialist deputy Herculano Pires enumerated a list of positive aspects of the revolution, including

²⁹ Delaunay, *Les retornados*, 233-235.

³⁰ Barbosa de Melo, *DAR*, 26 April 1977, 3365.

³¹ Acácio Barreiros, *DAR*, 26 April 1978, 2460.

³² This was particularly the case with the *Jornal O Retornado*, a weekly newspaper founded by Angolan returnees in October 1975. Delaunay, *Les retornados*, 232-233; Kalter, *Postcolonial People*. Although a study of the political behaviour of the returnees has yet to be conducted, the results of the first elections demonstrate that the effort made by the far-right to mobilise the *retornados* were a failure. Elizabeth Buettner, *Europe after Empire. Decolonization, Society, and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 246.

³³ Leonardo Eugénio Ramos Ribeiro de Almeida, *DAR*, 26 April 1980, 1697.

the process of decolonisation, which he presented as the best it could have been given the circumstances in which it took place, as well as the integration of the returnees into Portuguese society and economy, presented as a success. The following year, the decolonisation process was also addressed by the first democratically elected President of the Portuguese Republic, António Ramalho Eanes:

The problems the Portuguese had to solve in this short period were serious and very complex. While other European countries had two decades to carry out their decolonisation programmes, Portugal had to find solutions in just over a year, and had to cope with the considerable impact of integrating hundreds of thousands of displaced people.³⁴

The President makes a comparison with other former colonial powers in order to highlight the exceptional nature of the Portuguese case. Although it is not clear which case he is referring to, given that the European colonial powers only reluctantly accepted the independence of their colonies, and in some cases only after long and violent wars, this statement aims to develop a post-colonial discourse of exceptionality in which the returnees occupy a central place. They are presented as a consequence of hasty decolonisation, as an additional problem to be solved by the authorities, but also as fully integrated into Portuguese society. Two years later, the same ideas were expressed by Jorge Miranda, elected for the ASDI.³⁵ In his speech, he highlighted the fact that, despite the “most complex vicissitudes” that marked the first years of the new Portuguese democracy, “hundreds of thousands of refugees were integrated”, presenting this integration as one of the victories of 25 April 1974.³⁶

34 António Ramalho Eanes, *DAR*, 26 April 1980, 1704.

35 The ASDI was part of the FRS (Socialist and Republican Front) coalition alongside the UEDS (Left Union for Socialist Democracy) and the PS, which won 26.65% of the vote on 5 September 1980, while the AD (Democratic Alliance) coalition between the PSD, the CDS and the Monarchist Popular Party won the parliamentary elections with 44.91% of the vote.

36 Jorge Miranda, *DAR*, 26 April 1982, 3295.

During the first parliamentary commemorations, some interventions focused on the difficulties encountered by the *retornados*, criticising the actions put in place by the different governments, such as in the CDS' and PSD speaker' speeches. At that time, however, the emphasis was on the success of their integration and the fact that Portugal had successfully managed to overcome the additional challenge that their installation represented for the new democracy, a view expressed by the socialists (ASDI and PS), as well as by the first elected President, António Ramalho Eanes.

From the Decolonisation Process to the Thorny Issue of Reparations (1985–2015)

Over the next thirty years, the *retornados* were mentioned directly in only eight interventions, and possibly indirectly in one more.³⁷ One might have thought that returnees would be more likely to be mentioned, especially between 2011 and 2015, when the Portuguese government was led for the first time by a *retornado*, the PSD's Passos Coelho, who appointed four members of his government who were also returnees.³⁸ In reality, during this period, they were mentioned only once, by the PSD's President of the Republic, Aníbal Cavaco Silva, in 2014, at the occasion of the 40th anniversary of the revolution. The most likely explanation for the diminution of mentions since 1985 is that, ten years after their massive arrival in Portugal, the repatriated population was already considered fully integrated into Portuguese society. However, how we will see, it continued to be mentioned during the commemoration of 25 April 1974, including in speeches expressing views on the process of decolonisation.

37 1985: 1 direct mention by CDS. 1994: 1 direct mention by PS. 1999: 1 direct mention by CDS-PP. 2000: 2 direct mentions by CDS-PP and PS, and 1 indirect mention by PSD. 2001: 1 direct mention by the PSD Speaker. 2006: 1 direct mention by CDS-PP. 2014: 1 direct mention by the PSD President of the Republic.

38 During his political campaign, Pedro Passos Coelho presented himself as “the most African of the candidates”, not only because he is a *retornado*, but also because he had a Guinean wife. Christoph Kalter, “Traumatic Loss, Successful Integration. The Agitated and the Soothing Memory of the Return from Portugal's African Empire”, in *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa Narrative*, 35-60 and 55.

In 1994, the Socialist MP António Guterres responded to critics who claimed that the Portuguese economy had only grown since 1985 by pointing out that the national economy had grown, even in a context of economic hardship, which Portugal had experienced since 1973. “We all wish that decolonisation had gone better, but it wasn’t easy, it wasn’t possible. It came too late, after 13 years of war”, he said, before going on to list “the loss of the colonial empire and the need to welcome the *retornados*” as some of the economic difficulties Portugal faced after 25 April 1974, difficulties that the country nevertheless managed to overcome.³⁹

Six years later, in 2000, the socialist Helena Roseta also presented her views on the decolonisation carried out by Portugal:

Some argue that 25 April is incomplete. I disagree. In essence, and beyond the ups and downs of a journey that hasn’t been easy, the MFA programme has been fulfilled. Let’s remember the famous three ‘D’s’ that defined it: democratise, develop, decolonise. We have come a long way in each of these three directions. [...] From a colonial country mired in an intractable war, we have become a friendly country, a partner of the new independent [states], the welcoming country of more than 600,000 returnees who have rebuilt their lives here since 1976, contributing to the development and modernisation of our economy.⁴⁰

The Socialist deputy presented a positive assessment of the decolonisation process, focusing on the end of the colonial wars, on the post-colonial relations with the former Portuguese colonies and on the integration of the former settlers, who are portrayed as active agents

³⁹ António Guterres, *DAR*, 26 April 1994, 2065.

⁴⁰ If the numbers presented are the most accurate, it is not the case of the date, given that some *retornados* arrived in 1974, and the majority during the summer and autumn 1975. Helena Roseta, *DAR*, 26 April 2000, 2232-2233.

of modernisation in the economic development of post-*Estado Novo* Portugal.⁴¹

The following year, the socialist Speaker, António de Almeida Santos, himself a *retornado* from Mozambique and the “father” of the decree-law that redefined access to and maintenance of Portuguese citizenship in June 1975,⁴² stressed that the process of decolonisation, which in his opinion “could hardly have been less agonising, conditioned as it was by pressures, if not impositions, military and civil, internal and external, often contradictory and almost always inescapable”, as well as the “return of hundreds of thousands of Portuguese citizens living overseas, who, having lost their property, their jobs, the balance and comfort of their lives, were condemned to start again in despair and from scratch”, were some of the “tensions and conflicts” that marked the period between 25 April 1974 and the adoption of the Portuguese Constitution in April 1976.⁴³ The *retornados* are presented as having suffered the loss of their belongings and ways-of-life as well as having rebuilt their life on their own, not mentioning the policies implemented by the different governments, including those to which the Speaker belonged.⁴⁴

However, socialist MPs were not the only ones to mention the *retornados* and to simultaneously express their views on the decolonisation process. In 2014, on the fortieth anniversary of 25 April, in his first and only speech in which he referred to the *retornados*, the PSD’s President of the Republic, Aníbal Cavaco Silva, highlighted the path that Portugal had taken since the fall of the *Estado Novo* regime and the decolonisation that followed:

41 To present the *retornados* as active agents of development was not new in 2000. Since their arrival, the authorities were of opinion that Portugal should seize the opportunity that represented the installation of a population presented as *entrepreneur* in order to participate in the economic development of democratic Portugal. Delaunay, *Les retornados*, 203-204.

42 This law had a high impact on the way the Portuguese authorities defined the status of *retornado* and the state support the repatriated population could pretend to receive. Elsa Peralta, Morgane Delaunay, and Bruno Góis, “Portuguese (Post-)Imperial Migrations: Race, Citizenship, and Labour”, *Special Issue of Journal of Migration History* 8 (2022): 415-423.

43 António de Almeida Santos, *DAR*, 26 April 2001, 2920-2921.

44 He was part of the first four and the 6th provisional governments, and of the first two constitutional ones.

We have successfully integrated the many thousands of Portuguese who came from the African territories that became independent. Without traumas or complexes, we have built a fraternal alliance with the new countries, affirming the value of Lusophony throughout the world.⁴⁵

In his statement, not only are the returnees presented as having been “successfully integrated” by the Portuguese people, but the colonial past is also presented as having produced neither “traumas” nor “complexes” that could have jeopardised the establishment of post-colonial relations within the framework of Lusophony,⁴⁶ a notion often mobilized in an lusotropicalist aestheticisation of the past.⁴⁷

During the 1999 commemoration, which was attended by the Mozambican President and the President of the People’s Assembly of Guinea-Bissau, CDS deputy Luís Queiró had expressed a much more critical view of the decolonisation process than Sá Machado did in 1977⁴⁸: “We assume that 25 April means different things to different people. We share the 25th of April of freedom, democracy and the welfare project; we don’t share, don’t ask us to share, the 25th of April that didn’t know how to control a decolonisation that should have been an example” he says. But if he criticises some aspects of the Revolution and decolonisation, he also congratulates the Portuguese people for having gone through everything that has happened as a result of it: “And yet we are all here without any tension, decolonising and at the same time receiving a million Portuguese who have returned from the former colonies”, he added.⁴⁹ This statement once again highlights an extraordinary capacity that would characterise the Portuguese people as a whole, a characteristic that has enabled the *retornados*’ “absorption”. Although the figure of one million is not historically correct, it has been used on several

45 Aníbal Cavaco Silva, *DAR*, 26 April 2014, 20-21.

46 On the Lusophony, see for instance Michel Cahen, “Lusitanidade e lusofonia. Considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas”, *Plural Pluriel* 7 (2010): 3-17.

47 Nuno Domingos, “Les reconfigurations de la mémoire du colonialisme portugais: récit et esthétisation de l’histoire”, trans. Victor Pereira, *Histoire @ Politique* 29, no. 2 (2016): 41-59.

48 See the previous section.

49 Luís Queiró, *DAR*, 26 April 1995, 2775.

occasions throughout history, as the following pages will show, to emphasise the massive aspect of this migratory phenomenon and, consequently, the miraculous aspect of the returnees' integration.⁵⁰

It was also the CDS that, the following year, introduced to the parliamentary commemorations a new theme related to the *retornados*, in the voice of Basílio Horta. In his speech, he also began by expressing his views on decolonisation:

We celebrate the peace that the 25th of April brought to Portugal, to a Portugal martyred by years of war, and where the honourable memory of heroes and martyrs cannot make us forget the collective sacrifice of those times of separation and pain. But let's not forget that peace will only be complete when we feel it in our own consciences. And that will only happen when the guns fall silent in the African countries that speak our language and have shared our destiny. The victims of a decolonisation made up of abandonments and concessions, the result of compromises for a new sharing of Africa, were not only the Portuguese who lost their lives and property there, but also the Africans, abandoned to the fury of internal and external greed and subjected to powers incapable of respecting the most basic rights of their peoples.⁵¹

Once again, it seems clear that this intervention was an opportunity for the CDS to criticise the process of decolonisation carried out by the Portuguese authorities, expressing an opinion shared by a section of the *retornados*: not only the returnees were victims of this process, but also the African population, a discursive strategy used on different occasions in order to question the validity of the decolonisation, as well as the representativeness of the African liberation movements.⁵²

⁵⁰ It was particularly the case of the *Jornal O Retornado*. Delaunay, "The *Jornal O Retornado's* Readers", 64.

⁵¹ Basílio Horta, *DAR*, 26 April 2000, 2228.

⁵² Delaunay, *Les retornados*, 119.

However, the novelty of this speech lies in the part in which Basílio Horta lists the areas in which improvements must be made. According to the deputy,

there is unacceptable discrimination even in the status of citizenship. Some, the European Portuguese, have the right to compensation in the event of expropriation and to have their working time counted towards their retirement, while others, the overseas Portuguese, don't have the right to compensation and don't even have their working time counted towards their retirement.⁵³

For the first time, the issue of compensation claims for assets abandoned by former settlers and/or nationalised by the new independent authorities of Angola and Mozambique was raised in Parliament during the commemoration of the Revolution.⁵⁴ The timing is not surprising, given that the CDS had presented a bill on the subject on 15 December 1999,⁵⁵ that was discussed at the plenary session on 26 January 2000 in a very heated and agitated debate, in front of an audience that included a number of *retornados*.⁵⁶

53 Basílio Horta, *DAR*, 2229. The deputy is referring to law 80/77, which article 40 excludes from the beneficiaries of compensation following expropriation procedures, the properties located in the former Portuguese colonies. According to this law, the responsibility for compensating their former Portuguese owners lies with the new independent States. Morgane Delaunay, "Le processus d'intégration des *retornados* au Portugal (1975-2018): analyse comparée avec le cas français des pieds-noirs d'Algérie" (PhD diss., Université Rennes 2 and ISCTE-IUL, 2020), 346. Since then, in 1992, a Support Office for the Dispossessed (GAE) had been created, operating for five years and whose mission was to collect and study the cases presented by the *retornados*, and to negotiate with the Portuguese-speaking countries where the properties were located.

54 Associations had already been created in the 1970's by returnees, in order to claim compensations. Isabel Lourenço, "Retornados – Representações sociais na integração (1974-1979)" (PhD diss., Universidade do Porto, 2018), 274. But the two main associations that still exist today, AEANG and AEMO, were founded in the second half of the 1980s. The 1990s were marked by a series of actions, at the national and international level. Kalter, *Postcolonial People*, 118-257.

55 Bill n.º 52/VIII, *DAR*, 6 January 2000, 177-183.

56 During the debate, Paulo Portas and the CDS group complained that *retornados* were unable to enter the Parliament building, accusing the authorities of deliberately preventing them, prompting these MPs to leave the chamber in protest. *DAR*, 27 January 2000, 1158-1184. A report from the RTP channel on the debate and this incident is available at <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/indemnizacao-para-os-espoliados-do-ultramar-chumbada-na-ar/>

If, on the one hand, the CDS uses its familiar rhetoric in this bill, presenting the arrival of the *retornados* as a “dark page in recent Portuguese history” caused by the “aesthetes of ‘exemplary decolonisation’”,⁵⁷ it is worth noting that it also mentions the different policies implemented in favour of the *retornados*, although highlighting their limitations.⁵⁸ The bill accuses the Portuguese authorities of failing to take into account the “legitimate interests” of the Portuguese living in the overseas territories when negotiating with the liberation movements, and demands that the Portuguese state be held accountable in order to “repair the material damage suffered by these Portuguese citizens, since it will never be able to repair the moral damage”.⁵⁹ To this end, the text proposes the creation of a commission of nine members, including a representative of the two associations of returnees, the Association of the dispossessed of Mozambique (AEMO) and the Association of the dispossessed of Angola (AEANG), which would be responsible for compiling claims and settling the situation through a special fund. Even though the CDS had participated in different governments since the Revolution,⁶⁰ Paulo Portas, the party’s leader, explained that the reason it had chosen to introduce its bill at this time was because 25 years had passed since decolonisation. After the debate, the bill was rejected.⁶¹

Surprisingly, the following year, the CDS did not mention the *retornados* in its 25 April intervention, despite the fact that, the day before, the party had presented another bill on the subject, almost identical to the one rejected the year before, but which was not debated in Parliament until 25 October 2001 when it was, once again, rejected.⁶²

57 On the history of the “exemplary decolonisation” expression, see Delaunay, *Les retornados*, 211-212.

58 The CDS bill presents this migration in two different, and contradictory, ways: as a forced migration, and as a “voluntary exodus”.

59 Bill n.° 52/VIII, 180.

60 2nd Constitutional Government (CG) (23 January 1978 – 29 August 1978); 6th CG (3 January 1980 – 9 January 1981); 7th CG (9 January 1981– 4 September 1981), and 8th CG (4 September 1981 – 9 July 1983).

61 The PS, the PCP, the Greens and the Left Bloc voted against, and the PSD and the CDS voted in favour.

62 Bill n°442/VIII/2. The debate took place in a more peaceful atmosphere than in 2000. The results of the vote were, however, the same as in 2001. *DAR*, 26 October 2001, 575-591.

Between April 2002 and March 2005, the CDS was part of the coalition, with the PSD, that formed the 15th and 16th constitutional governments.⁶³ It was in this context that was created, in February 2005, a working group whose aim was to “analyse and propose solutions”⁶⁴ regarding the returnees’ compensation claims. If these governments had committed to addressing this issue in their manifestos,⁶⁵ the members of this group, however, were never appointed, which prevented it from functioning, as the mandate of the 16th constitutional government ended in March 2005 after the dissolution of Parliament.

It was not until 2006 that this issue returned to the parliamentary commemoration, once again in the person of a representative of the CDS. Telmo Correia, himself married to a woman born in Angola, in 1973,⁶⁶ criticised the decolonisation process, mentioned “mistakes” that had been made and also mentioned the *retornados* who had fled from Angola to what was then South West Africa. But the crux of his argument was that not only did they “had lost everything” as a result of decolonisation, but that they are still being denied “reparations” by the Portuguese authorities, thus reopening the issue of the bills presented by the CDS in 2000 and 2001. Although the MP announced that the CDS would present a new one, there is no empirical evidence that this has happened.

If the *retornados* were less regularly mentioned between 1985 and 2015 than in the previous period, we can highlight various elements. First of all, once again, the CDS is the political party that mentioned the most the returnees, followed, as before, by the PS. In terms of content, the socialists (the PS and the Speaker in 2001) stressed that, although they had represented an additional challenge to the decolo-

63 The 15th CG was in office between 6 March 2002 and 17 July 2004, and the 16th between 17 July 2004 and 12 March 2005.

64 *DAR*, 3 February 2005, 1688-1689.

65 15th CG program, 168, <https://www.historico.portugal.gov.pt/pt/o-governo/arquivo-historico/governos-constitucionais/gc15/programa-do-governo/programa-do-xv-governo-constitucional.aspx>; 16th CG program, 141, <https://www.historico.portugal.gov.pt/pt/o-governo/arquivo-historico/governos-constitucionais/gc16/programa-do-governo/programa-do-xvi-governo-constitucional.aspx>.

66 https://pt.wikipedia.org/wiki/Telmo_Correia.

nisation process itself and to the Portuguese economy, they had ended up being fully integrated into Portuguese society and had actively contributed to the economic growth that the country has experienced since then. Of the CDS, it continued to use the rhetoric it had adopted since 1975, presenting the returnees as victims of the decolonisation process, but it also went further, by bringing, in 2000 and 2006, the issue of the reparation claims of part of the repatriated population. Regarding the impact of Coelho's government on the mentions of the returnees during the parliamentary commemorations, it can be explained by the fact that this period coincided with a "rehabilitation of the image of the *retornados* [that] represented a major shift in the country's memory politics since 1974",⁶⁷ resulting in a greater visibility of the repatriated population within Portuguese society.

The (Re)emergence of Political Actors and the *Retornados* (2016–2023)

During the following years, of the nine interventions that, between 2016 and 2023, mentioned the *retornados* during the commemoration of the Revolution, six came from two political actors: President Marcelo Rebelo de Sousa, elected on 24 January 2016 with 52% of the vote, and then re-elected five years later with 60%, and one of the newest political parties to enter Parliament, in 2019, the far-right Chega.⁶⁸ While Rebelo de Sousa is not a new political actor *per se*, having been a political figure since April 1975, when he was elected to the Constituent Assembly, 2016 marked, however, a new turn in his political journey, as he became the President of the Portuguese Republic. It is also important to highlight that this period has been characterised by the emergence, since 2017, of a new debate on Portugal's colonial past and its current ramifications, a debate that has continued to grow,

67 Elsa Peralta, "Introduction. The History and Memory of the Portuguese Return from Africa", in *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa*, 17.

68 2016: 2 direct mentions by CDS-PP and the President of the Republic. 2017: 1 direct mention by PS. 2019: 1 direct mention by the President. 2021: 1 direct mention by the President. 2022: 2 direct mentions by CH and the PS's Speaker. 2023: 2 direct mentions by CH and the President.

especially from 2020, leading to polarized reactions from the different political organisations.⁶⁹

In his first speech during the commemoration of the Revolution as President, in 2016,⁷⁰ Marcelo Rebelo de Sousa described the decolonisation as “belated” and “carried out in the middle of a revolution” to explain why it did not happen without difficulties. He identifies four main challenges that Portugal had to face after 25 April 1974: the decolonisation and democratisation processes, the European integration and the construction of a new economic model, noting that no other former European colonial power had to face so many challenges “almost simultaneously”, before mentioning the “exceptional integration of 700,000 compatriots”.⁷¹ The use of the adjective “exceptional” to compare Portugal with other European countries that also faced decolonisation and the repatriation of settlers is worth highlighting. As well shown by Edward Saïd, “every single empire in its official discourse has said that it is not like all the others, that its circumstances are special, that it has a mission to enlighten, civilize, bring order and democracy, and that it uses force only as a last resort”.⁷² But it also applies to the integration of returnees in the former imperial metropolis. Soon after the arrival of the *pieds-noirs* from Algeria, in the beginning of the 1960’s, the French authorities were keen to declare their integration an incomparable success, when, in the years following the installation of the *retornados*, the Portuguese authorities also developed a similar discourse.⁷³

It was only in 2019 that the *retornados* were mentioned again by the President, in an intervention imbued with lusotropicalist discursive elements.⁷⁴ Listing the achievements made possible by the Revolution,

69 Cardina, *O Atrito da Memória*, 59-84, Delaunay, *Les retornados*, 300.

70 In 2016, Marcelo Rebelo de Sousa was not the only speaker to mention the former settlers. The CDS once again took the opportunity to criticise the decolonisation process and portray the *retornados* as “those who, without fault or responsibility, as a result of a late and less than exemplary decolonisation, were forced to abandon their affections and possessions and start a new life”. Nuno Magalhães, *DAR*, 26 April 2016, 8.

71 Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 26 April 2016, 21.

72 Edward Saïd, *Orientalism* (New York: Vintage, 2003), xxi.

73 Delaunay, “Le processus d’intégration des *retornados* au Portugal”, 446-450.

74 On 25 April 2017, a few days after his statement on Portuguese abolition of slavery during his

such as “education, health, housing, infrastructure, social security”, he stressed that all these improvements had been achieved while Portugal was still in the process of decolonisation. He described this process as “the transformation of a five-century-old colonial empire into a member of communities that were not new in their roots, but in their political, economic and social contours”, before adding: “Of course, in essence, we are still what we have always been – and rightly so! – because it corresponds to our primary vocation: [to be] a platform between cultures, civilisations, oceans and continents.” As during his 2016 speech, the President reiterated the lateness of the decolonisation, which has resulted, in his view, in the “uprooting of so many returnees”.⁷⁵

Two years later, as 2021 marked the 60th anniversary of the beginning of the liberation struggle in Angola, Marcelo Rebelo de Sousa seized the occasion to develop his speech around Portugal’s colonial past and the decolonisation wars,⁷⁶ thus becoming the first President

official visit to the highly symbolic Senegalese island of Gorée, presenting Portugal as a precursor of abolition, without mentioning Portugal’s central role in the establishment of the slave trade, statements that prompted a number of prominent figures from academia, arts and civil society to publish an open letter in which they criticised the president’s rewriting of history (“A return to the past in Gorée. Not in our name”, *Diário de Notícias*, 19 April 2017, <https://www.dn.pt/portugal/un-regresso-ao-passado-em-goree-nao-em-nosso-nome-6228800.html>), the President expressed his vision of Portuguese past: “There are two very different ways of loving the nation. One, unfortunately widespread in other societies, is to call oneself a nationalist against the world, against those who are not ours, rejecting, excluding, living in constant fear of everything and everyone. Another, ours, the one that has been at the root of our expansion across oceans and continents, with all the limitations that we know and accept, and of our communities scattered all over the world, is to love the nation with an open heart, with a universal soul, not denying the roots of our identity, but knowing that they were made [...] from a sum of Greek, Roman, Phoenician, Lusitanian, Germanic, Celtic, Moorish, Jewish and later African, Asian and American cultural traits, among others. A patriotic nationalism with a universal vocation, not an egocentric nationalism that clings to a supposed past, recreated because it isn’t real, and incapable of facing the future” (Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 26 April 2017, 19). If Marcelo Rebelo de Sousa mentioned “all the limitations” of Portugal’s imperial past, a gentle euphemism to name the wrongs of that past, and presenting the benefits of “patriotic nationalism”, whose lusotropicalist ascent is easily recognisable, the following year he did not address the colonial past, decolonisation or the repatriates, even if he was, two months before, in February, the first Portuguese President to go on the site of the memorial of the massacre of Batepá that took place in São Tomé and Príncipe in 1953, where he recognised the “good and the bad” of Portugal’s history. Cardina, *O Atrito da Memória*, 62.

⁷⁵ We can also assume that the President was also referring to the *retornados* in another part of his speech when he declared: “25 April was worth it! It was really worth what it has cost so many over the decades, in terms of sacrificed destinies and unrealised goals.” Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 20.

⁷⁶ He manages, however, to almost never directly use this word as he only used the term once, in order to highlight the experience of Costa Gomes and Spínola on the field of the “guerrilla war”. Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 26 April 2021, 22.

in the history of the parliamentary commemorations of the Revolution to entirely devote his intervention to these issues. He highlighted the permanent impacts the three fronts of the liberation wars have on the different components of Portuguese society, including the veterans, on those who “lived and died on the other side of the trench”, but also on the *retornados* “who were already living” in the Portuguese colonies when the wars began.⁷⁷ In his speech, he also called for a “reappraisal of History”: “The priority is to study the past and dissect everything in it: what was good and what was bad. [...] To take it all in, all that past, without excessive global self-justification or self-contemplation or excessive global self-flagellation.”⁷⁸ In the words of the President, this historiographical exercise must be carried out with caution, given that

for the Portuguese over 50 or 55, revisiting their childhood or youth is more difficult, it’s a mixture of memories, of new worlds discovered, of uprooting or new roots, of the first desertification of the continent’s interior, of migrations and many more, of personal, family and community changes, of deaths mourned, of signs of health and life, of the most varied traumas and, at different times, of what they dreamed of and what was shattered, of what they suffered and what remained, of what they waited for and endured, and of what they feel has never been sufficiently recognised. For all of them and many more, the judgement is as complex as the historical change.⁷⁹

⁷⁷ If vague terms, such as “colonial relationship” and “colonial situation”, were used in this speech, the President emphasised, however, the “centuries of political, economic, social and cultural domination” that, in his opinion, the “linguistic sister-nations”, who were able to “judge their common journey” with Portugal, have, however, managed to overcome.

⁷⁸ This indicates a certain lack of up-to-date information on the progress of the debate and scientific production on these issues, for which he was already criticised in the above-mentioned open letter published in 2017.

⁷⁹ Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 22. If President Rebelo de Sousa called for “each day to bring [Portugal] a step closer to assuming the glories, that honour us, and the failures for which we take responsibility”, he also drew attention to the “consequences of today’s view” on the past, which could lead “to the point where we move from an uncritical, triumphalist, exclusively glorious cult of our history to a global and equally uncritical demolition of all of it, even that

But the President went further. He called for “justice to be done” for the Portuguese veterans, for the African soldiers that fought the Portuguese colonialism and those that fought alongside the Portuguese, and for the citizens of the new independent countries “who, in their new homelands, have suffered from internal conflicts inherited from colonisation or the conditions of decolonisation”. Marcelo Rebelo de Sousa also included in this list of recipients the *retornados*, “the many – and there were almost a million – who arrived with nothing, having planned a life that was or became impossible”, without, however, giving any concrete elements on how this justice was to be done.⁸⁰

The following year, if the President did not mention the returnees, the socialist Speaker,⁸¹ Augusto Ernesto Santos Silva, did so, in an intervention centred around the migration history of Portugal, presenting the country as open to immigration, where xenophobia has no place.⁸² According to him, this is due to the history of Portuguese emigration and the fact that Portugal is “the cradle and home of people who, in their own way, are cosmopolitan, peaceful, humanist, supportive, open to others, who travel the world and everywhere break down walls and build bridges”,⁸³ a view echoed later by the President when describing the Portuguese as “scattered throughout the worlds and serving as a

which is emphasised in many ways in other latitudes and longitudes”. In saying this, Marcelo Rebelo de Sousa seemed to be expressing a “third way” with regard to the growing and polarised debate on Portugal’s colonial past that has emerged since the second half of the 2010s, but other parts of his speech make it clear that, in his view, this debate suffers from what could be called “the sin of anachronism”. He declared: “Many people, including myself, believe that the way we see things today was often not the way we saw things then, which forces us into the thankless task of judging the past with today’s eyes, without [...] asking those who lived through that past to anticipate values or understandings that we now take for granted, timeless and universal, especially if they were not adopted by the most advanced societies of the time.” Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 20.

80 Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 20.

81 Augusto Ernesto Santos Silva was not the only socialist to mention the *retornados* between 2016 and 2023. In its 2017 intervention, the PS presented the return migrations as a result of the refusal of the New State regime to accept the independence of the colonies, “a tragic and inhumane error [...] that ended up precipitating the return of thousands of Portuguese to their country, in empty conditions of sacrifice and hopelessness”. Alberto Martins, *DAR*, 25 April 2017, 11.

82 He declared: “At a time of closure and hatred, the openness of a country like ours, where citizens of almost every nationality now live together without this being a problem, where every religious denomination is welcome [...] is a precious asset that we should cherish.” Augusto Ernesto Santos Silva, *DAR*, 26 April 2022, 18-19.

83 Augusto Ernesto Santos Silva, *DAR*, 18-19.

platform for encounters between them”.⁸⁴ It is in this context that the Speaker mentioned the *retornados*:

Many of the “doors that April opened” were opened by migrants. Just look at the way in which, between 1974 and 1976, 1 million Portuguese returnees from Africa – in such difficult and traumatic conditions – and from Europe, fully integrated into Portuguese society and recovered the local economy there, without any fractures. These returnees are one of the foundations of the regime that emerged from 25 April, and let’s say it loud and clear on the day of the celebration.⁸⁵

As previously shown, these statements are in line with the vision according to which *retornados* have been active agents in the economic development of post-25 April Portugal, therefore highlighting the success of their integration.

In 2023, Marcelo Rebelo de Sousa once again mentioned the *retornados*, in a speech addressed to those nostalgic for Portugal as it was before 25 April:

There are many people in Portugal who feel that 25 April is incomplete, imperfect, unfulfilled, and does not correspond to the dreams of the past or the aspirations of the future. Some because, strictly speaking, they would have preferred 25 April not to happen, because of what they have lost here or in the African territories, or because, rightly or wrongly, they have an image of the time before 25 April that, if not their dreams, at least corresponds to many of their expectations and desires. To these people, whose nos-

⁸⁴ Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 25 April 2022, 10.

⁸⁵ Augusto Ernesto Santos Silva, *DAR*, 18-19.

talgia and yearning we respect, it must be said that time never goes back and that what they see as the 24th of April, in many of its global features, didn't really exist.⁸⁶

If the President mentioned the *retornados*, the most striking thing about his speech was his declarations on Portugal's colonial past. Before presenting their content, it is important to consider the context in which the 2023 parliamentary commemorations took place. As on several occasions in the past, a foreign head of state was invited to attend and participate in the commemorations. In 2023, the guest was the Brazilian President Lula da Silva. In Marcelo Rebelo de Sousa's word, the presence of this guest

helps us to look back at Brazil, but it would also be possible to look back at all colonisation and decolonisation and take full responsibility for what we have done. It's not just about apologising – which we should do, of course – for what we've done, because apologising is sometimes the easiest thing to do. You apologise, you turn your back and you've done your job. No, it's about taking responsibility, for the future, for the good and bad things we've done in the past.

Before concluding: “What is important is for us to be what we have been and what we are, in so many cases irreplaceable: a platform between oceans, continents, cultures and peoples”, drawing applause from the PS, PSD and People–Animals–Nature party.⁸⁷ As in his previous speeches, the President operated a mix between recognizing the

⁸⁶ Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 26 April 2023, 20.

⁸⁷ In his list of the wrongs figures “the exploitation of the natives, denounced by António Vieira, the slavery, the sacrifice of the interests of Brazil and Brazilians, and even the arrogance, for a long time, of our near ignorance, dazzled as we were by other, more oriental places and other riches”, a list that, according to the speaker, also applied for the rest of the Portuguese empire. Marcelo Rebelo de Sousa, *DAR*, 20.

wrongs of the past, and focusing on the good of it, always highlighting the present characterized by a linguistic brotherhood formed by the former metropolis and the former colonies, never missing an opportunity to repeat the time-honoured lusotropicalist formula that Portugal was and still is a platform for building bridges between cultures and worlds, bringing however the issue of official apologies and therefore entering in the international debate on this issue.⁸⁸ In the President's speech, as in his previous ones, the *retornados* only play a minor part, being only briefly mentioned.

During the period of 2016–2023, the second political actor to stand out, in terms of mentions of the *retornados*, was the far-right party Chega. Since its entrance in Parliament, in October 2019, his then only representative and leader, André Ventura, had taken stance regarding issues linked to the Portuguese colonial past.⁸⁹ It was the case in January 2020, when the restitution to the former Portuguese colonies of the art and cultural objects currently held in the Portuguese museums and archives was defended by the Livre party. In response, André Ventura published on his social media a message calling for Joacine Katar Moreira, the Livre's MP at the origin of the proposal, born in Guinea-Bissau, to be “sent back to her country of origin”.⁹⁰ Regarding the *retornados*, however, it was only during the 2022 and 2023 commemorations that Chega mentioned them. On 25 April 2022, in a heated characteristic style in which he declared “April has failed so badly! And these carnations are worth nothing to the people who have to use their pension money to go to the supermarket, not a red carnation to pay for their food. We have failed, Portuguese people! All of us

88 Cardina, *O Atrito da Memória*.

89 Right before the 2019 elections, the party published on its website a set of 70 measures to “put Portugal back on its feet”, the first of which was to “develop an educational project to pass on knowledge of Portugal's history and its contribution to civilisation, with the emphasis on [...] the discoveries”. <https://web.archive.org/web/20200204194152/https://partidochega.pt/70-medidas-para-reerguer-portugal/>.

90 “André Ventura ‘propõe’ que Joacine ‘seja devolvida ao seu país de origem’. Livre acusa-o de racismo”, *Público*, 28 January 2020, <https://www.publico.pt/2020/01/28/politica/noticia/andre-ventura-propoe-joacine-devolvida-pais-origem-livre-acusao-racismo-1902024>.

sitting here have failed!”⁹¹ Chega’s leader, André Ventura, mentioned directly the returnees: “Mr President, perhaps today would be the day, as we salute freedom, to remember [...] all the *retornados* who left their countries and found here a country that didn’t help them and should have helped them. [...] Yes, Mr President, we have failed them too. We have failed the *retornados*, we have failed the veterans [...]”⁹²

Later that day, André Ventura was invited on CNN Portugal,⁹³ where he not only strongly criticised the celebrations of 25 April 1974, but also raised the issue of the *retornados*, admitting to the journalist that he had thought carefully about whether or not to include them in his commemorative speech. According to him, he was the first to ever bring the issue of compensation for the *retornados* on 25 April in Parliament, which, as we have seen, was not true. He also reiterated that the former settlers were victims who had been abandoned by the authorities who had “completely turned their backs on [them]”.⁹⁴

This statement marked the beginning of Chega’s parliamentary activity on the returnees. The following month, it presented a bill on the issue of compensations with the objective of nominating the members of the above-mentioned working group that had been created in 2005, in order for it to begin its work.⁹⁵ Then, in June, during a debate on the nationality law, Chega’s representative Bruno Nunes declared: “There is obviously a lot that needs to be rectified, historical mistakes that you have made, like what you did to the *retornados* and the chil-

91 This type of statement has been made since the Revolution, for example by the newspaper *ABC* (formerly *Jornal O Retornado*) in August 1979. On the frontpage one could read: “The Portuguese children want bread... not carnations!”. *ABC*, 8 August 1979, 1.

92 André Ventura, *DAR*, 25 April 2022, 7.

93 André Ventura, interview by Judite Sousa, *CNN Portugal*, 25 April 2022 [video], 16:21, <https://cnnportugal.iol.pt/videos/como-dizemos-a-um-jovem-que-recebe-800-que-foi-tudo-bonito-no-25-de-abril-entrevista-a-andre-ventura-na-integra/62670ab60cf2ea367d384498>.

94 This statement originated an article from fact-checking website *Polígrafo* two days later, which concluded that André Ventura’s declarations were false. <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/ventura-diz-que-o-estado-virou-completamente-as-costas-aos-retornados-depois-do-25-de-abril-confirma-se>.

95 Bill 59/XV/1, <https://www.parlamento.pt/ActividadeParlamentar/Paginas/DetalleIniciativa.aspx?BID=121473>.

dren of the *retornados* after a shameful decolonisation.”⁹⁶ Finally, on 25 November 2022, a highly symbolic date for the Portuguese right, and the day the State budget for 2023 was approved, the party once again addressed the issue through the voice of its leader: “I would like to make a heartfelt appeal to the millions of *retornados*, veterans [...] we are still here and we will be your voice for years to come. We will always, always be your voice for years to come”, once again presenting the formers settlers, as well as the veterans of the colonial wars as victims.⁹⁷

In fact, André Ventura’s party continued to mention the returnees throughout 2023. For the second year running, the Chega’s leader used the occasion of 25 April to reaffirm his party’s commitment to their cause:

Is this the clear and noble morning of April? [...] And what kind of April is this that has forgotten the millions of *retornados* and dispossessed from overseas, to whom we have never given the dignity they deserve? (*Applause from CH*). For them, for those millions who are watching us, who have come from an abandoned and forgotten Africa, where many have buried their families and where many have left behind their children’s uniforms, we leave them with the word that, if the alternative ever comes, our first priority will be for those men and women, for those millions of families who, while watching others steal everything, have been left with nothing in Portugal (*Applause from CH, standing*).⁹⁸

Given the party’s history, it is safe to assume that the issue of compensations underlies in this intervention, an issue that came back

⁹⁶ In this statement, is it safe to assume that CH’s MP was referring to the decree-law 308-A/75 that redefined access to and maintenance of Portuguese citizenship in June 1975. Bruno Nunes, *DAR*, 24 June 2022, 10.

⁹⁷ André Ventura, *DAR*, 26 November 2022, 36.

⁹⁸ André Ventura, *DAR*, 25 April 2023, 12.

in Parliament on 18 October 2023, when Chega MP Bruno Nunes asked the socialist Prime Minister whether he was willing to reopen this issue.⁹⁹ Finally, in November 2023, as part of the 2024 budget vote, the party presented a new bills relating to the repatriated population, calling for the constitution of the working group created in 2005, a proposal that was recused in Commission on 24 November 2023.¹⁰⁰

Comparatively speaking, since 2016, the *retornados* have been mentioned more often than they have been since the first parliamentary commemoration in 1977, a situation that we owe to two political actors: the President Marcelo Rebelo de Sousa and Chega. In his interventions, the President presents the decolonisation process as late, explaining the fact that the majority of the Portuguese settlers had to leave the soon to be independent Portuguese colonies, only briefly mentioning the *retornados* in parts of his speeches dedicated, in the majority of cases, to Portugal's colonial past. On its part, the far-right party Chega, seized the occasion of the 2022 and 2023 commemorations to present the *retornados* as victims of abandonment in Africa during the decolonisation process, as well as in Portugal, accusing the authorities of having done nothing, especially regarding their reparation claims.

Conclusion

Even if there are more years when *retornados* are not mentioned than when they are mentioned, since the first parliamentary commemorations of 25 April 1974, political actors stood out as mentioning the most the *retornados* during their speeches. It was the case of the CDS, that since 1977 most frequently addressed these issues, until stopping to do so from 2016. The fact that the returnees could still then represented a high number of potential voters, associated with the critical view of the party on the decolonisation process, can appear as the main reason to explain this interest, focusing from 2000 to 2006 on the thorny issue

⁹⁹ Bruno Nunes, *DAR*, 19 October 2023, 57.

¹⁰⁰ CH, PSD and PAN voted in favour, PS, PCP, BE and Livre against, while the Liberal Initiative abstained. Bill n°109/XV/2, <https://www.parlamento.pt/OrcamentoEstado/Paginas/DetailPropostaAlteracao.aspx?BID=19246>.

of the compensation claims. This attitude prompted criticism in 2000 from the parties situated on the centre-left and the left of the political spectrum, accusing the CDS of electoral manoeuvre, accusations that had already been directed to the party on several occasions since the arrival of the returnees.

If the CDS presented the *retornados* as victims of the decolonisation process, and of a lack of interest from the authorities, the PS, in second position in terms of number of mentions, presented them throughout the years as successfully integrated in Portuguese society and economy, despite having represented an additional challenge during the first years of Portuguese democracy, and without mentioning the different measures implemented by the successive governments.

In 2016, the election of Marcelo Rebelo de Sousa as President marked a rupture, not only because he regularly mentioned, although briefly, the repatriated population like no other President before him, but also because of the way, between 2016 and 2023, he exposed his views on Portugal's colonial past, in a context of a renewed debate on this issue.

Another political actor recently stood out. From 2022, Chega assumed the role of defender of the *retornados*, a position left vacant by the CDS since 2016, presenting them as victims of abandon and injustice, in a belligerent tone characteristic of the far-right party. It only began to address the issue of the returnees when it had become the 3rd political force, and when the CDS had, simultaneously, lost its seats in Parliament. 2022 also coincides with the election of Gabriel Mithá Ribeiro, born in Mozambique in 1965, of mixed descent, who has a doctorate in history and has on several occasions expressed his views on colonial history and the current debate on racism, which could participate to explain this sudden interest.¹⁰¹ If André Ventura promised on 25 April 2023 to make the *retornados*, as well as the veterans, his party's first priority in the event of victory, these issues did not feature in the party's manifesto for the general elections of 10 March 2024.

101 Gabriel Mithá Ribeiro, *O Colonialismo Nunca Existiu! Colonização, Racismo e Violência: Manual de Interpretação* (Lisboa: Gradiva, 2013).

The speeches given in Parliament during the commemorations of 25 April are both “situated in time and sensitive to contemporary debates”,¹⁰² and those that tackled with the *retornados* were no exception, explaining the fact that they were mentioned more often in certain periods. As shown by various speeches analysed in these pages, the parliamentary commemorations of 25 April are a highly symbolic occasion for political actors to express their views on the colonial past and on the decolonisation process, speeches in which the *retornados* are often mentioned. In these interventions, lusotropicalist discourses, which have not undergone major changes since the development of this imperial mystique by the Portuguese authorities,¹⁰³ except from the fact that the integration of the *retornados*, rapidly presented as a “success story”,¹⁰⁴ is mobilized for the diffusion of the “heroic tale”¹⁰⁵ of Portuguese history, are reproduced.

At a time when the colonial past is getting under a higher level of scrutiny and is the subject of a polarised debate, to mention the *retornados* during the parliamentary commemorations of the 25 April 1974 is, for the political parties situated on the right and extreme-right Portuguese political spectrum, to defend a certain vision of this past. If in the 2000s the CDS-PP’s positions on the returnees could be easily explained by their electoral weight at that time, Chega’s recent stance raises the question of the weight of the electoral behaviour not only of the *retornados* but also of their descendants in contemporary Portuguese politics, a question that only an in-depth study of the issue could answer.

102 Cardina, *O Atrito da Memória*, 10.

103 Cardina, *O Atrito da Memória*.

104 Kalter, “Traumatic Loss, Successful Integration”.

105 Domingos, “Les reconfigurations de la mémoire du colonialisme portugais”, 2.

BIBLIOGRAFIA

- Billig, Michael, and Cristina Marinho. *The Politics and Rhetoric of Commemoration. How the Portuguese Parliament Celebrates the 1974 Revolution*. London: Bloomsbury, 2017.
- Buettner, Elizabeth. *Europe after Empire. Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Cahen, Michel. “Lusitanidade e lusofonia. Considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas”. *Plural Pluriel* 7 (2010): 3-17.
- Cardina, Miguel. “Memórias amnésicas? Nação, discurso político e representações do passado colonial”. *Sociedade, Autoridade e Pós-Memórias* 17 (2016): 31-42.
- Cardina, Miguel. *O Atrito da Memória. Colonialismo, Guerra e Descolonização no Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Tinta da china, 2023.
- Delaunay, Morgane. “La question des *retornados* dans le débat parlementaire portugais (1975-1976)”. *Portuguese Studies Review* 27, no. 1 (2019): 177-199.
- Delaunay, Morgane. “Le processus d’intégration des *retornados* au Portugal (1975-2018): analyse comparée avec le cas français des pieds-noirs d’Algérie”. PhD dissertation, Université Rennes 2 and ISCTE-IUL, 2020.
- Delaunay, Morgane. “The *Jornal O Retornado’s* Readers and the Construction of a Narrative of the Return from Africa (1975–1976)”. In *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa: Narrative, Memory, and History*, edited by Elsa Peralta, 61-77. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2022.
- Delaunay, Morgane. *Les retornados. Accueil et intégration des rapatriés de la décolonisation portugaise*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2024.
- Domingos, Nuno. “Les reconfigurations de la mémoire du colonialisme portugais: récit et esthétisation de l’histoire”. Translated by Victor Perreira. *Histoire @ Politique* 29, no. 2 (2016): 41-59.
- George, João Pedro. *O Império às Costas. Retornados, Racismo e Pós-Colonialismo*. Lisboa: Objectiva, 2023.
- Kalter, Christoph. *Postcolonial People. The Return from Africa and the Remaking of Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Kalter, Christoph. “Traumatic Loss, Successful Integration. The Agitated and the Soothing Memory of the Return from Portugal’s African Empire”. In *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa: Narrative, Memory, and History*, edited by Elsa Peralta, 35-61. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2022.
- Loff, Manuel. “Estado, democracia e memória: políticas públicas e batalhas pela memória da ditadura portuguesa (1974-2014)”. In *Ditaduras e Revolução. Democracia e Políticas da Memória*, edited by Manuel Loff, Luciana Soutelo and Filipe Piedade, 23-144. Coimbra: Almedina, 2014.
- Lourenço, Isabel. “Retornados – Representações sociais na integração (1974-1979)”. PhD dissertation, Universidade do Porto, 2018.
- Peralta, Elsa, “Introduction. The History and Memory of the Portuguese Return from Africa”. In *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa: Narrative, Memory, and History*, edited by Elsa Peralta, 1-32. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2022.
- Peralta, Elsa. “Remembering the Return: Personal Narratives of Paradox and Bewilderment”. In *The Retornados from Portuguese Colonies in Africa: Narrative, Memory, and History*, edited by Elsa Peralta, 77-100. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2022.

Peralta, Elsa, Morgane Delaunay, and Bruno Góis. “Portuguese (Post-)imperial Migrations: Race, Citizenship, and Labour”. *Special Issue of Journal of Migration History* 8 (2022): 404-431.

Ribeiro, Gabriel Mithá. *O Colonialismo Nunca Existiu! Colonização, Racismo e Violência: Manual de Interpretação*. Lisboa: Gradiva, 2013.

Saïd, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 2003.

Referência para citação:

Delaunay, Morgane. “The *Retornados* in the Portuguese Political Discourse: The Case of the Solemn Parliamentary Commemorations of 25 April (1977–2023)”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 217-250. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.34151>.

Gil Gonçalves, Henrique Pereira e Ana Sofia Ribeiro

Pôr a Revolução no lugar – as políticas de memória da democracia através dos “monumentos ao 25 de Abril”

Este artigo propõe uma reflexão acerca das políticas de memória do Portugal democrático através do mapeamento e análise dos “monumentos ao 25 de Abril”. As transformações dos primeiros anos da democracia ressoaram na arte pública, que passou a celebrar figuras, episódios e valores que, durante anos, só puderam ser evocados em privado. Cingindo-nos às evocações escultóricas da Revolução, pretendemos identificar os momentos em que foram erigidas, a sua distribuição geográfica, os espaços que ocupam, os seus promotores e os símbolos e significados que inscrevem no espaço público. Dessa análise geral partimos para quatro casos de estudo, significativos das tendências, controvérsias e silêncios que caracterizam estas homenagens. Trata-se de monumentos que configuram um observatório privilegiado das disputas pela memória coletiva da democracia, servindo, por um lado, estratégias de fixação e normalização de uma determinada ideia de Revolução e, por outro, contranarrativas resistentes aos discursos oficiais.

Palavras-chave: Revolução dos Cravos; arte pública; monumentos ao 25 de Abril; políticas de memória.

Putting the Revolution in Place – The Democracy’s Politics of Memory through the “Monuments to April 25th”

This article proposes a reflection on the memory policies of democratic Portugal by mapping and analysing the ‘monuments to the 25th of April’. The transformations of the first years of democracy resonated in public art, which began to celebrate figures, episodes and values that, for years, could only be evoked in private. Focussing on the sculptural evocations of the Revolution, we aim to identify the moments when they were erected, their geographical distribution, the spaces they occupy, their promoters and both the symbols and meanings they inscribe in the public space. From this general analysis, we move on to four case studies that are significant in terms of the trends, controversies and silences that characterise these tributes. These monuments constitute a privileged observatory of the disputes over the collective memory of democracy, serving, on the one hand, as strategies for fixing and normalising a certain idea of the Revolution and, on the other, as counter-narratives that resist official discourses.

Keywords: Carnation Revolution; public art; monuments to the 25th of April; politics of memory.



Pôr a Revolução no lugar – as políticas de memória da democracia através dos “monumentos ao 25 de Abril”

Gil Gonçalves, Henrique Pereira e Ana Sofia Ribeiro*

Introdução

À queda do Estado Novo seguiu-se um processo de ressignificação do espaço público que o extirpou das evocações a efemérides e vultos do regime deposto. Num ato de rutura simbólica com esse passado, estátuas e bustos foram removidos dos seus plintos e as principais artérias das cidades e vilas portuguesas foram rebatizadas em honra do 25 de Abril, da liberdade, do MFA ou de alguns dos mais destacados nomes da resistência antifascista. Também as paredes e os muros passaram a ostentar símbolos, formas e mensagens antes interditas, expostos em pichagens, murais ou cartazes afetos às mais variadas sensibilidades políticas e que traduziam um amplo leque de reivindicações e desejos.

Aliada a essa transformação e ocupação radical do espaço público surge uma nova monumentalidade. Da recusa em adotar a mesma

* Gil Gonçalves (gilgoncalves65@yahoo.com).  <https://orcid.org/0000-0002-3303-8238>. Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST – Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. Berna 26 C, 1069-061 Lisboa, Portugal; Henrique Pereira (h.pereira.chong@gmail.com). EGEAC – Palácio Pimenta, Campo Grande 245, 1700-091 Lisboa; Ana Sofia Ribeiro (asvribeiro@uevora.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-1822-5908>. CIDEHUS – Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, Palácio do Vimioso, Largo do Marquês de Marialva 8, Apartado 94, 7000-809 Évora. Este artigo foi financiado com fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, dentro do projeto UIDB/00057/2020. Artigo original: 24-11-2023; artigo revisto: 3-04-2024; aceite para publicação: 20-05-2024.

retórica escultórica do salazarismo, bem como da tradicional escultura pública de carácter historicista, emergem duas vias alternativas: a escultura neorrealista e a abstrata. A primeira, mantendo um registo figurativo, vai destacar personagens e lutas que a ditadura mantivera na sombra, transmitindo as preocupações políticas e sociais que deviam nortear o novo regime. Neste registo, esteticamente herdado dos anos 1940 e 1950, enquadram-se muitos dos monumentos dedicados ao povo trabalhador, aos perseguidos e exilados políticos ou às lutas e conquistas das mulheres. A segunda, ao invés de assumir uma mensagem pedagógica arquetípica, recorre a uma linguagem abstrata que fixa a ambiguidade, a volatilidade e a fragilidade como características intrínsecas do regime e do ideal democrático.

Promovidas maioritariamente pelas câmaras municipais, estas homenagens integram as estratégias de afirmação do novo poder local democrático, participante ativo nas batalhas pela memória. À guisa de se intervir no plano urbanístico por forma a promover vínculos comunitários, criam-se e recriam-se espaços formais e cerimoniais de tipo novo, revelando a dimensão artística de uma intervenção com um cunho ideológico, cultural, social e cívico. Olhar para estes monumentos, alguns deles (significativamente) descaracterizados ou descontextualizados ao longo dos anos, implica reparar nos lugares que nos rodeiam, neles encontrando o carácter político e permanentemente conflitual do espaço público e das relações de poder que o enformam. Constituem constructos mnemónicos mediados¹, cujo verdadeiro alcance só se torna óbvio quando gera resistências ou expõe contradições.

Este artigo procura analisar os contextos de produção dos monumentos públicos erigidos à Revolução dos Cravos, tomando-os como marcadores da memória cultural² do 25 de Abril. Fá-lo em quatro mo-

1 Astrid Erll, *Memory in Culture* (Londres: Palgrave Macmillan, 2011).

2 Aqui entendida como a construção social de versões normativas e formativas do passado (Erll, *Memory in Culture*). Optámos por não considerar monumentos dedicados a vultos da resistência antifascista, aos presos políticos ou evocativos da Guerra Colonial. Cingindo deste modo o nosso objeto, evitamos a pulverização do universo em análise, ao mesmo tempo que nos atemos às homenagens a esse momento (ou ideia) abstrato e ambíguo que é a Revolução. Uma tipologia de monumentos que, como veremos, possui características que os distinguem das demais evocações das lutas pela liberdade.

mentos. Primeiro, dialogando com os já longos debates acerca do papel da arte na delimitação e fixação de narrativas acerca do passado, refletindo tanto sobre o próprio conceito de “arte pública” como acerca das alterações e continuidades na intencionalidade atribuída às esculturas e monumentos que povoam as urbes contemporâneas. De seguida, essas discussões são transpostas para a realidade portuguesa, recaindo o enfoque na alteração de paradigmas relativamente ao lugar da arte na cidade após a Revolução. Nascidas de um breve período iconoclasta, analisamos a evolução das linguagens plásticas dos monumentos ao 25 de Abril, seguindo-se uma sistematização da sua distribuição pelo território, dos momentos em que são desvelados, dos seus promotores, dos símbolos que convocam e dos locais para que são destinados. Sendo a pretensão destes monumentos dotar o espaço de um sentido social, estes dados revelam-se-nos como motor e espelho de diferentes estratégias de construção individual e coletiva de um imaginário da Revolução. Um exame cursivo das características prevalentes num conjunto de 60 monumentos dá-nos conta de ritmos de celebração, especificidades regionais e políticas, sinalizando apropriações distintas da memória evocada, tal como diferentes contextos de produção artística³.

Certo é que o universo das homenagens ao 25 de Abril com o qual nos deparámos é diverso, quer em termos plásticos, quer em termos da sua intencionalidade. Optámos, por isso, por destacar, na quarta secção do artigo, três casos de estudo que nos permitem destacar assimetrias e contrastes. Começamos por analisar aquele que foi o primeiro concurso público para um monumento deste tipo, pensado para Algés (concelho de Oeiras), rastreando as discussões que este motivou e examinando as razões do fracasso da iniciativa. Estabelecemos, depois, uma ligação entre esse caso e o do *Monumento da Praça das Águas Livres*, na Amadora – que, para além de ser um dos dois monumentos com autoria coletiva, foi o primeiro a ser removido. A história desta obra permite-nos

3 Importa referir que, nesta análise, não aludimos às regiões autónomas da Madeira e dos Açores. Isto não se deve à não consideração de tais territórios, mas antes à inexistência de monumentos públicos evocativos da Revolução de Abril nestes arquipélagos. Esta ausência tem significados, um deles relacionado com a diluição das evocações da Revolução nas homenagens à autonomia regional, respaldada na Constituição de 1976.

destacar a participação e o envolvimento comunitário na construção da homenagem e, ao mesmo tempo, refletir sobre a perda de estatuto de algumas destas esculturas, desfiguradas ou mesmo desmanteladas no contexto de “guerras” culturais e políticas locais. Nesse mesmo registo, destacamos também o caso da ausência de algum monumento no concelho do Porto. Para além de nos permitir discorrer sobre as razões para a inexistência destes monumentos em parte do território nacional, revela-se como as particularidades da história local podem levar a que valores universais como a liberdade se associem preferencialmente a certas efemérides e não a outras. Concluímos, finalmente, com uma reflexão não acerca de um monumento específico, mas de uma tipologia de monumentos. A adoção recente do chaimite como – muito literalmente – veículo privilegiado para homenagear Abril resulta de incentivos circunstanciais, mas que têm importantes consequências, tanto na forma da evocação como na transmissão e fixação de uma ideia de Revolução que contrasta com as linguagens plásticas anteriores.

1. Monumentos públicos – moldar o espaço e a memória coletiva

Se nos centrarmos no contexto da produção dos finais de século XVIII, a utilização dos “monumentos públicos” surge numa continuidade com a escultura clássica e com os cânones promovidos pelas academias de Belas-Artes que, através de trabalhos evocativos de alegorias e virtudes, vão começar a preencher os espaços públicos das cidades. Respondem, assim, às funções atribuídas ao urbanismo iluminista, articulando a cidade em torno de áreas de embelezamento marcadas pela escultura e arquitetura monumental. É a partir do século XIX que, ao primado do belo veiculado pelos códigos clássicos, se começa a sobrepor a escultura destinada a exaltar determinados valores cívicos, promovidos pelas classes dominantes. A par da crescente heroicização das figuras ligadas às grandes narrativas dos passados nacionais e dos seus feitos, destacam-se as características e qualidades dos povos e o seu espírito/essência, pre-

dominando já a estilística romântica e naturalista⁴. Nessa altura, encontramos já uma muito vincada hierarquização do espaço, onde praças, jardins e alamedas se revelam de forma cada vez mais explícita como produtos culturais e ideológicos⁵, espaços que não são apenas o pano de fundo a partir do qual se conta uma determinada história, constituindo também significados próprios ao se tornarem sujeitos à interpretação. Afinal, a estatuária era produzida e consumida ativamente. Simbolizando uma determinada ideia de ordem, pretendia inculcar no público as atitudes apropriadas em relação a essa mesma ordem⁶.

Não é de somenos que esses valores dominantes tendam a ser representados, à época, por figuras individuais, ou seja, pelo herói guerreiro, o artista genial ou o governante notável – que sintetizam e realçam as qualidades pátrias, glorificando-as através da sua ação concreta e chamando ao serviço o cidadão comum que, diluído na massa coletiva, se deveria bater pela manutenção dessa identidade histórico-sentimental. O coletivo emergia apenas na homenagem anónima a combatentes caídos em grandes conflitos, aos quais se oferecia a devida memorialização e dignificação⁷. Na sua essência, falamos de estátuas, bustos ou lápides/efígies. A sua colocação relembra a quem frui do espaço a importância de um passado glorioso, capaz de constituir um elo entre a consciência do presente e a expressão/experiência de um passado, cultivando uma ideia de permanência, estabilidade, resistência, consagrada no bronze, na pedra ou no mármore tradicionais. A escultura e o espaço público complementam-se, ao plasmarem um discurso oficial acerca da história nacional e um conjunto de “memórias fortes”, processo que se acentua com o afã comemorativo e totalizante dos regimes autoritários da primeira metade do século XX⁸.

4 Raquel Henriques da Silva, “Estatuária académica: entre a norma, a história e a sensibilidade romântica”, em *Estatuária e escultura de Lisboa - roteiro* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005), 29.

5 Malcolm Miles, *Para além do espaço público* (Monte de Caparica: Associação Extra-Muros, 2001).

6 Sanford Levinson, *Written in Stone: Public Monuments in Changing Societies* (Durham, NC: Duke University Press, 2018).

7 Margarida Acciaiuoli, “Escultura do Estado Novo”, em *Estatuária e escultura de Lisboa - roteiro* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005), 34-39.

8 Acciaiuoli, “Escultura do Estado Novo”.

Esse programa não era unânime. Se considerarmos a influência do movimento *Arts and Crafts* no desenvolvimento de uma ideia de arte pública⁹ que tinha como missão levar a arte a auditórios não especializados (fazendo, assim, dos artistas cidadãos plenos), constatamos já uma tradição de rutura que a modernidade acentuaria¹⁰. A resposta à narrativa nacionalista e à crescente democratização do espaço público surge de um desbloquear desses postulados utópicos operado pela pós-modernidade, promotora de uma ideia de monumentalidade que procurava corresponder a novas exigências sociais e políticas, “reabilitando a função cívica, utilitária e lúdica da obra de arte, ligando-se à vida”¹¹. Assim, desenvolvem-se diversas tentativas de desconstrução ou inversão das práticas da escultura pública. Favorece-se a diversidade de linguagens, tendencialmente pendendo para a abstração e para o minimalismo, recorrendo a outro tipo de materiais como o betão, o aço industrial ou os tecidos, entre outros. A própria noção de escultura é transformada pela utilização de instalações, jogos de luzes, água, despojos industriais, peças militares ou elementos naturais. É esta capacidade de moldar e de se acomodar ao espaço, de adquirir significados, que inscreve na esfera pública a ideia de “monumentos vivos”, ou de “antimonumentos”. Estas novas conceções permitem evocar questões controversas, obscuras e contraditórias do passado e do presente, refletindo simultaneamente sobre as dificuldades inerentes à missão de representar e memorializar¹².

A esta diversidade de técnicas e de materiais aliam-se outros valores e motivos, em homenagens a vítimas de regimes opressivos, a eventos traumáticos ou a coletivos oprimidos e subalternizados. Deste modo, desvia-se o foco da tradicional narrativa “heroica” do Estado, representando-

9 Ao longo do artigo mobilizamos a ideia de arte pública e de escultura pública comemorativa de forma indistinta. Não queremos com isso iludir as diferenças entre ambas as noções, mas antes referir-nos a uma e a outra considerando em permanência as suas intersecções.

10 José Guilherme Abreu, “Arte pública. Origens e condição histórica”, em *Arte Pública e Envolvimento Comunitário - Atas do colóquio internacional*, ed. José Guilherme de Abreu e Laura Castro (Porto: Universidade Católica Editora e CITAR, 2013), 11-34.

11 Abreu, “Arte pública», 32.

12 Sergiusz Michalski, *Public Monuments: Art in Political Bondage 1870–1997* (Londres: Reaktion Books, 1998).

-se aqueles que antes não eram representáveis e dando palco às “memórias fracas”¹³. Não por acaso, a proliferação de monumentos comemorativos nas últimas décadas do século XX – os anos do “memory boom”¹⁴ – justifica-se pela experiência traumática da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto, que cimentou a convicção de que há memórias especialmente ameaçadas pelo esquecimento e que cumpre tornar úteis no presente, transformando-as e petrificando-as num gesto de “vigilância comemorativa”¹⁵. A aceleração da história e a desritualização de uma sociedade crescentemente absorvida pela sua incessante transformação e renovação conferem a estes “lugares de memória” (de que os monumentos são exemplo) um cunho nostálgico que deriva da consciência de que a memória já não é espontânea ou transmitida socialmente, impondo-se a sua fixação por via do artifício. Será essa a fonte distintiva da obsessão contemporânea com a memória, amparada por uma multiplicidade de outros desenvolvimentos e incentivos de ordem cultural, social e económica¹⁶.

Esta “geração da memória” introduz importantes ruturas. Se anteriormente a escultura pública comemorativa era pensada para ter uma leitura unívoca, nesta nova fase assume o propósito de se diluir no espaço público. O seu contexto de produção deixa de ser fixo, passando a ser mais permeável e a adquirir outros significados ao longo do tempo, tornando-se um *proxy* para novas leituras e releituras. Essa tarefa cabe ao indivíduo, ao coletivo e aos diversos públicos que vão definindo a cadeia de valores da escultura pública, sob a qual não existe uma ideia/imagem única. A interação do público com estas obras revela que, por mais constrangimentos que a forma ou a narrativa coloquem à representação do passado, “memory, even in its silences, [is] something which people made for themselves”¹⁷.

13 Enzo Traverso, *O passado, modos de usar: história, memória e política*, 2.^a ed. (Barreiro: Unipop, 2012).

14 Jay Winter, “The Generation of Memory: Reflections on the «Memory Boom» in Contemporary Historical Studies”, *Canadian Military History* 10, n.º 3 (2001): 57-66.

15 Pierre Nora, “Between Memory and History: Les lieux de mémoire”, *Representations* 26 (abril de 1989): 7-24, <https://doi.org/10.2307/2928520>.

16 Winter, “The Generation of Memory”.

17 Raphael Samuel, *Theatres of Memory* (Londres: Verso, 1994).

2. Escultura pública em Portugal na alvorada da democracia

A escultura pública herdada do Estado Novo assumia uma linguagem monumental, vincadamente hierárquica, que procurava condensar os símbolos do ideário nacionalista do regime. A heroicização das figuras históricas (invariavelmente militares, estadistas ou navegadores) e a celebração dos episódios marcantes das “grandes gestas” nacionais integravam uma retórica histórico-sentimental, criadora de espaços austeros e impositivos que procuravam sacralizar o território de forma atemporal. Era a “portugalidade” que ganhava corpo através de uma escultura pública fortemente doutrinária.

Não quer isso dizer que não existissem tentativas de corte com o cânone instituído. A década de 1960 caracterizou-se já por uma abertura formal e temática, em parte devido aos diálogos internacionais estabelecidos por artistas portugueses, que fizeram dos fluxos migratórios o “estímulo essencial de mudança da prática e do (auto)conhecimento da arte portuguesa”¹⁸. Nessa década, uma nova geração de artistas começa a desenvolver projetos filiados nas práticas da época, adotando novas linguagens, técnicas e materiais. Merecem destaque os trabalhos de Ângelo de Sousa, Jorge Pinheiro, Armando Alves ou José Rodrigues – o Grupo dos Quatro Vintes (1968) –, autores de esculturas recortadas com materiais inabituais como a chapa pintada, acrílicos coloridos (plexiglass) ou terra e fios (usados para recriar texturas e superfícies naturais). Também os trabalhos de Alberto Carneiro, filiado na *land art*, e de Fernando Calhau ou de Zulmiro Carvalho, explorando um geometrismo pós-minimalista, são ilustrativos das ruturas que caracterizam o período, marcado por uma hibridização e convivência construídas à margem das Belas-Artes e determinado por referências internacionais¹⁹.

Não por acaso, Piteira e Abreu²⁰, ao destacarem alguns exemplos notáveis de demarcação e subversão da intencionalidade comemorativa

18 João Lima Pinharanda, “O declínio das vanguardas: dos anos 50 ao fim do milénio”, em *História da arte portuguesa*, ed. Paulo Pereira, vol. 3 (Lisboa: Temas e Debates, 1995), 603.

19 Pinharanda, “O declínio das vanguardas”, 608-613.

20 Susana Piteira e José Guilherme de Abreu, “A escultura de âmbito público: diálogos e controvérsia”, *Margens e Confluências* 9 (2005): 19-45.

do regime no campo da escultura pública, vão sinalizar trabalhos de artistas que passaram temporadas no estrangeiro. O mais recuado será o projeto de Jorge Vieira, de 1953, premiado no Concurso Internacional de Homenagem ao Prisioneiro Desconhecido, em Londres, mas que só seria realizado 40 anos mais tarde, já em democracia²¹. Mais impacto a nível nacional teriam obras como o *Ritmo da primavera* (1959-1961), de Arlindo Rocha, uma das primeiras esculturas abstratas a ser colocada no espaço público em Portugal²²; *A mão* (Óbidos, 1966), de José Aurélio; ou o *Dom Sebastião* (Lagos, 1973) de José Cutileiro. Nestes últimos casos, a rutura não se opera apenas no campo plástico, mas transpõe-se para o plano político. A escultura de Aurélio surge na sequência da encomenda de uma homenagem aos combatentes de Angola. O resultado, no entanto, é uma obra de carácter antimonumental que propõe a “denegação do belicismo, já que aquela *Mão* se aparenta, afinal, com uma pomba, aparecendo, portanto, ironicamente, como símbolo da paz”²³. Subverteu-se a intencionalidade da homenagem, celebrando-se uma mensagem de sentido contrário ao desígnio dos encomendadores. Já no caso da escultura de Cutileiro, paradigmática do “neofigurativismo”, verifica-se igualmente uma subversão dos símbolos e intuitos comemorativos da obra que, se mantém a escala monumental e a morfologia da estatuária pública, recusa a heroicidade e enfatiza a juventude, a fragilidade e mesmo o medo e a loucura do referente homenageado. Subentendia-se, assim, uma leitura política da escultura que, “se começa na revisão histórica do personagem, se expandiu naturalmente no momento contemporâneo, marcado pela noção de falência do regime e pela antevisão do desastre colonial”²⁴.

Todos estes escultores desenvolveram uma obra prolífica em democracia, com monumentos dedicados aos valores democráticos, aos novos heróis sociais anónimos (dos trabalhadores aos bombeiros), a

21 A escultura foi implantada, por iniciativa da Câmara Municipal de Beja, em 1994, por ocasião do 20.º aniversário da Revolução.

22 Talvez não por acaso, colocada numa zona de fronteira, entre Valença e Tuy.

23 Piteira e Abreu, “A escultura de âmbito público”, 22.

24 Maria da Conceição Amaral, ed., *Pedras na praça. Arte pública de João Cutileiro* (Silves: Câmara Municipal de Silves, 2005), 10.

resistentes antifascistas e, em particular, ao próprio 25 de Abril. A Revolução caracterizou-se por uma nova ocupação do espaço urbano, tomado por *slogans*, murais, jornais de parede e cartazes que mesclavam referências estéticas e técnicas antes proibidas, de forma politicamente empenhada, na procura de novas linguagens e identidades. Se sobressaem as linguagens neorrealistas e surrealistas que se vincularam a um passado de resistência, surgem também vários coletivos responsáveis por exposições, *performances* e *happenings* que procuravam preencher o vazio institucional, rompendo com o academicismo e explorando expressões neovanguardistas e conceptuais. Nos primeiros anos após a Revolução, também a arte vai tomar as ruas de assalto.

No que toca à escultura pública, importa sinalizar que algumas estátuas são removidas escassos dias após o golpe dos capitães. A de Óscar Carmona (da autoria de Leopoldo de Almeida) é retirada do Jardim do Campo Grande e a escultura das *Mulheres de Portugal agradecidas a Salazar*, do mesmo autor, foi decapitada e, depois, removida²⁵. Outras obras, seguindo a mesma lógica iconoclasta, foram vandalizadas ou objeto de intervenções artísticas que procuravam destacar a história daqueles que ficavam na sombra dos “heróis” homenageados. Em maio de 1974, o Movimento Democrático dos Artistas Plásticos (MDAP) cobre com um manto negro a estátua de Salazar que se encontrava no Palácio Foz, ficando esta pejada de *slogans* como “A arte fascista faz mal à vista”, “Contra a agressividade, criatividade” ou “A qualidade estética é progressista; a mediocridade é reacionária”²⁶. Mas convém notar que essa iconoclastia assumia feições mais subtis e espontâneas (mas nem por isso menos políticas), resultantes de uma mudança de atitude em relação aos símbolos do regime deposto. Pedro Vieira de Almeida notava, por exemplo, que o *Padrão dos Descobrimentos* fora apropriado pelos lisboetas de uma forma “lúdica”, uma vez que a população “lança-lhe nos flancos, trepa-lhe pelas escadas e arneses, apoia-se

25 Isabel Brison, *Ditas e desditas da estatuária lisbonense* (Lisboa: Teatro do Bairro Alto, 2022), <https://ditasedesditas.teatrodobairroalto.pt/museu>.

26 Isabel Nogueira, *Artes plásticas e crítica em Portugal nos anos 70 e 80: vanguarda e pós-modernismo* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013).

sem cerimónia nas golas barretes e narizes, percorre-lhe impudentemente os espaços deixados intersticiais²⁷. O monumento via-se assim extirpado da retórica e significado que lhe estavam associados pela ação dessacralizadora dos seus novos usos.

Foi também nesse espírito que surgiu aquele que será o primeiro “monumento ao 25 de Abril” (ainda que oficioso), em Pombal. No 1.º de Maio de 1974, a população decide transformar um monumento *Aos heróis do Ultramar* (que estava para ser inaugurado em junho desse ano) numa homenagem à Revolução que acabara de ter lugar. O monumento de granito, que estilizava a proa de uma embarcação, encimada por uma esfera armilar que seria, entretanto, retirada, foi decorado com cravos de bronze alusivos à liberdade conquistada²⁸.

A par destes gestos, o ambiente revolucionário vai promover novas formas de participação cultural, tendentes a aproximar o artista do povo. Talvez o exemplo mais notável seja o *Painel do 10 de Junho* (1974), pintura mural promovida pelo MDAP, realizado na presença do público e com o público, num processo transmitido pela televisão. Instalado num pavilhão em Belém que integrara a Exposição do Mundo Português (1940), a ideia era precisamente “sublinhar o clima de festa coletiva numa homenagem, artística e popular, à Revolução, associando-a ao Dia de Portugal e estabelecendo uma antinomia entre o regime ditatorial deposto e a liberdade conquistada²⁹. Este espírito, enfrentando maiores ou menores resistências, terá continuado até por volta de 1977, estando a “normalização” do regime democrático associada ao momento em que “os muros são apagados, os governantes recolhem-se aos seus gabinetes, a intriga de bastidores sobrepõe-se à discussão franca, as comissões consultivas são afastadas³⁰. Da parte dos sucessivos

27 Frederico George e Pedro Vieira de Almeida, “Concurso público para um monumento ao 25 de Abril - concelho de Oeiras”, *Arquitectura* (julho de 1979): 18.

28 José Guilherme Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal (1948-1998): estudo transdisciplinar de História de Arte e fenomenologia genética” (Tese de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2007), 583.

29 Maria Isabel Roque, “Arte e liberdade: artes plásticas em Portugal após o 25 de Abril”, em *Portugal: 1974-2019: 45 anos de democracia*, ed. Adelino Cunha (Coimbra: Almedina, 2019), 247.

30 Rui Mário Gonçalves, *Pintura e escultura em Portugal - 1940-1980* (Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991), 117. Simbolicamente, é também nesse ano que um grupo

Governos parece ter havido uma indefinição ao nível das políticas culturais, não se oferecendo a adequada resposta à novidade e generosidade das propostas dos artistas, que veem a sua atividade remetida para um plano secundário.

No entanto, a nível local foram várias as autarquias que procuraram adequar os seus territórios (em particular os seus centros cívicos) aos valores do novo regime. Se essa tarefa passou em grande medida por amplas alterações toponímicas, a ressignificação do espaço público fez-se, também, através da escultura comemorativa. A arte pública participou ativamente nas políticas municipais de reconversão e reorganização de áreas urbanas implementadas nas décadas que se seguiram à Revolução. É o poder local democrático que vai apropriar-se do espaço público, a um tempo dando palco aos artistas e à rutura introduzida pelas suas linguagens plásticas e, a outro, condicionando-os. As obras daí resultantes podem ser vistas simultaneamente como “uma expressão mais radical da cidadania com raízes na vontade popular, sendo a administração um simples agente de viabilização legal da iniciativa; ou [...], por outro lado, uma ação impositiva, vista de cima para baixo, uma visão administrativa na construção de uma nova e fundacional identidade urbana”³¹. Se, nos primeiros anos depois da Revolução, as autarquias ainda procuram empenhar as populações através da adoção de um modelo de subscrição pública, progressivamente a dimensão participativa destes monumentos irá sendo apagada. Se tomarmos como exemplo o caso de Almada, logo em dezembro de 1974 a Comissão Democrática Administrativa inaugura um busto em homenagem a Alberto de Araújo, resistente antifascista almadense, gerando a subscrição tamanho interesse que resultou num excedente. Podemos destacar ainda os dois monumentos em homenagem a Catarina Eufémia, o primeiro desvelado

de cidadãos se mobiliza para repor a cabeça decepada de Salazar na sua estátua em Santa Comba Dão, também da autoria de Leopoldo de Almeida, num movimento popular expressivo (ver Sérgio Vicente, “Escultura e re-simbolização do espaço público no pós-25 de Abril: a evocação de «Os perseguidos» em Almada”, *Convocarte* 1 (março de 2017): 135-153; e Francisco Bairrão Ruivo, “Da estátua de Salazar ao «Centro Interpretativo do Estado Novo»”, *Abril é Agora*, 20 de agosto de 2023, <https://abrilagora.pt/noticia/da-estatua-de-salazar-ao-centro-interpretativo-do-estado-novo>).

31 Vicente, “Escultura e re-simbolização do espaço público no pós-25 de Abril”, 6.

em 1974 no local do seu assassinato e com um cunho marcadamente partidário, o segundo em Baleizão, já em 1976, consistindo numa representação realista de uma trabalhadora agrícola dos campos do Sul, em bronze. É também em 1976 que é inaugurado o *Monumento ao General sem medo*, homenagem a Humberto Delgado em Cela Velha, obra de grandes dimensões de José Aurélio e Artur Rocha, construída com a participação da população local e financiada por subscrição pública. Utilizando uma linguagem que “mescla de brutalismo e ingenuidade”³² para representar a fragmentação dos opressores e a força da liberdade (representada através de uma coluna-sem-fim), Aurélio vai erigir

a primeira realização de uma monumentalidade positiva, [...], herdeiro dos esforços de des-realização da monumentalidade retórica do Estado Novo, e dos propósitos de constituição de uma monumentalidade, fundada já não em registos históricos ou lendários [...], mas em registos eminentemente transcendentais, nomeadamente emocionais e afetivos [...]”³³.

É também uma linguagem de tipo novo aquela que encontramos no *Monumento aos mortos no Tarrafal*, inaugurado no cemitério do Alto de São João em Lisboa, em 1978. Da autoria (entre outros) de Victor Palla e Jorge Vieira, o monumento/mausoléu consiste num cubo de mármore negro (simbolizando a “longa noite do fascismo”) que contém as urnas dos 32 homens que perderam a vida no campo, envolto por uma espiral ascendente de betão (representando os movimentos que lutaram contra o regime e, finalmente, o derrubaram). Estamos perante uma monumentalidade que já não é meramente devedora do contexto revolucionário, “grafando um sentido que mais do que apenas gestual, se constitui simbolicamente”³⁴.

32 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 599.

33 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 600.

34 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 652.

De qualquer modo, foi a entrada nessa nova era do municipalismo que atribuiu às autarquias as competências e os recursos financeiros que lhes permitiram erguer centenas de novos monumentos comemorativos, perante o alheamento total do Estado central. Os casos atrás mencionados revelam o poder local como instância mediadora por excelência dos processos de decisão e produção da arte pública democrática que, tendo sido numa primeira fase aberta à participação e ação dos cidadãos, numa segunda fase se foi burocratizando e tornando progressivamente mais opaca³⁵. Para muitos artistas, o próprio conceito de arte pública passou a representar a submissão do seu trabalho a interesses políticos e económicos locais para os quais a qualidade estética da obra seria secundária³⁶. É entre estas ambivalências e contradições, plásticas e políticas, que nos propomos refletir sobre os “monumentos ao 25 de Abril”.

3. A monumentalidade da Revolução

A forma como os monumentos públicos de homenagem à Revolução de Abril se distribuem pelo território e os seus contextos de produção espaço-temporais, políticos e artísticos não são inócuos. Neste terceiro ponto, procuraremos interpretá-los, perspetivando estas formas de arte pública como reflexos de uma cultura material situada, ou seja, como um objeto histórico. A primeira das variáveis em análise será a sua distribuição geográfica. Em que medida se explica a localização destes monumentos e como é que esta se relaciona com as especificidades de certos locais e territórios? Depois, propomo-nos explicar a colocação destes monumentos públicos a partir dos seus promotores diretos – quase exclusivamente os executivos municipais –, refletindo sobre a influência da cor política desses agentes. Segue-se, em terceiro lugar, uma abordagem cronológica dos momentos em que estes monumentos são inaugurados. Que marcos temporais levam à sua implantação? Finalmente, serão analisados os motivos mais representados nestes mo-

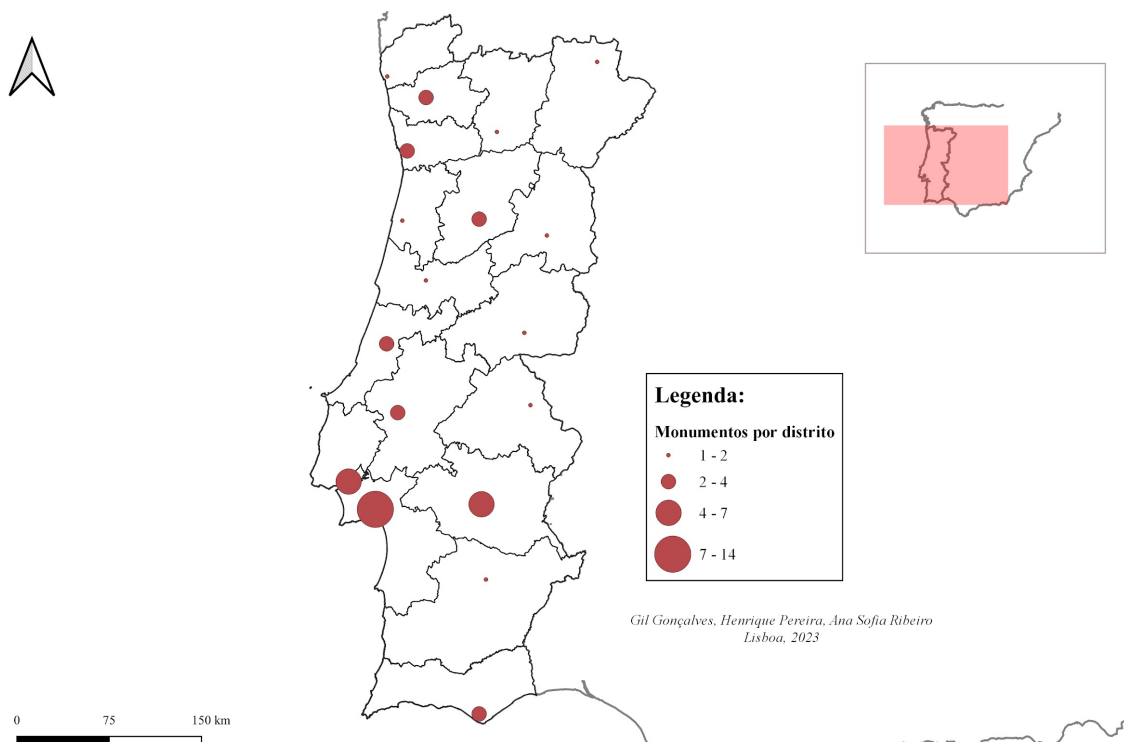
35 Mário Caeiro, *Arte na cidade* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014).

36 Javier Maderuelo, “O significado na arte pública”, em *Arte pública - lugar, contexto, participação*, ed. Bernardo Pinto de Almeida, Catarina Rosendo e Margarida Brito Alves (Lisboa: IHA-FCSH, 2018), 25.

numentos, na tentativa de compreender como se alinharam tendências estéticas e símbolos representativos da Revolução na arte pública.

Mapa 1

Número de monumentos ao 25 de Abril em Portugal, por distrito



Enquanto as homenagens às classes populares e aos trabalhadores são comuns um pouco por todo o país – aliando-se frequentemente à valorização de práticas e saberes locais³⁷ –, os *monumentos ao 25 de Abril* têm uma distribuição desigual pelo território, numa assimetria de inegável significado político e que nos revela em que territórios foi mais sentida a necessidade de recordar a memória da Revolução, fi-

³⁷ Monumentos aos camponeses, aos operários, aos pescadores ou aos vidreiros (por exemplo) configuram, por vezes, estratégias de criação de espaços emotivos que permitam resistir à desfiguração dessas comunidades e grupos profissionais que, formando parte do imaginário coletivo de determinados territórios, se encontram em declínio.

xando-a. No Mapa 1 verifica-se uma concentração destes monumentos nos distritos de Setúbal e de Lisboa, os distritos mais industrializados do país, onde a memória local está particularmente ligada às lutas dos grupos operários antes e depois de 1974. Só o distrito de Setúbal reúne 14 destes monumentos (23,3% do total nacional). Ainda que o concelho de Grândola, berço simbólico da Revolução³⁸, reúna dois destes monumentos, não é caso único no distrito. A concentração operária na Margem Sul explica a profusão de monumentos nos concelhos de Almada (2), Seixal (2) ou Palmela (2). Curiosamente, apenas três municípios deste distrito – Alcochete, Alcácer do Sal e Sines – não dispõem de monumentos que evocam a Revolução. Contudo, ligado diretamente aos operários do porto de Sines, encontramos o monumento evocativo do 25 de Abril na pequena cidade-dormitório de Vila Nova de Santo André, concelho de Santiago do Cacém. Um cravo estilizado, da autoria de Henrique Silva, inaugurado em 1999, está localizado no centro de um parque, em frente à principal avenida da cidade, passagem obrigatória, pedestre e rodoviária, entre os Bairros Norte/Sul e Este/Oeste deste complexo habitacional. No início da década de 1970, a par com a implementação do III Plano de Fomento e o complexo petroquímico do porto de Sines, é pensada uma nova cidade entre os núcleos urbanos de Sines e Santiago do Cacém para alojar o grande número de operários da construção civil que foram mobilizados para Sines, assim como os operários que trabalhariam, a partir de então, nas infraestruturas portuárias e na refinaria. Essa nova cidade foi Vila Nova de Santo André, edificada a partir de 1973³⁹. Não admira, pois, que o entorno social de uma comunidade de trabalhadores relacionados com o sector dos transportes e da indústria química tenha elegido um executivo municipal da Coligação Democrática Unitária (CDU), que teve esta iniciativa de comemorar os 25 anos da Revolução. Comemorar Abril é comemorar também a cidade operária emergente.

38 A canção “Grândola, Vila Morena”, de Zeca Afonso, foi uma das senhas do golpe dos capitães, transformando-se no hino por excelência do 25 de Abril.

39 Raquel Pereira de Freitas Farto da Silva, “Vila Nova de Santo André: uma cidade à procura de identidade” (Dissertação de mestrado, Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 2019).

No caso do distrito de Lisboa verifica-se uma correlação semelhante entre a presença de monumentos públicos evocativos da Revolução e localizações tradicionalmente de forte pendor industrial, à exceção do próprio concelho de Lisboa, capital do país e palco privilegiado dos acontecimentos de 1974. Assim, encontramos monumentos em Loures, Amadora e Oeiras⁴⁰, tradicionais zonas de implantação industrial e de habitação de grupos sociais populares. De ressaltar a presença de dois monumentos, no concelho de Vila Franca de Xira, mais concretamente na freguesia de Alverca⁴¹. O surto de industrialização de Alverca data da década de 1930, com a implantação de um complexo de indústrias ligadas ao sector da aviação (OGMA – Oficinas Gerais de Material Aeronáutico) e, mais tarde, da metalurgia (Mague).

Verifica-se também essa correlação positiva entre industrialização e a presença de monumentos públicos à Revolução nos dois distritos mais industrializados do Norte do país: Porto e Braga (ainda que em número bastante inferior). Se no distrito do Porto esta parece mais evidente, com monumentos nos concelhos de Matosinhos, Póvoa do Varzim ou Paredes, o mesmo não podemos afirmar para o distrito de Braga, onde as esculturas são eminentemente realizadas em espaços rurais – como a gaivota em homenagem ao levantamento militar de Abril no centro da vila de Póvoa de Lanhoso. Em qualquer caso, evocam o “desenvolvimento, da modernidade e da melhoria das condições de vida que o regime democrático trouxe ao país em geral e ao concelho em particular”, como está inscrito no monumento de Fafe, inaugurado em 1999.

Surpreendente parece ser o pequeno número de monumentos evocativos do 25 de Abril nos distritos do Alentejo, sobretudo nos distritos de Beja (2) e de Portalegre (2), por ser a região onde foi tradicionalmente mais persistente a implantação do Partido Comunista Português

40 Até aos anos 1960, a região de Lisboa Norte assistiu à implantação de diferentes unidades fabris, tornando-se um eixo essencial da indústria pesada nacional. Ver José Maria Brandão de Brito, *Industrialização portuguesa no pós-guerra (1948-1965). O condicionamento industrial* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989).

41 Trata-se de um monumento inaugurado em 1995 de iniciativa municipal, de um executivo presidido pela CDU, e de outro implantado numa avenida da freguesia em 2008, este de iniciativa da Junta de Freguesia presidida pelo Partido Socialista.

durante o período democrático e onde as memórias da Reforma Agrária ou de personagens populares de oposição ao fascismo, como Catarina Eufémia, são perpetuadas. A exceção é o distrito de Évora, com cinco monumentos – três deles no concelho de Portel, um em Montemor-o-Novo e outro em Vila Viçosa. Portel advoga-se como porta de entrada do lago do Alqueva e a freguesia do mesmo nome integra o concelho. O conjunto dos três monumentos foi inaugurado em 2013/2014, em comemoração do quadragésimo aniversário da Revolução. No jardim da sede de concelho, aquando da inauguração do monumento no qual se inscreveram palavras de ordem ligadas à data – Liberdade, Igualdade, Justiça, Democracia, Poder Local –, o edil foi identificado pelas autoridades por causa de um protesto violento contra o encerramento do tribunal no concelho, reclamando precisamente os valores de Abril⁴² e mostrando como a memória da Revolução pode ser mobilizada em lutas do presente. Na mesma ocasião, na freguesia de Alqueva, dois outros monumentos foram inaugurados, também por iniciativa municipal, lendo-se em ambos a inscrição “Freguesia de Abril”. A importância do projeto da barragem de Alqueva para este território, em particular, está ligada ao início do regime democrático. O plano foi aprovado em 1975 pelo Conselho de Ministros e a construção foi lançada no ano seguinte, sendo interrompida em 1978 – e somente retomada em 1995. Assim, o concelho de Portel e a freguesia de Alqueva assumem-se como herdeiros maiores do desenvolvimento associado ao regime democrático.

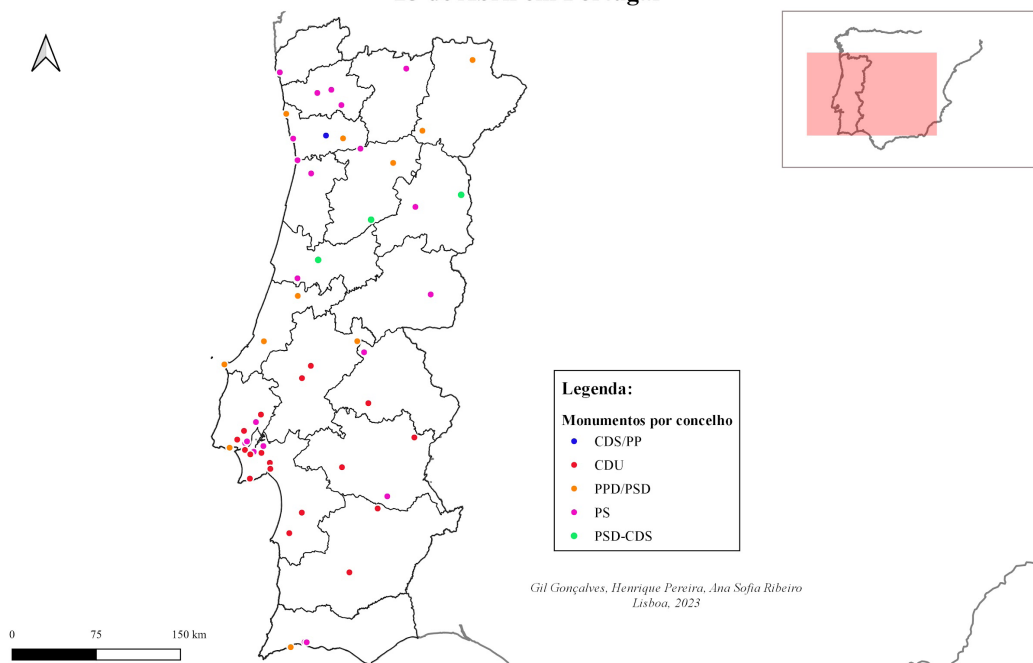
De uma forma geral, constata-se uma relação entre assimetrias demográficas e a assimetria de distribuição destes monumentos. Como se infere a partir da visualização do Mapa 1, os distritos do Interior Norte e o território do Centro do país, de forma geral, registam menos homenagens ao 25 de Abril no espaço público. Menos população pode indiciar uma menor necessidade de visibilidade das homenagens públicas deste tipo, aliada a uma pressão menor da parte das populações. Ou

42 Teixeira Correia, “Protestos de 25 de Abril em Portel contra fecho do tribunal”, *Jornal de Notícias*, 25 de abril de 2014, secção 40 anos da revolução de abril, <https://www.jn.pt/nacional/dossiers/40-anos-da-revolucao-de-abril/protestos-de-25-de-abril-em-portel-contra-fecho-do-tribunal-3830460.html/amp/>.

este fator, cruzado com o perfil político e eleitoral maioritário destas populações, assim como com a gestão de recursos financeiros públicos mais exíguos, torna-se mais determinante para esta menor visibilidade? Vejam-se os casos dos distritos de Vila Real e Bragança ou todos os distritos do Interior Centro – Guarda, Castelo Branco e Portalegre –, quase todos com dois monumentos apenas em todo o distrito. Apenas o distrito de Bragança regista um monumento na cidade capital de distrito. Nos demais, os monumentos ao 25 de Abril estão localizados em concelhos periféricos. Por exemplo, no distrito de Portalegre, nos concelhos de Gavião e Avis; ou, no distrito da Guarda, os casos dos concelhos de Almeida⁴³ e de Celorico da Beira.

Mapa 2

Partido político do executivo municipal responsável pela construção dos monumentos ao 25 de Abril em Portugal



43 O caso do concelho de Almeida, de edificação pública recente (2012), da autoria de João Antero, é curioso. Fazendo uma homenagem à raia enquanto espaço de mobilidade é simultaneamente uma homenagem à liberdade, sobretudo à liberdade de circulação, reconhecida pelos ideais revolucionários de 1974.

O Mapa 2 apresenta uma assimetria relativamente à iniciativa política das evocações monumentais da memória do 25 de Abril. Desde logo, esta partiu maioritariamente de executivos municipais posicionados à esquerda, nomeadamente liderados pelo Partido Socialista ou pelo Partido Comunista Português. Estes dois partidos reivindicam, tradicionalmente, o protagonismo na resistência ao fascismo em Portugal, sendo que a linha do Tejo divide a iniciativa primordialmente socialista a Norte da iniciativa comunista no Sul.

Conhece-se a forte implantação do poder autárquico comunista no Sul do país ao longo dos quase 50 anos de regime democrático. As inaugurações de monumentos sob a iniciativa de governos autárquicos liderados pela Frente Eleitoral Povo Unido (FEPU), pela Aliança Povo Unido (APU) ou pela Coligação Democrática Unitária (CDU), no mapa todas abarcadas sob a designação CDU, representam 35% da iniciativa de promoção destes monumentos públicos no cômputo nacional. Desde as primeiras eleições autárquicas democráticas, em 1976, o Alentejo, a cintura industrial de Lisboa e o distrito de Setúbal afirmaram-se como espaços de influência comunista. Todas estas áreas se encontravam marcadas por uma profunda desigualdade de oportunidades e de distribuição de recursos económicos públicos e privados. Eram zonas suburbanas ou periféricas, de matriz popular, empobrecidas e com carências a vários níveis – habitação, acesso à saúde e à educação, transportes públicos, acesso ao solo agrícola ou urbano⁴⁴. Como refere Drago, o enraizamento político comunista numa área designada pela autora como “cintura vermelha de Lisboa” não deve ser apenas interpretado “como a representação política da classe trabalhadora cuja identidade se desenha apenas a partir das «relações na fábrica», mas também pelas «relações na cidade»⁴⁵. Segundo a autora, o poder autárquico comunista desta área,

44 Ana Drago, “A cintura vermelha de Lisboa: o PCP, a questão urbana e uma cidadania de oposição”, em *Partido Comunista Português, 1921-2021: uma antologia*, org. José Neves (Lisboa: Tinta-da-china, 2021), 325-362.

45 Drago, “A cintura vermelha de Lisboa”, 332.

politicava o urbano como espaço de privação, de desigualdade e de relançamento dos grandes setores monopolistas e da lógica especulativa; e outro que, pelo contrário, tendia a despolitizar o urbano, ao recusar em nome de uma política de classe o potencial dos movimentos sociais “propriamente” urbanos que aí viessem a emergir. [...] a classe trabalhadora era indiscutivelmente representada pelo partido, a participação política na cidade foi sempre tendencialmente canalizada para os espaços onde o partido estava representado e atuava: as instituições políticas locais⁴⁶.

Daí a profusão de monumentos alusivos ao 25 de Abril e aos seus ideais nessas geografias, tal como nos municípios dos distritos de Portalegre, Évora e Beja. A forte implantação e protagonismo do Partido Comunista Português durante a Reforma Agrária no Alentejo criou elites democráticas que tornaram o PCP central para o desenvolvimento local ou regional⁴⁷. O pensamento político do Partido Comunista Português viu no campo a matriz de uma identidade popular nacional, como explica Neves, forjada nas relações laborais e sociais da agricultura, eixo da modernização económica nacional para o próprio Álvaro Cunhal⁴⁸.

Portanto, não é de estranhar que em espaços centrais da vida urbana das pequenas urbes alentejanas, como Castro Verde, surjam monumentos evocativos de uma memória de liberdade e de culto de um imaginário agrícola moldado pela Reforma Agrária de uma dimensão desproporcionada para a dimensão da povoação. A Praça 25 de Abril da vila de Castro Verde é povoada por 28 laranjeiras e pelo Canteiro de Trigo. Aí implantado, o monumento parece evocar a memória de

46 Drago, “A cintura vermelha de Lisboa”, 360-361.

47 Maria Antónia Pires de Almeida, “As elites municipais e a revolução: Portalegre 1941-1997”, em *Elites, sociedade e mudança política*, org. António Costa Pinto e André Freire (Oeiras: Celta Editora, 2003), 18-29.

48 Álvaro Cunhal, *A questão agrária em Portugal* (s.l.: A Bela e o Monstro, 2014) e José Neves, *Comunismo e nacionalismo em Portugal. Política, cultura e história no século XX* (Lisboa: Tinta-da-china, 2008).

um espaço de vasta produção cerealífera. No interior da praça estão encastradas seis pedras (mármore moleano), nas quais estão gravadas as seis imagens decompostas da fotografia que serve de tema. Por sua vez, as superfícies rebocadas dos muros do espelho de água são caiadas a branco, com exceção do quinto muro nascente, vermelho. A água sai por uma fonte de mármore, sendo conduzida ao longo deste monumento composto, atravessando as laranjeiras e desembocando num lago. Uma alegoria do trabalho do campo que, para os autores (Domingos Tavares e André Tavares), “transpõe a ideia de produtividade da terra e os valores libertadores dos que cultivam para uma área de crescimento urbano onde esses valores são normalmente relegados para segundo plano”⁴⁹. Outro exemplo é o *Memorial ao 40.º aniversário da Revolução de Abril, à Reforma Agrária e a António Maria Casquinha e a José Geraldo (Caravela)*. Inaugurado em 2014, em Santiago do Escoural, pela autarquia CDU, o monumento representa dois cravos de ferro vermelho baleados, emergindo sobre 12 espigas de trigo. Representam o assassinio de dois trabalhadores da Unidade Coletiva de Produção Bento Gonçalves, às mãos da Guarda Nacional Republicana, durante a desocupação da herdade. Num discurso memorialístico ao arrepio da memória oficial, sinaliza-se que essas mortes representam a própria derrota do projeto da Reforma Agrária. Este monumento, ponto de partida de uma romagem anual que segue do monumento até às campas dos homenageados⁵⁰, ergue-se como bastião de uma memória minoritária que, ameaçada, cumpre fixar no espaço. Destaca-se de todas as demais homenagens aqui consideradas ao procurar a transmissão de uma memória traumática e silenciada da Revolução.

Por outro lado, a norte do Tejo a pluralidade da iniciativa partidária nas evocações da memória da Revolução é maior. No Noroeste

49 Arlindo Mota e Pedro Soares, *Formas de liberdade: o 25 de Abril na arte pública portuguesa* (Lisboa: Montepio Geral, 1999), 44.

50 Maria Alice Samara e Vanessa Almeida, “«Isso já não existe nada, isso tudo já acabou» - Pensar a Reforma Agrária através das imagens de uma investigação em curso”, em *Quando a História acelera. Resistência, movimentos sociais e o lugar do futuro*, ed. Paula Godinho e João Carlos Louçã (Lisboa: Instituto de História Contemporânea, 2021), 221, <https://ihc.fch.unl.pt/en/isso-ja-nao-existe/>.

do país, onde existe um grande dinamismo do sector transformador da economia e uma das maiores densidades populacionais do país⁵¹, esta iniciativa é dominada pelo Partido Socialista. Está implantada em oito concelhos, onde sectores operários populares são característicos de uma população vincadamente urbana. Destacam-se os monumentos dos concelhos de Viana do Castelo (de enorme envergadura, junto aos estaleiros navais, mimetizando um “estilo” industrial, evocativo do rompimento da opressão e da liberdade), Matosinhos (onde se associam ideias como o pórtico evocativo do triunfo ligado ao elemento marítimo, caracterizador da identidade local), Espinho (zona de implantação piscatória e conserveira) ou São João da Madeira (outro polo de industrialização, ligado sobretudo à produção de calçado).

O caso do distrito de Viseu, zona demograficamente deprimida, é sintomático desta diversidade⁵², ainda que seja tradicionalmente considerado um dos mais conservadores do ponto de vista eleitoral. Aí encontramos três monumentos evocativos da Revolução, construídos por iniciativa de executivos municipais de diferentes partidos. Em Nelas, por iniciativa da Aliança Democrática, de 1982, deparamo-nos com uma ode que concilia elementos figurativos e abstratos, intitulada *O grito da liberdade*, que se destaca por ter sido um dos primeiros monumentos do género a nível nacional.

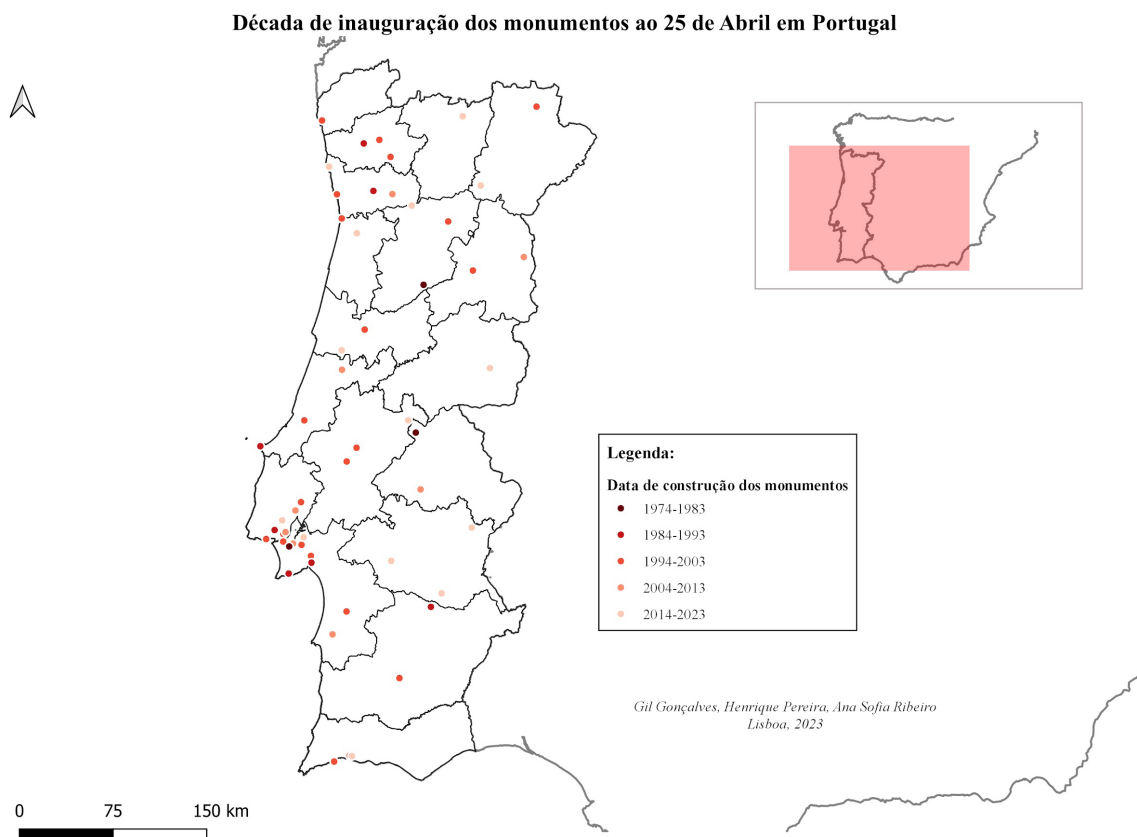
Ainda que os monumentos promovidos por executivos municipais próximos da direita sejam mais raros, representando um quarto dos monumentos elencados, a homenagem aos valores associados à Revolução coube também a alguns dos seus executivos. Um caso paradigmático é o do distrito de Leiria. Os monumentos de Peniche (1988), Alcobça (1999) e Pombal (2005) ressaltam os valores da democracia e da liberdade, quer através de inscrições impressas no próprio monumento, quer através da utilização de símbolos e motivos a elas associadas como

51 PORDATA, “Densidade populacional”, 2024, <https://www.pordata.pt/municipios/densidade+populacional-452>; PORDATA, “População empregada segundo os Censos: total e por setor de atividade económica”, 2024, <https://www.pordata.pt/municipios/populacao+empregada+segundo+os+censos+total+e+por+setor+de+atividade+economica-145-606>.

52 PORDATA, “Como são os portugueses?”, 2021, <https://www.pordata.pt/publicacoes/infografias/como+sao+os+portugueses+-198>.

a figura feminina ou as pombas, como veremos. Democracia e liberdade são valores de Abril afirmados por estes executivos, a que se soma o da autonomia municipal. O único monumento erigido por um executivo camarário do CDS/PP, em Paredes, ainda que dedicado à Revolução, exalta, sobretudo, a reafirmação do poder local através de 25 colunas de granito.

Mapa 3



Os monumentos mais antigos datam do ano de 1982, ano do oitavo aniversário da Revolução e, como vemos, aparecem em pontos muito diversos do território: Nelas, Gavião e Seixal. No imediato, apenas o caso do Seixal parece encaixar na narrativa de que a exaltação da Revolução no espaço público partiria preferencialmente de municípios liderados por executivos comunistas e de territórios operários ou subur-

banos, tendência que se afirmaria sobretudo a partir das comemorações do décimo e do 15.^o aniversários do 25 de Abril. Na realidade, vemos estas primeiras homenagens a surgir em locais aparentemente distantes do calor dos primeiros anos da democracia portuguesa. Parecem relacionar-se muito mais com a descentralização política trazida pela Constituição de 1976 e pela afirmação do poder local⁵³. De qualquer modo, é no início da década de 1980 que se reconhece a Revolução como passado, um passado que não se projetaria no futuro apenas através de uma memória social, exigindo antes a mediação exercida por um monumento.

Uma análise cuidada do Mapa 3 ressalta, todavia, uma década, entre 1984 e 1993, dominada por um maior número de inaugurações a sul, sobretudo em torno da Área Metropolitana de Lisboa e do distrito de Setúbal, liderados por executivos do Partido Comunista Português e do Partido Socialista. A defesa da memória da Revolução nestes territórios pode ser encarada como parte de uma resposta cultural a um decénio de políticas que conduziram à desindustrialização e a um recrudescimento da contestação social. Como veremos na análise do primeiro concurso público para um monumento ao 25 de Abril, estes lugares de memória eram vistos como um possível gesto de resistência perante o refluxo de certas aspirações revolucionárias, oferecendo uma contranarrativa perante uma memória oficial que nestes anos se consolidava⁵⁴.

Não deixa de ser curioso o facto de as inaugurações mais recentes estarem concentradas sobretudo no Norte e no Interior do país, onde podemos destacar o chaimite instalado na Praça da Liberdade, em Chaves (2019), ou o *Memorial à guerra*, de Penha Garcia, aldeia do concelho de Idanha-a-Nova. Inaugurado em 2016, este último monumento consiste num carro de combate ladeado por um jardim de cravos vermelhos em ferro. Concebido por Ana Moreira Mena, pretendia simultaneamente homenagear os combatentes locais na Guerra Colonial, assim como o papel dos militares na Revolução dos Cravos

53 Mota e Soares, *Formas de liberdade*.

54 Manuel Loff, Luciana Soutelo e Filipe Piedade, *Ditaduras e revolução: democracia e políticas da memória* (Coimbra: Almedina, 2014).

– uma sobreposição que, como veremos, se tem tornado cada vez mais frequente. Surpreendentemente, os quatro monumentos do distrito de Évora foram inaugurados apenas na última década, algo que não seria de esperar tratando-se de um território onde se evocam na memória popular as questões da Reforma Agrária que, como nos explica Maria Antónia Pires de Almeida, marcam a memória do Alentejo profundo, mas também a traumatizam⁵⁵. Será a recusa em remeter essas experiências para o domínio da memória e a própria estigmatização desse passado a explicar o carácter tardio destas homenagens.

Gráfico 1

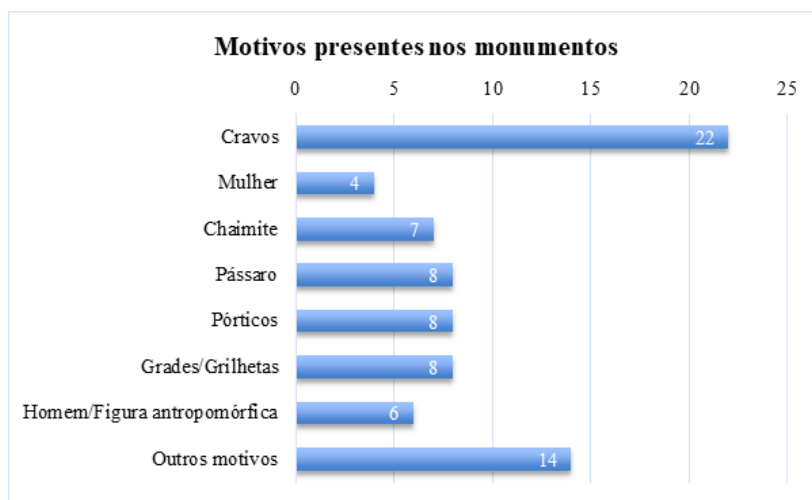


Cruzando a informação do Gráfico 1 e do Mapa 3 percebemos que os picos de inaugurações destes monumentos ocorrem nos aniversários mais significativos da Revolução, destacando-se o ano de 1999, o 25.^o aniversário da Revolução. Se, a sul do Tejo, a instalação destes monumentos é, em regra, mais profusa e precoce, a norte é significativamente mais esparsa e tardia. Esse contraste indicia as tensões suscitadas pelos legados do período revolucionário, mostrando como um monumento pode, a um tempo, servir para implantar no espaço uma narrativa oficial e, a outro, para a contestar.

⁵⁵ Maria Antónia Pires de Almeida, *A revolução no Alentejo: memória e trauma da Reforma Agrária em Avis* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006).

Finalmente, estes monumentos também nos revelam aqueles que são os símbolos comumente associados à Revolução, reunidos no Gráfico 2. Mesmo em obras com uma linguagem eminentemente abstrata surgem, por vezes, apontamentos figurativos que denunciam as intenções comemorativas da escultura. Um cravo, umas grilhetas quebradas, pássaros “livres de voar” ou alusões às “portas que Abril abriu” são alguns dos motivos mais frequentes. Destaque-se ainda a representação de mulheres (feitas Mariannes), de homens (por vezes soldados) e, mais recentemente, de chaimites (por razões que exploraremos adiante).

Gráfico 2



4. Três observatórios

Deslocamos, agora, a nossa discussão para três casos de estudo que, se por um lado nos permitem ilustrar alguns dos argumentos globais que temos avançado, por outro permitem-nos destacar particularidades e tendências recentes, evocativas das polémicas e constrangimentos resultantes das diferentes tentativas de representar por via escultórica uma Revolução.

Talvez o caso mais emblemático fosse a *Evocação do 25 de Abril*, de João Cutileiro. Inaugurado em 1997, na capital, o monumento esteve longe de concitar o aplauso da crítica e do público, produzindo discus-

sões sobre a qualidade da obra e a retórica que propõe. A mais recente foi suscitada pela sua possível remoção aquando das Jornadas Mundiais da Juventude de 2023, em Lisboa. Realizando-se parte do encontro da juventude católica no Parque Eduardo VII, marcado pelas intervenções de Keil do Amaral e pensado pelo regime fascista como palco para grandes concentrações multitudinárias, ocultar a homenagem fálica de Cutileiro à Revolução com um grandioso altar-palco pareceu, a alguns, um gesto de desmesurado pudor, levando outros a voltarem a pôr em causa os méritos artísticos do monumento. Essa discussão começou logo aquando da sua inauguração, imiscuindo-se até na campanha eleitoral para as autárquicas desse ano, com Ferreira do Amaral (candidato da oposição pelo PSD) a fazer da remoção do monumento uma das suas bandeiras. A obra de João Cutileiro caracterizava-se por uma rutura ao nível da técnica, com a introdução de materiais não nobres e recurso à maquinaria industrial. No entanto, o que mais incomodava era o facto de se mostrar “acanhada” face à arquitetura monumental e autoritária que o envolvia, recorrendo a uma linguagem semiabstrata para destacar o carácter desorganizado, frágil e permanentemente inacabado de um regime democrático que se construía sobre escombros.

A um tempo disruptiva, a outro parecendo regressar a uma ideia primitiva de monumento, a *Evocação* de Cutileiro tem sido amplamente escrutinada⁵⁶. Nesse sentido, preferimos destacar outros casos que nos mostram como estes monumentos são instrumentalizados pelo poder local, como e quando se tornam incómodos e como podem ser utilizados para fixar diferentes memórias da Revolução.

4.1. Do primeiro concurso público à primeira remoção

Os primeiros monumentos ao 25 de Abril foram erigidos no ano de 1982, nos concelhos do Seixal, Gavião e Nelas, por iniciativa das autarquias

56 José Pedro Regatão, *Escultura pública na cidade de Lisboa (1974-2004)* (Tese de doutoramento, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, 2011), <http://hdl.handle.net/10451/4628> e Tiago Baptista, “Como representar a revolução? Comentário da escultura *Monumento ao 25 de Abril*, de João Cutileiro, e do filme *Linha Vermelha*, de José Filipe Costa”, *Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 1 (2015): 173-184, <https://doi.org/10.48487/pdh.2015.n1.24143>.

locais. No entanto, o primeiro concurso público para um monumento do género data de novembro de 1978, e foi lançado pelo município de Oeiras por ocasião do seu quinto aniversário. O caderno de encargos era restritivo, mas ambicioso. Por um lado, a intenção era que a obra fosse económica, envolvendo mão de obra voluntária ou mesmo um processo construtivo dilatado no tempo. Por outro, pretendia-se um monumento que marcasse o território, que fosse de reconhecimento fácil, que permitisse manifestações coletivas de cariz variado e que atuasse como um “dispositivo de informação das lutas pela democracia, que constituísse motivo de visita útil, nomeadamente de juventude escolar”⁵⁷. O concurso suscitou grande interesse, apresentando-se um total de 59 equipas, ainda que apenas 21 tenham apresentado propostas para o monumento destinado ao Palácio dos Anjos, em Algés⁵⁸. A adesão verificada levou, também, a que a decisão final do júri se visse envolta em polémica. De qualquer modo, trata-se de uma iniciativa que pode ser encarada como sintomática da “passagem da Revolução dos Cravos à história”⁵⁹ e que institui o monumento como instrumento de defesa de uma memória acoçada. Mário Dionísio, que se encarregou de promover a iniciativa através de algumas sessões de esclarecimento, era claro a esse respeito:

Erguer um monumento ao 25 de Abril nestes dias de espanto, de recuo e de profundo desencanto (digo o que penso e sinto) é um acto poético. Estão aqui poetas, músicos, cantores. Está aqui povo. [...] Que esse monumento seja o primeiro verso de uma nova Resistência⁶⁰.

O programa do concurso é, desde logo, evocativo das tensões entre a liberdade dos artistas e os desejos das entidades promotoras. Se se reconhecia que a arte pública democrática deveria romper com os códigos

57 George e Almeida, “Concurso público para um monumento ao 25 de Abril”, 18.

58 Mário Dionísio, um dos promotores do projeto, não deixaria de lamentar que não tivesse sido ainda possível erguer no coração da capital um monumento análogo.

59 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 611.

60 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 612-613.

e linguagens da monumentalidade do Estado Novo, o mesmo não queria dizer que a escultura não devesse também cumprir uma missão pedagógica, transmitindo os valores e ideais norteadores do novo regime às gerações vindouras. Estamos perante uma tensão permanente das propostas de arte pública do período que, se sabem quais os valores monumentais negativos que repudiam, hesitam ainda no momento de estabelecer quais as novas linhas orientadoras dessa nova monumentalidade democrática.

Foi o anteprojecto da autoria de Xavier Olazabal, Armando Matos Simões e Lima Carvalho que reuniu o consenso do júri, com uma proposta que surgia como um compromisso entre a função tradicional do monumento e o corte exigido em relação à noção de monumentalidade da ditadura. O monumento consistia numa torre em aço com 33 metros de altura (designada como “objecto-padrão”), que se elevava sobre um conjunto de galerias no subsolo destinadas a “um núcleo de informações sobre as lutas pela democracia e pela liberdade” e a encontros sociais e culturais – deixando o espaço em torno da torre livre para todo o tipo de reuniões. Era, assim, a partir dos “subterrâneos” que se construía a liberdade, representada por uma torre azul, com uma zona de rutura de onde irradiava luz, que assumia as funções de miradouro e que marcaria no solo, com a sua sombra, as 18h do dia 25 de Abril de 1974, momento em que o regime foi derrubado. Dessa forma,

ao mesmo tempo que o anteprojecto criava e significava uma nova condição monumental, afinal, não contrária, mas antes simétrica, da anterior, o mesmo concebia-se dentro de uma continuidade lógica, quando não ontológica, relativamente àquilo que constituía o cerne de uma ideia de monumentalidade⁶¹.

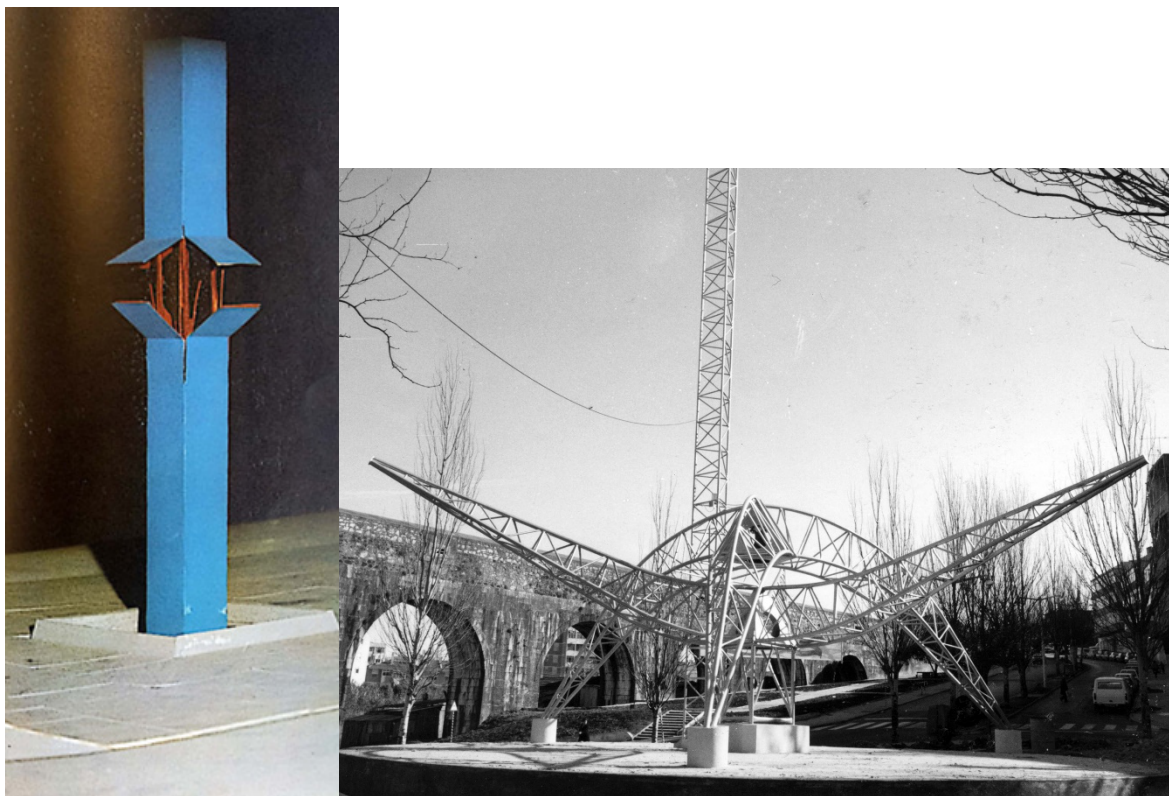
O monumento nunca chegou a ser executado. Fosse pelos custos que a sua ereção implicava e pela impossibilidade de os comportar atra-

61 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 626.

vés da subscrição pública, fosse pela alteração do executivo camarário no rescaldo das eleições autárquicas de 1979 – que deram a vitória à Aliança Democrática –, a obra não chegou a sair do papel. Não deixou, no entanto, de ter ecos.

Os resultados finais do concurso foram apresentados na Damaia, localidade que na altura fazia ainda parte do município de Oeiras, mas que, a partir de 1979, foi integrada no recém-criado município da Amadora. Não poderemos saber se o projeto vencedor inspirou os damaienses a erguerem o seu próprio monumento, mas certo é que foi na Damaia que surgiu, já em 1985, um outro monumento ao 25 de Abril com uma trajetória peculiar e com algumas afinidades com o “objecto-padrão” proposto para Algés.

O monumento em causa, conhecido como o *Monumento da Praça das Águas Livres*, tem logo na sua autoria, uma particularidade. Trata-se de uma obra realizada por trabalhadores da Sorefame, empresa metalúrgica sediada na Amadora e que, durante o Processo Revolucionário em Curso (PREC), já tinha sido responsável por equipar os novos jardins infantis de uma cidade até então praticamente destituída de espaço público. Construída coletivamente e a partir de trabalho voluntário, a própria execução da obra remete-nos para o tempo revolucionário que se pretendia evocar, particularmente significativo em meados da década de oitenta, anos em que as disputas em relação a esse passado se intensificavam. À semelhança do *Monumento ao 25 de Abril e às nacionalizações*, inaugurado em Setúbal no mesmo ano e também construído com recurso a três mil horas de trabalho voluntário de trabalhadores da Setenave, tanto a linguagem plástica usada (abstrata, construtivista) como a simbologia a ela associada fixavam uma memória contra-hegemónica da Revolução dos Cravos.



Figuras 1 e 2 – Anteprojeto do monumento de Algés (esq.) e monumento da Praça das Águas Livres (dir.)

A composição, feita a partir de tubos metálicos, consiste, à semelhança do projeto pensado para Algés, numa “coluna sem fim” que emerge sobre dois tripés. A simbologia, tal como no caso anterior, era a de um rebento (a liberdade, a esperança, a renovação) em crescimento perpétuo e com raízes firmadas num passado de resistência⁶². O monumento permaneceu na praça até ao final da década de 1990. Por essa altura, foi removido da rotunda que ocupava no decurso de obras de beneficiação da área envolvente. A remoção foi justificada por motivos de segurança rodoviária, garantindo-se a sua recolocação num outro espaço – algo que, até hoje, não sucedeu. No entanto, talvez não seja

62 Brison, “Ditas e desditas da estatuária lisbonense”.

inocente o facto de a sua retirada do espaço público ter coincido com uma alteração histórica da cor política da autarquia, que em 1997 passou da CDU para o PS (partido que se mantém à frente dos destinos do município até hoje).

Por outro lado, o facto de o monumento ser de autoria anónima e de não ter tido custos para o município pode também ter levado à desvalorização dos seus méritos artísticos. Sabemos, hoje, graças à investigação de Isabel Brison⁶³, que Jorge Vieira⁶⁴ terá produzido os desenhos iniciais do projeto, entrando, contudo, em rutura com os executantes do trabalho por divergências de ordem estética. Os operários, considerando que “para a gente estava mais bonito”⁶⁵, realizaram alterações à revelia do escultor, o que ditou o seu afastamento. Se essas divergências não o tivessem impedido de assinar a obra, talvez o destino do monumento tivesse sido outro.

4.2. Silêncios portuenses

O Porto encerra na memória popular dos seus habitantes a ideia de que a cidade sempre teve um espírito de contestação e de resistência à opressão. Conheceu, na Época Moderna, uma história de resistência a determinadas decisões do poder absoluto do monarca português, que, em 1757, foi reprimida violentamente, aquando da punição do Marquês de Pombal aos que haviam participado no chamado Motim da Companhia⁶⁶. Em muita da toponímia e da arte pública do Porto, a memória do papel central da cidade na Guerra Civil de 1832-34 e na vitória do exército liberal, liderado por D. Pedro IV, que lhe concedeu o título de “Invicta”, perpassa. Destaca-se a Praça da Liberdade, onde se impõe a

63 Brison, “Ditas e desditas da estatuária lisbonense”.

64 De resto, é interessante notar que o escultor executou uma obra muito semelhante ao monumento da Damaia, anos mais tarde, junto às portagens da margem sul da Ponte Vasco da Gama, ainda que lhe tenha atribuído uma simbologia distinta, ligada a motivos náuticos.

65 Isabel Brison e Nuno Rodrigues Sousa, *Monumento da Praça das Águas Livres* (Amadora: s.n., 2013).

66 Ana Sofia Ribeiro, “Viva el Rey! Abaixo a Companhia! A revolta contra a Companhia das Vinhas do Alto Douro (Porto, 1757)”, em *Resistências. Insubmissão e revolta no império português*, coord. Mafalda Soares da Cunha (Lisboa: Casa das Letras, 2021), 257-265.

figura do “Rei-soldado”. Assim sendo, por que motivo esta cidade, que tanto exalta o seu passado de resistência, não possui um monumento evocativo da Revolução de Abril?

No 25.^o aniversário da revolução, em 1999, o município do Porto lançou um concurso público para um monumento de grande escala a construir na futura Avenida 25 de Abril, na freguesia de Campanhã⁶⁷. Esta zona da cidade estava a sofrer remodelações urbanas profundas, no âmbito da preparação do 2001: Porto Capital da Cultura e do Campeonato Europeu de Futebol de 2004. Estávamos ainda no último mandato de Fernando Gomes na Câmara Municipal do Porto (PS). A Avenida 25 de Abril foi inaugurada apenas em 2008, ligando a Praça da Corujeira à Praça das Flores, já no mandato do autarca Rui Rio (PSD); o projeto do monumento havia sido, entretanto, abortado, possivelmente por falta de verba. Hoje, ainda que a toponímia evoque a memória de Abril, a enorme rotunda e avenida não têm nenhum monumento, apenas uma arborização incipiente.

Mas, tal como em tantas outras cidades portuguesas, houve resistência no Porto à ditadura. A primeira revolta contra a então Ditadura Militar ocorreu na Invicta, logo em fevereiro de 1927, o Revirvalho. O perigo do Porto foi sentido desde o início da ditadura, e o encerramento da Faculdade de Letras, em 1928, foi uma consequência disso mesmo. Em 1933 foram proibidas as conferências públicas de Abel Salazar. O funeral do médico, professor e pintor tornou-se rapidamente numa manifestação antirregime, em prol da democracia, em 1947. Aquando da candidatura de Norton de Matos às presidenciais de 1949, o seu comício no estádio de futebol do Salgueiros lotou. Passados 10 dias, no Centro Hípico do Porto, na Fonte da Moura, nova enchente. Nas presidenciais de 1958, o general Humberto Delgado foi recebido por uma multidão na Estação de São Bento. Em julho do mesmo ano, a carta aberta do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, defende abertamente uma posição contra o regime. Daí resultaram-lhe 10 anos de exílio. Nos anos

67 Jorge Marmelo, “Monumento ao 25 de Abril sem exposição de maquetas”, *Público*, 21 de abril de 1999, <https://www.publico.pt/1999/04/22/jornal/monumento-ao-25-de-abril-sem-exposicao-de-maquetas-132545>.

60 e 70, muitas são as greves que se sucedem na cidade⁶⁸. Então, porque não sentem os habitantes da cidade necessidade de verem essa memória de resistência marcada no espaço público?

A municipalidade do Porto e as associações cívicas e empresariais que aí gravitam têm, ao longo do período democrático, patrocinado homenagens públicas aos resistentes ao fascismo, naturais ou que, com o largo tempo de morada, se tornaram cidadãos da cidade. Assim, conseguimos elencar a homenagem a, pelo menos, três destes resistentes da cidade, a que juntamos a homenagem mais recente a Humberto Delgado, junto ao Museu da Cidade, na Praça Carlos Alberto, erigida em 2008. Recorde-se que, a 14 de maio de 1958, o General sem Medo, depois da apoteose da sua chegada onde estavam cerca de 200 000 pessoas, à saída do comício que teve lugar no Coliseu do Porto, disse, evocando o testamento de D. Pedro IV: “Esta gente do Porto, insubmissa à tirania, acaba de me mostrar a luminosa estrada da liberdade. [...] O meu coração ficará no Porto, já que no Porto nasceu, como noutros momentos históricos, o indomável espírito de luta”⁶⁹. Esta estátua evoca não só a figura histórica, mas também a sua ligação política e afetiva à cidade, uma cidade que o recebeu também sem medo.

D. António Ferreira Gomes, conhecido até hoje na cidade como *O Bispo do Porto*, é homenageado numa estátua de granito, figurativa, muito pouco própria do seu autor, Arlindo Rocha, precursor do abstracionismo geométrico, corrente que se reflete no rosto e no hábito da figura⁷⁰. Ao contrário de outras, esta obra foi encomendada pela Fundação Engenheiro António de Almeida, sendo inaugurada em 1991. No mesmo ano, no 10.^o aniversário do acidente aéreo de Camarate, é inaugurado o monumento a Francisco Sá Carneiro, na praça homónima, antiga Praça Velásquez, renomeada após a morte do antigo pri-

68 François Guichard, “Século XX”, em *História do Porto*, dir. Luís A. de Oliveira Ramos (Porto: Porto Editora, 1994), 565-570.

69 Adrião Pereira da Cunha, *Humberto Delgado no Portugal de Salazar* (Porto: Edições Afrontamento, 2018), 406-407.

70 José Guilherme Pinto de Abreu, *A escultura no espaço público do Porto no século XX: inventário, história e perspectivas de investigação* (dissertação de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999), 247.

meiro-ministro, fundador da Ala Liberal e natural da cidade do Porto, em 1981.

Em 2009 foi inaugurado, no Jardim do Carregal, junto ao Hospital de Santo António, o monumento evocativo do Professor Abel Salazar, também ele um dos mais antigos resistentes ao Estado Novo. Oferecido à cidade pela Fundação Engenheiro António de Almeida, no discurso de oferta, o seu presidente, Fernando Aguiar-Branco, justificou a homenagem dizendo: “Abel Salazar olha a escola onde se licenciou em Medicina, se tornou investigador e docente, e olha o hospital onde exerceu os respetivos saberes”⁷¹.

A partir de 2015, Mário Mesquita lançou o projeto “Do Heroísmo à Firmeza: unidade de informação e interpretação do património da luta antifascista no Porto (1934-1974)”, que visa transformar uma ala do atual Museu Militar do Porto e antiga sede da PIDE/DGS num museu onde, além da evocação da memória do local de resistência dos presos políticos, se procurará reunir objetos associados à luta contra a ditadura na cidade⁷². O projeto foi aprovado pelo Ministério da Cultura em 2019, mas tarda ainda em sair do papel.

Ainda que falte uma evocação direta no espaço público à revolução de Abril, as ações do município, associações da cidade e cidadãos individuais têm procurado a preservação da memória não do acontecimento em si, mas antes da memória dos atores da cidade e das suas gentes na resistência à ditadura fascista, chamando à própria cidade um protagonismo que não teve na madrugada de 25 de abril de 1974.

4.3. Regressos à ordem – os chaimites

Para a História da Arte, falar em “regresso à ordem” é convocar a expressão que o artista e poeta Jean Cocteau utilizou para definir o movimento artístico que, após os horrores da Grande Guerra, rejeitou

71 Francisco Mangas, “Monumento evoca professor que não sabia só medicina”, *Diário de Notícias*, 19 de maio de 2009, <https://www.dn.pt/portugal/monumento-evoca-professorque-nao-sabia-so-medicina--1236819.html/>.

72 Mário Mesquita, “Do Heroísmo à Firmeza - Unidade de Informação e Interpretação do Património da Luta Antifascista no Porto (1934-1974)”, *Diagonal*, 2005.

as linguagens plásticas vanguardistas, retomando formas e temas tradicionais. Artistas que, anos antes, haviam criado obras disruptivas, pareceram compelidos pela conjuntura a dar um passo atrás, explorando novamente linguagens neoclássicas e realistas.

No caso da escultura pública em Portugal, é nos anos noventa e, sobretudo, no novo milénio que o abstracionismo dominante na escultura pública vai dando lugar a um regresso do figurativo e das representações realistas. Como exemplo paradigmático desse gesto podemos considerar o caso do monumento da *1.ª travessia aérea do Atlântico Sul* (1972), de Laranjeira Santos e Rodrigues Fernandes, cuja linguagem abstrata se provou de tal modo incómoda que acabou por ditar a sua remoção em 1985 e a sua substituição, em 1992, por uma escultura figurativa que representa de forma realista o hidroavião e os seus dois tripulantes, oferecendo aos transeuntes uma leitura complacente.

Também no que diz respeito aos monumentos ao 25 de Abril essa tendência se tem verificado. Ao abandono das esculturas abstratas, quase invariavelmente recebidas como “mamarrachos sensoriais”, floresceram representações de cravos vermelhos, pombas ou gaivotas – símbolos imediatamente associados aos valores da paz e da liberdade de que a Revolução é indissociável. Finda a efervescência revolucionária e o recurso à experimentação e à ousadia como parte do processo de construção de uma nova identidade para o Portugal livre, os poderes públicos passaram a querer fixar no território mensagens e símbolos unívocos/consensuais, incompatíveis com o carácter aberto e plural dos monumentos de cariz abstrato. É neste quadro que, nos últimos anos, outro símbolo se tem convertido no referente privilegiado pelas evocações escultóricas do 25 de Abril – o chaimite.

O chaimite é um símbolo curioso da Revolução. Se por um lado se trata de uma viatura blindada ligeira usada para o transporte de tropas e concebida no contexto da Guerra Colonial, por outro foi responsável por trazer desde a Escola Prática de Cavalaria, de Santarém para Lisboa, os militares sublevados que depuseram o regime. São, de resto, inúmeras as fotografias do dia 25 de abril que nos mostram crianças e adultos que, montados na sua couraça, parecem triunfar sobre aqueles

que foram os instrumentos da sua repressão, domesticando-os e transformando-os em objetos lúdicos. Os chaimites continuaram a servir o Exército português até 2008, ano em que começaram a ser gradualmente retirados num processo que se arrastou até 2016. Consequentemente, várias unidades militares afetadas ao Exército Português procuram desfazer-se dos veículos doando-os a diferentes autarquias para que se convertam em monumentos ao 25 de Abril (mas não só).

Estes protocolos serviam ambas as partes. Por um lado, as autarquias encontravam uma forma célere e económica de monumentalizar a Revolução, recorrendo a um símbolo prontamente reconhecível e mobilizador de uma carga afetiva positiva. Por outro lado, as Forças Armadas vinculavam-se à homenagem de uma Revolução que assim tomavam como “sua”. No entanto, do ponto de vista da memória, esta é não uma homenagem inócua. O chaimite, feito monumento, circunscreve a Revolução à sua “madrugada inicial, inteira e limpa”, isto é, escuda-se de evocar episódios ou legados contestados, servindo uma memória coletiva construída nos anos do cavaquismo e que estigmatiza o biénio 1974-1975 pelas dificuldades económicas que o país atravessou nos anos subsequentes⁷³. Ao mesmo tempo, o chaimite permite a associação da homenagem à Revolução à evocação das baixas portuguesas na Guerra Colonial, numa tentativa de pôr cobro “à principal contradição na memória coletiva portuguesa da ditadura”⁷⁴. A viatura é usada indistintamente para ambas as homenagens e, nalguns casos, para as duas em simultâneo. De resto, a celebração do 25 de Abril tem sido crescentemente utilizada para homenagear os antigos combatentes da “Guerra do Ultramar”, associando-se a efeméride não à Revolução, mas à derrota e à perda das colónias, inscrevendo-se no espaço público uma narrativa de autovitimização dos ex-combatentes e de justificação da própria guerra⁷⁵. Pungente foi a reabilitação do pioneiro Monumento ao 25 de Abril de Pombal. Em 2005, a autarquia decide devolver o

⁷³ Loff, Soutelo e Piedade, *Ditaduras e revolução*.

⁷⁴ Loff, Soutelo e Piedade, *Ditaduras e revolução*, 55.

⁷⁵ Miguel Cardina, *O atrito da memória: colonialismo, guerra e descolonização no Portugal contemporâneo* (Lisboa: Tinta-da-china, 2023).

monumento à sua forma originária, apagando o gesto revolucionário, regressando à forma e retórica fascistas. Repõe-se a esfera armilar, retiram-se os cravos e adiciona-se uma escultura em bronze de um soldado, não fosse a homenagem aos Heróis do Ultramar passar despercebida. Um outro monumento à Revolução, figurativo, foi inaugurado noutra local, no mesmo ano.

No entanto, estes veículos-monumento, frequentemente decorados com motivos alusivos à Revolução e instalados em zonas de lazer (inclusive parques infantis), promovem uma apropriação profanadora e lúdica. Desprovidos da sua agressividade original, tornam-se num símbolo das lutas pela paz, permitindo que sejam utilizados em gestos de solidariedade para com as vítimas de outros conflitos – como atesta o chaimite que, no Seixal, foi pintado com as cores da Ucrânia. Um exemplo claro de como os lugares de memória não são entidades estáveis, estando permanentemente a ser reinvestidos de novos significados e investimentos simbólicos⁷⁶.



Fig. 3: Monumento ao 25 de Abril no Seixal, após ter sido pintado com as cores da bandeira ucraniana e com o símbolo universal para a Paz, em 2022

⁷⁶ Erll, *Memory in Culture*.



Fig.4: Monumento ao 25 de Abril de Soure durante as comemorações do 47.º aniversário da Revolução, com uma coroa de flores homenageando os “Combatentes do Ultramar”

Conclusões

Os monumentos que povoam o espaço público são, hoje, intensamente escrutinados. Estátuas e esculturas que, durante anos, pareciam ter-se distanciado irremediavelmente dos seus referentes, com a passagem do tempo, voltaram a ser debatidas, postas em causa, vandalizadas e destruídas, fruto do crescente reconhecimento de que não se trata de meros ornamentos. Fixam uma retórica e uma linguagem que veicula valores, mensagens e comportamentos ideologicamente comprometidos e que, a dada altura, se quiseram eternizados. São símbolos de um passado que não se quer esquecido, mas que se pode tornar, nalguns casos, politicamente incómodo. Neste artigo, no entanto, tomámos como objeto evocações que, tendo também suscitado reações de hostilidade, foram sobretudo votadas à indiferença e ao esquecimento – os monumentos ao 25 de Abril.

Partimos com dois objetivos distintos. Por um lado, pretendemos mapear este conjunto de monumentos que, apesar de distribuídos de

forma mais ou menos profusa pelo território, se encontram hoje desconsiderados tanto pelo público como, a certa altura, pelos seus promotores. Sem serem encarados como património (até pela proximidade do passado que evocam), questionados os seus méritos artísticos e frequentemente instalados cumprindo um fito político circunscrito, acabam por não ser integrados pela comunidade nas comemorações em torno da Revolução. Transformam-se em lugares de memória frágeis ou ineficazes, expostos aos “feitos perniciosos da desmemória”⁷⁷. Para aqueles que já não viveram a ditadura ou o período revolucionário, para a geração da “pós-memória”⁷⁸, estes monumentos não parecem capazes de promover um investimento imaginativo ou uma projeção do passado dos seus ascendentes. Tampouco estimulam a conexão de histórias divergentes ou alternativas que permitam mobilizar a memória da Revolução ao serviço de projetos futuros. Se este inventário sinaliza a relevância destes monumentos para a discussão das diferentes estratégias políticas e artísticas que foram procurando representar o 25 de Abril no espaço público, filiando-as no biénio revolucionário que se segue ao golpe dos capitães e que motiva as principais discussões acerca do que deveria ser a monumentalidade democrática, também nos revela a dificuldade de promover uma reativação ou reapropriação da memória da Revolução⁷⁹ – seria relevante, por exemplo, aferir a eficácia e legibilidade destas evocações, bem como a apropriação dessa memória por parte de diferentes públicos através de inquéritos.

Muitos destes monumentos foram prontamente desvalorizados, tanto pelas autarquias que os promoveram como pela população. A incúria a que estão votados manifesta-se através de diferentes gestos. Em certos casos, as obras são deslocalizadas, despromovidas para espaços mais distantes do olhar do público. Noutros, as obras são danificadas ou mutiladas (e, nos casos mais extremos, removidas) na sequência de requalificações da área envolvente. A sua decadência material pode,

77 Abreu, “Escultura pública e monumentalidade em Portugal”, 610.

78 Marianne Hirsch, “Connective Arts of Postmemory”, *Analecta Política* 9, n.º 16 (2019): 171-176, <https://doi.org/10.18566/apolit.v9n16.a09>.

79 A música “Grândola, Vila Morena” ou o desfile anual pela Avenida da Liberdade parecem constituir, nesse sentido, lugares de memória muito mais eficazes e mobilizadores.

inclusive, ser vista como a deliquescência da memória que levou à sua ereção. Mas, mesmo permanecendo intocados, não é raro estes monumentos verem-se desvinculados da sua intencionalidade, tornando-se ilegível o passado que evocam e fracassando o projeto de os elevar a lugares capazes de promover uma cultura de memória plural ou a transmissão intergeracional dos valores da Revolução. A ausência de um inventário compreensivo destes trabalhos, mesmo junto das autarquias promotoras, é reveladora dos propósitos frequentemente imediatistas que presidem ao desvelar destes monumentos, bem como das consequências que a volatilidade do poder político local tem para a valorização/desvalorização deste património.

Além disso, uma vez que a linguagem plástica de boa parte destes monumentos é abstrata, a sua leitura e intencionalidade correm o risco de se tornar insondáveis para a população que com eles se cruza. Considerados mais como “monos” do que como monumentos, algumas destas obras mostram como a arte pública contemporânea, pródiga em linguagens crípticas, se pode tornar “de difícil compreensão por parte das populações [parecendo] ainda mais elitistas do que os rebuscados requintes da arte burguesa”⁸⁰. Na memória descritiva do Monumento ao 25 de Abril promovido pelo município de Peniche em 1988, o escultor João Afra afirmava, significativamente, que “o conjunto não é de gosto fácil... não responde de uma maneira imediata à expectativa popular, habituada a alusões mais diretas, a uma simbologia formal mais episódica e vulgarizada”.

Por outro lado, tanto a partir da cartografia que realizámos como dos casos de estudo destacados, verificamos que estes monumentos assumem diferentes linguagens e intencionalidades. Se coube ao poder local definir a forma como fixar a memória da revolução fundadora do regime no território, as fronteiras políticas que dividem o país justificam tanto as discrepâncias relativamente à concentração/dispersão destas homenagens como as formas, motivos e passados que estas vão, a um tempo, consagrar, silenciar e esquecer.

80 Maderuelo, “O significado na arte pública”, 22.

Estes monumentos são sintomáticos da evolução das políticas de memória em relação à Revolução que, se inicialmente privilegiavam a abertura e a pluralidade de interpretações, se têm vindo a tornar crescentemente impositivas. Se os monumentos de Cutileiro ou até dos trabalhadores da Sorefame permitem (e até incentivam) que neles se projetem diferentes imaginários da Revolução, os chaimites ou os cravos de aço representam uma redução simbólica que a circunscreve aos seus denominadores consensuais. Numa altura em que se assinalam os 50 anos do 25 de Abril, as disputas relativamente aos seus legados e aos seus traumas continuam bem vivas, sendo estas esculturas espelho de discursos hegemónicos e contra-hegemónicos acerca do significado do passado revolucionário. São evidências de uma memória cultural que, sendo inerentemente fluida, se caracteriza tanto pela contestação e pelo debate como por narrativas homogéneas e unívocas.

BIBLIOGRAFIA

Abreu, José Guilherme Pinto de. *A escultura no espaço público do Porto no século XX: inventário, história e perspectivas de investigação*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

Abreu, José Guilherme Pinto de. “Arte pública. Origens e condição histórica”. Em *Arte Pública e Envolvimento Comunitário. Atas do colóquio internacional*, editado por José Guilherme de Abreu e Laura Castro, 11-34. Porto: Universidade Católica Editora e CITAR, 2013.

Abreu, José Guilherme. “Escultura pública e monumentalidade em Portugal (1948-1998): estudo transdisciplinar de História de Arte e fenomenologia genética”. Tese de doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007.

Acciaiuoli, Margarida. “Escultura do Estado Novo”. Em *Estatuária e escultura de Lisboa - Roteiro*, 34-39. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005.

Almeida, Maria Antónia Pires de. “As elites municipais e a revolução: Portalegre 1941-1997”. Em *Elites, sociedade e mudança política*, organizado por António Costa Pinto e André Freire, 9-42. Oeiras: Celta Editora, 2003.

Almeida, Maria Antónia Pires de. *A revolução no Alentejo: memória e trauma da Reforma Agrária em Avis*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

Amaral, Maria da Conceição, ed. *Pedras na praça - arte pública* de João Cutileiro. Silves: Câmara Municipal de Silves, 2005.

Baptista, Tiago. “Como representar a revolução? Comentário da escultura *Monumento ao 25 de Abril*, de João Cutileiro, e do filme *Linha Vermelha*, de José Filipe Costa”. *Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past* 1 (2015): 173-184. <https://doi.org/10.48487/pdh.2015.n1.24143>.

Brisson, Isabel, e Nuno Rodrigues Sousa. *O Monumento da Praça das Águas Livres*. Amadora: s.n., 2013.

Brisson, Isabel. *Ditas e desdidas da estatuária lisbonense*. Lisboa, Teatro do Bairro Alto, 2022. Acedido a 1 de maio de 2024, <https://ditasedesdidas.teatrodobairroalto.pt/museu>.

Brito, José Maria Brandão de. *Industrialização portuguesa no pós-guerra (1948-1965). O condicionamento industrial*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

Caeiro, Mário. *Arte na cidade*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

Cardina, Miguel. *O atrito da memória: colonialismo, guerra e descolonização no Portugal contemporâneo*. Lisboa: Tinta-da-China, 2023.

Correia, Teixeira. “Protestos de 25 de Abril em Portel contra fecho do tribunal”. *Jornal de Notícias*, 25 de abril de 2014. <https://www.jn.pt/nacional/dossiers/40-anos-da-revolucao-de-abril/protestos-de-25-de-abril-em-portel-contra-fecho-do-tribunal-3830460.html/amp/>.

Cunha, Adrião Pereira da. *Humberto Delgado no Portugal de Salazar*. Porto: Edições Afrontamento, 2018.

Cunhal, Álvaro. *A questão agrária em Portugal*. s.l.: A Bela e o Monstro, 2014.

Drago, Ana. “A cintura vermelha de Lisboa: o PCP, a questão urbana e uma cidadania de oposição”. Em *Partido Comunista Português, 1921-2021: uma antologia*, organizado por José Neves, 325-362. Lisboa: Tinta-da-china, 2021.

Erll, Astrid. *Memory in Culture*. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.

George, Frederico, e Pedro Vieira de Almeida. “Concurso público para um monumento ao 25 de Abril - Concelho de Oeiras”. *Arquitectura* (julho de 1979): 18-25.

Gonçalves, Rui Mário. *Pintura e escultura em Portugal - 1940-1980*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991.

Guichard, François. “Século XX”. Em *História do Porto*, dirigido por Luís A. de Oliveira Ramos, 523-637. Porto: Porto Editora, 1994.

Hirsch, Marianne. “Connective Arts of Postmemory”. *Analecta Política* 9, n.º 16 (2019): 171-176. <https://doi.org/10.18566/apolit.v9n16.a09>.

Johnson, Nuala C. “Mapping Monuments: The Shaping of Public Space and Cultural Identities”. *Visual Communication* 1, n.º 3 (2002): 293-298. <https://doi.org/10.1177/147035720200100302>.

Levinson, Sanford. *Written in Stone: Public Monuments in Changing Societies*. Durham, NC: Public Planet Books/Duke University Press, 2018.

Loff, Manuel, Luciana Soutelo, e Filipe Piedade. *Ditaduras e revolução: democracia e políticas da memória*. Coimbra: Almedina, 2014.

Maderuelo, Javier. “O significado na arte pública”. Em *Arte pública - lugar, contexto, participação*, editado por Bernardo Pinto de Almeida, Catarina Rosendo e Margarida Brito Alves. Lisboa: IHA-FCSH, 2018.

Mangas, Francisco. “Monumento evoca professor que não sabia só medicina”. *Diário de Notícias*, 19 de maio de 2009. <https://www.dn.pt/portugal/monumento-evoca-professor-que-nao-sabia-so-medicina--1236819.html/>.

Marmelo, Jorge. “Monumento ao 25 de Abril sem exposição de maquetas”. Público, 21 de abril de 1999. <https://www.publico.pt/1999/04/22/jornal/monumento-ao-25-de-abril-sem-exposicao-de-maquetas-132545>.

Mesquita, Mário. “Do Heroísmo à firmeza - Unidade de Informação e Interpretação do património da luta antifascista no Porto (1934-1974)”. *Diagonal* 5 (2005)

Michalski, Sergiusz. *Public Monuments: Art in Political Bondage 1870-1997*. Londres: Reaktion Books, 1998.

Miles, Malcolm. *Para além do espaço público*. Monte de Caparica: Associação Extra-Muros, 2001.

Mota, Arlindo, e Pedro Soares. *Formas de liberdade: o 25 de Abril na arte pública portuguesa*. Lisboa: Montepio Geral, 1999.

Neves, José. *Comunismo e nacionalismo em Portugal. Política, cultura e história no século XX*. Lisboa: Tinta-da-china, 2008.

Nogueira, Isabel. *Artes plásticas e crítica em Portugal nos anos 70 e 80: vanguarda e pós-modernismo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Nora, Pierre. “Between Memory and History: Les lieux de mémoire”. *Representations* 26 (abril de 1989): 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>.

Pereira, António Sousa. “A(nota)mentos - Monumento de José Cândido Escultor «Barreiro Reconhecido». Obra de arte destruída em nome da requalificação”. *Rostos On-Line*. 23 de maio de 2020. <https://www.rostos.pt/inicio2.asp?cronica=1004113>.

Pinharanda, João Lima. “O declínio das vanguardas: dos Anos 50 ao fim do milénio”. Em *História da Arte Portuguesa*, editado por Paulo Pereira, volume 3, 593-638. Lisboa: Temas e Debates, 1995.

Piteira, Susana, e José Guilherme de Abreu. “A escultura de âmbito público: diálogos e controvérsia”. *Margens e Confluências* 9 (2005): 19-45.

PORDATA. “Como são os portugueses?”, 2021 <https://www.pordata.pt/publicacoes/infografias/como+sao+os+portugueses+-198>.

PORDATA. “Densidade populacional”, 2024a <https://www.pordata.pt/municipios/densidade+populacional-452>.

PORDATA. “População empregada segundo os Censos: total e por setor de atividade económica”, 2024b <https://www.pordata.pt/municipios/populacao+empregada+-segundo+os+censos+total+e+por+setor+de+atividade+economica-145-606>.

Regatão, José Pedro. *Escultura pública na cidade de Lisboa (1974-2004)*. Lisboa: Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, 2001. <http://hdl.handle.net/10451/4628>.

Ribeiro, Ana Sofia. “Viva el Rey! Abaixo a Companhia! A revolta contra a Companhia das Vinhas do Alto Douro (Porto, 1757)”. Em *Resistências. Insubmissão e revolta no império português*, coordenado por Mafalda Soares da Cunha, 257-265. Lisboa: Casa das Letras, 2021.

Roque, Maria Isabel. “Arte e liberdade: artes plásticas em Portugal após o 25 de Abril”. Em *Portugal: 1974-2019: 45 anos de democracia*, editado por Adelino Cunha, 239-286. Coimbra: Almedina, 2019.

Ruivo, Francisco Bairrão. “Da estátua de Salazar ao «Centro Interpretativo do Estado Novo»”. *Abril é agora*. 20 de agosto de 2023. <https://abrilagora.pt/noticia/da-estatuade-salazar-ao-centro-interpretativo-do-estado-novo>.

Samara, Maria Alice, e Vanessa Almeida. “«Isso já não existe nada, isso tudo já acabou». Pensar a Reforma Agrária através das imagens de uma investigação em curso”. Em *Quando a História acelera. Resistência, movimentos sociais e o lugar do futuro*, editado por Paula Godinho e João Carlos Louçã, 208-234. Lisboa: Instituto de História Contemporânea, 2021 <https://ihc.fcsh.unl.pt/en/isso-ja-nao-existe/>.

Samuel, Raphael. *Theatres of Memory*. Londres: Verso, 1994.

Silva, Raquel Henriques da. “Estatuária académica: Entre a norma, a história e a sensibilidade romântica”. Em *Estatuária e escultura de Lisboa - roteiro*, 28-33. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005.

Silva, Raquel Pereira de Freitas Farto da. “Vila Nova de Santo André: uma cidade à procura de identidade”. Dissertação de mestrado, Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 2019.

Traverso, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Barreiro: Unipop, 2012.

Ventura, Ana Martins. “Renovação do Memorial ao 25 de Abril e da rotunda frente à estação fluvial representam reerguer económico do Barreiro”. *O Setubalense*. 20 de maio de 2020. <https://osetubalense.com/ultimas/2020/05/20/renovacao-do-memorial-ao-25-de-abril-e-da-rotunda-frente-a-estacao-fluvial-representam-reerguer-economico-do-barreiro/>.

Vicente, Sérgio. “Escultura e re-simbolização do espaço público no pós-25 de Abril: a evocação de «Os Perseguidos» em Almada”. *Convocarte* 1 (março de 2017): 135-153.

Winter, Jay. “The Generation of Memory: Reflections on the «Memory Boom» in Contemporary Historical Studies”. *Canadian Military History* 10, n.º 3 (2001): 57-66.

Referência para citação:

Gonçalves, Gil, Henrique Pereira, e Ana Sofia Ribeiro. “Pôr a Revolução no Lugar – as políticas de memória da democracia através dos «monumentos ao 25 de Abril»”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 251-297. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.33725>.

Patrícia Sequeira Brás

O dissenso na narrativa histórica: O 25 de Abril em *Juventude em marcha* (2006) e o 11 de Março em *Cavalo dinheiro* (2014)

Neste artigo, pretendo analisar a forma como os discursos dominantes sobre acontecimentos recentes da história portuguesa, concretamente o 25 de Abril de 1974 e o 11 de Março de 1975, são questionados em dois filmes de Pedro Costa: *Juventude em marcha* (2006) e *Cavalo dinheiro* (2014), respetivamente.

Para além dos elementos discursivos, o ensaio propõe também uma análise dos procedimentos formais nos dois filmes de Costa através dos quais a narrativa consensual do 25 de Abril e do Processo Revolucionário em Curso (PREC), assim como os seus discursos emancipatórios, são questionados.

Conclui-se que ambos os filmes sugerem que outras histórias estão ainda por atualizar, pondo em causa o consenso da narrativa histórica e, desta forma, gerando dissenso; impedindo, assim, a cristalização da narrativa emancipatória do acontecimento histórico e do subsequente período revolucionário.

Keywords: 25 de Abril de 1974; 11 de Março de 1975; Pedro Costa; narrativa histórica; dissenso.

Dissent in the Historical Narrative: The Carnation Revolution in *Colossal Youth* (*Juventude em marcha*, 2006) and the Coup of 11 March 1975 in *Horse Money* (*Cavalo dinheiro*, 2014)


In this article, I intend to analyze the way in which the dominant discourses about recent events in Portuguese history, specifically the 25 April 1974 and the 11 March 1975, are questioned in two films by Pedro Costa: *Colossal Youth* (2006) and *Horse Money* (2014), respectively. In addition to the discursive elements, the essay also proposes an analysis of the formal procedures in Costa's two films through which the consensual narrative of the 25 April and the Revolutionary Process in Course (PREC), as well as their emancipatory discourse, are questioned. It is concluded that both films suggest that other stories are yet to be actualised, calling into question the consensus of the historical narrative and, in this way, generating dissent; thus preventing the crystallization of the emancipatory narrative of the historical event and the subsequent revolutionary period.

Keywords: 25 April 1974; 11 March 1975; Pedro Costa; historical narrative; dissent.

O dissenso na narrativa histórica: O 25 de Abril em *Juventude em marcha* (2006) e o 11 de Março em *Cavalo dinheiro* (2014)

Patrícia Sequeira Brás*

Neste artigo pretendo analisar a forma como os discursos dominantes sobre acontecimentos recentes da história portuguesa – concretamente, o 25 de Abril de 1974 e o 11 de Março de 1975 – parecem ser questionados em dois filmes de Pedro Costa: *Juventude em marcha* (2006) e *Cavalo dinheiro* (2014), respetivamente. Em *Juventude em marcha*, o diálogo entre duas personagens alude à Revolução dos Cravos, acabando implicitamente por questionar a narrativa consensual, assim como o seu discurso emancipatório¹. Já em *Cavalo dinheiro*, o 11 de Março é mencionado de forma explícita, mas, tal como no filme anterior, os diálogos entre os personagens revelam também que os mesmos foram excluídos da experiência emancipatória da revolução. Contudo, este ensaio pretende ir para além dos elementos discursivos do filme, propondo também uma análise dos procedimentos formais nas imagens através dos quais estes discursos são questionados. Um dos procedimentos formais comuns no cinema de Pedro Costa consiste na utilização do

* Patrícia Sequeira Brás (patricia.sequeira.braz@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-4756-1150>. Centro de Estudos Interdisciplinares – CEIS20, Rua Filipe Simões 33, 3000-186 Coimbra, Portugal. Artigo original: 3-01-2024; artigo revisto: 29-5-2024; aceite para publicação: 5-6-2024.

¹ A narrativa consensual e normativa deste acontecimento histórico tende a transformá-lo num processo de transição entre ditadura e democracia parlamentar, reconhecendo o processo revolucionário em curso como um “excesso”. Contudo, é nos testemunhos e na historiografia do processo revolucionário, no período que corresponde ao tempo entre o 25 de Abril e o 25 de Novembro, que encontro uma narrativa emancipatória.

enquadramento como forma de destacar a existência do fora de campo, particularmente no caso de *Juventude em marcha*. *Cavalo dinheiro* e o seu último filme, *Vitalina Varela* (2019), revelam, pelo contrário, uma maior inclinação para uma estrutura narrativa, ainda que fragmentada, próxima de Hollywood². Nestes dois últimos filmes, apesar do contínuo recurso à relação dialética entre enquadramento e fora de campo, a sombra surge, através do uso do *chiaroscuro*, muitas vezes como alternativa ao fora de campo.

Juventude em marcha

Juventude em marcha é o último filme da trilogia dedicada ao Bairro das Fontainhas, na qual *Ossos* (1997) e *No quarto de Vanda* (2000) estão incluídos. No filme, Ventura é um velho cabo-verdiano que se encontra incluído no processo de realojamento do Bairro das Fontainhas para um novo bairro municipal, o Casal da Boba, ambos situados na periferia de Lisboa. Ventura deambula entre os dois bairros, mas também entre o passado e o presente, na tentativa de rememorar as suas memórias pessoais de imigrante e pedreiro na década de 1970, assim como de adiar o realojamento e destruição do bairro e comunidade das Fontainhas..

Em *Juventude em marcha*, no final da sequência filmada no Museu Calouste Gulbenkian, Ventura e o filho, segurança no museu, conversam no jardim do museu. Sentado no anfiteatro, Ventura conta que chegou a Portugal a 19 de agosto de 1972, período no qual o país vivia em ditadura; acrescentando que caiu de um andaime enquanto trabalhava no museu. Ao contar a sua história, Ventura aponta para o exterior do enquadramento da imagem, indicando o local onde caiu, e expondo assim a existência do fora de campo (fig. 2). Como este fora de campo não é justificado, o local da sua queda permanece fora da representação visual. Desta forma, o fora de campo ganha uma dimensão temporal, para além da sua óbvia dimensão espacial, na qual podemos

² Jacques Rancière, “Two Eyes in the Night: Pedro Costa’s *Vitalina Varela*”, *Sabzian*, 14 de outubro de 2020, disponível em: <https://sabzian.be/text/two-eyes-in-the-night>.

inscrever a experiência anedótica de Ventura na narrativa histórica do pré-25 de Abril.

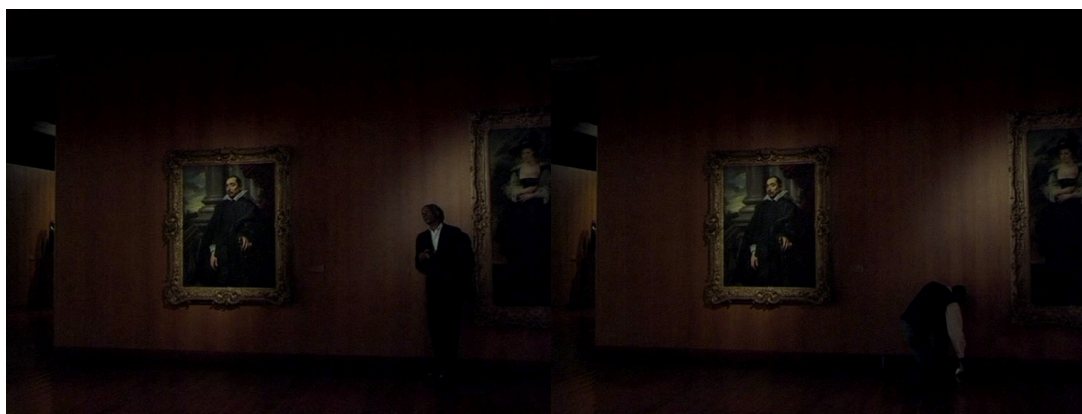
A referida cena significa mais do que uma anedota pessoal de Ventura, permitindo a contextualização das cenas e sequências posteriores, nas quais Ventura aparece com uma ligadura na cabeça. A transição desta cena para a seguinte, na qual observamos Ventura com uma ligadura, representa o único marcador temporal existente em *Juventude em marcha*, ao mesmo tempo que confirma a coexistência de diferentes temporalidades na narrativa do filme. A ligadura na cabeça de Ventura identifica a distinção entre um passado e um presente, sinalizando assim, retrospectivamente, que certas cenas são *flashbacks*.



Figuras 1 e 2: *Juventude em marcha* (00:43:51 e 00:47:04, respetivamente)

No gesto de Ventura, ao apontar para o fora de campo, insurge um passado que permanece ausente do campo de representação. A queda é, no entanto, localizada cronologicamente através do diálogo, no qual Ventura faz referência à data da sua chegada a Portugal – 19 de agosto de 1972 – inserindo a sua história pessoal na história do imperialismo português. Em 1972, Portugal vivia sob um regime ditatorial que travava uma série de guerras coloniais contra os movimentos de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Embora esta informação não seja fornecida no filme, a audiência que tenha algum conhecimento acerca da história colonial portuguesa reconhece a personagem de Ventura como imigrante de Cabo Verde, então colónia portuguesa, e a sua posição social.

Esta referência cronológica contextualiza historicamente esta ocorrência pontual, mas como a queda do andaime e a sua participação como operário na construção do museu permanece fora dos limites do enquadramento da imagem, considero que formalmente a cena resiste a ser convertida em representação. O fora de campo funciona como um procedimento reflexivo que permite uma contingência interpretativa. Esta memória do passado é mencionada no diálogo entre as personagens mas, não sendo visualmente representada, a cena parece sugerir que o papel de Ventura, como pessoa colonizada e trabalhador da construção civil, permanece não-inscrito na narrativa histórica.

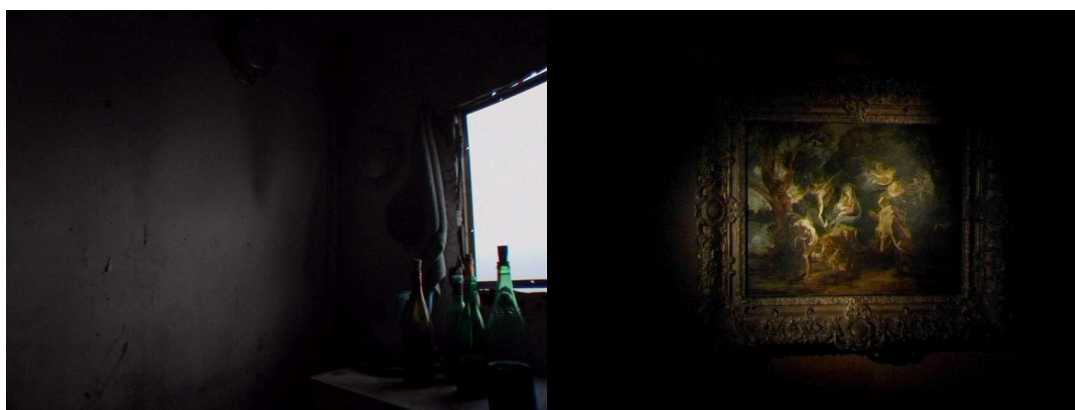


Figuras 3 e 4: *Juventude em marcha* (00:40:47 e 00:41:18)

Numa sequência anterior (figs. 3 e 4), o filho de Ventura e segurança no Museu Calouste Gulbenkian limpa os vestígios deixados por Ventura. De acordo com esta cena, podemos inferir que, apesar de Ventura ter trabalhado na sua construção, ele não tem lugar no espaço do museu. A cena posterior, que decorre no jardim da Gulbenkian (figs. 1 e 2), possibilita o reconhecimento do papel de Ventura na construção do museu no início da década de 1970, mas também reitera a sua exclusão, proposta pela sugestão do fora de campo. A sugestão de que algo permanece fora dos limites do enquadramento desautoriza a representação, mas também implica que algo mais pode ser incluído, algo que escapa à representação visual.

Quando Ventura aponta para um espaço fora do plano, o seu gesto permite a contingência da interpretação, afetando a economia

da narrativa ficcional. Assim sendo, o fora de campo representa uma presença espectral de um acontecimento que ocorreu no passado. Ao mencionar a data da sua chegada, Ventura acaba por contextualizar historicamente a ocorrência de um acontecimento anedótico e pessoal. Ao indicar a existência de um espaço e de um tempo que permanecem fora da representação visual, o seu gesto parece oferecer a possibilidade da sua inscrição na narrativa histórica. É, pois, a presença do fora de campo que potencia esta inscrição, sugerindo que algo está por atualizar, quando algo permanece fora do campo visual.



Figuras 5 e 6: *Juventude em marcha* (00:40:06 e 00:40:07, respetivamente)

Para além do uso do fora de campo, Costa parece recorrer também à repetição como procedimento formal do filme; isto é, na composição dos planos e na relação entre cenas. Os elementos de cada plano e a relação entre cada cena ou sequência afetam a estrutura geral do filme e estabelecem Ventura como agente ativo, ainda que desinteressado, na narrativa do filme. Na sequência do museu, esta repetição é apresentada como uma analogia, através da equivalência e, simultaneamente, não-equivalência entre Ventura e as figuras das pinturas e entre o espaço do museu e a barraca onde Ventura e Lento vivem.

Segundo Jacques Rancière, a inadequação de Ventura é sobretudo salientada na transição entre a cena em que Ventura e Lento estão dentro da barraca e a sequência posterior dentro do museu. A mudança

abrupta de cenário sugere uma analogia entre a imagem das garrafas junto à janela da barraca, evocando pinturas de natureza-morta (fig. 5), e as pinturas nas paredes do museu (fig. 6)³.

Referindo-se ao poema “Perguntas de um trabalhador que lê” (1935), de Bertolt Brecht⁴, Rancière compara Ventura ao escravo “que construiu Tebas com sete portas”, mas à qual lhe é negado acesso (tradução minha)⁵. Neste poema, Brecht desafia a glorificação de indivíduos e a forma como trabalhadores, soldados e escravos são frequentemente ignorados pela história. Da mesma forma que Ventura é excluído do espaço cultural e social do museu, apesar de ter trabalhado na sua construção. Esta exclusão é reiterada na conversa com o filho no jardim do museu. Desta forma, Ventura narra não apenas a sua história pessoal, mas também a história coletiva dos trabalhadores que contribuíram para a construção do museu, aos quais é negado o acesso. Ainda assim, para Rancière, a “relação entre a arte de Costa e a arte do museu vai além de uma simples demonstração da exploração do trabalho ao serviço da estética, da mesma forma que a figura de Ventura consegue ir além da representação de um trabalhador privado dos frutos do seu trabalho” (tradução minha)⁶.

De acordo com Rancière, os filmes de Pedro Costa dizem respeito ao “destino dos explorados, daqueles que vieram das antigas colónias africanas para trabalhar nas obras portuguesas”; contudo, isto não é suficiente para tornar uma “arte política” (tradução minha)⁷. A arte necessita de tornar essa “situação inteligível” de maneira a produzir “formas de consciência e emoções que a modifiquem” (tradução minha)⁸. Embora o antagonismo social implícito no gesto de segurança seja significativo, não é, por si só, suficiente para justificar a política dos seus filmes. Apesar de importantes, os predicados sociais são insuficientes para tornar a arte política.

3 Jacques Rancière, *Intervals of Cinema* (Londres e Nova Iorque: Verso, 2014), 130.

4 Bertolt Brecht, “Questions from a Worker Who Reads” (23 de dezembro de 1935), disponível em: <https://www.marxist.com/questions-from-a-worker-who-reads.htm>.

5 Rancière, *Intervals of Cinema*, 132.

6 Rancière, *Intervals of Cinema*, 132.

7 Rancière, *Intervals of Cinema*, 127.

8 Rancière, *Intervals of Cinema*, 127.

Os filmes de Costa recusam a apreciação da realidade dos bairros sociais; pelo contrário, parecem questionar os pressupostos sociais dessa realidade. A arte é, muitas vezes, entendida como política quando é capaz de expor as causas e os efeitos de uma situação social. Mas nem *Juventude em marcha* nem *Cavalo dinheiro* pretendem denunciar o antagonismo social ou contextualizar as causas e efeitos do aparecimento dos bairros de lata na periferia de Lisboa, pelo menos de forma explícita, uma vez que, segundo Rancière, os filmes recusam inscrever estes bairros “na paisagem do capitalismo em mutação” (tradução minha)⁹.

O cinema de Costa é austero, desprovido do aparato cinematográfico habitual (incluindo atores profissionais). Os seus procedimentos formais expõem a fronteira entre realidade e ficção, ao mesmo tempo que ultrapassam essa mesma distinção. E por isso, na sua análise, Rancière afirma que a política da estética de Costa está enraizada na sua rejeição do antagonismo social, convencionalmente retratado nos filmes militantes, optando por apresentar “uma poética muito mais complexa” que consiste numa relação de “trocas, correspondências e deslocamentos”¹⁰. A analogia entre as garrafas na janela da barraca e as pinturas nas paredes do museu resulta numa expressão da “política da estética” (tradução minha)¹¹. Esta analogia acaba por destacar a distinção entre dois lugares distintos: o bairro das Fontainhas e o museu, ao mesmo tempo que recusa postular uma relação de oposição ou antagonismo entre ambos. Trata-se, portanto, de uma analogia que sobrepõe espaços sociais distintos; da mesma forma que a performance dramática das personagens de Costa, que aparentam representar-se a si próprios¹², revela uma não-correspondência entre atores e personagens, assinalando a distinção “entre dois termos contraditórios que definem o sujeito”, ao invés da distinção entre sujeitos (tradução minha)¹³.

9 Rancière, *Intervals of Cinema*, 128.

10 Rancière, *Intervals of Cinema*, 130.

11 Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (Londres e Nova Iorque: Continuum, 2004).

12 O ator Ventura interpreta a personagem Ventura, da mesma forma que as atrizes Vanda e Vitalina interpretam personagens com os mesmos nomes, contribuindo com as suas histórias pessoais para a construção narrativa dos filmes.

13 Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (Londres e Nova Iorque: Continuum, 2010), 29.

Desta forma, Rancière defende que a sequência dentro do museu oferece uma “rutura com a distribuição do sensível”, ao invés de confirmar uma “disposição” social (tradução minha)¹⁴. Apesar de reconhecermos os predicados sociais – moradores de bairros latas, trabalhadores da construção civil, imigrantes originários dos territórios colonizados –, estes predicados vão para além do óbvio. Esta analogia é uma operação que se manifesta em composições muitas vezes duplicadas que sustentam, simultaneamente, a equivalência e a não-equivalência entre Ventura e as figuras das pinturas, bem como entre os quadros no museu e as garrafas na janela da barraca.

Contudo, na cena no jardim, é o fora de campo que salienta e problematiza a não-inscrição de Ventura na narrativa histórica, assim como o seu deslocamento; desta forma, a referida cena, em particular, consegue ir além da mera distinção entre espaços sociais e/ou figuras representadas. Por essa razão, reconheço aqui um gesto político porque, mesmo que Ventura permaneça excluído, a indicação do fora de campo possibilita a inscrição da personagem na narrativa histórica, mesmo que virtualmente¹⁵. Este procedimento torna-se evidente numa cena em que Ventura e Lento comentam o golpe de Estado de 1974 – a Revolução dos Cravos – através dos aspetos formais da imagem e do diálogo articulado entre os dois homens.

25 de Abril de 1974

O 25 de Abril, também designado por Revolução dos Cravos, foi um golpe militar liderado por jovens oficiais do Movimento das Forças Armadas que depôs o regime ditatorial de Marcello Caetano¹⁶. A demo-

14 Rancière, *Dissensus*, 30.

15 Esta conceção de *virtual* (em oposição a *atual*) deriva de Gilles Deleuze. Deleuze recupera esta terminologia da filosofia de Henri Bergson, defendendo que a imagem real/*atual* é “sempre um presente”, mas um presente que passa (tradução minha). Ver Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image* (Londres: Continuum, 2005), 76. A imagem é simultaneamente presente e passado. Deste modo, as imagens *atuais* e *virtuais* coexistem, tal como o passado e o presente. Por sua vez, a imagem mental é uma imagem virtual que é “atualizada ou em processo de atualização” na mente da possível espectadora. Ver Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image* (Londres: Continuum, 2005), 77.

16 Ricardo Noronha e Luís Trindade, “1974”, in *Portugal, uma retrospectiva 2022-1910*, dir. Rui Tavares (Lisboa: Tinta-da-china, 2022), 317.

cracia portuguesa é, pois, “consequência do golpe militar e revolução social” (tradução minha).¹⁷ Este período revolucionário, conhecido pelo acrónimo PREC¹⁸, chegaria ao fim a 25 de novembro de 1975¹⁹.

As narrativas do 25 de Abril, do 25 de Novembro e até mesmo do período revolucionário são ainda hoje disputadas pelas diferentes fações político-partidárias; sendo essa disputa expectável, pois as narrativas são sempre condicionadas pelo posicionamento ideológico dos seus interlocutores. Como em todos os acontecimentos revolucionários, nem os próprios agentes, neste caso os militares, poderiam prever o desenrolar dos acontecimentos e, por isso, foi pedido à população que não saísse de casa, pedido esse que foi ignorado por muitos portugueses que saíram à rua para se juntarem ao MFA²⁰. Ao mesmo tempo, houve também quem vivesse este acontecimento “com angústia”²¹. Contudo, a interpretação de que o processo de transição da ditadura para a democracia foi encetado pelo golpe militar perpetrado a 25 de abril de 1974 é consensual. Acrescentaria ainda que a circunscrição simbólica do 25 de Abril como catalisador da instituição da democracia representativa é a narrativa dominante e consensual deste importante acontecimento histórico.

Segundo autores como Ricardo Noronha e Luís Trindade, “a liberdade – e a democracia – fazem parte do código genético da revolução”; por essa razão, “é perfeitamente legítimo que aqueles que entendem a liberdade – incluindo as formas específicas que constituem o nosso presente de democracia parlamentar e neoliberalismo económico – como o valor fundamental da política se revejam no desfecho do PREC”²².

17 Manuel Loff, “Dictatorship and Revolution: Socio-Political Reconstructions of Collective Memory in Post-Authoritarian Portugal”, *Culture & History Digital Journal* 3, n.º 2 (dezembro de 2014): 3, <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2014.017>.

18 Processo revolucionário em curso. “Convenientemente convertido em acrónimo, a expressão [...] adquiriu uso corrente a partir de março de 1975, quando o Movimento das Forças Armadas decidiu criar o Concelho da Revolução e encetar uma transição para o socialismo”. Noronha e Trindade, “1974”, 226.

19 Loff, “Dictatorship and Revolution”, 3; Noronha e Trindade, “1974”, 227.

20 Noronha e Trindade, “1974”, 242.

21 Referência ao relato de Jaime Nogueira Pinto, na altura jovem militante da extrema-direita. Ver Noronha e Trindade, “1974”, 253.

22 Noronha e Trindade, “1974”, 239.

Manuel Loff defende igualmente que, depois do PREC, um segundo momento cronológico emergiu, reconhecido pelo discurso político hegemónico como “normalização democrática” (tradução minha)²³.

Em *Juventude em marcha*, o 25 de Abril é mencionado de forma discreta – sendo unicamente referido como golpe de Estado – nos relatos de Ventura e Lento; e, talvez por isso, a cena permita uma reinterpretação da narrativa do acontecimento revolucionário. A cena em discussão abre o sentido da narrativa histórica ao sugerir uma discordância ou, na conceção de Rancière, um dissenso. Isto significa que outras histórias e interpretações poderão derivar da experiência do mesmo acontecimento revolucionário.



Figuras 7 e 8: *Juventude em marcha* (01:47:39 e 01:48:41, respetivamente)

O 25 de Abril está implícito no diálogo entre Ventura e Lento, sem que haja qualquer contextualização histórica ou social; contudo, a cena está configurada de forma a sugerir que ambos os personagens estão distantes de um acontecimento – o golpe de Estado – enquanto este decorre. Na cena analisada (figs. 7 e 8), Ventura e Lento são enquadrados pela janela da baraca com a câmara do lado de fora numa composição de médio plano. Os elementos formais da cena implicam que eles estão a comentar acerca do que está a acontecer fora do enquadramento, o diálogo entre os dois reforça que ambos se sentem excluídos desse mesmo acontecimento.

²³ Loff, “Dictatorship and Revolution”, 4.

A Revolução de 25 de Abril desencadeou um momento de participação política após 48 anos de ditadura. Paradoxalmente, em *Juventude em marcha* os personagens reagem passivamente ao acontecimento, subvertendo assim a narrativa prevalecente sobre a revolução. O ruído distante do que parece ser uma cidade à distância é sobreposto pelo diálogo entre os dois homens, indicando que o acontecimento afeta e afetará ainda mais o seu quotidiano. Ventura quer continuar a recitar a carta que este vai recitando ao longo de todo o filme, mas Lento recusa regressar à carta, uma vez que o processo revolucionário afetou o fluxo de transportes, dentro e fora do país, e por essa razão a carta nunca chegará ao seu destino – Cabo Verde.

O processo de descolonização de Cabo Verde e de outras colónias portuguesas é um dos principais significados históricos da Revolução dos Cravos²⁴. No entanto, de acordo com o diálogo entre Ventura e Lento, a revolução dificulta não só o regresso a Cabo Verde como também os impede de comunicarem com a família e os amigos. Além disso, a sobreposição de elementos óticos e sonoros contraditórios sugere duas experiências distintas do mesmo acontecimento: por um lado, o ruído distante de uma cidade onde uma multidão fora de plano parece participar na revolução; por outro, dentro do plano, mas fora do acontecimento, Ventura e Lento permanecem testemunhas passivas do 25 de Abril. A exclusão das personagens torna-se ainda mais perceptível porque vemos Ventura e Lento enquadrados pela moldura da janela da barraca, em contraste com o que parece ser, ou soa como tal, a comoção de pessoas e automobilistas ao longe. Este ruído não-diegético aproxima-se mais do suposto carácter festivo deste momento revolucionário.

Segundo Ventura e Lento, o acontecimento terá um impacto desfavorável nas suas vidas. A revolução aparenta ser uma ameaça, que ganha mais expressão pelo facto de ambos se esconderem na barraca e vedarem as janelas, de forma a evitarem o contacto com o mundo exterior

24 A Revolução de 25 de Abril decorreu após uma longa guerra colonial, travada entre 1961 e 1974, que parecia interminável. A guerra tornou-se gradualmente impopular devido à sua duração e aos custos financeiros e humanos. Os militares descontentes com o regime orquestraram a revolução, levando à retirada das tropas portuguesas dos territórios coloniais e à sua independência.

e com o que está a decorrer à distância. Se a revolução possibilitou um momento de emancipação política e de participação popular – identificado por alguns não apenas como o acontecimento do 25 de Abril, mas também a sua continuidade durante o processo revolucionário em curso –, então a cena sugere que outras experiências ficaram de fora tanto da narrativa consensual – que terá levado à democracia parlamentar – como da emancipatória. A possibilidade de uma diferente perceção e vivência da revolução implica uma desarmonia entre essa experiência e o discurso emancipatório do PREC, assim como do discurso normativo histórico referente à normalização democrática e obtenção de direitos e liberdades iguais para *todes*.

A cena coloca Ventura e Lento no centro de um acontecimento que os negligencia, mas parece também colocar a sua exclusão no contexto da narrativa histórica. E é nesse sentido que a cena parece questionar o discurso unificado do acontecimento ao sugerir que outras experiências foram vividas no contexto da revolução. Em vez de contestar o acontecimento em si, a cena parece adiar o encerramento da sua narrativa. Se diferentes histórias são excluídas da narrativa oficial, isso implica que outras histórias podem ainda ser incluídas no discurso emancipatório da revolução.

Sobre esta mesma cena, André Dias defende que os comentários de Costa relativamente ao fracasso do 25 de Abril não são originais nem inéditos, pois o fracasso de um movimento revolucionário é inerente a qualquer ato revolucionário²⁵. Isto porque nenhuma revolução sobrevive ao seu desenlace, sendo sempre contingente. A contingência de qualquer acontecimento revolucionário é sugerida no filme *Toute révolution est un coup de dés/Toda revolução é um lançamento de dados* (1977), realizado por Jean-Marie Straub e Danièle Huillet. No filme, um grupo de pessoas recita o poema “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”²⁶, de Stéphane Mallarmé, no topo da colina do cemitério

25 André Dias, “Outro final para o 25 de Abril”, *Ainda não começámos a pensar*, 28 de março de 2007, disponível em: http://aindanaocomecamos.blogspot.co.uk/2007_03_01_archive.html.

26 Stéphane Mallarmé, “Un coup de dés jamais n’abolira le hasard/Dice Thrown Never Will Annul Chance (1895)”, em *Selected Poetry and Prose*, ed. Mary Ann Caws (Nova Iorque: Penguin Books, 1982), 103-127.

Père Lachaise, em Paris, onde os corpos dos *Communards* assassinados durante a insurreição da Comuna de Paris, em 1871, foram enterrados. Já o título do filme parafraseia uma expressão do historiador francês Jules Michelet que, intersectado com o poema de Mallarmé, sugere que qualquer acontecimento revolucionário será sempre contingente. A possibilidade de resultados diferentes é potenciada por um único lançamento de dados, ao invés de vários lançamentos potenciarem múltiplos resultados.

De modo semelhante, seguindo Nietzsche, Deleuze defende que, no poema de Mallarmé, “o lançamento dos dados” não corresponde à “abolição do acaso” pois “abolir o acaso é fragmentá-lo de acordo com as leis da probabilidade ao longo de vários lançamentos, de tal forma que o problema já está desmembrado em hipóteses de vitória e derrota” (tradução minha)²⁷. Uma revolução é como um lançamento de dados, independentemente de o resultado ser bem ou malsucedido. O acontecimento revolucionário está sujeito à constante reformulação da sua narrativa. É um devir, aberto ao acaso, da mesma forma que um lançamento de dados faz do “acaso um objeto de afirmação” (tradução minha)²⁸. A contingência significa que o resultado do acontecimento revolucionário permanece em aberto, pois apenas uma parte do mesmo é atualizada.

Nesta perspetiva, a cena do 25 de Abril não só questiona a narrativa histórica estabelecida como também desafia qualquer formulação consensual sobre a pluralidade de experiências e interpretações de tal acontecimento. É desta forma que a narrativa do acontecimento é entendida como aberta à formulação. Não é, pois, a falta de inclusão numa determinada ordem que precipita um potencial para a revolução? Assim sendo, a cena em *Juventude em marcha* não é tanto a representação da Revolução dos Cravos, mas antes a sua extensão até ao presente, à contemporaneidade. Ventura e Lento não estão incluídos no discurso da revolução nem são ainda politicamente emancipados. Nada no filme

27 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, ed. Paul Patton, 4.^a ed. (Londres e Nova Iorque: Continuum, 2004), 248.

28 Deleuze, *Difference and Repetition*, 248.

nos informa que o serão, mas podemos reconhecer na cena, apesar de tudo, as condições necessárias para que essa emancipação ocorra.

Na cena discutida anteriormente, Ventura e Lento ficam fora do acontecimento histórico, e não exigem participação política, mas as características formais da imagem parecem declarar que, enquanto a sua emancipação não se concretizar, outra revolução é possível. O diálogo entre Ventura e Lento coloca em questão o discurso unificado da revolução, uma vez que estes expressam desconforto e medo, mencionando que a polícia está a agredir pessoas e que um cadáver foi encontrado na mata. A cena termina com Lento e Ventura a pregarem a janela e porta do barraco onde vivem, selando a sua permanência fora do acontecimento revolucionário. Apesar de excluídos de participar na revolução, a cena conclui restabelecendo as condições que normalmente motivam os eventos revolucionários. Se a narrativa convencional da revolução celebra a participação política após 48 anos de ditadura, então a sugestão de que uma variedade de histórias ainda não foi incluída implica que a narrativa permanece incompleta e, como resultado disso mesmo, aberta.

Seja a narrativa histórica do 25 de Abril reconhecida como emancipação, pelo menos durante o processo revolucionário, ou como momento transitório para a democracia parlamentar, ambas as formas tendem a deixar os africanos, segundo a cena discutida, mas também mulheres e homossexuais, por exemplo, fora da sua narrativa²⁹. Embora a revolução de 25 de Abril tenha, inegavelmente, provocado a participação política para a maioria da população portuguesa após 48 anos de ditadura, esta cena de Ventura e Lento serve como lembrança de que várias subjetividades políticas esperam ainda ser redimidas no presente, e no futuro. Em suma, o processo através do qual as histórias podem ser potencialmente atualizadas dentro da narrativa histórica

29 Ainda hoje, os filhos dos imigrantes das antigas colónias portuguesas nascidos em território nacional não são considerados cidadãos portugueses. O acesso à interrupção voluntária da gravidez foi uma conquista apenas adquirida em 2007, após dois referendos. E a homossexualidade foi descriminalizada em 1983. Deste modo, verificamos que alguns direitos democráticos só foram conquistados muito posteriormente à dita revolução. E muitos outros direitos e processos emancipatórios estão ainda por conquistar.

permanece por resolver, enquanto Ventura e Lento não forem incluídos no discurso emancipatório da revolução.

Sobre o filme, a redenção do passado (25 de Abril) é tornada possível através dos elementos formais do dispositivo fílmico, assim como da montagem e da viagem incessante de Ventura entre o passado e o presente na tentativa de adiar o desfecho do Bairro das Fontainhas. A repetição dos trajetos de Ventura afigura-se ao encontro com o que ainda não é possível. Isto porque a repetição permite a realização do potencial (em latência) da revolução, da parte ainda não atualizada.

Citando Walter Benjamin, Slavoj Žižek destaca a existência de dois modos distintos de temporalidade: “o tempo vazio e homogêneo contínuo (próprio do tempo oficial e reinante da historiografia)” e o “tempo descontínuo (que define o materialismo histórico)” (tradução minha)³⁰. Enquanto o tempo oficial da historiografia tende a ignorar as narrativas fracassadas, a temporalidade descontínua é apropriada pela “classe oprimida” (tradução minha)³¹. O passado fica então “em aberto”, é-lhe inerente o desejo de redenção pois “o passado já contém – na forma do que fracassou, do que lhe foi extirpado – a dimensão do futuro” (tradução minha)³². Por essa razão, a apropriação do passado não é um mero revivalismo, mas a forma através da qual a “conjetura revolucionária” recupera as “oportunidades revolucionárias perdidas no passado” através da repetição (tradução minha)³³. Este sintoma da latência revolucionária impede que o acontecimento histórico se cristalice como necessidade ou consequência de meras características factuais. Esse sintoma resulta na constante formulação do acontecimento histórico – um devir.

Defendo, assim, que a cena sugere um gesto político ao questionar o discurso normativo e/ou emancipatório do 25 de Abril, sem propor uma alternativa. Dessa forma, Costa não apenas questiona a ficção estabelecida do acontecimento histórico, mas também recusa a possi-

30 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londres e Nova Iorque: Verso, 1989), 138.

31 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 138.

32 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 138.

33 Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 139.

bilidade de uma narrativa consensual e totalizante, na qual diferentes percepções e vivências da revolução seriam subsumidas para formar consenso.

Cavalo dinheiro

De acordo com Ana Catarina Pereira, *Cavalo dinheiro* faz referência ao 25 de Abril de 1974, pelo menos é essa a sua interpretação da cena em que Ventura se cruza com soldados em cima de um chaimite, vestido apenas com cuecas vermelhas e sapatos³⁴. Contudo, de acordo com uma das sequências iniciais do filme, ocorrida num consultório de psiquiatria, este momento poderá ser interpretado, ao invés, como o 11 de Março de 1975, uma vez que a data é explicitamente mencionada por Ventura. Esta contextualização histórica surge no início do filme, após as imagens fotográficas de Jacob Riis em Nova Iorque no final do século XIX, e depois de vermos Ventura a deambular por corredores subterrâneos na penumbra até ser levado para a enfermaria.

A combinação entre as fotografias de Riis e os planos fixos dos moradores da Cova da Moura (a meio do filme) propõe uma correlação entre duas situações distintas – processo semelhante àquele discutido anteriormente sobre a sobreposição de distintos espaços sociais: a barraca e o museu, em *Juventude em marcha*. As condições miseráveis vividas há cem anos pelos imigrantes nos bairros sociais de Nova Iorque são semelhantes às vividas pelos imigrantes cabo-verdianos na periferia da Lisboa contemporânea; apesar de distanciadas no tempo e no espaço, estão, contudo, interligadas. Esta correlação implica a *longa duração* do tempo histórico na narrativa de *Cavalo dinheiro*.

As disparidades raciais e sociais são o resultado de processos históricos que não se reduzem ao passado. Isto é, as disparidades na nossa sociedade contemporânea são consequência do colonialismo, e resultado da exploração contínua de pessoas e recursos. Deste modo, a coexis-

34 Ana Cristina Pereira, “O peso do passado em conversas sobre *Cavalo Dinheiro* (2014), de Pedro Costa: (re)formulação e (re)produção do discurso racista e colonialista através de «novas» estratégias discursivas”, *Portuguese Literary and Cultural Studies* 34-45 (2022): 266, disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/101395>.

tência dos bairros sociais de Nova Iorque no final do século XIX e do bairro da Cova da Moura no início do século XXI é tornada possível devido à contínua desigualdade provocada pelo capitalismo; portanto, estes dois momentos e espaços sociais pertencem ao mesmo *continuum* histórico. O facto de estas condições sociais e económicas permanecerem, apesar de tudo, inalteráveis é também sugerido no início do filme, quando Ventura está internado no hospital e um grupo de amigos vai visitá-lo. Deitado na cama, Ventura pergunta: “O que é que nos vão fazer estes soldados?” e Joaquim responde:

Nada. A nossa vida vai continuar complicada. Vamos continuar a cair do terceiro andar. Vamos continuar a ser cortados pelas máquinas da fábrica. Vamos continuar com dores de cabeça e dores de pulmão, vamos ficar queimados, marados, por causa das manchas de humidade nas paredes das nossas casas. É assim que vamos continuar a morrer. É esta a nossa doença. Se tu não me matares primeiro com a tua navalha³⁵.

Ao longo de vários momentos do filme, ficamos a saber que Ventura teve uma alteração com Joaquim no Jardim da Estrela; e, por essa razão, Ventura foi levado para o hospital com um golpe na cabeça. Por causa da luta, Joaquim ficou com o braço paralisado, perdendo os seus meios de subsistência e da sua família. Na última cena do filme, quando Ventura sai do hospital (fig. 9), um plano fixo de uma vitrine expondo canivetes, sobre a qual detetamos a sombra de Ventura (fig. 10), sugere que ele estará a pensar comprar um canivete ou uma navalha.

35 Jacques Rancière, *Cavalo dinheiro. Pedro Costa* (Porto: Empresa Diário do Porto, 2016), 6.



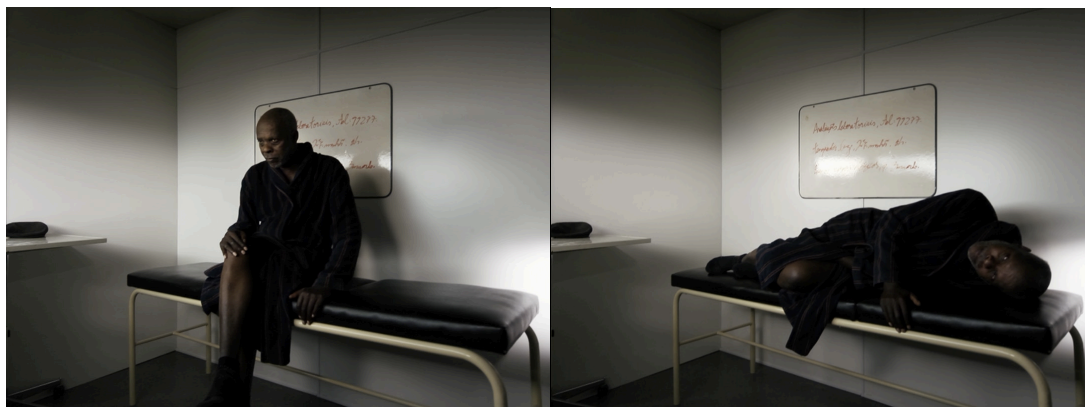
Figuras 9 e 10: *Cavalo dinheiro* (1:41:59 e 1:41:59, respetivamente)

Será que pretende de novo agredir Joaquim? Ou é esta a cena do incidente original? Aquele que antecede a entrada de Ventura no hospital no início do filme? Em ambos os casos, a história parece repetir-se, mas esta repetição é de diferença, apesar de a narrativa ser, aparentemente, circular. Por outro lado, o velho lema *dividir para reinar* é evocado na luta entre Ventura e Joaquim, “negro contra negro”, como é referido na cena dentro do elevador do hospital, mais perto do final do filme. Este lema serviu o colonialismo, da mesma forma que serve hoje o capitalismo, causando conflitos entre a classe trabalhadora, sobretudo incitados pelo discurso racista e xenófobo, mas também pelo discurso misógino, homofóbico e/ou transfóbico.

Em *Cavalo dinheiro*, como no filme analisado anteriormente, o testemunho de Ventura sugere que nem todas as subjetividades desfrutaram da mesma emancipação política no rescaldo da revolução. A forma como se questiona esta narrativa também se encontra a meio do filme, numa sequência algo surreal, na qual Ventura vagueia pelos escombros industriais de uma fábrica abandonada e recorre ao telefone para exigir o salário em atraso, enquanto o fio telefónico está visivelmente desconectado. Ali, encontra o seu sobrinho Benvindo, que afirma estar há 20 anos à espera de receber o salário em atraso. Contudo, podemos adiantar que o processo de desindustrialização em Portugal está interligado com as promessas falhadas da revolução.

De novo no início do filme, e na sequência no consultório de psiquiatria, o médico interroga Ventura, fora do enquadramento, na tenta-

tiva de verificar a sua lucidez e capacidade cognitiva, perguntando-lhe primeiro pelo seu nome e depois verificando se tem consciência de como terá chegado ao hospital (figs. 11 e 12). Depois de responder à primeira pergunta, “Ventura José Tavares Borges”, assegura que foi levado para o hospital pelo “MFA³⁶, COPCON³⁷”. Apesar de aparentar ser um homem idoso de mãos trémulas, quando questionado sobre a sua idade responde: “19 anos e 3 meses.” Isto significa que Ventura ou sofre de demência ou interpreta uma versão mais jovem de si mesmo, implicando aquilo que António Guerreiro considera ser a sobreposição do passado e do presente³⁸. Esta sobreposição entre distintas temporalidades é também aparente em *Juventude em marcha*.



Figuras 11 e 12: *Cavalo dinheiro* (00:09:58 e 00:12:56, respetivamente)

36 Movimento das Forças Armadas, “criado pelos capitães que levaram a cabo o golpe do 25 de Abril”. O MFA foi dissolvido após o 25 de Novembro de 1975. Ver Albano Matos, “Nomes, siglas e casos para entender um ano decisivo”, *Diário de Notícias*, 7 de agosto de 2005, disponível em: <https://www.dn.pt/arquivo/2005/nomes-siglas-e-casos-para-entender-um-ano-decisivo-620611.html/>.

37 Comando Operacional do Continente. Foi “criado em 8 de Julho de 1974, e chefiado por Otelo Saraiva de Carvalho (graduado para o efeito em brigadeiro), que acumula com o comando da Região Militar de Lisboa. Defendia a subalternização da Assembleia Constituinte e todo o poder à democracia de base das assembleias populares”. O COPCON acabou por ser dissolvido após o 25 de Novembro de 1975. Ver Matos, “Nomes, siglas e casos para entender um ano decisivo”.

38 António Guerreiro, “Uma história de fantasmas”, *Ípsilon/Público*, 4 de dezembro de 2014, disponível em: <https://www.publico.pt/2014/12/04/culturaipsilon/noticia/uma-historia-de-fantasmas-1678020>.

Enquanto o médico prossegue com a avaliação, Ventura responde que a data do dia é “11 de março de 1975” e que o Presidente da República “parece que é o António de Spínola, ou quê?!”. As respostas de Ventura contextualizam a trama do filme, ou pelo menos parte dela, num período histórico específico. Contudo, também revelam alguma confusão cronológica acerca deste período, causada pela saúde débil de Ventura. O general António de Spínola assumiu a função de Presidente da República no 1.º Governo Provisório, logo após o 25 de Abril, a pedido do Presidente do Conselho Marcello Caetano, mas a 11 de março de 1975 Spínola já não exercia funções.

11 de Março de 1975

O 11 de Março de 1975 tratou-se de uma tentativa falhada contrarrevolucionária que viria, no entanto, a intensificar e a consolidar o processo revolucionário³⁹.

O general Spínola⁴⁰ liderou esta tentativa de golpe militar, com o apoio das forças militares à direita, e também com o apoio da extrema-direita que, na altura, se refugiava e operava em Espanha⁴¹. O fracasso deste golpe militar acabou por consolidar o processo revolucionário no período conhecido como o “Verão Quente de 75”⁴², caracterizado por uma intensa agitação social e política. Após 48 anos de ditadura, a população portuguesa, assistida pelo Movimento das Forças Armadas (MFA), organizou greves, formou sindicatos e cooperativas, ocupou casas e terras e autogeriu fábricas. Contudo, este período foi de curta duração, terminando com a contrarrevolução do 25 de Novembro de 1975.

39 Noronha e Trindade, “1974”, 244.

40 O general Spínola teve um papel militar na guerra colonial sob o regime ditatorial de António de Oliveira Salazar. Caetano exigiu entregar o poder a Spínola numa tentativa de ainda garantir uma política contrária ao alinhamento político do MFA. Apesar de não ter participado no golpe de Estado de 25 de Abril, Spínola veio a exercer o cargo de Presidente da República, por um breve período, no 1.º Governo Provisório em 1974. Noronha e Trindade, “1974”,

41 Noronha e Trindade, “1974”, 290.

42 Noronha e Trindade, “1974”, 294.

A contrarrevolução permitiu, posteriormente, as privatizações com a entrada na então CEE, revertendo as “nacionalizações” conquistadas durante o PREC⁴³, abrindo assim caminho à instituição da democracia liberal. Isto marcou o fim do breve processo revolucionário e, junto com ele, as esperanças de emancipação política.

Ventura, Benvindo e o seu amigo, esmagado por uma máquina industrial, são excluídos do processo revolucionário, o que significa que permanecem sem ser incluídos na narrativa emancipatória da revolução de Abril. Como *Juventude em marcha*, *Cavalo dinheiro* evoca uma narrativa histórica abrangente ao sugerir que as histórias de Ventura e dos seus amigos não são exclusivamente suas. Ao contrário de outros filmes portugueses, como *A fábrica de nada* (Pedro Pinho, 2017), *Cavalo dinheiro* não apresenta uma narrativa afirmativa do coletivismo proletário que se apodera dos meios de produção e implementa práticas de autogestão numa fábrica ocupada. O filme de Costa revela, ao invés, uma parte omitida da narrativa revolucionária que permanece esquecida e aguarda ainda a sua inclusão. Nos dois filmes de Costa, as personagens não se assemelham à tradicional representação do proletariado, não há referência ao coletivismo da classe trabalhadora, mas a alusão à narrativa histórica significa que estas personagens pertencem, apesar de tudo, ao imaginário coletivo dos “*condenados da terra*”⁴⁴.

Notas conclusivas

A respeito do Maio de 68, Gilles Deleuze e Félix Guattari escrevem que “há sempre uma parte do acontecimento que é irreduzível a qualquer determinismo social, ou a sucessões casuais” (tradução minha)⁴⁵. Parte do próprio evento é “uma condição mutável que abre o campo do possível”⁴⁶. E essa parte não-atualizada do acontecimento é o que permite revoluções futuras. Em *Cavalo dinheiro*, como em *Juventude em mar-*

43 Daniel Finn, “Luso-Anomalies”, *New Left Review* 106 (julho-agosto de 2017): 7.

44 Frantz Fanon, *Wretched of the Earth* (Nova Iorque: Grove Press, 1963).

45 Gilles Deleuze e Félix Guattari, “May 68 Did Not Take Place”, in *Two Regimes of Madness* (Cambridge, Londres: Semiotext(e), 2007), 233.

46 Deleuze e Guattari, “May 68 Did Not Take Place”, 233.

cha, estas reiteraões históricas não são propostas nostálgicas, mas sim modos de visualizar a abertura da narrativa histórica, que potencia a emergência de outras revoluções por vir. Ambos os filmes desafiam a interpretação deste período histórico como um momento plenamente emancipatório, ou até transitório, culminando na suposta igualdade adquirida através da democracia parlamentar. Estes filmes propõem, assim, a existência de outras subjetividades e de outros testemunhos ainda por incluir na narrativa de emancipação. O fracasso de qualquer acontecimento revolucionário só é reconhecido retrospectivamente, depois da sua concretização. Como as personagens permanecem fora do acontecimento histórico, podemos afirmar que a revolução ainda não se concretizou em pleno.

Um evento revolucionário inclui temporalidades distintas, pois projeta novas articulações possíveis para o futuro, bem como reitera os discursos de acontecimentos passados. Assim, questionar o discurso unificador de um evento histórico confere ao passado, retrospectivamente, o poder de criar subjetividades políticas futuras. No filme *The Perverts Guide to Ideology* (2012), Žižek afirma que em qualquer insurreiãõ resta sempre um resíduo dessa mesma energia que não é desperdiçada na concretização do acontecimento. Citando Walter Benjamin, Žižek defende que qualquer revolução é direcionada para o futuro e, por isso, capaz de redimir “revoluções passadas”, uma vez que esta “energia excessiva” insiste “como um sonho à espera de ser redimido” (tradução minha)⁴⁷.

No que diz respeito à conceptualização da história e do acontecimento em Alain Badiou, Quentin Meillassoux defende, como Deleuze e Guattari, que a designação de que o “Maio de 68” foi um acontecimento histórico não se resume ao “conjunto de factos que pontuaram esta sequência coletiva (manifestações estudantis, ocupação da Sorbonne, greves massivas, etc.)” (tradução minha)⁴⁸. Pelo contrário, estes factos não esgotam as razões pelas quais reconhecemos hoje a importância de

47 Slavoj Žižek, *The Perverts Guide to Ideology*, dir. Sophie Fiennes, 2012 (2:11:39-2:12:10).

48 Quentin Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, *Parrhesia* 12 (2010): 2.

determinado acontecimento histórico, pois esse acontecimento consistiu na “ocorrência de uma pura rutura que nada na situação nos permite classificar numa lista de factos” (tradução minha)⁴⁹. Assim, “um acontecimento exprime-se no facto de interromper o regime normal da descrição do conhecimento” (tradução minha)⁵⁰.

Esta descrição do acontecimento histórico revolucionário é próxima da definição de política de Rancière. Segundo ele, a alocação de corpos, coisas e sentidos dentro de uma comunidade é chamada de “distribuição do sensível”; isto é, “um sistema de coordenadas que define modos de ser e fazer, fazer e comunicar, que estabelece as fronteiras entre o visível e o invisível, o audível e o inaudível, o dizer e o indizível” (tradução minha)⁵¹. A distribuição do sensível é, segundo Rancière, o que “impede a emergência da política”, uma vez que a política emerge quando “as fronteiras entre o visível e o invisível, o audível e o inaudível, o dito e o indizível” (tradução minha)⁵² já não correspondem à forma como estão distribuídas dentro do domínio sensível de uma comunidade. Se a cena de *Juventude em marcha* e as cenas de *Cavalo dinheiro* são entendidas como políticas é porque não coincidem com a narrativa consensual de um importante período social e político; e, desta forma, possíveis de ressignificar a história.

Segundo Quentin Meillassoux, para Alain Badiou o acontecimento revolucionário é reconhecido como tal pelo militante – o sujeito que reconhece “as operações [...] de um vestígio accidental” (tradução minha)⁵³. Como resultado, “chamar uma Revolução de Revolução é, portanto, afirmar o sentido em que se permanece fiel a uma hipótese”, uma vez que “está a ser produzido algo no campo político ao qual vale a pena ser fiel” (tradução minha)⁵⁴. Este entendimento de militante fiel à hipótese do acontecimento histórico é problemático se conside-

49 Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, 2.

50 Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, 2.

51 Rancière, *The Politics of Aesthetics*, 89.

52 Rancière, *The Politics of Aesthetics*, 89.

53 Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, 3.

54 Meillassoux, “History and Event in Alain Badiou”, 3.

rarmos Ventura e os seus amigos, bem como as restantes personagens moradoras nos bairros de lata dos filmes de Costa, pois aparentam ser politicamente alienados, assim como não são reconhecidos como fiéis ao acontecimento revolucionário. Isto é evidente na cena do filme *Juventude em marcha* discutida anteriormente, quando Ventura e Lento são excluídos do processo revolucionário. Assim, as personagens de Costa não são reconhecidas como sujeitos políticos enquanto tal, pelo menos não nos termos de Badiou. Contudo, novas subjetividades políticas são possíveis não tanto por causa das personagens, mas através delas.

O 25 de Abril de 1974, o 11 de Março de 1975 e o Maio de 68 são acontecimentos históricos que resultam de condições específicas; no entanto, não podem ser reduzidos às suas circunstâncias. Todos os acontecimentos revolucionários contêm em si partes ainda por atualizar, no sentido em que algo sempre escapa à atualização da própria insurreição. A revolução não está confinada nem à sua dimensão espacial nem temporal, ou à sua condição específica na história, porque a sua narrativa se desdobra continuamente e retrospectivamente. A dimensão irreduzível do acontecimento histórico possibilita esse desdobramento e auxilia a atualização retrospectiva da narrativa revolucionária.

A cena do golpe militar em *Juventude em marcha* propõe, assim, uma crítica ao discurso dominante que inclui *todes* como participantes na narrativa do acontecimento histórico. A emergência de um novo sujeito político é mediada pela existência de um espaço-tempo fora do discurso do acontecimento revolucionário. Isto significa que, em *Juventude em marcha* e em *Cavalo dinheiro*, o espaço de contingência política depende da exclusão das personagens do acontecimento da revolução ou do processo revolucionário em curso, tornando assim possível a emergência de subjetividades políticas ainda por vir. A cena do 25 de Abril transforma-se, então, num acontecimento político por excelência, não porque representa um determinado acontecimento sociopolítico, mas porque expõe as condições necessárias para que um acontecimento político possa, de facto, emergir.

Assim, a cena da Revolução do 25 de Abril em *Juventude em marcha* e as cenas em *Cavalo dinheiro* discutidas anteriormente sugerem que parte

dos acontecimentos históricos recentes estão ainda por atualizar, uma vez que as narrativas estabelecidas – que reconhecem a participação política de *todes* – são postas em causa. Esta operação não implica uma agenda política, uma vez que em nenhum dos filmes são impostos os termos através dos quais a revolução ou o processo revolucionário deveriam ser representados. Ambos os filmes sugerem, ao invés, que outras histórias estão ainda por atualizar, pondo em causa o consenso da narrativa histórica, e por sua vez, gerando dissenso. Esta divergência impede a cristalização da narrativa emancipatória do acontecimento histórico e do subsequente período revolucionário. O entendimento deste acontecimento histórico como uma narrativa consensual torna-se inoperante e o que resulta dos filmes é uma indagação sobre a narrativa estabelecida e abrangente da revolução.

BIBLIOGRAFIA

Brecht, Bertolt. “Questions from a Worker Who Reads”, 23 de dezembro de 1935. <https://www.marxist.com/questions-from-a-worker-who-reads.htm>.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*, editado por Paul Patton. 4.^a ed. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2004.

Deleuze, Gilles. *Cinema 2: The Time-Image*. Londres: Continuum, 2005.

Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. “May 68 Did Not Take Place”. In *Two Regimes of Madness*, 233-236. Cambridge e Londres: Semiotext(e), 2007.

Dias, André. “Outro final para o 25 de Abril”. *Ainda não começámos a pensar*, 28 de março de 2007. http://aindanaocomecamos.blogspot.co.uk/2007_03_01_archive.html.

Fanon, Frantz. *Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press, 1963.

Finn, Daniel. “Luso-Anomalies”. *New Left Review* 106 (julho-agosto de 2017): 5-32.

Guerreiro, António. “Uma história de fantasmas”. *Ípsilon/Público*, 4 de dezembro de 2014. <https://www.publico.pt/2014/12/04/culturaipsilon/noticia/uma-historia-de-fantasmas-1678020>.

Loff, Manuel. “Dictatorship and Revolution: Socio-political Reconstructions of Collective Memory in Post-authoritarian Portugal”. *Culture & History Digital Journal* 3, n.º 2 (dezembro de 2014): 1-13. <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2014.017>.

Mallarmé, Stéphane. “Un coup de dés jamais n’abolira le hasard/Dice Thrown Never Will Annul Chance (1895)”. In *Selected Poetry and Prose*, editado por Mary Ann Caws, 103-127. Nova Iorque: Penguin Books, 1982.

Matos, Albano. “Nomes, siglas e casos para entender um ano decisivo”. *Diário de Notícias*, 27 de agosto de 2005. <https://www.dn.pt/arquivo/2005/nomes-siglas-e-casos-para-entender-um-ano-decisivo-620611.html/>.

Meillassoux, Quentin. “History and Event in Alain Badiou”. *Parrhesia* 12 (2010): 1-11.

Noronha, Ricardo, e Luís Trindade. “1974”. In *Portugal, uma retrospectiva 2022-1910*, direção de Rui Tavares, 223-326. Lisboa: Tinta-da-china, 2022.

Pereira, Ana Cristina. “O peso do passado em conversas sobre *Cavalo Dinheiro* (2014), de Pedro Costa: (re)formulação e (re)produção do discurso racista e colonialista através de «novas» estratégias discursivas”. *Portuguese Literary and Cultural Studies* 34 (2022): 260-285.

Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2004.

Rancière, Jacques. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2010.

Rancière, Jacques. *Intervals of Cinema*. Londres e Nova Iorque: Verso, 2014.

Rancière, Jacques. *Cavalo Dinheiro. Pedro Costa*. Porto: Empresa Diário do Porto, 2016.

Rancière, Jacques. “Two Eyes in the Night: Pedro Costa’s *Vitalina Varela*”. *Sabzian*, 14 de outubro de 2020. <https://sabzian.be/text/two-eyes-in-the-night>.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres e Nova Iorque: Verso, 1989.

FILMOGRAFIA

A fábrica de nada (Pedro Pinho, 2017).

Cavalo dinheiro (Pedro Costa, 2014).

Juventude em marcha (Pedro Costa, 2006).

The Perverts Guide to Ideology (Sophie Fiennes, 2012).

Toute révolution est un coup de dés (Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, 1977).

Referência para citação:

Brás, Patrícia Sequeira. “O dissenso na narrativa histórica: O 25 de Abril em *Juventude em marcha* (2006) e o 11 de Março em *Cavalo dinheiro* (2014)”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 299-326. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.34174>.

José Filipe Costa

O corpo do 25 de Abril: a provocação, a dramatização e a catarse da memória no cinema

As acções corporais e colectivas provocadas nos actores durante a rotação de um documentário, transformam-se, muitas vezes, em fortes desencadeadoras de memórias físicas, afectivas e comunitárias. No meu filme *Prazer, Camaradas!* (2019) colocar os protagonistas a dançarem, a lavarem a roupa no tanque colectivo, ou a realizarem uma assembleia de cooperadores, reacendeu e reconstruiu memórias da vivência de portugueses e estrangeiros nas cooperativas do Ribatejo. No pós-25 de Abril, outros filmes optaram por este dispositivo, como por exemplo *Candidinha ou a Ocupação de Um Atelier de Alta-Costura* (1975), de António de Macedo, ou *Pela Razão Que Têm* (1976), de José Nascimento. Prefiro chamar a esta provocação da memória não uma reconstituição do passado, mas uma dramatização de memórias: os actores não se comportam tal e qual como num tempo recôndito, mas trazem para os seus corpos e vozes o presente em forte negociação com o passado. Palavras-chave: cinema; documentário; performance; militância.

The Body of the 25th of April: Provocation, Dramatization and Catharsis of Memory in Cinema

In a specific type of documentary, the goal is often to engage participants' senses by involving them in physical, vocal, and collective activities. This method can elicit powerful physical and emotional memories. In my film *Prazer, Camaradas!* (2019), scenes in which the protagonists wash clothes in a communal tank or participate in a cooperative assembly facilitate a process of memory recall or retrieval that may challenge perceptions of a particular era. Following the Carnation Revolution, filmmakers such as António de Macedo in *Candidinha ou a Ocupação de Um Atelier de Alta-Costura* (1975) and José Nascimento in *Pela Razão Que Têm* (1976) adopted similar techniques. I prefer to describe this evocation of memory as a dramatization rather than a reconstitution. In this approach, actors do not just imitate past behaviors or depict events as they occurred; instead, they bring the present into dialogue with the past through their bodies and voices.


Keywords: cinema; documentary; performance; militancy.

O corpo do 25 de Abril: a provocação, a dramatização e a catarse da memória no cinema

José Filipe Costa*

“Acção!” Sabemos que é esta a palavra que mobiliza toda uma equipa de cinema e põe em marcha todos os procedimentos para que se inicie a rodagem de uma determinada cena, quer seja improvisada, quer tenha sido previamente planificada. No documentário tradicional – por exemplo – de tipo mais observacional (ou para usar ainda outra expressão da história do cinema, de tipo cinema directo), essa palavra não é habitualmente gritada no *plateau*. Na situação documental, muitas vezes, a equipa e os actores nem se dão conta do momento em que a câmara e o equipamento de som iniciam o seu trabalho de captação de longas sequências espaço-temporais. O real parece entrar pelo filme adentro, sem fronteiras que delimitam quando se começa e, por fim, se finaliza a rodagem: término este feito com a famigerada palavra-de-orderm “corta”.

Durante a rodagem da minha longa-metragem, *Prazer, Camaradas!*¹, o assistente de realização ou o realizador enunciavam, como é

* José Filipe Costa (josefilcosta@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0001-8809-7801>. IADE – Faculdade de Design, Tecnologia e Comunicação da Universidade Europeia, Av. Dom Carlos I, 4,1200-649, Lisboa, Portugal; Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST – Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. de Berna, 26 C, 1069-061, Lisboa. Ensaio original: 4-11-2022; ensaio revisto: 15-03-2024; aceite para publicação: 20-05-2024.

¹ Eis a sinopse do filme: “Em 1975 eles eram jovens e vinham de toda a Europa para trabalhar nas cooperativas de um Portugal revolucionário. Davam consultas médicas, faziam animação cultural, cuidavam de ovelhas e porcos, faziam a colheita da azeitona e do trigo. E à noite festejavam com os restantes cooperadores. Hoje, eles voltam para dramatizar essas memórias com os moradores locais nos velhos palacetes em ruína: cantam, dançam, dizem segredos, procuram a intimidade, trocam beijos e apelam à revolução sexual. *Estrangeiro, quer casar comigo? Sejam bem-vindos, camaradas!*”

habitual numa rodagem, a palavra-de-ordem “acção” para espoletar uma série de improvisações dos actores. Depois pronunciavam o “corta” para lhes darem conhecimento do momento em que terminava precisamente o “take” então filmado. Este grito de “acção” tinha uma forte significação simbólica, porque a base de toda a criação do filme *Prazer, Camaradas!* foi a acção ficcional despertada pela imaginação dos actores: através das acções ficcionais que lhes eram atribuídas, das palavras em movimento, do fluxo dos comportamentos, da interacção uns com os outros e da gestualidade, iam buscar à sua inteligência imaginativa e memória afectiva, blocos de acção significativos das suas vivências no período revolucionário. A acção ficcional, ou por outras palavras a dramatização, tornou-se assim o motor que mobilizava e espicaçava a memória, mesmo que esta tivesse laivos de efabulação e de reconstrução – sempre acreditámos, aliás, que aquilo que os nossos actores iam buscar ao fundo do poço da sua memória nunca eram verdades insofismáveis, nem factos remotos inalterados e autênticos, mas associações e fluxos de imagens em devir, que cruzavam o passado e o presente, entre aquilo que os actores foram e aquilo que são hoje. Não se tratava, portanto, de os actores acederem, num momento mágico, a uma caixa fechada de memórias intocáveis e fidedignas, que se abria com a chave da filmagem de um documentário.

Então o que é que provocava este movimento de imaginação incorporado nas acções ficcionais que se desenrolavam perante os nossos olhos? Vejamos, por exemplo, uma das cenas mais lúdicas de *Prazer, Camaradas!* *Nela um actor que veste a pele de um cooperador (José Avelino) explica a um cooperador ex-exilado político em Itália (João Azevedo), como se comportavam mulheres e homens num baile realizado numa aldeia ribatejana, antes do 25 de Abril, e mesmo depois da irrupção revolucionária em 1974. Em primeiro lugar, a segregação espacial: os homens ficavam num dos lados da sociedade recreativa e as mulheres perfilavam-se no lado oposto. Uns frente aos outros. Os homens chamavam as mulheres para a dança, por gestos, um piscar de olhos, apelos orais, fosse de que maneira fosse. Um iam, outras mantinham-se no seu lugar.*

Na cena em causa, o actor-cooperador passa entre os casais que bailam para os avisar que têm de conservar uma certa distância entre

os dois corpos. Nada de misturas acaloradas, proximidades suspeitas. Os casais respondem ao apelo do actor-cooperador, “porque as mães estão a ver”. Elas são as guardiãs da inocência e da virgindade das suas filhas. Os actores são então solicitados a entrar num jogo de imaginação: as mães não estão, de facto, a espiar as filhas, sentadas nas suas cadeiras, como antigamente.



Prazer, Camaradas! (2019)

Ou seja, é o corpo e o movimento dos actores – a acção ficcional num espaço cheio de significados (o espaço do baile, ou seja, a sociedade recreativa) – que faz erguer entre as personagens do documentário o fantasma das mães das raparigas casadoiras. Estão ausentes da sociedade recreativa local, mas continuam a provocar medo nas filhas já idosas, e a fazê-las entrar num jogo lúdico. Aliás, a acção brincada é essencial para derrubar barreiras emocionais e aceder às sensibilidades mais profundas dos actores. César Migliorin e Isaac Pipano têm sobre isto uma afirmação lapidar: “A brincadeira é a arena de atividade dedicada à improvisação das formas gestuais, um verdadeiro laboratório de formas de acção ao vivo”².

² César Migliorin, *Cinema de brincar* (Belo Horizonte, MG: Relicário, 2018), 146.

O jogo lúdico passou também por colocar os actores em *décors* que foram antigas casas senhoriais, umas ocupadas a seguir ao 25 de Abril, em 1975, outras bastante semelhantes a esses espaços aristocráticos em decadência que não foram ocupadas, mas que serviram de cenário adequado a este conjunto de encenações para *Prazer, Camaradas!* Como adereços, a direcção de decoração do filme colocou pósteres apelativos da época revolucionária nas paredes, bustos de Lenine e Marx, *bibelots* vários – lúdicos detonadores de imagens sensoriais. Em *Prazer, Camaradas!* a equipa não foi mera observadora dos sujeitos filmados, como se espera muitas vezes de quem filma um documentário; foi antes provocadora e instigadora da germinação e irrupção de memórias sensoriais. As cenas que propusemos aos nossos actores dramatizavam tanto tarefas atribuídas aos cooperadores, como momentos de lazer vividos depois do trabalho diário cooperativo em 1975/76: apascentar ovelhas; tratar dos porcos; lavar a roupa no tanque colectivo ou lavar a loiça após uma refeição na cooperativa; uma sessão de alfabetização; um baile; um serão cultural. Foi no interior destas cenas que se forjaram diálogos, silêncios, hesitações e gestualidades. Foi a partir da situação dramática proposta aos actores que germinaram os diálogos, os comportamentos e gestualidades, e não o contrário: ou seja, na maioria dos casos, não se propôs às personagens que decorassem linhas de diálogo para depois serem vocalizadas em acção, no intuito de serem filmadas.

Fisicalidade é outro conceito que ajuda a explicar o enfoque criativo do filme. A fisicalidade do actor entrava em interacção com a fisicalidade do espaço – e foi a partir da relação entre estas duas corporalidades que se construíram as cenas. Por outras palavras, quando os actores entravam nos antigos palacetes ocupados no Ribatejo, admiravam-nos pelo seu aspecto aristocrático, mas também pela sua decadência galopante – a ruína tornava-se intrigante, fascinante e interpeladora, assim como a *memorabilia* do 25 de Abril que povoava o espaço: os já referidos pósteres, os autocolantes, as bandeiras. Os fantasmas que habitavam estes espaços entravam assim em íntima convivialidade com as imaginações dos actores.

Não deixa de ser interessante que alguns manuais de inspiração anglo-saxónica³ dedicados à análise e ao ensino da representação do actor no cinema, ponham o acento tónico na acção como força mobilizadora de algo mais experiencial e vivaz: insuflar no actor uma vida imaginária significa colocá-lo sob o efeito da sua memória sensorial; por exemplo, através de um objecto ou da criação de uma situação dramática. Ou, por outras palavras, fazê-lo estabelecer associações a imagens pessoais e, sobretudo, para que tal suceda, há que se lhe atribuir acções.

Acções, memória corporal, situação dramática: embriões de vivacidade, da substancialidade e de uma “verdade” emocional que não se confunde com a vida mecânica e forçada que um actor tenta com visível afincamento desempenhar, quando lhe são dadas indicações também elas mecânicas, como “dá mais energia aqui, eleva a voz acolá” ou “mantém um tom mais neutral nesta cena”. Como diz a professora de actores Judith Weston: “Assim que um actor tenta sentir algo, ou quando tenta produzir uma emoção sob demanda, ele se parece com um actor e não com uma pessoa real.” Ou ainda: “Se as transições do actor se ancoram na intelectualização, ao invés de experiência, elas serão telegrafadas ou antecipadas, e a interpretação se tornará forçada e mecânica. O actor recai naquilo que se chama «apontar», isto é, exibir à plateia a vida interior do personagem, ao invés de vivenciá-la.”⁴

Então, chegados a este ponto, importa perguntar de forma mais abrangente: como é que um corpo habita um espaço quando lhe é atribuída uma acção ficcional? Que gestualidade tem um corpo no espaço preparado para a dramatização das acções? Como entra em comunicação com outros corpos e outros espaços?

3 Estamos, sobretudo, a referir-nos ao livro de Judith Weston, *The Film Director's Intuition: Script Analyses and Rehearsal Techniques* (Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 2003). Da mesma editora, tenha-se em conta um outro manual dedicado mais à realização: Steven D. Katz, *Film Directing: Shot by Shot – Visualizing from Concept to Screen* (Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 1991).

4 Judith Weston, “Da direção por resultados”, 1996, disponível em <https://blog.karaloka.net/wp-content/uploads/2008/01/weston-traducao.pdf>, consultado a 22-10-2022.

A acção ficcional foi também um motor que engendrou alguns documentários do período revolucionário, temporalidade em que se ancora o filme *Prazer, Camaradas!*. Nem toda a produção documentária dessa altura foi vorazmente militante, seguindo uma linha didáctico-pedagógica⁵. Mesmo os filmes com uma *voz-off* expositiva e reverberante, e cuja montagem se organizava em torno de uma determinada argumentação ideológica, tinham momentos disruptivos de carácter mais observacional ou performativo⁶. Veja-se o exemplo de *Candidinha, ou a Ocupação de Um Atelier de Alta-Costura* (1975), de António de Macedo, produzido pela cooperativa Cinequanon: também aí a palavra-de-ordem dada às costureiras durante a rodagem do documentário foi “acção!”. Para o filme, elas foram desafiadas a vestir, e a desfilarem com roupas que tinham costurado para as senhoras da alta burguesia num espaço muito particular – uma divisão de acesso proibido às costureiras, onde as senhoras devidamente instaladas no conforto de um sofá, apreciavam os manequins vestidos que desfilavam para a sua avaliação pessoal. E então vemos as personagens em acção a tomarem o espaço e a gestualidade da manequim, já descontextualizada do seu sentido no período fascista.

5 Observe-se a este propósito o texto que a Cinemateca Portuguesa editou a propósito da militância de grande parte do cinema da época: “Do «cinema de Abril», apresentamos um conjunto significativo de filmes de registo mais militante, que simultaneamente documentavam e procuravam intervir no quotidiano do processo revolucionário em curso (PREC), muitos dos quais realizados coletivamente a partir de estruturas recém-criadas (Grupo Zero, Cinequipa, Cinequanon, etc.) e produzidos para ou pela televisão. Documentários que, dependendo da sua perspectiva e ambição, se aproximam frequentemente do registo da reportagem e que, se participam de uma vontade de «dar a voz ao povo», subordinam-na muitas vezes a um discurso marxista e à crença na necessidade de tudo explicar.” Estas considerações foram feitas no âmbito do “Ciclo 25 de Abril, Sempre | Parte I. O Movimento das Coisas”. <http://www.cinemateca.pt/programacao.aspx?ciclo=345&page=8>, consultado a 3-11-2022. Confrontar também o catálogo editado em 1984 – *25 de Abril Imagens* – em que, numa mesa-redonda com José Manuel Costa, Luís Krus, Jorge Molder, Osório Mateus, M. S. Fonseca, João Lopes e Rui Simões, se execra o cinema militante e se lamenta o quanto se perdeu a oportunidade do “cinema de Abril” captar a “energia” dos acontecimentos sem os subjugar a uma leitura imediata e linear.

6 Sigo aqui a classificação de tipos de documentário apresentada por Bill Nichols, *Introdução ao Documentário* (Campinas: Papirus Editora, 2005).



Candidinha ou a Ocupação de Um Atelier de Alta-Costura (1975)

Com a revolução e com a câmara na mão, a equipa de Macedo fez muito mais do que registar com naturalidade a realidade da ocupação do atelier, depois da fuga dos seus proprietários para o Brasil. Macedo colocou as costureiras a serem senhoras de si, ainda para mais, a violarem um espaço outrora sagrado e restrito. Elas revestiram-se de um poder que lhes tinha sido vedado. Foram introduzidas numa ficção que se configura como algo mais do que uma inocente brincadeira: era uma forma de dizer que estavam a derrubar os espartilhos daquilo que era factível, visível e pensável no seu mundo.

Macedo propõe às suas personagens uma ficção – o tal desfile das costureiras transformadas em belas manequins – que para alguns poderá constituir uma dissimulação falsa e excessiva, que afasta o documentário de uma representação acurada da realidade e que dispensa, por isso, interferências dramáticas exteriores ao fluxo da vida “em bruto” captada pela câmara. Mas se seguirmos o pensamento do filósofo Jacques Rancière, não faremos qualquer distinção entre, por um lado,

o trabalho político de ocupação levado a cabo pelas trabalhadoras e trabalhadores do atelier e, por outro lado, a irrupção daquele desfile criativo e ousado no filme.

Para Rancière, o trabalho político é também uma ficção, tal como a arte. Ambas são construções, partições. A palavra “ficção” deriva do latim *fictio*, *-onis*, “acção de modelar, formação, criação, invenção, suposição, hipótese”⁷. No dizer de Rancière, a política que “inventa sujeitos novos e introduz objetos novos e uma outra percepção dos dados comuns é também um trabalho ficcional. De igual modo, a relação da arte com a política não é uma passagem da ficção ao real, mas sim uma relação entre duas maneiras de produzir ficções”⁸. Política e arte; política e fazer um filme são ambos modos de produzir ficções. Ficções que estabelecem fronteiras sobre o que pode ser dito, feito e pensado. Por outras palavras, “a ficção não é a criação de um mundo imaginário oposto ao real. É antes o trabalho que opera *dissentimentos*, que modifica os modos de apresentação sensível e as formas de enunciação, alterando os quadros, as escalas ou os ritmos, construindo relações novas entre a aparência e a realidade, o singular e o comum, o visível e a sua significação”⁹.

Em *Candidinha*, vamos encontrar as costureiras num espaço que não deveriam ocupar, a fazer o que não era expectável que fizessem, a ser algo até então improvável, e a construírem um filme com a equipa de António Macedo: a serem atrizes e protagonistas de um filme com as suas respectivas formas de produção e modulação de quem está sob a luz dos “holofotes”. A acção ficcional desencadeia, assim, novos universos de possíveis, com novas variáveis e formas de ser, pensar e ver. Insistamos, pois, no que está em causa: no filme *Candidinha* não há, por um lado, costureiras que vivem a realidade objectiva de ocupantes filmadas para um documentário e, por outro, personagens improvisadas que são colocadas a fazer de conta que são manequins vestidas com

7 “Ficção”, em *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, disponível em <https://dicionario.priberam.org/fic%C3%A7%C3%A3o>, consultado a 15-10-2022.

8 Jacques Rancière, *O Espectador Emancipado* (Lisboa: Orfeu Negro, 2010), 113.

9 Rancière, *O Espectador Emancipado*, 97.

roupas ricas. Não estamos perante a passagem de entidades reais que, pelo labor da câmara da equipa de Macedo, se transformam em entidades fictícias. Em todos os momentos, elas são actrizes implicadas na produção de uma acção revolucionária e na criação de personagens “ficcionalizadas”, enquanto projecções daquilo que desejavam fazer delas mesmas. Porque o que interessa não é a sua identidade real, mas as suas qualidades de personagens em construção. Elas são tanto actrizes de um filme como actrizes de uma revolução. Como dizia Gilles Deleuze:

O que o cinema deve apreender não é a identidade de uma personagem, real ou fictícia, através de seus aspectos objetivos e subjetivos. É o devir da personagem real quando ela própria se põe a “ficcionalizar”, quando entra “em flagrante delito de criar lendas”, e assim contribui para a invenção de seu povo¹⁰.

Um outro documentário da época faz um esforço de ficcionalização muito sintomático do que é ocupar com a palavra e o corpo um espaço privado antes interdito. Em *Pela Razão Que Têm* (1976), filme de José Nascimento, vemos como na localidade de Quebradas, no Ribatejo, um grupo de trabalhadores rurais ocupa uma quinta. Parte deste movimento é dado pelo filme de Nascimento, através da transformação dos ocupantes em actores que dramatizam a relação patrão/empregados; senhor da terra/ocupantes.

Num dos planos iniciais do filme, um ocupante faz o papel do patrão, de costas para a câmara, com as mãos atrás das costas. De frente para ele, um conjunto de trabalhadores apresenta várias reivindicações. Um deles recorda que veio à quinta pedir para ser pago pelas colheitas feitas, para matar a fome aos filhos. O patrão recusa-o e ameaça mandá-lo prender. “Porque é que o senhor me quer meter na prisão?” – pergunta o trabalhador. Depois o filme transporta-nos para um grande plano do ocupante que coloca ainda mais questões – porque é que o “senhor” o advertiu de que o

10 Gilles Deleuze, *A Imagem-Tempo – Cinema 2* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2005), 183.

ia levar ao tribunal de Rio Maior com o fundamento de que não tinha pago as rendas de 1968 e 1969? O actor-patrão vira-se então para a câmara, na mesma grandeza do plano que abriu a cena e diz que lhe convinha mais mandar “para a rua” todos os rendeiros e alugar a terra a um só trabalhador rural. “Com este povo, é natural, não se aprende nada”, remata o patrão.

Nesta sequência inicial, o filme de Nascimento procura assim explorar as dissensões entre os sujeitos da história, numa dramatização que provoca os actores revolucionários a serem simultaneamente os actores da ficção que contam essa revolução. A presença da câmara e da equipa permite-lhes *performatizarem* as suas razões e assim exercitarem novos modos de acção colectiva e formarem comunidade.

O que têm em comum todos estes filmes de que temos vindo a falar? Não uma forma neutral de registar a realidade como algo apartado da ficção, mas antes como uma maquinaria que se põe a ficcionar para reconfigurar aquilo que é dado como real.

Dizia Thomas Harlan sobre a sua acção em Portugal ou sobre aquilo que se poderia caracterizar como a sua “missão filmica” em Portugal: “Tu tornas-te realizador da realidade, não de um filme”¹¹. “Trata-se de utilizar os meios do cinema para intervir num processo histórico”¹² e fazer das personagens actores históricos; actores de um filme e simultaneamente actores de uma revolução. Em *Prazer, Camaradas!* os actores brincam com a memória e com aquilo que foram e são, como interagem; como se definem enquanto homens e mulheres que experimentam novas formas comunitárias, sujeitos com poder, mas também sujeitos subjugados, sujeitos de prazer, mas também sujeitos estrangeirados que se estranham nas suas diferenças culturais e, ao mesmo tempo, se unem num mesmo conjunto de acções.

Estas brincadeiras nunca são equivalentes às chamadas reconstituições no documentário. Em *Prazer, Camaradas!* *prefiro chamar dramatizações e não reconstituições ao trabalho que os meus generosíssimos actores fazem em cena*. A ideia de reconstituição tem qualquer coisa de equivocado, que corres-

11 José Manuel Costa, “Torre Bela ou a conquista da palavra”, 2012, texto no prelo.

12 Costa, “Torre Bela ou a conquista da palavra”.

ponde a uma série de indicações dadas ao actor: “faça tal e qual como era”; “seja fiel ao passado”; ou “copie no presente o que era feito no passado”, como se o filme se tratasse de um espelho. Ao invés, o que se experimenta nestas dramatizações são fortíssimas negociações entre passado e presente, muitas vezes induzidas pela equipa de filmagens e o realizador: “fazer uma coisa fazendo História – “faire une chose en faisant de l’Histoire”, ou “não sou o iniciador da História, mas alguém que a provoca pela maneira de agir”, como dizia Thomas Harlan em entrevista a José Manuel Costa¹³. Bill Nichols refere-se ao vasto conjunto de “reconstituições, reconstruções ou reencenações” em que o cinema se põe a maquinar o passado “de determinada forma. São formas construídas, povoadas por figuras, animadas por movimento, algo que tem uma estrutura narrativa, uma história para se contar, embora pequena, e algo que geralmente nos engaja emocionalmente”¹⁴. Ressalta o que há de fantasmático neste movimento e mesmo quando fala sobre dramatização nunca o faz com a propriedade e a eloquência de Joshua Oppenheimer ao referir-se ao trabalho que levou a cabo no seu filme *The Act of Killing* (2012), uma performatização de actos sanguinários perpetrados por indonésios contra os seus conterrâneos acusados de serem comunistas. Afirma Oppenheimer:

E, de certa forma, acho que reencenação é a palavra errada para o que se vê em qualquer um dos meus filmes. Sou tão culpado por usar esta palavra quanto qualquer outro, mas tentei mudá-la para dramatização, porque acho que estamos precisamente a ver a dramatização das fantasias, roteiros e histórias atuais que os perpetradores dizem a si próprios, para que possam viver pacificamente consigo mesmos¹⁵.

13 Costa, “Torre Bela ou a conquista da palavra”.

14 André Bonotto, “Bill Nichols fala sobre documentário: vozes e reconstituições”, *Doc On-line* 6 (Agosto de 2009): 255, disponível em http://www.doc.ubi.pt/06/entrevista_andre_bonotto.pdf, consultado a 8 de Julho de 2023; Bill Nichols, “Documentary Reenactment and the Fantasmatic Subject”, *Critical Inquiry* 35, n.º 1 (2008): 72.

15 Dana Stevens, “It’s as Though I’m in Germany 40 Years after the Holocaust, but the Nazis Are Still in Power. A Conversation with Joshua Oppenheimer about How to Make an *Effective* Documentary about Genocide”, *Slate*, 17 de Julho de 2015, disponível em: <https://slate.com/culture/2015/07/joshua-oppenheimer-interview-the-director-of-the-look-of-silence-and-the-act-of-killing-on-his-extraordinary-documentaries-about-the-indonesian-genocide.html>, consultado a 15 de Março de 2024.

Neste aspecto, parece-me que a problematização de Nichols não tira todas as consequências daquilo que descreve como vivificação: “É isso o que creio ser a sua grande realização: reconstituições dão-nos uma vivificação do que aconteceu no passado”¹⁶. Preferindo chamar dramatização à reconstituição, eu diria que a dramatização inventa um novo futuro para os actores do documentário e também para os seus espectadores: joga com o trauma de quem os actua e os vê, opera uma catarse e, muitas vezes, coloca-os a todos num lugar muito diferente daquele em que estavam, enquanto “reconstituintes” de um quadro documental.

Por outra palavras, a *actuação* das personagens no presente põe em funcionamento o que somos hoje neste movimento de perceber o passado e coloca o passado como imagem moldável a representar o que somos hoje. As dramatizações criam uma outra verdade que não aquela que foi forjada no passado, remetem sempre para outra coisa que não uma transposição ou tradução de eventos passados.

Ao invés, apontam para o presente imaginado, provocado, o que somos hoje em movimento com o passado que carregamos na nossa memória. No meio das dramatizações de *Prazer, Camaradas!*, os actores colocam em marcha a sua imaginação empática, ou seja, a adopção do ponto de vista sobre si próprios em acção num 25 de Abril sonhado, ou sobre as acções de outros revolucionários que tinham lugar cativo no seu repertório da memória da revolução. As observações de outros em acção revolucionária criam ciclos de afecções emocionais, em termos de diálogos, confissões, comportamentos variados, canções de roda, etc. – viver acontecimentos “cinematografados”. Em *Prazer, Camaradas!*, busca-se imaginar os detalhes sensoriais de uma vida reinventada a partir de dados do que foi e é a revolução. Num dos episódios do filme em que se *re-actua* uma sessão de planeamento familiar, uma mulher conta como se separou do seu marido, por este apenas querer o prazer sexual exclusivamente para si próprio e tratar a parceira com violência. Diante da câmara, a mulher diz-se liberta desse homem, pois tem um novo namorado com o qual o sexo é muito satisfatório. O evento “sessão

16 Bonotto, “Bill Nichols fala sobre documentário”, 262

de planeamento familiar” é catártico, afirmativo, empoderador! A denominação de reconstituição não chega para condensar tudo o aconteceu na rodagem desta cena de uma sessão de planeamento familiar. Houve muito mais que excedeu esse limitado e restrito conceito – houve a criação de uma nova realidade, de um novo “fato” que a personagem vestiu.

Em *Candidinha* performatiza-se a reinvenção do passado, projectando-se acções para um futuro sonhado, no caso, uma vida sem padrões, uma empresa em autogestão permanente, com condições de igualdade para todos os trabalhadores. Estas personagens acreditam então na importância de serem filmadas em acção, como contributo para uma história em constante construção. Todos podem ser potencialmente actores de um filme e também da História. Ficam impressos na película, como uma comunidade em puro estado de reinvenção, sempre em reconstrução.

Ora, isto é o inverso do que afirmou um jornalista da SIC, José Gomes Ferreira, no aniversário dos 30 anos de existência da operadora, onde trabalha: para ele, a SIC foi a estação a demonstrar quem é o “povo”, a acolhê-lo e a dar-lhe voz, pela primeira vez em muito tempo, como se tal nunca sucedera antes na história da TV ou das imagens em movimento. Com esta afirmação condenou ao esquecimento anos e anos de vivência cinematográfica de comunidades distribuídas pelo país em acção, a revoltarem-se, a refazerem-se, a repensarem-se em imagens em movimento, quer seja na TV, quer seja no cinema¹⁷. Este tipo de juízo enfatizado faz cair num buraco negro, centenas de horas de filmes por evocar e resgatar em que o “povo” (português) se ficciona e se projecta em plena transformação e não num *reality show* ou num telejornal de um canal televisivo, que o submete a padrões de produtos audiovisuais, com a finalidade de criar audiências exponenciais.

¹⁷ Veja-se a este propósito o Arquivo RTP com os seus documentários relativos ao período revolucionário. Mesmos os documentários mais militantes e enviesados apresentam várias perspectivas do povo em diversas situações, a quem é dada a palavra sobre a educação, a habitação, as mentalidades, etc.

BIBLIOGRAFIA

Bonotto, André. “Bill Nichols fala sobre documentário: vozes e reconstituições”. *Doc On-line* 6 (Agosto de 2009): 250-263. Disponível em http://www.doc.ubi.pt/06/entrevista_andre_bonotto.pdf. Consultado a 8 de Julho de 2023.

Costa, José Manuel. “Torre Bela ou a conquista da palavra”. Texto no prelo. 2012.

Deleuze, Gilles. *A Imagem-Tempo – Cinema 2*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

Katz, Steven D. *Film Directing: Shot by Shot – Visualizing from Concept to Screen*. Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 1991.

Miglorin, César. *Cinema de Brincar*. Belo Horizonte, MG: Relicário, 2018.

Nichols, Bill. “Documentary Reenactment and the Fantasmatic Subject”. *Critical Inquiry* 35, n.º 1 (2008): 72-89.

Nichols, Bill. *Introdução ao Documentário*. Campinas: Papyrus Editora, 2005.

Rancière, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro, 2010.

Stevens, Dana. “It’s as Though I’m in Germany 40 Years after the Holocaust, but the Nazis Are Still in Power. A conversation with Joshua Oppenheimer about How to Make an *Effective* Documentary about Genocide.” *Slate*, 17 de Julho de 2015. Disponível em: <https://slate.com/culture/2015/07/joshua-oppenheimer-interview-the-director-of-the-look-of-silence-and-the-act-of-killing-on-his-extraordinary-documentaries-about-the-indonesian-genocide.html>. Consultado a 15 de Março de 2024.

Weston, Judith. *The Film Director’s Intuition: Script Analyses and Rehearsal Techniques*. Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 2003.

Weston, Judith. “Da direção por resultados”. 1996. Disponível em <https://blog.karaloka.net/wp-content/uploads/2008/01/weston-traducao.pdf>. Consultado a 22 de Outubro de 2022.

Referência para citação:

Costa, José Filipe. “O corpo do 25 de Abril: a provocação, a dramatização e a catarse da memória no cinema”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 327-341. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.31211>.

Samaila Suleiman

The Dangers of History: Another Culture of Violence in Benue and Plateau States, Central Nigeria

How do competing historical narratives authorize or sanction violence? The central argument of this article is that the mobilization of historical narratives, whether popular, amateur or academic history, constitutes another form of violence that is far from the concerns of students of conflict in Central Nigeria. Based on oral interviews and a critical study of reports of government commissions, ethnic memoranda and propaganda leaflets, collected during fieldwork in Benue and Plateau states, Central Nigeria, the article examines the ways in which the extra-textual and meaning-assigning agency of history is weaponized as an instrument of negotiation and political violence. The article examines the various discourses around the Sokoto Jihad and the history wars among competing ethnic groups in Benue and Plateau states. The study is located within critical work that is attuned to the salience of symbolism in understanding the capacity of vengeful historical discourses to inflame violence.

Keywords: History; historiography; identity; violence; Nigeria.

Os riscos da História: uma nova cultura de violência nos estados de Benue e Plateau, Nigéria Central

Como podem narrativas históricas em competição autorizar ou sancionar a violência? O argumento central deste artigo é que a mobilização de narrativas históricas, sejam elas populares, amadoras ou em forma de história acadêmica, constituem outra forma de violência que está longe das preocupações dos estudiosos sobre conflitos na Nigéria Central. Baseando-se em entrevistas e no estudo crítico de relatórios das comissões do governo, memorandos étnicos e panfletos de propaganda recolhidos durante o trabalho de campo realizado nos estados de Benue e Plateau, Nigéria Central, o artigo examina as formas através das quais a agência histórica extratextual e atribuidora de significados é usada como instrumento de negociação e de violência política. O artigo examina os vários discursos sobre a Jihad de Sokoto e as guerras historiográficas entre grupos étnicos dos estados de Benue e Plateau. O estudo situa-se no âmbito de um trabalho crítico que está em sintonia com a importância do simbolismo na compreensão da capacidade dos discursos históricos vingativos para inflamar a violência.

Palavras-chave: história; historiografia; identidade; violência; Nigéria.

The Dangers of History: Another Culture of Violence in Benue and Plateau States, Central Nigeria

Samaila Suleiman*

History is the most dangerous product that the chemistry of the human intellect ever evolved. Its properties are well known, it makes us dream, it intoxicates people, creates false memories for them, exaggerates their reactions, keeps their old wounds open, torments their rest, leads them to delusions of grandeur or of persecution, and makes nations bitter, arrogant, insufferable and vain
– quoted by Alain Dubuc in Rudyard Griffiths, ed., *The Lafontaine Baldwin Lectures*, vol. 1 (Toronto: Penguin Canada, 2002), 60-61.

Introduction

There is no shortage of literature, particularly in the field of cultural anthropology, linking symbolic violence (in images and texts) and physical violence.¹ Although most of these works deal with theories and

* Samaila Suleiman (smlsuleiman@gmail.com). Bayero University, PMB 3011, Gwarzo Road Kano, Nigeria. I wish to acknowledge the funding support I received for the research leading to this article from the African Peacebuilding Network (APN), Social Science Research Council, New York, under the APN Individual Research Grant. Original article: 16-07-2023; Revised version: 30-03-2024; Accepted: 7-05-2024.

1 See Pierre Bourdieu, "Symbolic Violence," *Critique of Anthropology* 4 (1979): 13-14, <https://doi.org/10.1177/0308275X7900401307>; Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," *Sociological Theory* 7, n.º 1 (1989): 14-25, <https://doi.org/10.2307/202060>; John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Sherry Hamby, "The Second Wave of Violence Scholarship: Integrating and Broadening Theories of Violence," *Psychology of Violence* 1, n.º 3 (2011): 163-165, <https://dx.doi.org/10.1037/a0024121>; Víctor Sampedro Blanco, "The Media Politics of Protest: Social Movements, Political and Discursive Power," *The International Journal of Theory and Research in Social Movements* 20 (1997): 185-205.

debates on violence, they are not primarily concerned with the practical intertwining of historical discourse and violence. In the particular case of Africa there is little attention on the linkages between history as a form of discourse and violence. The historiography of conflict in Central Nigeria privileges factors such as intolerance, the politicization of differences in culture, ethnicity, and religion, competition over the ownership or allocation of, or access to land and natural resources, as well as the rights of ownership and citizenship within communities as the dominant interpretations of violence,² with little scholarly attention to the underlying narratives used as technologies of exclusion, scapegoating and demonizing ethnic communities.

Between 1980 and 2018, Central Nigeria is reported to have witnessed more than 100 violent communal clashes in which thousands of people including women and children lost their lives. In Plateau, Benue and Kaduna states alone, it is reported that 1,632 people were killed between January 2016 and October 2018.³ These conflicts are usually occasioned by competing views of history, historical rumours and conspiracy theories. As a manifestation of the political instrumentalization of history, the conflicts, including the Boko Haram crisis, banditry, and

2 Bala Takaya, ed., *The Settler Phenomenon in the Middle Belt and the Problem of National Integration in Nigeria* (Jos: Midland Press, 1998); Nankin Bagudu and C. J. Dakas, eds., *The Right to Be Different: Perspectives on Minority Rights, the Cultural Middle Belt Constitutionalism in Nigeria* (Jos: League for Human Rights, 2001); Okechukwu Okeke, *Hausa-Fulani Hegemony: The Domination of the Muslim North in Contemporary Politics* (Lagos: Acena Publishers, 1992); Moses Ochonu, *Colonialism by Proxy: Hausa Imperial Agents and Middle Belt Consciousness* (Indiana: University of Indiana Press, 2014); P. Chumun Logams, *The Middle Belt Movement in Nigerian Political Development: A Study in Political Identity. 1949–1967* (Abuja: Centre for Middle Belt Studies, 2004); Mahmoud Hamman, *The Middle-Benue Region and the Sokoto Jihad. 1812–1869. The Establishment of the Emirate of Muri* (Kaduna: Arewa House, 2007); Bala Usman, “Nigerian Unity and Nigerian History: Beyond Fairy Tales,” paper delivered at the First Annual Dialogue organized by the Citizens Magazine, Abuja, 20 August 1992; M. Mangwvat, “Historical Insights on Plateau Indigene-Settler Syndrome, 1902–2011,” paper presented at a Workshop on Citizenship and Indigeneity Conflicts in Nigeria, Centre for Democracy and Development and Development, Abuja, 2011; Niels Kastfelt, “The Politics of History in Northern Nigeria,” paper presented to the Research Seminar of the African Studies Centre, Leiden, 27 April 2006; Okpeh O. Okpeh, “The Idoma and Minority Group Politics in Northern Nigeria. 1944–1960: A Study in an Aspect of National Question” (M.A. Thesis, University of Jos, 1994).

3 Amnesty International, *Harvest of Death: Three Years of Bloody Clashes between Farmers and Herders in Nigeria* (Abuja: Amnesty International, 2018), 5. Available on: <https://www.amnesty.org/en/documents/afr44/9503/2018/en/>.

farmer-herder violence, are interpreted as legacies of the 19th century Jihad wars, and attempt by the progenies of the Sokoto Caliphate to annihilate the non-Muslim ethnic minorities in the region. How do competing historical narratives authorize or sanction violence? The central argument of this article is that the mobilization of historical narratives, whether popular, amateur or academic history, as claim-making device and technology of exclusion, scapegoating and demonization, constitutes another form of violence that is far from the concerns of students of conflict in Central Nigeria.

Located within critical work that is attuned to the salience of symbolism in understanding the capacity of vengeful historical discourses to inflame violence, this article examines the ways in which the extra-textual and meaning-assigning agency of history is weaponized as an instrument of negotiation and political violence in Benue and Plateau. The article begins by theorizing what I call “histereotype” to denote the art of misappropriating history in the creation of otherness and toxic narratives that inflame mutual acrimonies. Then it proceeds by interrogating the different contours in which the Sokoto Jihad is used and abused by its opponents and proponents as a discursive tool. In the second section of the article, I examine how settler-indigene contestations impact conflict in Plateau and Benue states and the role of judicial commissions in the conflicts. The last part of the article discusses how ethnic associations sponsored and commissioned historical research and writing as a way negotiating political positions and justifying citizenship claims.

Theorizing Histereotype

The abuse of history, as an instrument of racial, ethnic and religious polarization, has become a significant feature of the place of the past in present politics and conflicts. All forms of mass violence and atrocities such as civil war, genocide, and xenophobia require some cultural legitimation, which comes in form of narratives authorizing killings. History is a dangerous epistemological terrain, prone to all kinds of manipulations. Individuals, governments, nations, and other socio-cultural com-

munities use and abuse it for different reasons. The danger of strategic falsification and distortion of history to scapegoat, exclude, dehumanize, and demonize the Other is particularly true of the Rwandan genocide where historical narratives were weaponized to incite violence.⁴ In post-genocide Rwanda, the government suspended the teaching of history, criminalized its manipulation and prosecuted some historians who were found culpable of supporting the genocide through perilous discourses. Similarly, historical narratives were weaponized to incite hatred and violence during the wars in former Yugoslavia. Thus, all nations, particularly those with histories of racial violence, struggle to come to terms with their contested histories.

When deployed, in its crudest political instrumentalization, as a technology for stereotyping and cultural profiling, history can act as a weapon of mass destruction. The ability to organize and mobilize groups against their supposed others, is basically a function of what I call “histereotype” through which historical narratives are deployed to fan the embers of communal discord. In Nigeria, the prolonged absence of history from school curricular has created a dangerous vacuum in historical knowledge, which politicians and ethnic entrepreneurs exploit to further divide communities for their selfish gains.

The Sokoto Jihad as a Metaphor for Violence

The Sokoto Jihad is one of the most studied,⁵ albeit distorted, themes

4 Susanne Buckley-Zistel, “Nation, Narration, Unification? The Politics of History Teaching after the Rwandan Genocide,” *Journal of Genocide Research* 11, n.º 1 (2009): 31, <https://doi.org/10.1080/14623520802703608>.

5 See Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, 1967); Abdullahi Smith, “A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century,” *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, n.º 2 (1961): 169-185; There is a good literature on the impact of the Sokoto Jihad on the Jos-Plateau area, Niger-Benue and the Middle-Benue confluence. See Ahmed Rufa’i Mohammed, *History of the Spread of Islam in the Niger-Benue Confluence Area, Igalaland, Egbirraland and Lokoja c.1900–1960* (Ibadan: Ibadan University Press, 2014); Hamman, *The Middle-Benue Region and the Sokoto Jihad*; John G. Nengel, “Echoes of the Sokoto Jihad and Its Legacies on the Societies of the Jos-Plateau,” in *The Sokoto Caliphate: History and Legacies, 1804–2004*, vol. 2, ed. Hamid Bobboyi and A. M. Yakubu (Kaduna: Arewa House, 2006), 181-194; Mohammed S. Abdulkadir, “The Effects of Extension of the Sokoto Caliphate on the Igala Kingdom,” in *The Sokoto Caliphate: History and Legacies*, vol. 1, 53-64; Mohammed D. Suleiman, “The Sokoto Jihad, Sharia and the Minorities in Northern Nigeria,”

in Nigerian historiography, which is blamed for most of the contemporary conflicts in Central Nigeria. The Jihad, spearheaded by Usman dan Fodio, was the first major Islamic revivalist religious movement in West Africa that led to the founding of the Sokoto Caliphate, the largest single polity in 19th century West Africa. The Jihad brought together hitherto autonomous states in Hausaland under a single polity, but met stiff resistance among the “non-Muslim groups”⁶ in what is now Central Nigeria. The Islamic movement extended beyond the frontiers of Hausaland to as far as Borno. Downward towards Bauchi, Plateau, Benue and Gongola rivers a whole chain of emirates emerged. The failure to convert a significant number of traditionalists in the southern parts of the caliphate left a huge vacuum for Christian proselytization in colonial northern Nigeria.

Although the British overthrew the caliphate in 1903, the Sokoto Jihad left enduring discursive legacies around Islamic sharia, which constitutes the cultural capital of the Hausa-Fulani Muslims on one hand, and the nightmare of non-Muslim communities of Central Nigeria on the other hand. While the legacies of the Jihad are cherished and treated as sacrosanct by Muslims in contemporary northern Nigeria, the identity of the non-Muslim communities in the region is deeply rooted in a narrative of resistance against the Jihad and all that it stood for. This binary opposition around the discourse of Sokoto jihad is largely responsible for the protracted mutual fear and antagonism in most parts of Benue and Plateau today.

First Burden

The first burden of the Sokoto Jihad in contemporary Central Nigeria is the narrative of “pastoral jihadism,” promoted especially by politicians and the media. The recurring Fulani versus herder conflicts in the region feeds on a specter of continuance of the Sokoto Jihad by

in *The Sokoto Caliphate*, vol. 2, 221-241.

⁶ The term non-Muslim group was used by the colonial administrators to refer to the peoples of the Middle Belt areas in the southern parts of northern Nigeria.

Fulani herdsmen within non-Muslim communities in Plateau, Benue and Southern Kaduna. The conflicts are depicted as carryovers of the 19th century Jihad wars and attempts at conquering and islamizing the non-Muslim areas, which successfully resisted the Jihadi incursions of the 19th century. This narrative has gained wider currency among the peoples of Central Nigeria, particularly in Plateau and Benue states. Oral histories are told across generations about injuries inflicted on the communities by Jihadists. There is a general feeling that the Hausa-Fulani “settlers” in central Nigeria have a clandestine Jihadi agenda of Islamizing the region, a project their ancestors could not achieve in the 19th century.

The narrative of pastoral jihadism is promoted by highly placed men and leaders of thought,⁷ including the former Governor of Benue state, Samuel Ortom, who was widely reported as claiming that the phenomenon of Fulani herdsmen was an invasion of the ancestral land of the Benue people.⁸ The governor is quoted thus:

That the attacks on Benue by Fulani herdsmen are acts of vengeance for losing the 1804 Jihad because Benue people stopped them from penetrating the state through Sokoto... They are convening international conferences, issuing press releases and writing on social media and they have come out to say “look, in 1804 Jihad, it was Benue people who stopped them from penetrating from Sokoto to the sea. And this time around, they are not going to stop.” They will make sure that they mobilize all Fulani men across the globe, especially from the West African sub-region to ensure that they acquire arms and come and invade and take over the land because they also said that Nigeria is

7 Rev. Father Solomon Ukeyima, interview by Samaila Suleiman in Makurdi, 17 September 2018; Tivlumun nyitse, interview by Samaila Suleiman in Makurdi, Benue State, 19 September 2018; Elder Nats Apir, interview by Samaila Suleiman in Makurdi, Benue State, 19 September 2018.

8 Reverend Solomon Ukeyima Mfa, interview by Samaila Suleiman in Makurdi, 19 September 2018.

the only land that God has given them, so no other person will supervene on this land except them. That it is their own land, they got this land by conquest and we have no business staying on this land.⁹

There is a feeling that this Jihadi agenda is still active among some of members of the Muslim elites in Northern Nigeria especially those who cherish the political ideals of the leaders of the Sokoto Caliphate. The disciples of Usman dan Fodio, notable among whom is the Premier of the Northern Region, Sir Ahmadu Bello, Sardauna of Sokoto (1910-1966), were accused of plotting to resume the jihad after independence in 1960. The Sardauna was quoted to have declared Nigeria as an estate of dan Fodio.¹⁰ Usman dan Fodio died in 1817, but his legacies have endured in different forms in present day Nigeria. The notions of “herdsmen terrorism” and “Fulani occupation of Benue state” are evocative of the Sokoto Jihad experience and other parts of Central Nigeria. Although the conflict is interpreted by researchers and policy makers as driven by socio-economic and environmental factors linked to settler-indigene question, the Fulani herdsmen are seen by most ordinary peoples of Central Nigeria as jihadists and historically violent.¹¹ The Fulani are seen to be using the tactics of terror to conduct Jihad in the wake of scarce resources to displace local communities, occupy their lands, and spread Islam. In order to justify the narrative of Fulani herdsmen terrorism, leaders of terrorist organizations in Africa are said to have nomadic backgrounds, implying they are Fulani herdsmen.¹²

9 *News Express*, “Fulani herdsmen fighting us because Benue frustrated 1804 Jihad,” 19 February 2018.

10 Usher Ananga, “A Historical Perspective to the Ongoing Benue Situation,” *The Nigerian Voice*, 11 February 2018.

11 Abdulbarkindo Adamu and Alupsen Ben, “Nigeria: Benue State under the Shadow of Herdsmen Terrorism,” Working Paper 5 (November 2017): 16. Available on: https://www.researchgate.net/publication/322759537_Nigeria_Benue_State_under_the_shadow_of_herdsmen_terrorism_2014-2016_Africa_Conflict_and_Security_Analysis_Network_ACSAN_Formerly_NCSAN-Nigeria_Conflict_and_Security_Analysis_Network/link/5a6ef7e1aca2722c947f7bca/download.

12 Adamu and Ben, “Nigeria: Benue State under the Shadow of Herdsmen Terrorism,” 18.

On 4 May 2017 the Benue state assembly passed the Anti Open Grazing Prohibition bill, and the state Government signed it into law on 22 May 2017. This enactment was followed by war of words between rival ethnic pressure groups in the state. On the one hand, the Miyetti Allah Kautal Hore, a Fulani socio-cultural association faulted the Anti-Open Grazing Law in Benue State, describing the Bill as obnoxious and a recipe for anarchy. The group vowed to mobilize their people to resist what they described as an “attempt to enslave them through this wicked legislation even contemplated in the history of our nation.” On the other hand, the Movement against Fulani Occupation (MAFO) commended the government for passing the bill while condemning the statements of Miyetti Allah and further called on her citizens and lovers of Benue to “come out to defend their mother land from Fulani occupation.” These claims and counter-claims fueled the already existing mutual suspicion and acrimony between the Hausa and their host community, the Benue people.

In January 2018, violence broke out in which 73 indigenes of Benue were reportedly murdered by Fulani herdsmen. This event instigated a circle of “Fulaniphobia” and media persecution of the Fulani in Benue state as a reaction to the killings. The massacre was “celebrated” with what was described as “a parade of coffins and jamboree burial” to demonize Fulani herdsmen. A signpost, with the inscription “Burial site for 73 victims of Fulani herdsmen massacre in Benue state,” was mounted by the Christian Association of Nigeria (CAN) at the gravesite of those murdered. While the leaders of the Fulani herdsmen berated CAN for politicizing the farmer-herdsmen violence in central Nigeria, CAN insisted that the signpost was strictly for history since that was the least that could be done to memorialize the victims of the attacks.¹³

The attempt by the Government of former President of Nigeria Muhammadu Buhari to create cattle colonies as a solution to the farm-

13 Samuel Ogundipe, “Benue Killings: Signpost Blaming Fulani Herdsmen for 73 Deaths Causes Stir,” *Premium Times*, 12 March 2018, <https://www.premiumtimesng.com/regional/north-central/261507-benue-killings-signpost-blaming-fulani-herdsmen-73-deaths-causes-stir.html?tztc=1>

er-herder violence in Central Nigeria was interpreted as a form of Fulani colonization of the Central Nigeria in disguise and a call for war, under the auspices of the Fulani-led Federal government of Muhammadu Buhari. The Chairman of the Southern Leaders of Thought (SLT), Professor Benjamin Nwabueze, described the proposed cattle colony of the Federal Government as part of “colonization agenda of the northern oligarchy”.¹⁴

Second Burden

The second burden of the Sokoto Jihad is the Fulani counter-narrative in which the important central Nigerian towns of Makurdi, in Benue state, and Jos, in Plateau state, are claimed to be the possession of the Fulani by right of conquest.¹⁵ This narrative is propagated by some of the apologists of the Sokoto Caliphate who continue to make reference to the Sokoto Jihad even in present day Nigeria. For example, the controversial claim of Prof. Labdo Muhammad that:

Benue state belongs to the Fulani people by right of conquest. This is because half of the state is part of the Bauchi Emirate and the other half is part of the Adamawa Emirate. Benue is therefore part and parcel of the Sokoto Caliphate. So no one has the right to expel the Fulani from Benue under any guise.¹⁶

This type of claims accentuates the tension between Fulani and the non-Muslims of Central Nigeria by giving more credence to the Islamization narrative among the opponents of the Fulani hegemony.

Another discursive implication of the Sokoto Jihad is the notion of the Kaduna Mafia. Typical of the thriving culture of conspiracy theories

14 Bertram Nwannekanma, “Cattle Colony, a Colonization Agenda of Northern Oligarchy, Says Nwabueze,” *The Guardian*, 20 January 2018, <https://guardian.ng/news/cattle-colony-a-colonisation-agenda-of-northern-oligarchy-says-nwabueze/>.

15 Abdulfatai Ayobami Ibrahim, “After Facebook Firestorm, Fulani Prof Speaks Again: Why We Are Destined to Lead Nigeria for Long,” *Punch*, 3 February 2018, available on: <https://punchng.com/why-we-are-destined-to-lead-nigeria-for-long-prof-labdo/>.

16 *Daily Post*, “Benue Belongs to the Fulani by Right of Conquest,” 18 January 2018.

in northern Nigeria, historical writings particularly on the non-Muslim ethnic minorities feed on a “paranoid historical consciousness,” a specter of Hausa-Fulani Jihad, which is a “manifestation of their basic view of the driving forces in northern Nigerian history”.¹⁷ Originating from the print media, the Kaduna Mafia narrative is premised on the idea that there is a clandestine group of Muslim power elites –protégés of the 19th century jihadists in Hausaland– who are invested in Islamizing the country. The Mafia narrative has sneaked into the historiographical sphere, creating a dissident community of discourse encompassing not only academic authors but also activists, priests and publishers who together produced a historiography of resistance as a protest against Hausa-Fulani hegemony.¹⁸

The Muslim population of the North also harbor a strong anathema against the legacies of British colonialism especially the obliteration of Islamic system of education and removal of Arabic Ajami as official language of administration, generally interpreted as the biggest form of cultural violence against the Muslim North. Hence the persistent struggle for the restoration Sharia. Some have even argued that the Boko Haram insurgency is a reflection of this wider cultural resistance by the Muslims of northern Nigeria.

Third Burden

The third burden of the Sokoto Jihad can be linked to the movement for the restoration of Sharia, the Islamic legal system, which was launched in Zamfara state in 1999. While the movement brought hope to the Muslims, the Christians were gripped with fear of the resurgence of jihad, dismissing it as a social conspiracy against the Nigerian state.¹⁹ The Muslims in northern Nigeria equated the movement for the restoration of Sharia to the 19th century jihad of Usman dan Fodio, an-

17 Kastfelt, “The Politics of History in Northern Nigeria,” 13.

18 Samaila Suleiman, “The «Middle Belt» Historiography of Resistance,” *Afrika Zamani* 27 (2019): 15-44.

19 Dahiru Yahya, “Sharia and the Future of Nigeria,” paper presented at the Nigerian Institute for International Affairs, Lagos, 7 September 2000, 1.

ti-colonial resistance within the Sokoto Caliphate and the Islamization drive of the Premier of Northern Nigeria in the mid-1960s.²⁰ For example, Dahiru Yahya, a highly respected historian in northern Nigeria and expert of the history of the Sokoto Caliphate, in a tacit endorsement of the return of Sharia in Zamfara State, argues that “the Sokoto Jihad and the present day sharia movements were proclaimed in Zamfara by Shaykh Uthman b. Fudi and Ahmad Sani, the Governor of Zamfara state, respectively”.²¹ There was widespread euphoria following the proclamation of Sharia by the Muslim-dominated northern states of Nigeria, which was accompanied by bitter debates and violent conflicts in parts of Central Nigeria, particularly Plateau state.



Figure 1. Image of signpost of the site of mass burial in Benue.
Photo by Samaila Suleiman, September 2018.

Fourth Burden

The fourth burden of Sokoto Jihad is the interpretation of Boko Haram insurgency as a continuation of the jihad in contemporary Nigeria.

20 Yahya, “Sharia and the Future of Nigeria,” 2.

21 Yahya, “Sharia and the Future of Nigeria,” 2.

There have been attempts to historicize Boko Haram within the context of the Sokoto Jihad often with dangerous discursive implications. Although some historical analogies may yield productive discourse towards unravelling a tumultuous contemporary problem, the narrative which associates Boko Haram insurgency with the 19th century Sokoto Jihad is a dangerous judgement of history that gives Boko Haram insurgents some discursive legitimacy. It is true that the leaders of Boko Haram seek to draw historical and ideological legitimacy from the Sokoto Jihad, as they also engage in the same practice of misusing the past as a tool of propaganda.

When Boko Haram insurgency and the Sokoto Jihad are conflated against the peculiarities of their socio-economic and political settings, a kind of historical distortion occurs which confers misplaced legitimacy on the former. This is the more so when authorities on the historiography of the Jihad, such as Murray Last, re-interpret the jihad in the light of the Boko Haram insurgency. Murray Last is one of the leading Africanist historians who championed the decolonization of the history of the Sokoto Jihad by exposing the racist theory within colonial anthropology and historiography. However, in his most recent writings, Last has increasingly sought to juxtapose the Sokoto Jihad and Boko Haram insurgency in ways that suggest betrayal of his earlier framework and position on the subject matter. The Boko Haram, for Last, is neither new phenomenon nor will it be the last of its kind²² – it followed the pattern and logic of the Sokoto Jihad.²³ Similarly, Abdulbasit Kassim has invoked the notion that the “trans-generational discourses” established by Usman dan Fodio “have played greater role in Boko Haram’s legitimization of jihād than has hitherto been acknowledged”.²⁴

22 Murray Last, “From Dissent to Dissidence: The Genesis and Development of Reformist Islamic Groups in Northern Nigeria,” in *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*, ed. Abdul Raufu Mustapha (Woodbridge: James Currey, 2014), 19.

23 Murray Last, “The Pattern of Dissent: Boko Haram in Nigeria 2009,” *Annual Review of Islam in Africa* 10 (2008-2009): 11.

24 Abdulbasit Kassim, “Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihādī-Salafism and the Ideology of Boko Haram,” *Politics, Religion & Ideology* 16, n.º 2-3 (2015): 173-200, <http://dx.doi.org/10.1080/21567689.2015.1074896>.

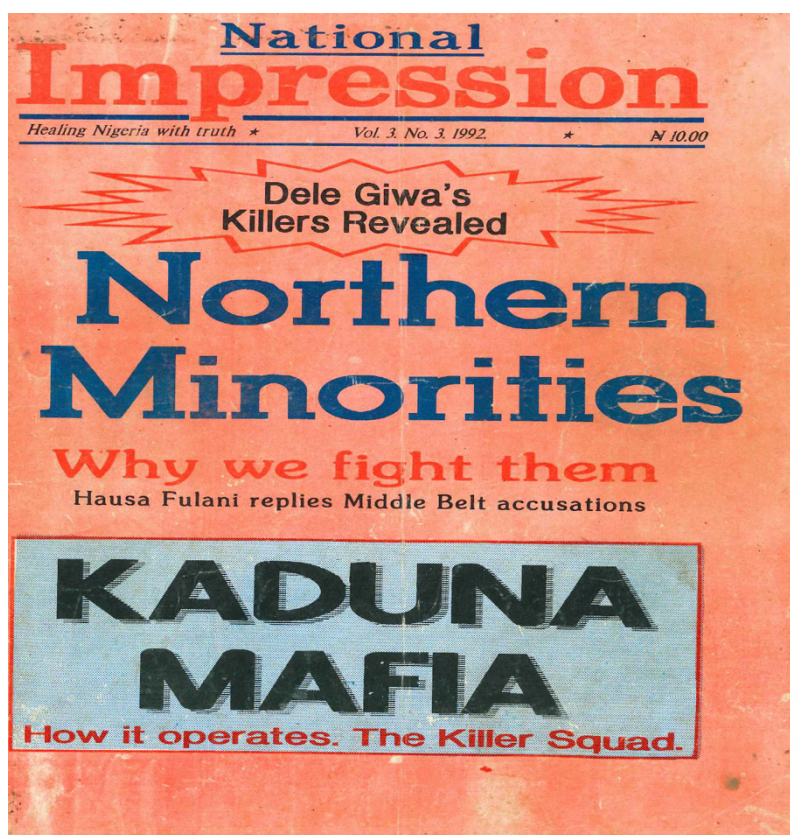


Figure 2. Front cover of *National Impression* magazine. Source: *National Impression* 3, n.º 3 (1992).

This linear progressive narrative conflates two spatially and temporally dissimilar as well as ideologically distinct movements. It is strange that Borno, which was opposed to the Sokoto Jihad, became the home base of a movement for the restoration of the Sokoto Caliphate.²⁵ More so, the location of jihadi literature in Sokoto negates this revisionist historical interpretation as espoused by Last and others. Apart from the failed attempt to restore Sharia in Sokoto state, there is no evidence suggesting that Sokoto, even as the home base of dan Fodio Jihad, ever contemplated the restoration of the Sokoto Caliphate through violence. Indeed, while Borno opposed the Sokoto Jihad of 19th

25 Johannes Harnischfeger, "Boko Haram and Its Muslim Critics: Observations from Yobe State," in *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos (Leiden: African Studies Centre, 2014), 55.

century, Sokoto, like other Muslim states of northern Nigeria, has been consistently opposed to Boko Haram violence. It is, therefore, intellectually malevolent to present Boko Haram as reincarnation of the 19th century dan Fodio Jihad. In terms of both ideology and strategy, the biggest influence on Boko Haram comes from Taliban and Al-Qaeeda²⁶. As rightly pointed by Andrea Brigaglia, Boko Haram “captures all the stereotypes that have daily currency in islamophobic discourses: at the same time obscurantist, primitive and ferocious...” The Boko Haram insurgency “embodies all the prejudices associated with the supposed essence of Islam”.²⁷

From the foregoing, it could be seen that the Sokoto Jihad is deployed as a convenient discursive tool for political violence and political negotiation in the hands of both its proponents and opponents. It is deployed as a major discursive baseline in the legitimation of their religious, social, cultural, political and economic grievances in the present. For the non Hausa-Fulani, largely Christian communities in Central Nigeria, the Sokoto Jihad is the most dreaded historical idiom in their cultural and political vocabulary. The trauma of the jihad is so profound on the cultural psyche of these communities that a mere mention of the word jihad would provoke memories of slave raiding and pillage by the jihadists. Seen as a symbol of terror and exploitation by non-Muslims, and celebrated by Muslim Hausa-Fulani as their most important cultural patrimony, the jihad represents one of the best examples of political instrumentalization of history in contemporary Nigeria as well as the most abused historical theme in the context of violent conflicts in Central Nigeria. The danger of these politically motivated historical discourses is the way they easily feed into violent communal clashes in Central Nigeria.

26 Daniel Atzori, “Boko Haram’s Glocal Jihadism,” *Abo News Letter*, 3 March 2016.

27 Andrea Brigaglia, “Ja’far Mahmud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram Phenomenon in Nigeria,” *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012): 35.

Settler-Indigene Contestations and Commissions of Inquiry

The incessant communal conflicts in parts of Central Nigeria, especially Jos, are typical of the growing native-settler divide and conflicts in the region. The question of which ethnicity owns a particular settlement is important because it forms the basis for determining citizenship and the political and socio-economic advantages attached to it such as political appointments, slots in the federal civil service, university, and scholarship.²⁸

Jos, the capital of Plateau state, has over the past two decades come under global media spotlight as one of the most conflict-prone cities in Central Nigeria. The city is home to a number of ethnic groups broadly regarded as indigenes and settlers. The “indigenous” groups comprising Berom, Anaguta, Afizere among others regard their Hausa-Fulani counterparts as migrants, settlers or non-indigenes. These claims and counter-claims around indigeneity have prompted the use of history as a tool of exclusion and violence by competing ethnic groups.

The historical contestation over the patrimony of Jos originally began as a peaceful intellectual debate on the pages of newspapers.²⁹ *The Nigerian Standard*, which was published by the Plateau Printing Press, offered a discursive forum and alternative voice around which “indigenous” intellectuals of Jos championed the idea of the autochthony of Berom, Anaguta and Afizere communities. On the other hand, the spokespersons of the Hausa-Fulani communities used the *New Nigerian Newspaper* as their mouthpiece. In his famous article “The Hausa-Fulani and their Lots in Jos,” Umaru Sani alleged that the Hausa-Fulani

28 Samaila Suleiman, “The Nigerian History Machine and the Production of Middle Belt Historiography” (PhD dissertation, University of Cape Town, 2015), 128.

29 Umaru Sani, “The Hausa-Fulani and their Lot in Jos (1),” *Sunday New Nigerian*, 20 September 1981, 7; C. K. Gonyok and M. Y. Mangvwat, “The Hausa-Fulani and their Lot in Jos --A Rejoinder,” *The Nigeria Standard*, 12 October 1981, 6; Umaru Sani, “The Hausa-Fulani and their Lot in Jos (2),” *Sunday New Nigerian*, 18 October 1981; C. K. Gonyok and M. Y. Mangvwat, “The Hausa-Fulani and their Lot in Jos (2)--Rejoinder,” *The Nigeria Standard*, 29 October 1981, 6-11.

settlers in Jos had always been subjected to one form of punitive axe or the other by successive governments of Plateau state because of the popular assumption that their grandparents maltreated the ancestors of Berom.³⁰ In their rejoinder, Charles Gonyok and Monday Mangyvat, two renown Plateau historians, argue that the “indigenous” population (Berom, Anaguta and Afizere) were never subjected to the authority of the Bauchi Emirate, the nearest political appendage of the Sokoto Caliphate. In another rejoinder entitled “Berom Intellectual Revived Organizational Movement Club,” Umaru Sani was accused of plotting to distort the history of Jos on the basis of fabricated evidence.³¹ The “indigenous” ethnic groups in Plateau and Benue states take pride in the warrior tradition of their unconquerable ancestors and the narratives of valor, resistance, and retribution against the Sokoto Jihad.

By 1994 the debate had morphed into violence between the Hausa and the indigenous communities in Jos, triggered by the appointment of Aminu Mato, a migrant Muslim Hausa, as the sole administrator of Jos North Local Government. The Anaguta, Afizere and Berom took to the streets of Jos to show their resentment against the appointment. In search for the genesis of the crisis, the government of Plateau state established the Fiberesima Commission of Inquiry to look into the origins of the violence and History was put on top of the agenda of the Commission.

The first thing the Commission did was to call for submission of memoranda from the warring communities. During the public sittings of the Commission, memoranda and oral witnesses were submitted before the Commission. The Berom, Anaguta and Afizere communities presented ample colonial records from the National Archives to legitimize their claim of autochthony as the only bona fide indigenes of Jos. They argue that the name Jos came from a Berom word for spring water ‘Gwosh’ or ‘Jot’. In their testimony before the commission, they recounted the story of how their ancestors, the true owners in occupa-

30 Sani, “The Hausa-Fulani and their Lots in Jos.”

31 “Berom Intellectual Revived Organizational Movement Club,” *Nigeria Standard*, 5 October 1981.

tion of Jos, fought off the 19th century Jihadists from the area. On the other hand, the Hausa-Fulani insisted that they founded Jos Town as far back as 1836. The oral witnesses, who represented the Hausa-Fulani community, like Malam Maidoki and Alhaji Sale Hasssan, were even sent to London in search of records to validate their claim to owning Jos. However, unlike the indigenous communities, the Hausa-Fulani failed to provide written evidence apart from oral traditions as proof of their right to citizenship in Jos.³² Such over-reliance on oral history gave Berom, Anaguta and Afizere an upperhand over the Hausa-Fulani community because of the comparative discursive advantage of archival over oral evidence.

In its findings, the Fiberesima Commission fingered competing claims over the ownership of Jos between the Berom, Anaguta and Afizere tribes on the one hand and the Hausa-Fulani tribes on the other hand, as the root cause of the violence.³³ The Commission, however, reechoed the conspiracy theory of Hausa-Fulani hegemony and the perilous vocabulary of indigene versus settler, referring to the Hausa-Fulani as “settlers” and the Berom, Anaguta and Afizere as indigenes:

Although the riot took place on that fateful day, it was merely a product of accumulated tension which had been mounting sequel to an attempt by a group of Hausa-Fulani Jasawa community in Jos to exercise political dominion over the Berom, Anaguta and Afizere tribes.³⁴

Outraged by the findings of the Commission, the Hausa-Fulani community accused it of focusing on defining who is an indigene or

³² The oldest written history of the Hausa-Fulani in Jos was *The Making of Jos* by Sani Salihu, an Unpublished Thesis (NCE) Advance Teachers College, Akwanga, 1983. The author advanced the claim that the Hausa-Fulani founded Jos in the pre-colonial period. He was the first author to use the term *Jasawa* to refer to the Hausa-Fulani in Jos as a distinct ethnic category.

³³ “The Report of the Commission of Inquiry into Riots of 12th April 1994 in Jos Metropolis,” *Details*, 21 October 1995.

³⁴ “The Report of the Commission of Inquiry into Riots of 12th April, 1994 in Jos Metropolis,” *Details*, 21 October 1995.

settler, thereby ignoring its most crucial mandate of establishing the roots of the violence. On 8 July 1996, the Hausa-Fulani community issued a declaration in which they lay 24 claims including the assertion that they are a distinct ethnic nationality known as Jasawa within the Federal Republic of Nigeria. The Jasawa ethnic nationality has been defined as the “Hausa-Fulani people who are [sic] by accident of history born and bred in Jos Division, whose parents and great grandparents founded Jos town in its present location...”.³⁵ The Jasawa declaration was immediately dismissed by Berom, Anaguta and Afizere as another propaganda which could incite the indigenes and other peace-loving residents of Jos.³⁶

In the same vein, the Berom community issued another press release accusing the Hausa-Fulani “settlers” of infesting Jos with destitutes, lepers, cripples, and blinds. According to the press release, unlike other peace-loving settlers such as Igbo, Yoruba who have established schools, hospitals, and tourist centers in Jos, the Hausa specialized only in forming trouble.³⁷ The Berom community bowed to go to war with anybody who interfere with their territorial integrity.³⁸ Such exchange of dangerous words between the so-called Hausa-Fulani settlers and indigenous ethnic groups only served to aggravate inter-communal tension and mutual animosity and fear in Jos.

The vicious instrumentalization of history was heightened by another tragic violence that erupted in Jos in 2001. Like the 1994 crisis, this violence broke out around competing claims over citizenship rights and political appointments. The violence was sparked by the appointment of a Hausa-Fulani as the coordinator of the defunct Poverty Alleviation Program in Jos North. The indigenous ethnic groups interpreted this appointment as an attempt by the Hausa-Fulani to take over what belonged to them. Leaflets threatening the life of the appointed

35 Umaru Sani, “Jasawa and New Agenda in Focus,” 10 March 2006.

36 “A Rejoinder to the Jasawa Declaration Presented to the Government and People of Nigeria.”

37 “Press Release on Our Reaction to the Provocative Utterances by a Clique of Hausa Settlers in Jos,” by Berom Community, 1.

38 “Press Release on Our Reaction...,” 2.

person were pasted on the walls of his office. Some of these leaflets distributed by the locals had inscriptions like “please go and tell them you are not interested anymore because your life is at stake”; “the devil has no parking space in Jos North”; “trace your roots before its late”; “if you can’t read, at least you know what the sign above means. Dangerrr.” In reaction to these perilous leaflets, the Hausa-Fulani, under the aegis of Hausa-Fulani Under 25, issued counter leaflets reading threats like: “the seat is dearer to us than our lives. In that case, do you have monopoly of violence?”; “we have traced our roots to Jos North. We can resist the rest, not only you”; “Death is the best friend of Hamas. Be rest assured that we will do it even better”; “Blood for blood. We are ready. Let’s see who has more deposit of ready strikers...”

Other anonymous leaflets were circulated propagating the extension of Sharia law in Plateau state. A man distributing these leaflets was arrested, who reportedly confessed to being a Christian, thereby complicating the truth about the situation. Some Hausa-Fulani alleged that a Christian group was responsible for these leaflets, in an attempt to incriminate the Hausa-Fulani Muslims.³⁹

In the wake of the 2001 crisis, the Plateau State Government established the Justice Niki Tobi Commission of Inquiry to look into the 2001 crisis. The Commission invited oral testimonies and memoranda from the warring parties. The Hausa-Fulani maintained their position as founders of Jos and delegated Sale Hassan and Inuwan Ali Iliya as their representatives. Inuwan Ali was a wealthy merchant since colonial days and a onetime member of the Federal House of Representatives, representing Jos during the Second Republic (1979-1983). When Inuwan Ali was asked to tell the story of how his proteges came to Jos, he stated that his grandparents were originally from Borno.⁴⁰ Thus, the Head of the Commission, Niki-Toby, dismissed the narrative of the Husa-Fulani as lacking in evidence. On the other hand, the Berom, Anaguta and

39 Carina Tertsakian, “Jos: A City Torn Apart,” Humans Rights Watch, 18 December 2001, <https://www.hrw.org/report/2001/12/18/jos/city-torn-apart#:~:text=Acknowledgements-,I,in%20less%20than%20one%20week>.

40 Ahmad Garba Shekaru, interview by Samaila Suleiman in Jos, 21 October 2018.

Afizere presented colonial records in form of excerpts from Gazettes of Northern Provinces of Nigeria and other history books, which strongly suggested that the Hausa-Fulani community migrated into Jos during the colonial period. Consequently, the Commission recognized the Anaguta, Afizere and Berom as the indigenous people of Jos. The humiliating defeat of the Hausa-Fulani before the Niki Toby Commission alerted them to the weakness of oral traditions and the significance of archival history in their contest and quest for citizenship rights in Jos.

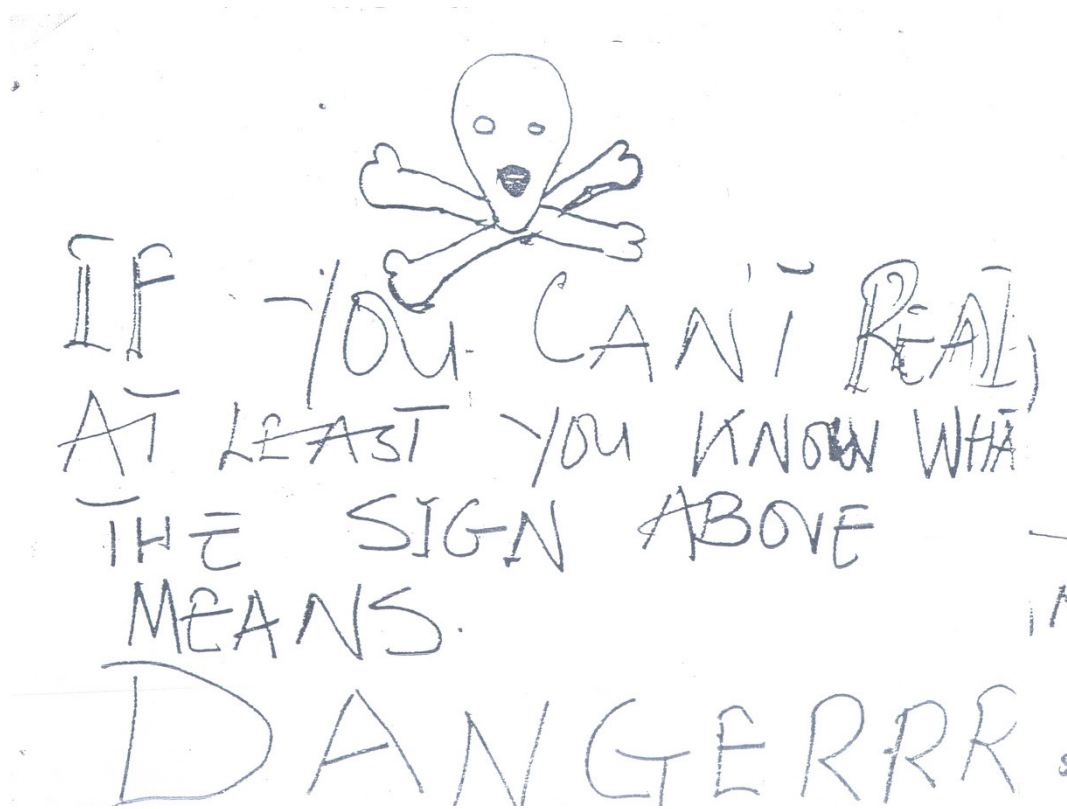


Figure 3. A leaflet circulated during the crisis by members of the indigenous community in Jos. Source: I retrieved this leaflet from an informant during fieldwork in Jos in 2018.

TRACE YOUR
ROOTS BEFORE IT'S
TOO LATE.

Figure 4. A leaflet circulated during the crisis by members of the indigenous community in Jos. Source: Retrieved during fieldwork in Jos in 2018.

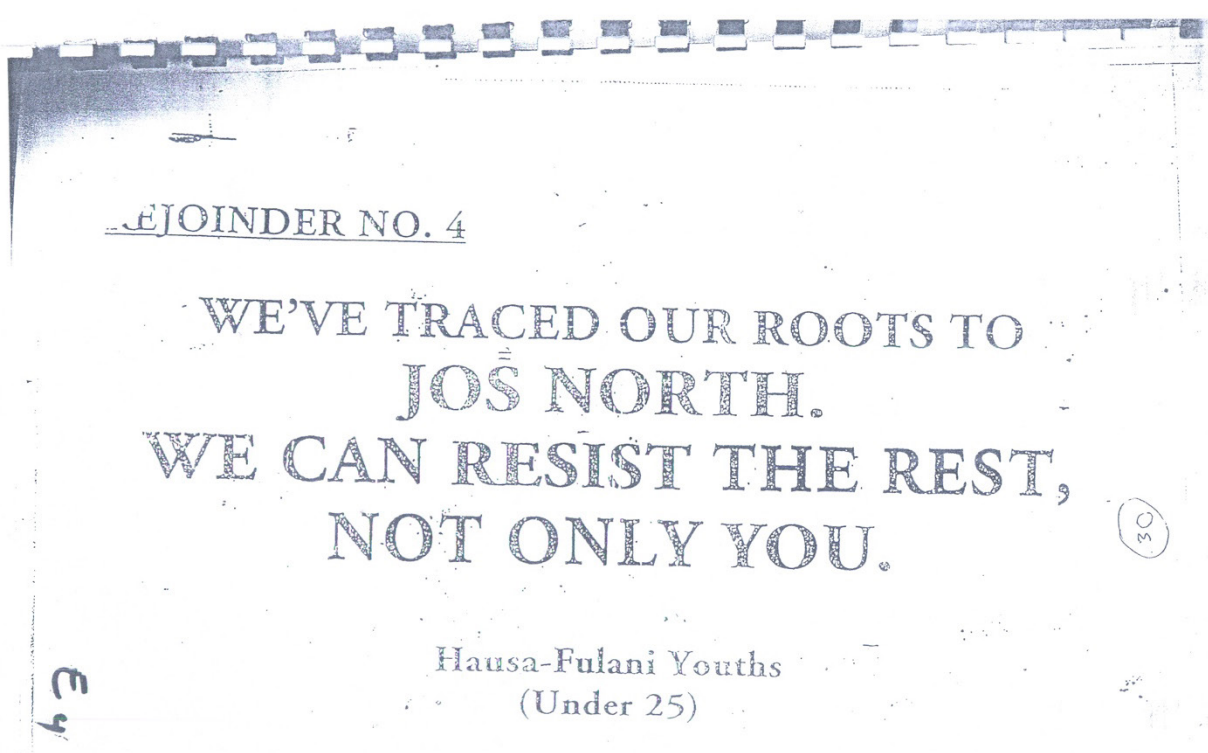


Figure 5. A leaflet circulated during the crisis by members of the Hausa-Fulani Muslim community in Jos. Source: Retrieved during fieldwork in Jos in 2018.

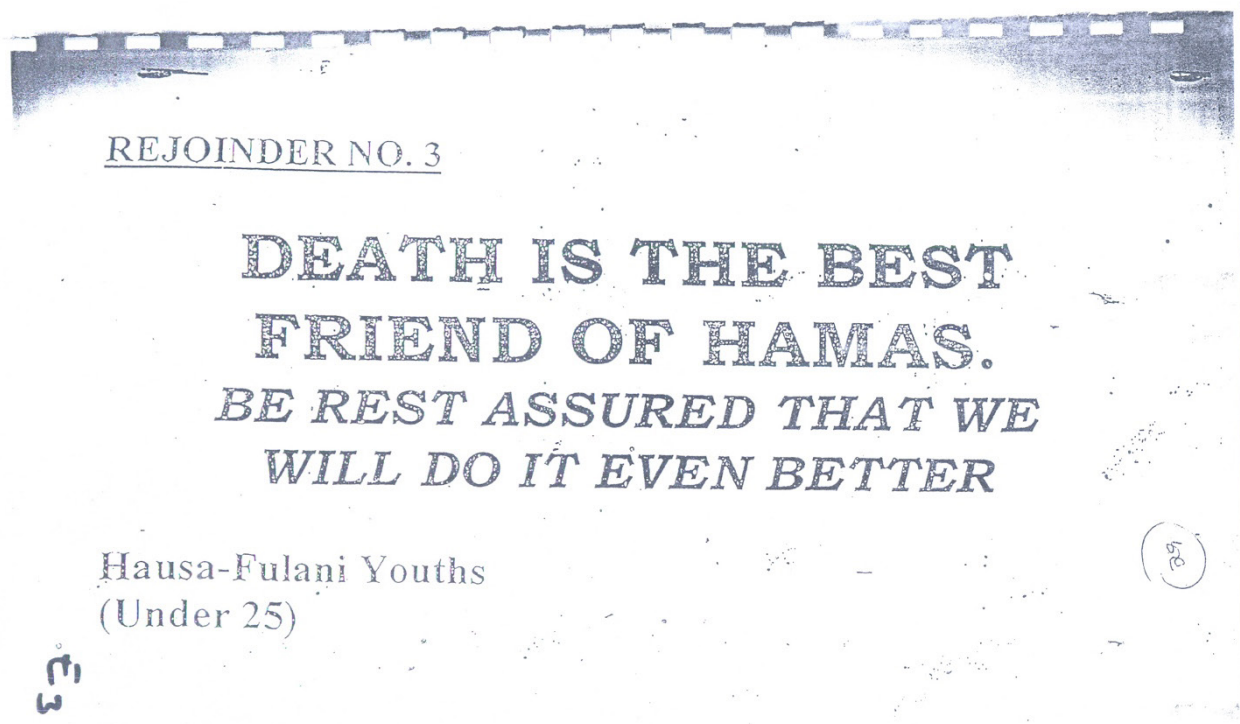


Figure 6. A leaflet circulated during the crisis by members of the Hausa-Fulani Muslim community in Jos. Source: Retrieved during fieldwork in Jos in 2018

In a memorandum submitted to the Judicial Commission of Inquiry set up by the Federal Government to look into inter-communal conflicts in Benue, Nasarawa, Plateau and Taraba states, the Plateau state government traced the causes of violence in the region to disputes over the ownership of farmlands, ethnic rivalries and settler questions.⁴² The Hausa, according to the report, “have been alluding to a time past when they claimed to have ruled Jos and this has remained a source of friction between them and the indigenes of Jos”.⁴³ In their own submission to the Federal Government Judicial Commission of Inquiry, the Jasawa Development Association reiterated the position that the Hausa-Fulani founded Jos as part of Bauchi Emirate. They blamed the historical grudges of the Anaguta, Berom and Afizere against the

⁴² “Memorandum Submitted by the Plateau State Government to the Judicial Commission of Inquiry into Inter-Communal Conflicts in Benue, Nasarawa, Plateau and Taraba states,” May 2002, 1.

⁴³ “Memorandum Submitted by the Plateau...,” 3.

Hausa-Fulani as the remote cause of the 2001 violence. Another memorandum submitted to Hon. Justice Prince Bola Ajibola Commission of Inquiry by D.A. G.G. Botto described the Hausa-Fulani as “hooligans” whose criminal ancestors were released from prisons and brought to the minefields of Plateau by the colonial government.⁴⁴

Rather than reconciling competing groups, the various commissions of inquiry established to investigate violent conflicts complicated the situation through acts of commission or omission. Panels in the perception of some are established to punish real and imagined opponents rather than addressing the concrete causes of the conflicts.⁴⁵ Moreover, the reports of the commissions were plagued by problems of implementation. There was fear on the part of the governments that releasing the reports and findings of the panels would escalate violence.

Ethnic Associations and the Commissioning of History

The failure of judicial commissions and panels of inquiry to break the circle of violent confrontations and competing grievances over citizenship rights sparked another round of vicious instrumentalization of history. Ethnic associations resorted to commissioning the writing of history books as a claim-making device. History books were seen as the source of more authoritative claims over the ownership of Jos. The war over different versions of history intensified as rival communities commissioned history projects, manipulating archival documents to make case for the ownership of Jos.⁴⁶ The Plateau Indigenous Development Associations Network (PIDAN)

44 Chief Da G. G. Bot, “Memorandum Submitted to Hon. Justice Prince Bola Ajibola Commission of Inquiry into the Civil Disturbances in Parts of Jos,” 28 November 2008, 5.

45 Report of the National Workshop on Strategies for Enhancing Peaceful Coexistence in Nigeria, organized by the Centre for Peace Research and Conflict Resolution of the National War College, held in Abuja, 9–10 March 1999, International Conference Centre Abuja, 175.

46 The best examples of this vicious instrumentalization of History are the community history projects sponsored by rival ethnic associations in Jos. See Plateau Indigenous Development Association Network, *The History, Ownership, Establishment of Jos and Misconceptions about the Recurrent Jos Conflicts* (Jos: Dan-Sil, 2010); and Coalition of Jasawa Community Development Associations, *The Truth about the Hausa of Jos: Documentary Evidence to Clear Misconception about the Origin and Contribution of the Hausa to the Establishment and Nurturing of Jos* (Jos: Ibsar, 2013). Rabi'u Isa Hassan Interview by Samaila Suleiman at Arewa House Kaduna, 10 August 2018.

sponsored the publication of *The History, Ownership, Establishment of Jos and Misconception about the Recurrent Jos Conflicts* in 2010.⁴⁷ The book was addressed to several national and international institutions including archives, universities and libraries. Relying heavily on archival sources, judicial pronouncements and facts of contemporary history, the book advances the claims of the indigenous ethnic groups of plateau state with a view to correcting “elemental myths and half-truths” about the history and ownership of Jos.⁴⁸ Monday Mangwat describes the book as “the most authoritative on the subject matter,” which validates “the consistent claim by PIDAN that the history of Jos is advertently the history of the indigenous ethnic groups of Plateau state who have been autochthonous to the area”.⁴⁹ For Mangwat, “the authors have laid bare the thick pall of ignorance that has over the years enveloped the questions of origins, claims of ownership and the colonial process of the establishment of Jos city”.⁵⁰ The publication looks like an annotated index of colonial archival reports on Jos Plateau.

In response to this publication, the Jasawa Development Association (JDA) commissioned a counter book project in 2013 in a bid to document the contributions of the Hausa community to the development of Jos. A young historian was commissioned to lead the research and writing of the book. Following a thorough interrogation of colonial archives and oral interviews, the researcher arrived at a disappointing conclusion that caused some epistemic disillusionment among members of the JDA. The research discovered that the Hausa arrived in Jos area during the colonial times, contrary to the claims of JDA. Consequently, the manuscript was appropriated and edited on the instance of JDA to promote the narrative or historical claim of Jasawa as the founders Jos.⁵¹ The manuscript was eventually

47 Similarly, the Mwaghavul Development Association has for the first time sponsored the publication of a book titled *Towards a Mwaghavul History: An Exploration* (Philadelphia, PA: Xlibris Corporation, 2011), vii.

48 PIDAN, *The History, Ownership, Establishment of Jos*.

49 PIDAN, *The History, Ownership, Establishment of Jos*, xxiii.

50 Monday Mangwat, Foreword to *The History, Ownership, Establishment of Jos and Misconception about the Recurrent Jos Conflicts* (Jos: Dan-SiL Press, 2010), xxiii.

51 Rabi'u Isa Hassan, interview by Samaila Suleiman in Kaduna 10 August 2018; Sani ibn Salihu, interview by Samaila Suleiman in Jos, 20 October 2018; Ahmad Garba, interview by Samaila Suleiman in Jos 21 October 2018; Samaila Muhammad, interview by Samaila Suleiman in Jos, 23 October 2018; Shehu Masallah, interview by Samaila Suleiman in Jos, 25 October 2018.

published with the title *The Truth about the Hausa in Jos: Documentary Evidence to Clear Misconception about the Origin and Contribution of the Hausa to the Establishment and Nurturing of Jos*. Like the book commissioned by PIDAN, the authors of this book relied primarily on colonial archives to offer a rebuttal of the position of PIDAN and legitimize their claims of the Hausa-Fulani as indigenes of Jos.

On 1st January 2014, Chris Olakpe, the Commissioner of Police, Plateau State Command, dispatched a crew of four Divisional Police Officers to halt the launching of the book. Several policemen were sighted manning the venue of the event. In an interview with *Daily Trust*, Alhaji Ibrahim Sani Abubakar, a member of the book launch committee, accused the police of supporting their adversary (the indigenous populace). He asserted that the stoppage of the event was meant to undermine the success of the public presentation of the book.

In the Benue axis of the Central Nigeria, the Tiv-Jukun conflict represents another case of the settler-indigene problem. Although the Tiv and Jukun had lived in relative mutual coexistence since the 19th century, their relations degenerated into mutual suspicion and conflicts in the 1990s. The crisis has always been about the settler-indigene question between Tiv and the Jukun,⁵² and occasionally involving the Hausa-Fulani community in parts of the present Benue state. While the Jukun regarded the Tiv as “settlers” in Benue and Taraba states, the Tiv claim that they have lived there for centuries. And the Hausa-Fulani people in Benue and Taraba states are considered by both Tiv and Jukun as “settlers.” The exclusion of the Hausa-Fulani from the citizenship of Benue state, using the instrument of the settler-indigene divide, reflects the Tiv and Idoma social imaginaries of an awe-inspiring Hausa-Fulani community.⁵³ The Tiv, on the other hand, are perceived by smaller ethnicities such as Igede (who consider themselves as the rightful inhabitants of the state) as constituting a hegemonic block. For ex-

52 Interview with Professor Silas Okita, Benue, 2013.

53 Moses Ochonu, “Colonialism within Colonialism: The Hausa-Caliphate Imaginary and the British Colonial Administration of the Nigerian Middle Belt,” *African Studies Quarterly* 10, n.^o 2 (2008): 95-127.

ample, the “settler” status of the Hausa community has been questioned by an Igede historian, Silas Okita, who sees the Hausa-Fulani as the first inhabitants of Makurdi, the capital of Benue state. This controversial position is, however, unacceptable to both Tiv and Idoma historians.⁵⁴

Like the work of panles and commissions of inquiry, the writing of ethnic histories and counter-histories rather than address the problem fans the embers of mutual hatred and suspicion among the affected ethnicities. The categories of “settler” and “indigene” are to say the least perilous discursive strategies that must be eschewed in the interest of peace and stability.⁵⁵ As Ibrahim James puts it, “it is not possible to call people settlers where they have lived for more than a century and their children do not know any other place except where they were born. There must be a process of integration to assimilate them”.⁵⁶

Even professional historians are not immune from the wars of history in Central Nigeria. The narratives of “indigenous” communities are more widely propagated by professional and amateur historians of Berom, Anaguta and Afizere extraction. Many have demonstrated overt allegiance to ethnic and religious identities particularly in settler-indigene contestations. The research themes and ideological commitments of the historians are conditioned by competing allegiances to the Nigerian state, ethnicity, and religion. For instance, most historians of minority ethnicities in Plateau and Benue espouse the notion of Hausa-Fulani domination, the narrative of oppression and marginalization of ethnic

54 Interview with Professor Silas Okita, Benue, 2013. Okita asserts that Charles Jacobs, the expatriate historian who pioneered the historiography of the Benue Valley, was himself involved in this local politics of historical production as he assembled a lot of materials and groomed young historians that will help the Tiv cause in the settler-indigene contestations. When the claim about the Hausa being the first inhabitants of Makurdi was made and the Tiv historians were disputing it, Okita challenged them to refute it historiographically if they had contrary evidence.

55 Suleiman, “The Nigerian History Machine,” 135.

56 Professor Ibrahim James, interview by Samaila Suleiman in Kaduna, 2014. In 1998, Ibrahim James along with other two scholars wrote a book on the settler-indigene problem in the Middle Belt. He pointed out: “We wanted to demonstrate especially to the Government of Plateau State under Jonah Jang, the amount of settlement and intermingling that had taken place in his domain. Unfortunately, the government was not interested until when the crisis later developed in Jos and other parts of the Middle Belt; then they realised that what we were saying was correct.”

minorities, and advocate the settler-indigene dichotomy. The Hausa-Fulani historians, on the other hand, promote a caliphate-centered historiography committed to defending the ideals and legacies of the 19th century Sokoto Jihad. The danger of these politically motivated historical claims and counter-claims is that they do not merely illustrate but actually coincide with violent inter-communal clashes in Central Nigeria.

Conclusion

This article has attempted to illustrate the cultures of strategic use of history as instrument of political violence. Central to the recurring inter-communal conflicts in Central Nigeria is the production and politicization of memories of victimhood and genocide, which incites violent inter-communal clashes linked to a wider politics of identity, citizenship, territorial control and competition over scarce resources. It has been demonstrated how the people of Plateau and Benue are entrapped in a web of inherited acrimonies and narratives/discourses: Sokoto Jihad, settler-indigene contestation, warrior tradition, narratives of resistance and vengeance that serve as the epistemic scaffolding for violent conflicts. We have seen how the establishment and operations of commissions of inquiry, rather than address the problem, has exacerbated mutual tensions and the contestations over citizenship.

The explosion of identity around the ownership of Jos has created incentives for the abuse of public records by desperate ethnic associations. Owing to the evidentiary and legal value of archival records, researchers and lawyers for these associations have connived with archivists in forging or destroying records in order to gain undue advantage over their opponents before commissions of inquiry. This has created a dramatic shift in the use and abuse of colonial archives from conventional sources of colonial history to viable instruments of political claims and communal litigations. The war over different versions of history and manipulation of archives is evident in Jos crisis where hostile communities manipulated archival documents to make case for the ownership of the city.

Despite the various measures of conflict management, the tempo of violence has increased, raising concerns as to whether the findings and recommendations of the commissions of inquiry are adequate, whether the intended policy measures have been implemented by successive governments, or the solutions proffered have really addressed the fundamental causes of these conflicts. Membership of the commissions of inquiry has always been based on ethno-religious identities. Thus, different communities use them as podiums to reinforce their respective historical claims and grievances rather than for mediation and reconciliation. Similarly, the attendant memos, communiqués, letters and position papers by ethnic associations are replete with historical stereotypes and irreconcilable claims, which show the underlying role of history in violence in the region. Understanding and responding to the dynamics of violence in Central Nigeria must go beyond the *ad hoc* security responses, policy prescriptions of reports of commissions of inquiry, state-sponsored conferences, and white papers. Attention must be paid to not only the root and immediate drivers of conflict, but also how popular and academic interpretations of local and regional histories are reproduced, packaged, circulated, and instrumentalized as discursive weapons during conflict.

BIBLIOGRAPHY

Abdulkadir, Mohammed S. "The Effects of Extension of the Sokoto Caliphate on the Igala Kingdom." In *The Sokoto Caliphate: History and Legacies*, vol. 1, edited by Hamid Bobboyi and A. M. Yakubu, 53-64. Kaduna: Arewa House, 2006.

Adamu, Abdulbarkindo, and Alupsen Ben. "Nigeria: Benue State under the Shadow of Herdsmen Terrorism," Working Paper 5, November 2017. Available on: https://www.researchgate.net/publication/322759537_Nigeria_Benue_State_under_the_shadow_of_herdsmen_terrorism_2014-2016_Africa_Conflict_and_Security_Analysis_Network_ACSAN_Formerly_NCSAN-Nigeria_Conflict_and_Security_Analysis_Network/link/5a6ef7e1aca2722c947f7bca/download. Accessed 7 May 2024.

Amnesty International, *Harvest of Death: Three Years of Bloody Clashes between Farmers and Herders in Nigeria*, Abuja: Amnesty International, 2018. Available on: <https://www.amnesty.org/en/documents/afr44/9503/2018/en/>.

Ananga, Usher. "A Historical Perspective to the Ongoing Benue Situation." *The Nigerian Voice*, 11 February 2018.

Atzori, Daniel. "Boko Haram's Glocal Jihadism." *Abo News Letter*, 3 March 2016.

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Bagudu, Nankin, and C. J. Dakas, eds. *The Right to Be Different: Perspectives on Minority Rights, the Cultural Middle Belt Constitutionalism in Nigeria*. Jos: League for Human Rights, 2001.

Berom Community. "Press Release on Our Reaction to the Provocative Utterances by a Clique of Hausa Settlers in Jos."

"Berom Intellectual Revived Organizational Movement Club." *Nigeria Standard*, 5 October 1981.

Blanco, Víctor Sampedro, "The Media Politics of Protest: Social Movements, Political and Discursive Power." *The International Journal of Theory and Research in Social Movements* 20 (1997): 185-205.

Bourdieu, Pierre. "Symbolic Violence." *Critique of Anthropology* 4, n.^o 13-14 (1979): 77-85. Available on: <https://doi.org/10.1177/0308275X7900401307>.

Bourdieu, Pierre. "Social Space and Symbolic Power," *Sociological Theory* 7, n.^o 1 (1989): 14-25. Available on: <https://doi.org/10.2307/202060>.

Brigaglia, Andrea. "Ja'far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram phenomenon in Nigeria." *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012): 35-44.

Buckley-Zistel, Susanne. "Nation, Narration, Unification? The Politics of History Teaching after the Rwandan Genocide." *Journal of Genocide Research* 11, n.^o 1 (2009): 31-53. Available on: <https://doi.org/10.1080/14623520802703608>.

Coalition of Jasawa Community Development Associations. *The Truth about the Hausa of Jos: Documentary Evidence to Clear Misconception about the Origin and Contribution of the Hausa to the Establishment and Nurturing of Jos*. Jos: Ibzar, 2013.

Daily Post. "Benue Belongs to the Fulani by Right of Conquest." 18 January 2018. Available on: <https://dailypost.ng/2018/01/18/benue-belongs-fulani-herdsmen-right-conquest-prof-muhammad/>

Da, G. G. Bot. "Memorandum Submitted to Hon. Justice Prince Bola Ajibola Commission of Inquiry into the Civil Disturbances in Parts of Jos." 28 November 2008.

Gonyok, C. K, and Mangvwat, M. Y. "The Hausa-Fulani and their Lot in Jos (2). Rejoinder." *The Nigeria Standard*, 29 October 1981, 6 and 11.

Griffiths, Rudyard, ed. *The Lafontaine Baldwin Lectures*. Volume 1. Toronto: Penguin Canada, 2002.

Hamby, Sherry. "The Second Wave of Violence Scholarship: Integrating and Broadening Theories of Violence." *Psychology of Violence* 1, n.^o 3 (2011): 163-165. Available on: <https://dx.doi.org/10.1037/a0024121>.

Hamman, M. *The Middle-Benue Region and the Sokoto Jihad. 1812–1869. The Establishment of the Emirate of Muri*. Kaduna: Arewa House, 2007.

Harnischfeger, Johannes. "Boko Haram and Its Muslim critics: Observations from Yobe State." In *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, edited by Marc-Antoine Pérouse de Montclos. Leiden: African Studies Centre, 2014.

Ibrahim, Abdulfatai Ayobami. "After Facebook Firestorm, Fulani Prof Speaks Again: Why We Are Destined to Lead Nigeria for Long." *Punch*, 3 February 2018. Available on: <https://punchng.com/why-we-are-destined-to-lead-nigeria-for-long-prof-labdo/>. Accessed 7 May 2024.

Kassim, Abdulbasit. "Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihādī-Salafism and the Ideology of Boko Haram." *Politics, Religion & Ideology*, 1 September 2015. Available on: <http://dx.doi.org/10.1080/21567689.2015.1074896>.

Kastfelt, Niels. "The Politics of History in Northern Nigeria." Paper presented to the Research Seminar of the African Studies Centre, Leiden, 27 April 2006.

Last, Murray. "From Dissent to Dissidence: The Genesis and Development of Reformist Islamic Groups in Northern Nigeria." In *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*, edited by Abdul Raufu Mustapha, 18-53. Woodbridge: James Currey, 2014.

Last, Murray. *The Sokoto Caliphate*. London: Longman, 1967.

Last, Murray. "The Pattern of Dissent: Boko Haram in Nigeria 2009." *Annual Review of Islam in Africa* 10 (2008-2009): 7-11.

Logams, P. Chunun. *The Middle Belt Movement in Nigerian Political Development: A Study in Political Identity. 1949-1967*. Abuja: Centre for Middle Belt Studies, 2004.

Mangwvat, M. "Historical Insights on Plateau Indigene-Settler Syndrome, 1902-2011." Paper presented at a Workshop on Citizenship and Indigeneity Conflicts in Nigeria, Centre for Democracy and Development and Development, Abuja, 2011.

"Memorandum Submitted by the Plateau State Government to the Judicial Commission of Inquiry into Inter-Communal Conflicts in Benue, Nasarawa, Plateau and Taraba States." May 2002.

Mohammed, Rufa'i, Ahmed. *History of the Spread of Islam in the Niger-Benue Confluence Area, Igalaland, Egbirraland and Lokoja c.1900–1960*. Ibadan: Ibadan University Press, 2014.

Nengel, John, G. "Echoes of the Sokoto Jihad and its Legacies on the Societies of the Jos-Plateau." In *The Sokoto Caliphate: History and Legacies, 1804–2004*, II, edited by Hamid Bobboyi and A. M. Yakubu. Kaduna: Arewa House, 2006.

News Express. "Fulani herdsman fighting us because Benue frustrated 1804 Jihad." 19 February 2018.

Nwannekanma, Bertram, "Cattle Colony, a Colonization Agenda of Northern Oligarchy, Says Nwabueze." *The Guardian*, 20 January 2018. Available on: <https://guardian.ng/news/cattle-colony-a-colonisation-agenda-of-northern-oligarchy-says-nwabueze/>.

Ochonu, Moses. "Colonialism within Colonialism: The Hausa-Caliphate Imaginary and the British Colonial Administration of the Nigerian Middle Belt." *African Studies Quarterly* 10, n.^o 2 (2008): 95-127.

Ochonu, Moses. *Colonialism by Proxy: Hausa Imperial Agents and Middle Belt Consciousness*. Indiana: University of Indiana Press, 2014.

Okeke, Okechukwu. *Hausa-Fulani Hegemony: The Domination of the Muslim North in Contemporary Politics*. Lagos: Acena Publishers, 1992.

Okpeh, O. Okpeh. "The Idoma and Minority Group Politics in Northern Nigeria, 1944-1960. A Study in an Aspect of National Question." M.A. Thesis, University of Jos, 1994.

Plateau Indigenous Development Association Network. *The History, Ownership, Establishment of Jos and Misconceptions about the Recurrent Jos Conflicts*. Jos: Dan-Sil, 2010.

Salihu, Sani. "The Making of Jos." NCE Diss. Advance Teachers College, Akwanga, 1983.

Samuel Ogundipe. "Benue Killings: Signpost Blaming Fulani Herdsmen for 73 Deaths Causes Stir." *Premium Times*, 12 March 2018. Available on: <https://www.premiumtimesng.com/regional/north-central/261507-benue-killings-signpost-blaming-fulani-herdsmen-73-deaths-causes-stir.html?tztc=1>

Sani, Umaru. "Jasawa and New Agenda in Foucs." 10 March 2006.

Sani, Umaru. "The Hausa-Fulani and their Lot in Jos." *Sunday New Nigerian*, 20 September 1981, 7.

Sani, Umaru. "The Hausa-Fulani and their Lot in Jos (2)." *Sunday New Nigerian*, 18 October 1981, 9 and 12.

Smith, Abdullahi. "A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, n.^o 2 (1961): 169-185.

Suleiman, Mohammed D. "The Sokoto Jihad, Sharia and the Minorities in Northern Nigeria." In *The Sokoto Caliphate*, Vol. II., edited by Hamid Bobboyi and A. M. Yakubu. Kaduna: Arewa House, 2006.

Suleiman, Samaila. "The Nigerian History Machine and the Production of Middle Belt Historiography." PhD dissertation, University of Cape Town, 2015.

Suleiman, Samaila. "The «Middle Belt» Historiography of Resistance." *Afrika Zamani* 27 (2019): 15-44.

Takaya, Bala, ed. *The Settler Phenomenon in the Middle Belt and the Problem of National Integration in Nigeria*. Jos: Midland Press, 1998.

"The Report of the Commission of Inquiry into Riots of 12th April 1994 in Jos Metropolis." *Details*, 21 October 1995.

Report of the National Workshop on Strategies for Enhancing Peaceful Coexistence in Nigeria, organized by the Centre for Peace Research and Conflict Resolution of the National War College, held in Abuja, 9-10 March 1999, International Conference Centre Abuja.

Tertsakian, Carina. "Jos: A City Torn Apart." *Humans Rights Watch*, 18 September 2001. Available on : <https://www.hrw.org/report/2001/12/18/jos/city-torn-apart#:~:text=Acknowledgements-,I.,in%20less%20than%20one%20week>.

Usman, Y. Bala. "Nigerian Unity and Nigerian History: Beyond Fairy Tales," paper delivered at the First Annual Dialogue organized by the Citizens Magazine, Abuja, 20 August 1992.

Yahya, Dahiru. "Sharia and the Future of Nigeria," paper presented at the Nigerian Institute for International Affairs, Lagos, 7 September 2000.

INTERVIEWS

- Dr. Tivlumun nyitse. Interview by Samaila Suleiman, 19 September 2018.
- Elder Nats Apir. Interview by Samaila Suleiman, 19 September 2018.
- Ahmad Garba. Interview by Samaila Suleiman, 21 October 2018.
- Isa Rabiun Hassan. Interview by Samaila Suleiman, 10 August 2018.
- Sani Ibn Salihu. Interview by Samaila Suleiman, 20 October 2018.
- Ibrahim James. Interview by Samaila Suleiman, 2014.
- Shehu Masallah. Interview by Samaila Suleiman 25 October 2018.
- Samaila Muhammad. Interview by Samaila Suleiman 23 October 2018.
- Professor Okita Silas. Interview by Samaila Suleiman, 2013.
- Rev. Father Solomon Ukeyima. Interview by Samaila Suleiman 17 September 2018.
- Shekaru, Ahmad, Garba. Interview by Samaila Suleiman 21 October 2018.

Referência para citação:

Suleiman, Samaila. "The Dangers of History: Another Culture of Violence in Benue and Plateau States, Central Nigeria." *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 343-375. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.32231>.

**Music, Art, Science and the
Decolonisation of History. Roundtable
on Sanjay Seth’s *Beyond Reason:
Postcolonial Theory and the Social
Sciences* (2021)**


Introduction

Matheus Serva Pereira*

To disseminate the stimulating discussion that took place in May 2023 as part of the Immaterial Festival in Évora, *Práticas da História* presents the debate from the conference “Music, Art, Science and the Decolonization of History”. The session was moderated by Luís Trindade (University of Coimbra) and featured a lecture by historian Sanjay Seth (Goldsmiths College, University of London). Following the lecture, interventions were made by musicologist João Pedro Cachopo (researcher at CESEM / NOVA FCSH – IN2PAST) and art historian Mariana Pinto dos Santos (researcher at IHA / NOVA FCSH – IN2PAST).

The public will find a series of reflections that Seth, prompted by Luís Trindade (IHC – NOVA FCSH / IN2PAST), shared based on his book *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences*. His discussion focused on the codes of History and how the discipline can learn from art and music, and vice versa.

In his lecture, Seth highlights the various ways of understanding what can be investigated in each respective area, with Cachopo and

* Matheus Serva Pereira (matheusservapereira@edu.ulisboa.pt).  <https://orcid.org/0000-0001-6757-6088>. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Av. Professor Aníbal de Bettencourt, 9, 1600-189, Lisbon, Portugal.

Santos engaging in dialogue during their interventions. These discussions revolve around conceptions of the past that establish parameters for evaluating time, what is alive or not, and what is part of the present or has potentially ceased to exist.

The consensus on the indispensable dialogue between the historiographical field and the artistic and musical worlds highlights the important path of diversifying the objects, methodologies, and research problems in History. The discussions presented here demonstrate how these three fields can — and should — continue to strengthen their ties.

Discussing these themes, especially the relationship between music and history, has not always been easy for historians. A well-known example of the challenging dialogue between History, Art, and Music is found in the book *Social History of Jazz*. The classic work by Eric Hobsbawm was originally published under the pseudonym Francis Newton. Hobsbawm's pseudonym, invented to be a journalist, intended to shield him from scrutiny and allowed him to pursue his study of jazz. In the late 1950s and early 1960s, producing a history of jazz seemed more legitimate for a journalist — someone dedicated to writing about the present — rather than for a historian, whose discipline traditionally focused on what was considered “dead” in the past.

As a framework for reflecting on the relationship between the codes of History and the various ways different disciplines and societies deal with the past, the oral interventions now published challenge the idea of the past as a distant foreign country made familiar through the exercise and parameters History constructs to legitimize its knowledge as a science of the past. What has already happened, what is happening, and what will happen are interwoven in the texts by Sanjay Seth, João Pedro Cachopo, and Mariana Pinto dos Santos. This allows for a kaleidoscopic view of the complex issues of historical knowledge, especially from the perspective of the disturbances caused by combining various historicities and temporalities.


Conference

Sanjay Seth*

I am grateful to Luís Trindade and José Neves for inviting me to speak at this event, and to the organisers of Festival Imaterial for their hospitality, and to Mariana Santos and João Cachopo for agreeing to respond to the comments I am about to deliver.

In writing about music history and art history in my book *Beyond Reason*, I delved into areas where I am a novice. I did so, however – such is my excuse – as a historian, asking, as I do in here, what music and art might have to teach history, and vice versa. In my book I suggest that the past is not lying around, like stones and apples, waiting to be recreated or represented by the historian, but has rather to be conceived of or constructed before it can be represented. Modern history-writing is enabled by certain presuppositions that define what ‘the past’ is. One of these presuppositions is that the past is conceived as ‘dead’. It has not always been so, as David Lowenthal observes, “During most of history men scarcely differentiated past from present, referring even to remote events...as though they were then occurring.”¹ And the historian of the Jewish people, Yosef Yerushalmi, writes that the rabbinic literature that was one of the primary means of remembering and transmitting the past of the Jewish peoples placed “all the ages... in an ever-fluid dialogue with one another,”² for it was a way of remembering and relating to the past that sought “not the historicity of the past, but its eternal contemporaneity.”³

In developing the claim that modern history constructs its object in part by seeing it as irretrievably dead and buried, I was aware that there are exceptions to this. Histories of art and music, for instance,

* Sanjay Seth (ss544@st-andrews.ac.uk).  <https://orcid.org/0000-0001-9021-1087>. School of International Relations, University of St Andrews, The Arts Faculty Building, The Scores, St Andrews KY16 9AX, United Kingdom.

1 David Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country* (New York: Cambridge University Press, 1985), xvi.

2 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 2nd ed. (Seattle: University of Washington Press, 1996), 17.

3 Yerushalmi, *Zakhor*, 96.

insist that their object is different from other pasts because it continues to be part of the present. So I sought to enquire into these exceptions, with the intuition that the grounds on which these were thought to be exceptional would prove to be revealing for history, and perhaps also for music and art.

The artwork and the work of music are thought to be ‘autonomous’ –that is, they cannot be ‘reduced’ to simply being a ‘sign’ or ‘trace’ of the past in which they were made or composed. In his *Foundations of Music History*, Carl Dahlhaus writes, “Music of the past belongs to the present as music, not as documentary evidence...Music historiography...differs from its political counterpart in that musical works are primarily aesthetic objects and as such also represent an element of the present; only secondarily do they cast light on events and circumstances of the past.”⁴ The same claim is made for art: Hans Belting writes, “In the practice of art historiography...autonomy has been the very precondition for distinguishing art history from social history or cultural history of a general type.”⁵

This has at once been a premise of art and music history, and also the dilemma that has defined and plagued it. One of the most basic problems of music history, as Lydia Goehr describes it, is how to “reconcile the desire to treat musical works as purely musical entities with value and significance on their own, on the one hand, with the desire, on the other, to acknowledge that such works are shaped, and conditioned by their contexts...This opposition has been formulated in many ways, most commonly as the aesthetic versus the historical or as the musical versus the extra-musical.”⁶ The same problem shadows any history of art: as Michael Podro characterizes it, “Either the context-bound quality or the irreducibility of art may be elevated at the expense of the other. If a writer diminishes the sense of context in his

4 Carl Dahlhaus, *Foundations of Music History*, trans. J.B. Robinson (New York: Cambridge University Press, 1983), 4.

5 Hans Belting, *Art History after Modernism*, trans. by C. Saltzweid and M. Cohen (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 117.

6 Lydia Goehr, “Writing Music History,” *History and Theory*, 31, no. 2 (May 1992): 185.

concern for the irreducibility or autonomy of art, he moves towards formalism. If he diminishes the sense of irreducibility in order to keep a firm hand on extra-artistic facts, he runs the risk of treating art as if it were the trace or symptom of these other facts.⁷

The history of art and music are, then, exceptions to my claim that one important element of the code of history is that the past is dead. But they are exceptions that confirm the rule. That there are specialized domains of history which are thought to be special or different because their object is historical and yet not so, that it is of the past and yet also of the present, only serves to underline the fact that the unmarked category of 'general' history – history *tout court*, as it were – constitutes its object as belonging wholly to the past, that which can be historicized without remainder, because it is well and truly dead.

But the practice of historicizing has a corrosive effect on all claims to autonomy from history, *including* those of art and music. In part this has been due to developments in practice, for art and music history are closely linked to the worlds of art and music production. As artists have questioned and challenged the ontological distinctiveness of art, and musicians have done so with music – Warhol's Brillo boxes, and John Cage's 4'33", may be taken as emblematic – this has inevitably had an effect on art and music historians. For once the ontological distinctiveness of art and music is challenged, the premise authorizing the treatment of art and music history as specialized forms of history, namely, that their object is distinctive because it is autonomous, is undermined. But this undermining has also been a consequence of the very process of historicizing art and music. Writing the history of music has led some historians to conclude that "The aesthetic premises that might sustain the writing of music history are themselves historical." It has been argued, for instance – most influentially by Lydia Goehr in *The Imaginary Museum of Musical Works* – that the idea of music as a 'work', existing in and for itself rather than subordinate to religious,

7 Michael Podro, *The Critical Historians of Art* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), xx.

pedagogical or other concerns, was a late eighteenth century development, which went hand in hand with the elevation of the composer and the score, the emergence of the professional orchestra and the concert hall, and copyright over music. This became a ‘regulative ideal’ which then governed the production and performance of musical works. In the repertoire of classical music which solidified in the nineteenth century, it was retrospectively and anachronistically projected backwards onto music which had not been governed by the work-concept; and this same anachronism has underpinned music history, which has treated music from the eighteenth century and before as if these too were ‘works’, that can and should be treated as autonomous aesthetic objects.⁸ The anachronism becomes more pronounced the further back in time we go; Leo Treitler writes, “medieval music culture, in which we locate the roots of our Western tradition, lacked all the conditions that have been for us the premises for the possibility of a history of music: a transmission founded on a written score, a work concept, the idea of musical structure, the idea that the musical work is autonomous.” And if “the ‘work’ concept [itself] has a history” then, concludes Treitler, “it cannot sensibly be taken as a premise for that history.”⁹

Something similar has happened in the history of art. Art historians have, of course, long been aware that for much of Western history art objects were not regarded as autonomous, but as bearers of religious messages, as items of prestige, and so on; and that their producers were not accorded the exalted status that (some) artists came to have from the nineteenth century, but instead were usually on a par with craftsmen, and often organized in guilds. But because the artwork had a material existence as an object –it could, for instance,

8 Before this time, she suggests, the question “‘what is music?’ asked for specification of music’s *extra-musical* function and significance. Music was predominantly understood as regulated by, and thus defined according to, what we would now think of as extra-musical ideals....Those who sought to describe the nature of music looked mostly at music’s ritualistic and pedagogical value. How could music successfully acquire an acceptable moral, political, or religious status that would render its production a valuable contribution to the good life?” – Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music* (New York: Oxford University Press, 2007), 122.

9 Leo Treitler, “History and Music,” in *History and Histories within the Human Sciences*, ed. Ralph Cohen and Michael S. Roth (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995), 171.

be wrenched out of its context and displayed in a gallery or museum— it could be and usually was assumed that ‘art’ was a universal, that there was some ontological essence to art that distinguished it from non-art, and thus that there was a constant-in-change that was the object of art history. However, such assumptions have been widely questioned in recent times. Hans Belting, for instance, has distinguished between ‘image’ and ‘art’, arguing that the ‘era of images’ in the West gave way to the ‘era of art’ following the Reformation, when reformed churches banished images from their bare walls, which now ended up in picture cabinets in private houses and eventually in galleries.¹⁰ In accounts such as these ‘art’ is a product of history, not the object that underpins (art) history; and it is therefore anachronistic to retrospectively label earlier objects as ‘art’.

My point for now is that the history of art and music have been premised on the claim that the domain of beauty or aesthetics is in some sense autonomous. But as the historicization of art and music has raised the possibility that making this claim entails reading a feature of the present into the past, we are left, to put it schematically, with two possibilities. Either art and music are ‘in fact’ autonomous and always have been, even if this was not discovered until the eighteenth and nineteenth centuries; or the autonomy of art and music is itself an historical artifact. Either the line from Baumgarten through Kant to Hegel to Habermas was a *discovery* of the aesthetic domain, hitherto ‘mingled’ and unfortunately subordinated to exiguous concerns; or the existence of an aesthetic domain, and the implications drawn from this, is a historical *creation*, and does not have universal validity. I suggest that the latter is the unavoidable conclusion.

But I do not want to leave it there, as a sort of victory of history over art and music, because these *are* in some important sense different from history tout court –even if that difference does not lie in claims to

¹⁰ Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, trans. Edmond Jephcott (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 458. In a similar vein, Jacques Rancière suggests that “art is a historical configuration that has existed in the Western world since the end of the eighteenth century” – Jacques Rancière, “Rethinking Modernity,” *Diacritics* 42, no. 3 (2014): 7.

‘autonomy’. They may still have something to teach us about history, beyond, as I have argued thus far, affirming that a defining premise and trait of modern history, unlike earlier and other forms of historicity, is that it treats the past as dead.

Another defining feature of modern historicity is that all forms of modern history-writing, whatever their immediate subject matter (a nation, a class, a practice etc), are in principle subsets of the history of their subject, humankind. This transition from “a plurality of specific histories to a general and singular history” in modern times was made possible, Reinhart Koselleck argues, by the emergence of a new subject, a ‘collective singular’: man or humanity.¹¹ Capitalism, conquest and colonialism were amongst the conditions of possibility of the emergence of this collective singular, for hitherto “differential temporalities and histories” now came, in Stuart Hall’s words, to be “irrevocably and violently yoked together.”¹² Thus unlike many other forms of representing the past, modern historiography presents itself as “a kind of transcendental category” in Koselleck’s description; or in Pierre Nora’s, as that which “belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority.”¹³ This is usually taken as a sign of its superiority to other forms of historicity –and this is despite the fact that the object ‘humanity’ only becomes available at a particular point in time, and the code which takes the past of this humanity as its object is itself not the product of all humanity, but only of a subset of it. (This is a point I will return to at the end of the presentation.)

In fact, I suggest, what modern history does –and here it is the same as all forms of historicity– is to create and reinforce an identity by narrativizing a ‘we’. It is not a superior form of re-presenting that past, but a different way of constituting and narrativizing a (different) ‘we’.

11 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 194.

12 Stuart Hall, “When Was ‘The Post-Colonial’? Thinking at the Limit,” in *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, ed. Iain Chambers and Lidia Curti (London and New York: Routledge, 1996), 252.

13 Pierre Nora, “Between Memory and History: *Les Lieux de Memoire*,” *Representations* 26 (Spring 1989): 9.

A debate in early music history and musicology helps us, I think, to see this. The Early Music movement, which became increasingly prominent (and commercially successful) from the 1950s, sought to promote Baroque, Renaissance and medieval music that would be played ‘authentically’, that is, as intended by the composer, using instruments of the period, and as it would have been heard by audiences of the time. Part of what propelled this movement was an investment in historicity, manifested both in the desire to retrieve ‘past’ music, and in the determination to avoid anachronism in the playing of that music. The idea of authenticity, however, soon came under challenge, on multiple grounds. It was pointed out that the evidence that would allow us to recreate how earlier music was performed was simply not available¹⁴; and that even if such knowledge were available to us, and early music was played as it would have been ‘in its own context’, contemporary performances of it could not possibly be authentic, given that they usually occurred “in the most anachronistic of all settings, the concert hall.”¹⁵ The debate increasingly turned, not simply on whether authenticity could be achieved, but rather on whether it was even desirable; that is, on the relation between knowledge of the history of music, and its contemporary performance. One of the most critical and effective voices was that of Richard Taruskin, a musicologist who was himself an accomplished conductor of early music. Historically informed performances of early music, argued Taruskin, wrongly assumed that avoiding anachronism was a guarantee of aesthetic value. In his opinion and that of some others, many early music performances had confused historical accuracy or ‘authenticity’ with good performance.

If historical accuracy did not guarantee good performance, then what was the proper relation between historical knowledge and performance, if any? According to Taruskin, when it came to performance,

14 Thus according to Daniel Leech-Wilkinson, “we still don’t know how medieval music was typically performed...We don’t know how it was composed...nor how carefully it was listened to, nor how it was understood as musical process.” – Daniel Leech-Wilkinson, *The Modern Invention of Medieval Music* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2002), 260.

15 Richard Taruskin, *Text and Act: Essays on Music and Performance* (New York: Oxford University Press, 1995), 93.

historical knowledge was a means to an end, not an end in itself. For instance, using old instruments had the effect of “open[ing] the mind and ear to new experiences,” thereby enabling the performer “to transcend his habitual, and therefore unconsidered, ways of hearing and thinking about the music.”¹⁶ It was important to be attentive to history, “but the object is not to duplicate the sounds of the past, for if that were our aim we would never know whether we had succeeded. What we are aiming at, rather, is the startling shock of newness, of immediacy...”¹⁷ Historically informed performances did not, and moreover should not, seek to recapture the musical past ‘as it really was’: “at their best and most successful historical reconstructionist performances are in no sense recreations of the past. They are quintessentially modern performances, modernist performances in fact, the product of an aesthetic wholly of our own era, no less time-bound than the performance styles they would supplant.”¹⁸

But in that case, in what sense were they ‘historical’ at all? The answer to this, according to Taruskin, was that ‘the past’ at issue was not the past in general, not the historical past that (in Nora’s description) “belongs to everyone and to no one”, but rather *tradition*, something that belonged to *someone*. The Western art-musical tradition had been passed on and developed by successive generations, and those who wished to continue it “must obtain it by great labour.”¹⁹ Historically informed music performance could be part of this “great labour”, a powerful means by which past music and the tradition that produced it were made a living part of our present. But according to this analysis, the Early Music movement had not grasped its own implications and possibilities, namely that what was at issue was not how to accurately

16 Richard Taruskin, “The Authenticity Movement Can Become a Positivist Purgatory, Literalistic and Dehumanizing,” *Early Music* 12, no. 1 (February 1984): 44.

17 Taruskin, “The Authenticity Movement,” 11. See similarly Laurence Dreyfus, “Early Music Defended against Its Devotees: A Theory of Historical Performance in the Twentieth Century,” *The Musical Quarterly* LXIX, no. 3 (Summer 1983), and John Butt, *Playing with History: Historical Approaches to Musical Performance* (New York: Cambridge University Press, 2002), 8.

18 Richard Taruskin, “On Letting the Music Speak for Itself: Some Reflections on Musicology and Performance,” *The Journal of Musicology* 1, no. 3 (July 1982): 346.

19 Taruskin, *Text and Act*, 79.

represent and reproduce a general past –‘everyman’s past’ as we might call it– but rather how to relate to and continue ‘our’ tradition. Historically informed music performance could contribute to this, but only if it was recognised that the purpose of such performances was not historical accuracy and the avoidance of anachronism, but rather an effort at making anachronism ‘work’ for us, by allowing us to encounter the musical tradition(s) that produced us with fresh ears, and to appropriate them according to our aesthetic: “Early Music is...to be this generation’s way of claiming Beethoven for its (our) own...it shocks us out of our comfortable genetic fallacies...[and] can play a major role in the endless process of renewal that keeps our cherished repertoire alive. *That* is tradition...”²⁰

Another musicologist, Robert Morgan, drew different conclusions, but he too argued that what was at issue was the continuation of tradition, rather than accurate reproduction. Performances of Bach in the nineteenth century were made to conform to the musical traditions of that century. From a historical point of view “such liberties may strike us as unforgivable perversions,” but from a musical point of view they indicated that “Bach’s music persisted as part of a flourishing tradition...renewing itself through new ideas and developments.”²¹ Such a healthy relationship with past music was untroubled by the sin of anachronism: “Within this framework one is not inclined to think about the past in a conscious way at all; one does not think of it primarily as the *past*, but as part of a living –and thus constantly changing– musical culture.”²²

What Taruskin, Morgan and some other participants in this debate came to see is that the injunction to avoid anachronism may be at odds with maintaining a living connection with a ‘tradition’. More reflective historians are also aware of this. Yerushalmi, whom I quoted earlier, recognises that when a modern historiography of the Jews emerged in the nineteenth century, it was not a deepening of or improvement upon the rabbinic traditions of remembering and transmitting a collective

20 Taruskin, *Text and Act*, 234 (emphasis in original).

21 Robert P. Morgan, “Tradition, Anxiety and the Musical Scene,” in *Authenticity and Early Music*, ed. Nicholas Kenyon (New York: Oxford University Press, 1988), 68.

22 Morgan, “Tradition, Anxiety and the Musical Scene,” 59 (emphasis in original).

past and a tradition, but rather a caesura, a “chasm that separates modern Jewish historiography from all the ways in which Jews once concerned themselves with their past.”²³ As a historian, Yerushalmi thus writes history, in his words, with “the ironic awareness that the very mode in which I delve into the Jewish past represents a decisive break with that past.”²⁴

Even for the most reflective historians, however, do not find it possible to press for a knowledge of the past that is untroubled by the prospect of anachronism. The specific, ontological character of music (or the performing arts more generally), which includes an inescapable gap between past/original text and present performance, is what makes it possible for Taruskin and Morgan to embrace anachronism. And yet –and it is one of the central arguments of my *Beyond Reason*– writing the history of peoples who had their own modes of historicity, ones which did not presuppose (as our modern mode does) that the past is dead, that the world is disenchanted, and that gods and spirits can play no role in history, is itself anachronistic. Perhaps historians have something to learn from art and music!

Commentator 1

Mariana Pinto dos Santos*

I am very happy to be able to participate in this debate with Sanjay, João and Luís, and I thank Luís and José Neves for inviting me. It was also a great opportunity to read Sanjay Seth’s latest book, which I enjoyed very much and for that I am grateful.

My comments are focused on Sanjay Seth’s talk at Festival Imaterial 2023, but also engage with his book published in 2021 by Oxford

* Mariana Pinto dos Santos (marianasantos@fcsb.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0001-7289-1875>. Instituto de História da Arte – NOVA FCSH, Colégio Almada Negreiros, Campus de Campolide da NOVA, 1099-032 Lisbon, Portugal.

²³ Yerushalmi, *Zakhor*, 101.

²⁴ Yerushalmi, *Zakhor*, 81.

University Press, *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences*. I believe they are both part of an ongoing, and still necessary, critique of historicism. Still necessary, because historicism as a master narrative is not in the past, but it re-emerges and is still very much present in the way history is practiced and perceived.

In the beginning of your book, you refer to three currents that have challenged the “preconditions and suppositions that underline modern Western thought”, the first two we can roughly identify with structuralism and post-structuralism, and the third with post-colonial studies – a current in which we can situate your work as a historian. The first one shows the parochial nature of the a priori concepts that make a disciplinary tradition or “episteme” and that are taken as universal; the second shows the “historical contingency and arbitrariness” of the master narrative; the third has “provincialized knowledge” by contrasting Western and non-Western traditions. If these currents have shown that modern knowledge is parochial but has succeeded in become global, you nevertheless reject the ideas of some scholars who state that modern knowledge is not Western but a universal inheritance that was appropriated as exclusively European. You write that “the (dubious) benefit of according non-Western peoples credit for modern knowledge leaves unchallenged the presumption that this knowledge is universal and true, whence the issue of ‘credit’ arises.”²⁵ You seem also to consider that this claim has the danger of effacing difference between Western and non-Western traditions, and you defend that it is possible to “work within a knowledge tradition and yet denaturalize it” (p. 15) and you do not fail to recognize that that position may imply falling into contradictions. Although I agree we must acknowledge that we work from within this knowledge tradition and still can criticize it and expose its pretence domination, I cannot help asking you what do you think about the recent book (that has fascinated me) by anthropologist David Graeber and archaeologist David Wengrow who have speculated on evidence that a lot of progressive ideas once (on equality, for instance) taken to be European, where in fact indigenous.²⁶

25 Sanjay Seth, *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences* (New York: Oxford University Press, 2021), 11.

26 David Graeber and David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* (London: Allen Lane, 2021).

I will now move on to comment how you engage with my field of work, which is art history.

In your book, you state that history writing is a code, and the elements of that code, which you also refer to in your talk, are based in several presuppositions: “that the world is disenchanting; that the past is dead; that only humans are the producers of meanings and purposes, and this is what history disinters and represents; that ‘society’ provides the context for, and shapes, human actions.” You also refer that another code is that anachronism “is sin” and it should always be avoided in history-writing.

By thinking that one of the main codes of history-writing is the assumption that the past is dead, you find that the histories of art and music are the exception that confirm the rule because their object is “special”, “different”, in the sense that it is as much an object of the past, and subject to be historicized, as it is an object of the present, in the sense that it acts in the present –in a concert or in a record, for instance, in the case of music, in the museum in the case of art. It continues to be part of the present. Artists from the early avant-garde, or from the neo-avant-garde of the 1960s and 1970s, might argue that the objects that are in a museum have a death certificate on them, but I understand that your point is that a beholder or the historian can engage with its object in the present, it can affect him or her, here and now. I will divide my comments in topics.

1. Art

My first question would be: which art are you talking about? I understand you leave aside literature which, I believe, could be a rather interesting topic to discuss history-writing and its relationship with fiction-writing. But even in the visual arts, it seems you are referring to a very Western canonical idea of art which corresponds to high art. That idea of art is also a very recent one and it comes with the making of our parochial-yet-global modern knowledge. Hans Belting, whom you also quote, states that “the modern notion of art was prepared by

the Renaissance but only with the Enlightenment and romanticism did it acquire the meaning we give it today and only with a major development of the concept of art could an art history emerge.²⁷

The currents you mentioned previously have also undermined the concepts in art history-writing, and I must add, in the case of art history, feminist art history and Marxist studies. That included questioning the absences in the master narrative of art history, either of art objects (so-called “minor” arts and crafts) and artists (women, artists from the periphery, non-Western artists, etc), and also to question the idea that art history is about identifying and describing objects, biographizing artists, establishing hierarchies between art forms and art objects by attributing to them different values (and with historical value comes economic value) or understanding art as a “reflexion” of society, or yet that art history should coincide with national art history and engage in national identity constructions (which often include problematic essentialist categories), to name a few practices in traditional art history.

And this connects with my second point.

2. *Autonomy*

You seem to relate the exceptionality of the art history object to the idea of autonomy of art, even though you recognize that it has been put to question by artists and art historians. The autonomy of art is a historical category *per se*. But, as far as I can understand, you mention the prevailing notion of autonomy as a reason for the art history object to be considered “alive”, and to have been treated as “alive” by art history, since art history has been written mainly under the premise of autonomy. Now, I must argue a bit in a different direction.

The idea of autonomy of art is recent, it is a Western idea, and it is developed alongside the creation of the discipline of art history itself and the museum, both developed in a colonial context and because of the colonial and territory expansion context. “The age of art history

²⁷ Hans Belting, *The End of the History of Art?* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 60.

as an academic discipline coincides with the age of the museum”, says Hans Belting in *Art History after Modernism*²⁸. Recently, I had the occasion to visit the exhibition by British filmmaker and artist Isaac Julien, *What Freedom Is to Me* (Tate Britain, London, 2023). And in one of his film installations, *Lessons of the Hour – Frederick Douglass* (2019), he says that “the makers of race were the makers of art”. The invention of race goes along with the invention of art as an autonomous realm and the establishment of aesthetic categories with the pretence of being universal.

The valorisation of high art was also a late narrative, coinciding with the consolidation of modern disciplines, including history and art history. The discipline of art history values painting and sculpture as major arts taking classical antiquity as its model thanks to territorial occupations and archaeological excavations in the context of enlightenment rationalism. The autonomy of art had a shift in the twentieth century with the Western debates regarding the possibility of separating it from politics and from mass culture –that is, by trying to create an ahistorical, timeless, spaceless realm for art. Frequently, the autonomy of art is related with formalism in art history. The art historians Svetlana Alpers and Michael Baxandall, whom you quote on a footnote in your book, have precisely argued that there is no pure form, it has always been conditioned by genre, materials, technique, content and function –artistic form is always historical, it is *in-the-world*.

In my art history practice, I have studied the construction of autonomy and I often try to dethrone art from that high place and to purge it from its constructed exceptionality, in fact, to return it to history. Therefore, as much as you need art history in your historian practice, I often need history in my art history practice.

Therefore, my argument is opposite to yours: if there is any difference in the art history object, and if it relates to the present in a way a historical document doesn’t (and I have doubts on that too), it is precisely because autonomy never existed, and because it has been contested by

²⁸ Belting, *Art History after Modernism* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 8.

art practice and by some art history practice too; it is because art it is part of life, politics, power, resistance and historical inequality.

3. The Object/Subject of Art History

My third point relates to the object/subject of art history. What is the object of art history? Considering all the changes art and culture went through in the West, but not only in the West, considering technical reproduction and mass culture, considering the study of the reception, or the dematerialization of the art object, the subject of art history is often not a work of art, but, for instance, the conditions of art practice, the history of institutions, the teaching of art, the lack of women in the narrative of art history (both artists and art historians). The subject of art history is often not an object, such as painting, or sculpture, or film. It is what makes possible painting, sculpture, film, but it is also how ideas about art circulate and are transformed by practices, how art objects and art ideas travel, through images, through stories told, letters written, emigration, exile, colonization, looting. Artist's themselves have tried to escape the classification of their work as a certain kind of object. Laurie Anderson, for instance, calls herself a multimedia artist as a strategy, she says, so she can escape to be recognized by the market and the art system as representative of an art form. Consequently, the object/subject of art history is not necessarily an artwork or an aesthetic object. Instead, it can be narratives, concepts, conditions for the making of art, and definitions of art itself.

4. Anachronism

Some authors have approached anachronism as something inherent to art history, something to be embraced by the art historian. Georges Didi-Huberman as other art historians (Belting and, for instance, Horst Bredekamp, Viktor Stoichita, W.J.T. Mitchell, Jonathan Crary, James Elkins) are part of the changing of focus on the way images impact on historical knowledge, precisely by considering they have a different way of working with perception, that makes the past emerge in the present. Georges Didi-Huberman calls the image the "eye of history". These

ideas rely on other authors' work, such as, for some, the work of the art historian from the beginning of the twentieth century Aby Warburg and the work of the philosopher and writer Walter Benjamin. Walter Benjamin reflected on this idea of how the past can emerge suddenly in the present through recollection, through objects –not only artworks, but products of the consumer society, mass culture industrialized objects from the recent past, publicity, old toys.

Benjamin's conception of history has a Nietzschean base: history renews the past –and that means to allow imperfection: recollection does not recover the past, it reconstructs it in the present and in that process something is forgotten. For Benjamin, the writing of history relates to experience. Walter Benjamin was criticizing historicism, as Nietzsche had done before by defending that history should be connected with life, with experience, and opposing to it historical materialism as a methodological approach that, instead of considering the past dead, it *experienced* the past in the present. Benjamin writes, rather pointedly, in his theses "On the Concept of History" that "historicism offers the 'eternal' image of the past; historical materialism supplies a unique experience with the past. The historical materialist leaves it to others to be drained by the whore called 'Once upon a time' in historicism's bordello. He [is ready] to blast open the continuum of history."

So, my point is that I missed Benjamin in your book, and the possibility he brings to think history as an entanglement of past and present, which can be conveyed by different objects, and not only artworks. Furthermore, Benjamin's concept of history is itself very much marked by Jewish religion (mixed with historical materialism) and you refer to Yosef Yerushalmi's point that the past of Jewish people continues to be part of the present. Benjamin used that to reframe what history-writing could be. So why not Benjamin?

Still thinking about anachronism, and how it works in art history, I recall an article written by my late colleague and friend Foteini Vlachou, on the anachronism inherent in the methodologies and concepts used in the practice of art history and how it determines the interpreta-

tion of artworks.²⁹ She discusses the choice of wording by scholars who studied George de la Tour's *Peasant Couple Eating* (1620/25), which often included the term "realist", but associated with the meaning it acquired in the nineteenth century and throughout the twentieth century. The use of this term, Vlachou argued, served to inscribe the painter in a progressive lineage towards modernism, preventing, she states, from seeing the satirical function of the painting and the social class differentiation it underlines (instead of exposing or denouncing it). Realism in the seventeenth century was a tool for comic effect. Her essay demonstrates that the anachronism subjacent to art history terminology can limit the interpretation. Anachronism is present in art history writing as much as in history writing, and traditionally it has been rejected too. However, if acknowledge anachronism we must consider its effects on interpretation.

5. *Translation*

You do mention Walter Benjamin's "The Task of the Translator" in a footnote, relating his ideas about translating with Eduardo Viveiros de Castro's explanation that anthropology should perform a translation. That is a marvellous point you make in the book, and I strongly agree with the idea of writing history as a translation that acknowledges unsurpassable differences with the original text/object, as a way to go beyond the Western imposition of its modern tools of knowledge on non-Western people and places. I would like to add that Benjamin, in his essay "The Task of the Translator", talks about translation as the *afterlife* of a text. He writes: "In translations the original life of the original work is developed in a larger, amplified and always renewed way. For in its *afterlife* –which could not be called that if it were not a transformation and a renewal of something living– the original undergoes a change. Even words with fixed meaning can undergo a maturing process. In the same way a translation, instead of imitating the sense of the original, must lovingly and in detail incorporate the original's way

29 Foteini Vlachou, "The *Names of Things*: Terminology and the Practice of Art History," *Revista de História da Arte* 10 (2012): 227–239, https://run.unl.pt/bitstream/10362/16830/1/RHA_10_ART_11_FVlachou.pdf.

of meaning, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language.”³⁰


This can be transposed to history and art history writing and I believe there is a strong affinity between what Benjamin writes about translation with what you are proposing with your book. You propose this concept of translation as a methodological tool to prevent homogenisation and hierarchisation between different knowledges. I believe it is truly useful, because it puts the (art) historian in a humbler position –acknowledging difference and heterogeneity, not from a place of authority, but in equal terms with its subject and with other history-writing (or storytelling) practices.

Commentator 2

João Pedro Cachopo*

I appreciate the introduction and the kind invitation. I’m truly delighted to be a part of this conversation with Sanjay Seth, Mariana Pinto dos Santos and Luís Trindade. What truly piqued my interest in Sanjay’s presentation, which revisits the argument presented in the Chapter 3, “The Code of History”, from his book *Beyond Reason*, is its focus on a subject that holds great significance for me: the uses of the past –including the pasts of music, art and thought– in the present.

For the sake of clarity, and before I proceed to ask Sanjay a few questions, I would like to offer a concise recapitulation of his theoretical proposal, highlighting its key points for today’s discussion, presented in a set of five points. This will be the first part of my talk. In the second part, I will pose a few questions, touching on subjects such as the distinction between music and art; the role of technology, especially

* João Pedro Cachopo (jpcachopo@fcsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-4724-2723>. CESEM – NOVA FCSH, Av. Berna 26 C, 1069-061 Lisbon, Portugal.

³⁰ Walter Benjamin, “The Task of the Translator” (1921), in *Walter Benjamin. Selected Writings, vol. 1, 1913–1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 256.

technologies of audiovisual reproduction; and finally, in the spirit of Nietzsche, the “advantages” and “disadvantages” of history for the present.

I therefore begin by summarizing what I understand to be Sanjay Seth’s proposal in five points. The first one concerns the idea that modern history tends to understand the past as dead. We may think and imagine the past. We may talk about the past. We may research the past. And yet the past, as we –modern subjects and modern history– tend to perceive it, is no longer a living part of our lives. There are traces of the past. We see them. We go to museums. We listen to debates. We are aware –and some of us rightly claim that we should be carefully aware– that the past informs the present. Still, there is a significant difference. The past is irrevocably gone. This is the understanding of the past that Sanjay recognizes as being the most common and the most established today. It’s also this understanding of the past, which codifies our relation towards it, that Sanjay aims to challenge.

Secondly, although this understanding of the past is the most common and established, there are exceptions to this rule. There are specific histories, according to Sanjay, in which this understanding of the past as dead, does not apply. Art and music are cited as examples. In these domains, we not only think about, discuss and study the past, but we also experience it in our present lives in tangible ways. For instance, we can listen to music from the twelfth century while driving to Évora or collect postcards featuring Renaissance or Romantic paintings. Nowadays, we can even use AI platforms to manipulate a Picasso or Vermeer to create new backgrounds for our laptops and smartphones. In essence, we engage with the histories of art and music in ways that are concrete and meaningful in our present lives.

Why is it that in certain domains, namely in art and music, the understanding of the past as dead does not apply, or at least must be complemented by considering its reappropriation in the present? This question leads us to the third point. Historically speaking –because there is always a genealogy to be explored– this is consequence of the fact that music and art have come to be understood as autonomous fields in modern Western societies. What brought about these changes?

Many factors were at play. A crucial factor was the emergence of the notion of the artwork and the musical work as self-contained entities that endure not only beyond the artist's life but also beyond the time in which they were created. Bach's passions or Rembrandt's self-portraits are still significant to us –not just as traces of the past, belonging to a general past like any other fragment of culture, but also as interlocutors in the present. Their experience is never fully exhausted, in the enjoyment and understanding they entail, by pointing to such belonging.

However, and this leads us to the fourth point, the concept of autonomy, which allows us to conceive of art and music as domains where the past is not dead, is in itself a historical construct. Sanjay emphasizes this point –in conversation with other authors, such as Hans Belting and Lydia Goehr. In what follows, since Mariana will explore the domain of the visual arts, I will concentrate on music. In the realm of music, as Lydia Goehr famously and convincingly argued, the notion of the musical artwork as a self-contained entity that survives the death of the composer and the passage of time is relatively recent. It can be traced back to the transition between the eighteenth and the nineteenth century. It was during this period that composers began to think of their music in terms of the “work concept”.

Lydia Goehr summarized this idea in a simple yet provocative statement: “Bach did not intend to compose musical works.”³¹ Historians, critics and musicologists were perplexed by this statement. What does she mean? What about the *Goldberg Variations*, the *Brandenburg Concerts*, the *Cello Suites*? Aren't they musical works? They might indeed be considered such –that is to say, nothing forbids or invalidates such understanding– but that's not the essence of the argument. The point is not whether we can view Bach's music as a collection of musical works. The point is that Bach himself did not conceive of his music in that manner. He would think of what he did as a musician as “writing this particular piece for Magdalene” or “composing this kind music for this or

31 Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 8.

that occasion” or “writing a cantata or a passion”. However, he did not equate his activity as a composer with that of a creator of distinct musical works, stemming from a score that prescribes faithful performances and, even less so, outliving his own era to grant him immortality. That is why borrowing from his own music and reusing it in different compositions posed no issue for Bach or other composers of that time. No one would be more surprised by the revival of interest in Bach’s major choral works, famously catalysed by the 1829 and 1841 performances organized by Felix Mendelssohn, than the composer himself.

It goes without saying that recognizing the historical nature of the autonomy of art and music is far from being an original move at this stage. However, it is an important step in Sanjay’s argument, because it paves the way for what I consider to be the core of Sanjay proposal: the critique of a hyper-rationalist, Western-centered, teleological understanding of history, that nonetheless does not disregard the necessity of genealogy, which involves acknowledging historical mutations and cultural contingencies. This leads us to the fifth and arguably most pivotal point. While it is imperative to recognize that the autonomy of music and art is a mutable and contingent concept, not universally or necessarily applicable, we must also acknowledge that the uniqueness of our historical relationship with music and art does not solely rest on the notion of autonomy. It also relies on the notion of tradition, which assumes a connection between musical and artistic practices and their historical and social contexts. That notion of tradition is particularly important to Sanjay, because it sustains a relationship to the past that continues into the present.

This is the reason why, in Sanjay’s view, art and music may have something to teach history. Or, to be more precise, and shed as much light as possible on the very title of this conversation, this is why art and music, to the extent that they encourage us to approach the past in an engaged manner, may have something to teach the practices of history. And their primary lesson can be succinctly summarized as follows: the fear of anachronism and the pursuit of objectivity should not prevent us from interpreting and appropriating the past from the

perspective of the present (or even from the perspective of a culturally specific contemporary context).

This is how I would summarize Sanjay's proposal regarding his engagement with music and art, without delving into other aspects of his book. Against this backdrop, I would like to pose three questions to him, which I think and hope will provide an opportunity for him to clarify his positions in a fruitful way. The first question concerns the distinction between art and music. Sanjay presents art and music as exceptions to the "code of history" (the assumption that the past is dead). Therefore, he brings them together – music and art. But they are inherently different – a fact that Sanjay does not ignore but that begs further elaboration. The way in which one relates to the past of art differs from the way one relates to the past of music. To what extent do these differences hold relevance in your approach, and how do you account for them?

Let me illustrate this difference by comparing two objects. On the one hand, a postcard featuring a photograph of a painting by Paul Klee, *Angelus Novus*. What is this object? It is a reproduction of Paul Klee's *Angelus Novus*. On the other hand, a CD featuring a recording of Bach's *Goldberg Variations*. What is this object? A reproduction of Bach's *Goldberg Variations*. While this description is not incorrect, it is nonetheless incomplete in ways that are pertinent in this context. In reality, the second object is not simply a reproduction of Bach's *Goldberg Variations*. It is a reproduction of Glenn Gould's 1981 performance of Bach's *Goldberg Variations*.

This distinction is not a mere play on words. What is reproduced in the case of a painting or sculpture is a tangible object. This object, unless it has been destroyed, exists somewhere in the world at this moment. It can be damaged, stolen, exhibited, moved or restored. In contrast, what is reproduced in the case of music is an event, a performance. This event has already occurred. Music is immaterial. Regardless of the type of music, whether it's a studio recording of Bach's music or a live recording of a Sufi ritual in Turkey, music is ephemeral and intangible – or ineffable, as Vladimir Jankélévitch or musicologists such as Carolyn Abbate or Michael Gallope would prefer to say. Given

this distinction, how does the difference between music and art become relevant when examining their connection to the past? To further complicate matters, since other sonic objects share the immateriality of music, does the recognition of the difference between music and art not invite us, as Jonathan Sterne suggests in *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, to consider the proximity between musical and non-musical sonic objects?

My second question is not without relation to the first one and concerns the technologies of audiovisual reproduction. Our relationship with the past, not just the past in general but particularly the past of art and music, has undergone a profound transformation over the past century due to the emergence of technologies of reproduction, transmission and manipulation of sound and image. This transformation is undeniable, and its significance cannot be underestimated. If my first question focused on the distinction between art and music, my second question revisits the transition from the nineteenth to the twentieth century, when phonography, photography and cinematography came into existence. The technical reproducibility of sound and image has fundamentally altered our connection to the past. How do you address this transformation in your work, and what political implications does it carry?

Once again, the notion of trace is crucial. Until the late nineteenth century, traces of the past, in the domains of art and music, were the actual artworks, the scores, the instruments or written testimonies. Since the early twentieth century, photographs, recordings and films have also become traces of the past. How does this influence our relationship to the past, not only in the domains of art and music, but also beyond them, encompassing broader implications of a cultural, social or ethical nature? Is there a political potential, as Walter Benjamin has claimed, in a relationship to the past enriched by technological reproducibility? The angel, if I may recall Benjamin's interpretation of Paul Klee's painting, would now acquire the capability to scrutinize the most invisible and inaudible details of the past with enhanced precision, yet it remains compelled toward the future. How do the political

and artistic implications of technological reproducibility intersect in your understanding of history?

Thirdly, I would like to introduce Nietzsche into our discussion. Considering other contributions by authors such as Benjamin, whom I've already mentioned, Didi-Huberman or Rancière would certainly be pertinent in this context. But I would like to conclude with Nietzsche, bearing in mind the essay "On the Uses and Disadvantages of History for Life" (the second untimely meditation). In this essay, Nietzsche writes:

We need history, certainly, but we need it for reasons different from those for which the idler in the garden of knowledge needs it, even though he may look nobly down on our rough and charmless needs and requirements. We need it, that is to say, for the sake of life and action.³²

My question is simple: assuming that we could approach this essay with a collective rather than an individual subject in mind –and Nietzsche himself mentions that these questions can be posed in relation to an individual, a people or a culture– could this, *mutatis mutandis*, be what you seek to achieve in your work? To appropriate the past for the sake of the present? At another point of this essay, Nietzsche also discusses the necessity of adopting an untimely attitude when studying the past –“that is to say, acting counter to our time and thereby acting on our time and, let us hope, for the benefit of a time to come.”³³ Does the perspective of a “time to come” hold significance in your work, and if so, in what ways?

Reply

Sanjay Seth

Rather than trying to respond to the multiple and penetrating questions and comments raised by Mariana and João Pedro, for reasons

³² Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 59.

³³ Nietzsche, *Untimely Meditations*, 60.

of space I will be selective in my response. I will first respond to the issues raised by each of them in turn, and conclude by responding to a question or challenge that they both pose.

Mariana references the claim made by Graeber and Wengrow that many progressive ideas, including the idea of equality, are not Western in origin (as is usually assumed), but sometimes emerged long before there was a 'modern West' that could claim to be the source of such virtues. She wonders where such claims sit in relation to my insistence that we should not engage in the game of 'who invented/discovered things first'. I agree with Mariana that as long as presumptions of non-Western 'lack' and inferiority continue to persist, there is a pressing need to refute them, where it is possible to do so. But the general strategy that marked non-Western thought for so long –to try to show that 'we had it too'– is what I am contesting. This response rested upon the presumption that certain practices and values were right and true, and thus it was necessary to show that those peoples maligned as backward or savage were not lacking in the values and practices deemed to be markers of civilisation and progress. But any 'victory' in this contest was at the same time –in my view– also a defeat, because it accepted the superiority of these values and practices as the precondition of entering into the game of 'who had them first'. But once we historicise these values and practices, the imperative to play that game disappears. For instance, we can acknowledge, without any embarrassment, that many non-Western peoples did not write history as a secular narrative that carefully avoided anachronism, once we recognise that this form of writing and relating to the past, one that emerged in eighteenth and nineteenth century Europe, is but one way of representing and relating to the past. The greatest contribution of postcolonial theory, in my view and practice of it, is that it created the intellectual space for raising such questions and thus also ending the game of 'me too'–for whereas once to question the presumptions that inform what I call 'modern Western knowledge' would have been denounced as relativism, irrationalism, 'post-modernism run mad', and so on, with the arrival of postcolonialism on the intellectual scene it became possible to raise such questions.

Mariana points to the many historians of art, and also artists, who shown that high or canonical art, the conception of art for which ‘autonomy’ is claimed, was made possible only by many exclusions, including ‘handicrafts’, and the productions of women and non-Western peoples. I am making precisely the same point –that the autonomy of art is a historical production, not a ‘fact’ that was discovered at a certain point in history. That I am able to make this point for art history (as also with music history), both areas in which I am not a specialist, is because I draw upon writings of critical art historians, thereby proving Mariana’s point. But I don’t think it is true that, as Mariana says, our arguments are at odds with one another. The difference, in my view, is that I insist that ‘exposing’ the constructed-ness of the high art tradition and the historicity of claims for autonomy does not –as with so many other ‘historical constructions’ parading as discoveries, as truths discovered– make these go away. This is in part a general phenomenon, for the presumption that the world is disenchanted, that nature and culture are two completely different domains, and that gods exist only in the minds of humans, actively underpin the institutions and practices of us moderns. They are not just intellectual positions that disappear when refuted; which is why I expect my critique of history, and the arguments of my book more generally, to remain a minority position. But this is *especially* so with those disciplines and practices which, like art, are closely tied to institutions and, most importantly, the market. The exhibition catalogue is an example –even when written by critical art historians and curators who are well aware of the constructedness of the high art tradition, and who may even draw attention to it in their text, the catalogue is nonetheless tied to ‘artworks’ in the traditional sense, displayed in a gallery.

Following a masterfully lucid summary of my argument and some of its implications, João Pedro asks some challenging questions. I treat art and music history as similar inasmuch as they are exceptions to the presumption informing history-writing, namely that the past is dead. But as João Pedro notes, notwithstanding this similarity, the way in which we understand and relate to the past of music is different from

how we relate to the past of art. I address this difference briefly in my presentation (and at somewhat greater length in chapter 4 of *Beyond Reason*). The main difference, in João Pedro's description, is that a CD recording of Bach's *Goldberg Variations* is not just a reproduction of Bach, but a reproduction (in this example) of Glenn Gould's 1981 performance of Bach's *Goldberg Variations*. To make the same point in my own language, Gould's performance is a re-presentation, and not simply a representation, of Bach. It is a feature of music –and indeed of the performing arts more generally (theatre is another example)– that there is a 'gap' between the past or 'original' and the performance of it.

This is significant for the argument I develop. I show, in the context of debates around early music, that some of participants in this debate argued that anachronism was not only not something to abhor, but that it was *necessary* to appropriate a musical tradition for our own times and thus keep it alive. That step –enabled in part precisely because of the inescapable gap between the 'original' and the performance– is not easily available to historians, because avoidance of anachronism is at the heart of the discipline. It is also not available to them because, as I explain, modern history takes the entire human past –rather than traditions, which are always specific to one slice to humankind– as its putative subject matter. These are major differences between history tout court and the history of art and (especially) music, and it is why I concluded my presentation by suggesting that historians may benefit from examining, more than they have hitherto done, the work done by historians and practitioners of art and music.

João Pedro observes that in the last century technologies of reproduction and transmission of music have undergone a profound transformation, and asks how this might or should affect our relationship to the musical or sonic past. Here I have to confess, with embarrassment, that I have not read or thought about this deeply enough to respond, though I will now seek to read and think about this, for his observations and questions are important, and the failure to discuss them in *Beyond Reason* is an omission (one of many!).

Mariana and João Pedro both ask where these arguments regarding history lead me –specifically, and drawing upon Nietzsche and Benjamin, whether I think the writing of history should seek “to blast open the continuum of history” (Benjamin) and/or be at the service “of life and action” and “for the benefit of a time to come” (Nietzsche). Here there is a real difference between my own position and that of my interlocutors, though I think it is less a disagreement over substance than a difference arising out of the nature of the questions being asked. I will conclude by sketching wherein this difference lies.

I am neither for nor against anachronism; my point is rather that the code of history, despite being defined by its total rejection of anachronism, is itself anachronistic when applied to those pasts –such as those of European pre-moderns, and non-western peoples– who did not or do not share the presuppositions underlying the code of history. As a consequence, when we represent such pasts in the modern mode of historiography, we are not providing a true and correct understanding, which those whom we seek to represent did not and could not provide (because they did not realise that gods do not exist but are human creations; because they had not discovered that nature and culture are two different things but rather confused them; and so on). What we are doing instead is translating their past into our categories and forms of understanding. In *Beyond Reason* and in my previous book *Subject Lessons*, I suggest that where there is sufficient historical and cultural continuity, such anachronism can be ‘redeemed’. But in the case of the non-Western world, the advent of European modernity and its forms of knowledge marked a profound cesura, a sharp and almost total rupture. The many other modes of representing and relating to the past that once flourished in the Indian subcontinent, for example, still survive in quotidian life, but they have been pushed out of schools and universities and state bureaucracies where modern Western knowledge, including the modern way of representing the past, are almost completely hegemonic. In these circumstances, the pressing intellectual question –for me at any rate– is not whether to develop a historical materialism that engages with experience, or even to ask how a different

way of conceiving of history and its purposes may inaugurate or hasten a (better) time to come (both of these positions, let me note in passing, seek a *singular* form of relating to the past to replace the current one). It is rather how to remain attentive to the multitude of ways of relating to the past that once existed, and that have still not been completely erased. When, after citing Nietzsche on why and how ‘we’ need history, João asks me, “assuming that we could approach this essay with a collective rather than an individual subject in mind... could this, *mutatis mutandis*, be what you seek to achieve in your work?,” my answer is ‘no’, simply because I get stuck at the ‘we’, the collective subject that has or needs a history. My angle of vision, or the tenor of my enquiries (to playfully use language from art and music) is a different one; it is about what intellectual options are available to us when *many* ways of thinking about and relating to pastnesses (in the plural) have been replaced by a single one, that spuriously claims that there is a ‘we’ whose past can only be truthfully represented by modern history writing.

This does not mean that the more explicitly political questions that Mariana and João Pedro pose are not legitimate and pressing ones, for they very much are. Nor is it that questions regarding the relation between history-writing and emancipatory politics are not of interest to me. In concluding the second of two chapters devoted to history in *Beyond Reason*, I discuss the historical and political debate that ensued in India following the destruction of Babri Masjid in the town of Ayodhya in 1992. Many progressive historians sought to show the falsity of the right-wing Hindu claim that the destroyed mosque stood where once there was a millennia old Hindu temple. Sympathetic as I am to the politics underlying this demonstration, I conclude that historical ‘truths’ cannot anchor our political convictions, but that –if I may be forgiven for quoting myself– “What was at stake...was not the truth about the past, which could then serve to underwrite our political convictions in the present, but rather what sort of nation India was to be and, accordingly, how its past was to be understood.” This is not very far from what I take João Pedro and Mariana to be advocating, namely that history should be unabashedly at the service

of the present, and further, recognizing that there is no place outside of networks of power and privilege, history should not hesitate to choose sides. But even here, my point is less that the historian, or history more generally, *should* not fear giving voice to experience or taking sides, but rather that the presumptions and protocols that govern the production of historical writing are themselves not indisputable facts, but specific ways of construing our relation to the past. They are, if you like, ideological –they already take sides, even if not, or not always, in the political terms of Left and Right. But the answer or corrective to this lies not, it seems to me, in departures from these protocols in the name of experience, life, or revolution, but in diagnosing and criticising these presumptions, and examining their functions and effects. That, at any rate, is what I seek to do in *Beyond Reason*.

It only remains to say that I am extremely lucky, and therefore grateful, to have had interlocutors that pose such challenging questions, requiring me not only to clarify some of the arguments in my book, but push me to think beyond what is already contained in *Beyond Reason*.

Referência para citação:

Seth, Sanjay, Mariana Pinto dos Santos, João Pedro Cachopo, and Matheus Serva Pereira. “Music, Art, Science and the Decolonisation of History. Roundtable on Sanjay Seth’s *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences* (2021)”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 377-408. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.37857>.

Alice Wilson

*Afterlives of Revolution: Everyday
Counterhistories in Southern Oman*


Stanford: Stanford University Press, 2023, 312 pp.

Francisco Freire*

Num ensaio convictamente centrado na área disciplinar da Antropologia, Alice Wilson propõe-nos uma análise das reconfigurações pós-revolucionárias no Sultanato de Omã, a partir de trabalho de campo realizado no sudoeste do país (na região de Dhufar) em 2013 e 2015.

A carreira da autora encontra-se marcada pelos importantes contributos avançados relativamente ao Saara Ocidental¹ e, neste seu novo projecto, geograficamente distante dos confins saarianos, voltamos a encontrar algumas das questões que antes trabalhou: evolução dos processos revolucionários, desenvolvimento de estruturas estatais, pluralismo sociojurídico. Contudo, neste seu segundo terreno, a autora incorpora de maneira bastante mais afirmativa as expressões ligadas à vivência quotidiana das populações (que qualifica de *everyday interactions*), através de um olhar mais depurado, próximo, declaradamente apoiado na tradição de recolha e observação etnográfica (observação participante).

Nos textos que dedicou ao *non-self-governing territory* do Saara Ocidental evidenciava-se uma dificuldade na articulação das estruturas

* Francisco Freire (freire.francisco@fsh.unl.pt).  <https://orcid.org/0000-0002-6653-8669>. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna 26C, 1069-061 Lisboa. Receção da recensão original: 09-05-2024. Receção da versão revista: 13-05-2024. Aceitação: 20-05-2024.

¹ Alice Wilson, *Sovereignty in Exile* (Filadélfia: The University of Pennsylvania Press, 2016).

administrativas ensaiadas pela liderança (revolucionária) do território, com o seu envolvimento local mais profundo (onde se destaca a complexidade da história da região, o parentesco como fórmula privilegiada de organização social ou a profunda implantação da expressão religiosa). No caso de Omã, e com uma aposta mais clara – e porventura mais arriscada – na apresentação de exemplos quotidianos como elementos centrais da investigação², a autora terá sido mais bem-sucedida na qualificação do futuro das ideias e dos actores revolucionários, a que chama *revolutionary legacies* (num exercício sem dúvida mais simples de realizar em Omã do que no Saara Ocidental, onde a consolidação de uma ordem superadora do momento revolucionário se encontra ainda largamente indefinida após meio século de conflito).

Em *Afterlives of Revolution*, apoiando-se no reposicionamento metodológico antes assinalado, Alice Wilson declara a importância da interseccionalidade e da liminaridade quer nos processos revolucionários, quer nos programas gerados nos seus futuros, onde devem ser plenamente acolhidas, por exemplo, noções de género, etnicidade ou raça. Diz-nos também que as experiências revolucionárias retomam e reciclam relações políticas, económicas e sociais pré-existentes. Se as revoluções servem o questionamento e a suspensão de ordenamentos sociais hierarquizados³, promovendo a criação de lideranças alternativas, estas não deixam de se encontrar ligadas a fórmulas sociais reconhecidas, levando a autora a afirmar a “revolução como um processo social”⁴.

Wilson observa a pluralidade dos projectos desenvolvidos em Omã no pós-revolução, confirmando o fracasso de quaisquer eixos teleológicos dos processos revolucionários. A reflexão oferecida sobre os futuros pós-revolucionários deve servir a definição do que foi a própria revolução, apontando a superação de partições que concluem apenas do seu sucesso ou fracasso, devendo, isso sim, constatar a permanência de heranças que muitas vezes apenas posteriormente conseguem implementar algumas

2 Alice Wilson, *Afterlives of Revolution: Everyday Counterhistories in Southern Oman* (Stanford: Stanford University Press, 2023), 17-20.

3 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 39.

4 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 9.

das ambições definidas nos programas revolucionários. O que, segundo a autora, terá acontecido em Omã⁵. Neste sentido, Wilson descreve metaforicamente as *afterlives* da revolução como árvores que se desenvolvem e florescem, alargando os seus ramos e raízes a gerações futuras.

A cronologia do projecto revolucionário analisado neste texto liga-se à criação da Frente de Libertação do Dhufar, em 1964. No seu manifesto fundacional declara-se a luta armada como fórmula para a obtenção da independência desta região, em oposição ao regime do sultão Said ibn Taimur (1919-1972), que, baseado em Mascate, tutelava politicamente Omã com o apoio declarado de forças militares britânicas aí estacionadas (numa posição geográfica chave para o controlo da circulação marítima no Golfo Pérsico). Aquando do assassinio de um motorista de uma companhia petrolífera em 1965, a primeira acção do grupo, o movimento contaria com “trinta e sete homens e nove espingardas”⁶.

Em termos gerais, este movimento revolucionário independentista liga-se a correntes do nacionalismo árabe então dominantes (Egipto, Síria, Iraque), mas também a movimentos de inspiração marxista de âmbito mais global (Iémen, Argélia, Cuba, China e União Soviética). A autora optou por não mergulhar no labirinto revolucionário da década de 1960, decidindo centrar-se sobretudo nos herdeiros do momento revolucionário dhufari. Sem questionar a seriedade da opção tomada pela autora, seria certamente interessante termos aqui acesso a uma maior contextualização dos vínculos então estabelecidos entre o sul da Península Arábica e diferentes movimentos revolucionários.

O texto centra-se, assim, na “herança” (tradução redutora da expressão *afterlife* utilizada na obra) de um movimento revolucionário activo no terreno entre 1963 e 1976, e que hoje, como outros movimentos similares, é apenas reconhecido por alguns especialistas (assinale-se a perenidade do filme *Sā‘at al-tahrīr daqqat/ Chegou a hora da libertação*, de Heiny Srour, 1974, que imortalizou este contexto revolucionário). Contudo, para Alice Wilson, as repercussões que a imaginação revo-

5 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 12-13.

6 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 50.

lucionária produziu traduzem-se em “amplos espaços e temporalidades”⁷ que justificam a problematização das leituras associadas ao legado deste movimento revolucionário, das suas ideias fundadoras, dos seus protagonistas e dos seus actuais herdeiros. A incorporação destes elementos no entendimento do actual Sultanato de Omã – com extensões evidentes aos vizinhos Iémen e Arábia Saudita – definem este texto como um inovador contributo para o estudo dos envolvimentos sociais e dos modelos políticos ensaiados na região.

A observação detalhada de práticas quotidianas, associadas por vezes à intimidade familiar, leva a autora a questionar o pensamento binário que, quase sempre, consagra uma história de vencedores e vencidos no pós-revolução. Wilson apresenta-nos, isso sim, formulações expostas de forma ambígua através de subtis *hidden transcripts*, em que antigos militantes afirmam contra-histórias que introduzem no presente alguns dos projectos e ideias ensaiados no período revolucionário. São destacadas pela autora tendências igualitárias que em tudo contrariam os discursos hierarquizados – que continuam a ser hegemónicos – ligados a ordenamentos tribais, etnicidade e estatuto social: “Postwar kinship and everyday relations can reproduce counterhegemonic values that reflect legacies of social life during past upheaval, including revolution”⁸. No quadro mais restrito do parentesco, destaca-se o importante Capítulo 4 (“Kinship, values and networks”),⁹ onde a autora explora o fundamental envolvimento das esferas familiares e “tribais”, quer na inicial adesão a projectos revolucionários, quer na gestão dos seus presentes legados. A reincorporação de antigos revolucionários nos seus contextos familiares de origem, assim como a sua plena participação nas actividades quotidianas do grupo, leva a autora a interrogar-se sobre a possível prevalência de ideias e ideais revolucionários ao longo do tempo, sendo estes agora acolhidos e considerados no seio das esferas familiares.

7 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 235 e 239.

8 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 19-20.

9 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 137-168.

Segundo Wilson, o legado pós-revolucionário em Omã não materializa hoje uma alteração substancial (revolucionária) do contexto social, mas à sua escala reduzida terá promovido, por exemplo, a integração de muitas mulheres em novas esferas profissionais, educativas e até políticas, ou apoiado a realização de eleições através de sufrágio universal em 2003. Neste último caso parecem manifestar-se alterações verdadeiramente revolucionárias face a ancestrais lógicas de poder, com a universalidade do voto a conduzir à incorporação de actores até então destituídos de peso político na administração pública (isto é, figuras tradicionalmente ligadas a grupos de estatuto tributário ou mesmo associadas a um passado eminentemente servil, como os descendentes de populações escravizadas). Se distantes de uma réplica consolidada do modelo proposto no final dos anos 1960, a herança revolucionária passa hoje em dia também, diz-nos a autora, por processos de “transformação pessoal” que, partindo de actores individuais, assinalam a possibilidade de alterações sociais mais profundas¹⁰.

Muito embora o foco declarado pela autora na interseccionalidade e no aprofundamento dos laços complexos que formam a sociedade dhufari e omanita – que naturalmente impregnaram também o processo revolucionário e os seus futuros –, estranha-se a pouca atenção dada ao riquíssimo panorama religioso de Omã, nomeadamente quanto à relação entre a heterodoxa liderança ibadita do sultanato e a filiação sunita (com adesão à escola jurisprudencial xafita) das populações de Dhufar.

Referência para citação:


Freire, Francisco. “Recensão a *Afterlives of Revolution: Everyday Counterhistories in Southern Oman*, de Alice Wilson”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 409-413. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.37858>.

10 Wilson, *Afterlives of Revolution*, 238.

Audrey Truschke
***The Language of History: Sanskrit
Narratives of Indo-Muslim Rule***
New York: Columbia University Press,
2021, 351 pp.

João Pedro Oliveira*

Most Orientalist scholarship was concerned with simplistic and universalising ideas about clearcut and mutually exclusive definitions between civilisations, which were often characterised by specific religions.¹ Colonial historian James Mill famously divided Indian history into Hindu, Muslim, and British periods.² In British imperial scholarship, Hindu India was regarded as ahistorical and stagnated in time. By contrast, British scholars adopted a teleological discourse of linear historical progress to represent Christian civilisation. To a greater or lesser extent, this kind of discourse has remained alive.³ History is still a contemporary subject built along Western epistemological lines. Hindu India is still mostly studied through the languages associated with successive over-arching periods: Sanskrit for Hindu India, Persian for Muslim India, and English for British India.

* João Pedro Oliveira (jopeoliveira@ucp.pt).  <https://orcid.org/0000-0003-2833-0418>. Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC) da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (FCH-UCP), Palma de Cima 1649-023 Lisboa. Receção da recensão original: 24-04-2024. Receção da versão revista: 02-05-2024. Aceitação: 02-05-2024.

1 Ronald B. Inden, *Imagining India* (Cambridge: Indiana University Press, 2001 [1990]).

2 James Mill, *The History of British India*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1818-1823]).

3 E.g. Romila Thapar, “Cyclic and Linear Time in Early India”, *Museum International* 57, n.º 3 (2005): 19-31.

Contemporary Indology has been defined by post-Orientalist and postcolonial scholarship. These fields have aimed to dismiss “grand narratives” and to look for “alternatives” to understand the Indian past. In *Hindus: An Alternative History*, for instance, Wendy Doniger explicitly stated that her project was to analyse how oppressed groups (women and lower castes) have contributed to mainstream Hinduism, which has usually been regarded as a patriarchal and high caste religious system.⁴ By contrast, the Indian public sphere at home and in diasporic contexts have been increasingly influenced by Hindu nationalism (also called *Hindutva*), a right-wing ideology which has also aimed to create an alternative history. In this case, however, this is not an alternative history in which colonial categories are deconstructed. Rather, it is an alternative history in which colonial categories are emphasised and in which new simplistic “grand narratives” emerge. In *Hindutva* discourses, “evil” Muslims are often antithetically represented to “good” Indians, and modern Hinduism is constructed as an ancient and continuous tradition.⁵ In addition, *Hindutva* ideologues consider the usually more nuanced analysis of ideologically independent scholars to be neocolonial attempts to counter their own efforts to create a strong pan-Indian Hinduism.⁶

In *The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule*, published in 2021, Audrey Truschke goes beyond the obvious and creates a kind of “alternative history of Indo-Muslims” by mixing two fields which, due to Orientalist discourses, have often been thought as different (Sanskrit studies and Indo-Muslim history).⁷ The author specifically analyses a wealth of overlooked historical documents written in Sanskrit between the 1190s and 1721 dealing with the Muslim presence

4 Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

5 Prema A. Kurien, *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2007) and Sylvie Guichard, *The Construction of History and Nationalism in India: Textbooks, Controversies, Politics* (London: Routledge, 2010).

6 Rajiv Malhotra, *Academic Hinduphobia: A Critique of Wendy Doniger’s Erotic School of Indology* (New Delhi: Voices of India, 2016).

7 Audrey Truschke, *The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule* (New York: Columbia University Press, 2021).

in India. As Truschke remarks, these works were mostly written by elite male Brahmins, even though the author provides deeper sociological nuance through the analyses of historical works by Jains and Buddhists, as well as by a female writer. The author also writes against colonial grand narratives when stating early on her goal of decolonising history. She claims that, while premodern India narratives about local kingdoms and their rulers would not satisfy the epistemological preconditions to qualify as history, at least as the concept is understood in modern terms, they are concerned with historical events and should therefore be regarded as legitimate alternative history, an alternative which is just epistemologically different from contemporary Western-style history and should not be hierarchically compared with it.⁸

Truschke's work is not only against Orientalist assumptions but also against *Hindutva* ones, given that the author begins her book by mentioning her clash with *Hindutva* followers who wished to silence her historical analysis of works which do not show a clearcut clash between Hindus and Muslims but present more nuanced relationships between these groups. The argument of Truschke's work is straightforwardly mentioned in the first pages and often repeated in every chapter, so much so that, at one point, she writes that she sounds like a "broken record"⁹: contrary to what Orientalist scholars and the new *Hindutva* intelligentsia has claimed, premodern Indians did not necessarily regard history as consisting of a "clash of civilisations" between Hindus and Muslims.¹⁰ The identities at play had much more complex ramifications which cannot be reduced to mere clearcut dichotomies.

Truschke's analysis is both linguistic and discursive. Her main conclusion in these two regards is that Sanskrit histories were highly influenced by ancient literary tropes, such as the epics *Rāmāyana* and *Mahābhārata*, which, rather than describing Hindus and Muslims, described ideals of heroism (*vīra*) and violent conflicts. Such tropes were

8 Truschke, *The Language of History*, 7.

9 Truschke, *The Language of History*, 183.

10 Truschke, *The Language of History*, 3.

used for different concepts of *Self* and *Other* long before Muslims came into India, when they were already in use to describe a whole range of sociopolitical *Others*. This, Truschke argues, is the reason why most writers decided to write in Sanskrit instead of in emerging vernaculars, which did not have this rich library of literary tropes that could be readily used by authors and easily grasped by their audiences.

Truschke analyses how new words were introduced and how old ones evolved to describe new complex identities and how such words were constructed discursively to give shape to physical, psychological, and behavioural identities. The author concludes that the many terms used to refer to ideal and counter-ideal historical figures or groups did not have a single meaning throughout the time period under discussion and that in no time can they be reduced to the modern definitions of “Hindu” and “Muslim”. Also, she demonstrates how figures who would now be regarded as Hindu or Muslim had much more complex identities in relation to other more relevant identity traits, including place of origin, place of residence, caste, class, and style of rulership. This means that, depending on these traits and contrary to the wishful thinking of *Hindutva* historical revisionism, Muslim characters could be characterised with positive Sanskrit tropes and Hindus with negative ones.

As the chapters progress more or less chronologically, Indo-Muslim rulers become progressively more integrated into local culture and, as the author keeps arguing, one notices greater syncretism between the different sociocultural groups at play. In any case, instead of trying to create a new “grand narrative”,¹¹ Truschke is always careful to state the historical works she analyses provide a plurality of sociopolitical goals and representations of *Self* and *Other*. In the end, the only common elements shared by these narratives seems to be the fact that they are all written in Sanskrit and discuss Muslim figures. This means that these narratives did not belong to a single discursive project and so Truschke’s methodological contrast with both the British colonial project and the contemporary Indian nationalistic one is further reinforced.

¹¹ Truschke, *The Language of History*, 96.

Chapter 1 explores the earliest references to Muslims in India starting from the 8th century, that is, almost half a millennium before the establishment of Persian-Indian rule. Truschke notes the absence of Brahminical writings regarding invasions by Muslims, possibly because, as she states, Brahmins were used to similar raids by non-Muslims and consequently found them unworthy of special note. The most interesting section of this chapter is her analysis of the *Kālacakra Tantra*, a pre-1190 Buddhist text which still has great relevance for modern Tibetan Buddhism and which represents Muslims as a dangerous threat to Buddhism. Precisely because this is a Buddhist text and Sanskrit studies suffers from a “Brahminical bias”, the *Kālacakra Tantra* is rarely regarded as a text belonging to the Sanskrit historical tradition, even though, as Truschke convincingly argues, it should be regarded as such.

In Chapter 2, Truschke analyses the first narratives about Muslim-led rule in India: the incursions by Ghurids starting from the late 12th century and their conflict against the local Chauhans. She focuses on Jayanaka’s *Prthvīrājavijaya* (*The Victory of Prthvīrāja*) to argue that the Chauhans did not regard themselves as Rajputs, Hindus or Indians, given that the term *Rajput* did not yet exist, the Persian concept *Hindu* was not used self-referentially and there was no India (that is, the modern nation-state) to defend. Rather, Chauhans regarded themselves as defenders of a type of kingship which upheld specific requirements of Brahminical ritual purity encoded in previous Sanskrit tradition. By contrast, their enemies were regarded as ritually impure and were therefore represented in the same way as outcastes and not as members of a distinct religious group. As Truschke discusses in the following chapters, this textual and discursive tradition continued in later texts.

Chapter 3 deals with the consolidation of Muslim rule in India between 1200 and 1450 under the Delhi Sultanate. The author analyses Gangadevi’s *Madhurāvijaya* (*The Victory of Madhurā*) and Nayachandra’s *Hammīramahākāvya* (*The Great Poem of Hammīra*, the Sanskrit version of the Arabic title *Emir*). Gangadevi is the only female writer in her corpus, while Nayachandra is the first of several Jain ones. Trus-

chke shows how authors have tried to fit representations of new rulers into a new idea of kingship at both the linguistic and discursive senses. She discusses, for instance, the introduction of the Arabic term *sultan* and its reinterpretation into Sanskrit as *suratrāna*, “protector of the gods”, an epithet which was used by both Muslims and Hindus. Hindu king Bukka of the Vijaynagara empire described himself as *hindūrāya-suratrāna*, “sultan/protector of the gods among Hindu kings”, which means that this Hindu “sultan” regarded himself as superior to other Hindu kings. One should note, however, that by this time the Persian term “Hindu” did not have the same meaning it has nowadays.

In Chapter 4, Truschke delves into four regional works from Gujarat and Kashmir. The former includes four *prabandha* (connected narratives) written between 1305 and 1349. The author concludes that, rather than attributing agency to Muslims, some of these texts refer to larger temporal and divine causalities for historical vicissitudes and that some even represent Muslims as continuing the premodern Indian tradition of supporting multiple religious communities. The latter texts include Kalhana’s 1149 pioneering *Rājataranginī*, which was written in praise of Zayn al-Abidin, a Muslim ruler. This has long been regarded as a unique Indian historical work. However, as Truschke shows, *Rājataranginī* has several successors written between 1459 and c. 1600. For instance, the author analyses how Shrivara’s 15th century *Rājataranginī* comes close to depicting Islam as a distinct sect of religious practices separate from those practiced by “Hindus”, which in this context would mean “high-caste Kashmiris”. However, Truschke remarks that, rather than regarding the two sets of practices as adversarial, Shrivara regarded them as potentially compatible.

Chapter 5 analyses seven historical works penned between 1589 and 1652 by Jains working in the courts of Akbar and Jahangir, who were two Mughal emperors. While most texts until this point use Sanskrit tropes to represent Islam, this chapter presents the reader with the first instances of attempts at discussing Islamic theology in Sanskrit, although, in this case, the goal is to compare it unfavourably with Jain theology. In any case, Truschke reveals increasing syncretism when

describing how Jain discourses resorted to Mughal imperial ones to represent Jains favourably and how, contrary to what happened in the analysis made in previous chapters, Muslim rulers were already steeped in Sanskrit culture and local (Indian) royal structures.

In chapter 6, Truschke deals with 16th and 17th texts written in Rajput and Maratha courts. This chapter is particularly relevant because of the way the author deconstructs contemporary *Hindutva* historical revisionism. Rajputs and Marathis, particularly the Marathi king Shivaji Bhonsale (-1680), are often constructed in such discourses as virile martial strongmen who bravely defended Hindu faith against Muslim aggression. As Truschke convincingly shows, while historians who wrote about Rajputs and Marathis wished to create dichotomic narratives of *Us* versus *Them*, these two sides were defined more in military and political terms than in religious ones, so much so that Rajputs and Marathis often fought alongside Muslims with similar military and political goals.

Finally, chapter 7 explores how the last Sanskrit histories of Mughal rule, which were written between 1589 and 1721, did not mention Mughals only in their relationship with Indian non-Muslims, as the works analysed in the previous chapters had done. By mixing Sanskrit tropes with Perso-Islamic historical ones, these histories focused on Indo-Muslims as fully integrated into the local sociocultural fabric. In Truschke's words, by the late 16th century Muslim and Indo-Persian rules had ceased to be *Others*.¹² The author, who pays constant attention to the uses of language and attitudes towards different languages, remarks that, while in the works analysed in chapters 2 and 3 Persian was negatively described as a foreign language, in the works examined in this chapter it was described positively and fully integrated into Sanskrit aesthetics. Similarly, by the end of Mughal rule, the authors already made a distinction between Indo-Persian rulers and their "Hindu" subjects, even though the relationship between them was not adversarial, contrary to the way moderns tend to portray it. The book's

¹² Truschke, *The Language of History*, 209.

conclusion suggests several new ideas for further research on other “alternative” histories of India which, if materialised, should deepen scholarly knowledge about the Indian past and envision how postcolonial historiography may be decolonialised.

The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule includes an appendix with an English translation of several of the most relevant passages of the works analysed by the author and a glossary of non-English terms. In the end, Truschke’s analysis proves to be a detailed and nuanced examination of a new and relevant topic and is of clear interest for readers interested on both broad subjects, such as the philosophy of history, as well as more specific ones, such as Sanskrit historiography, aesthetics and lexicography, Indo-Muslim history, and the premodern representations of ideal and counter-ideal types in Indo-Muslim India.

BIBLIOGRAPHY

Doniger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Guichard, Sylvie. *The Construction of History and Nationalism in India: Textbooks, Controversies, Politics*. London: Routledge, 2010.

Inden, Ronald B. *Imagining India*. Cambridge: Indiana University Press, 2001 [1990].

Kurien, Prema A. *A Place at the Multicultural Table: The Development of an American Hinduism*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

Malhotra, Rajiv. *Academic Hinduphobia: A Critique of Wendy Doniger's Erotic School of Indology*. New Delhi: Voices of India, 2016.

Mill, James. *The History of British India*. 3 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1818-1823].

Thapar, Romila. "Cyclic and Linear Time in Early India". *Museum International* 57, n.º 3 (2005): 19-31.

Referência para citação:

Oliveira, João Pedro. "Recensão a *The Language of History: Sanskrit Narratives of Indo-Muslim Rule*, de Audrey Truschke". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 18 (2024): 415-423. <https://doi.org/10.48487/pdh.2024.n18.37859>.

