



# esboços

histórias em contextos globais

**DEBATE**

**Antropoceno, utopia e distopia**

**2020**  
set./dez.

**V. 27**  
**N. 46**

**ISSN**  
2175-7976





# esboços

histórias em contextos globais

## UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

### Reitor

Ubaldo César Balthazar

### Vice-Reitora

Alacoque Lorenzini Erdmann

## CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

### Diretora

Miriam Furtado Hartung

### Vice-Diretor

Rogério Luiz de Souza

## DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

### Chefe

Henrique Espada Rodrigues Lima Filho

### Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Lucas de Melo Reis Bueno

## Catálogo na fonte pela DECTI da Biblioteca da UFSC

Esboços: histórias em contextos globais / Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.-- v. 1, n. 1 (1994). – Florianópolis : PPGH/UFSC, 1994 -

Semestral 1994-2018; Quadrimestral 2019 –  
Resumo em inglês e espanhol

A partir de 2008, disponível no portal de periódicos da UFSC em:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/>  
ISSN 1414-722x  
E-ISSN 2175-7976

1. História – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em História.

CDU: 9

Elaborado pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

### **PUBLICAÇÃO INDEXADA EM:**

CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades  
Dialnet

DOAJ - Directory of Open Access Journals

Diadorim - Diretório de políticas editoriais das revistas científicas brasileiras

ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

Genamics JournalSeek

LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

LIVRE - Revistas de Livre Acesso

PKP – Public Knowledge Project Index

Portal de Periódicos - CAPES

REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

Scopus

Sumarios.org - Sumários de Revistas Brasileiras



## **EDITORA-CHEFE**

Flávia Florentino Varella, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## **CONSELHO EXECUTIVO**

Alex Degan, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Beatriz Mamigonian, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Fábio Augusto Morales, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Flávia Florentino Varella, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Rodrigo Bragio Bonaldo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Tiago Kramer de Oliveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## **CONSELHO EDITORIAL**

Alexandre Fortes, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
Aldo Marchesi, Universidad de la Republica, Montevideu, Uruguai  
Andrea de Souza Lobo, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil  
Edmé Dominguez, University of Gothenburg, Gotemburgo, Suécia  
Eunice Sueli Nodari, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Henrique Espada Lima, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
João Júlio Gomes dos Santos Júnior, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil  
Rafael Chambouleyron, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil  
Thiago Nicodemo, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil  
Uiran Gebara da Silva, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

## **CONSELHO CONSULTIVO**

Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil  
Aldrin Moura de Figueiredo, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil  
Aline Dias da Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Ana Livia Bomfim Vieira, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, MA, Brasil  
Andréa Doré, Universidade Federal do Paraná, Paraná, PR, Brasil  
Benito Bisso Schmidt, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil  
Cristina Scheibe Wolff, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Élio Cantalício Serpa, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil  
Erick Assis de Araújo, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil  
Hugo Antonio Fazio Vengoa, Universidad de los Andes, Bogotá, Colômbia  
João José Reis, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil  
José Antonio Piqueras, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, Espanha  
Karin Hofmeester, University of Amsterdam, Amsterdã, Holanda  
Kostas Vlassopoulos, University of Crete, Creta, Grécia  
Leandro Duarte Rust, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil  
Mateus de Faria Pereira, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, Brasil  
Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil  
Paulo Fontes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
Rafael de Bivar Marquese, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil  
Sebastian Conrad, Freien Universität Berlin, Berlim, Alemanha  
Sergio Serulnikov, Universidad de San Andrés, San Fernando, Argentina  
Tamar Hodos, Bristol University, Bristol, Inglaterra



## **ESTAGIÁRIOS**

Allana Letticia dos Santos, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Henrique Cintra Santos, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Henrique Etges, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil  
Victor Wobeto, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## **CAPA**

Pablo Figueiredo

## **PROJETO GRÁFICO**

Lara Benedet  
Pablo Figueiredo

## **DIAGRAMAÇÃO**

João Carlos Furlani – Editora Milfontes

## **REVISÃO DE PORTUGUÊS E NORMALIZAÇÃO**

Algo Mais Soluções Editoriais

## **REVISÃO DE INGLÊS**

Sunny Traduções

## **APOIO**

Programa de Pós-Graduação em História - UFSC

### **AVALIAÇÃO DOS ORIGINAIS**

Visando garantir a qualidade e idoneidade do processo de avaliação, a *Esboços*: histórias em contextos globais adota a avaliação “duplo-cega” na qual nem o nome do autor, nem o nome do parecerista são revelados. A revista mantém uma comissão permanente de avaliadores em seu Conselho Consultivo e conta também com revisores *ad hoc*, convidados conforme sua especialidade e reconhecimento na área, para emitir parecer sobre as contribuições recebidas.

As opiniões expressas nos textos publicados são de responsabilidade dos autores.


### **ESBOÇOS**

Programa de Pós-Graduação em História  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Campus Universitário – Bairro Trindade  
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil  
CEP 88.040-900  
Telefone: + 55 48 3721 4136  
Website: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos>  
E-mail: [esbocos@contato.ufsc.br](mailto:esbocos@contato.ufsc.br)  
ISSNe 2175-7976  
Periodicidade: Quadrimestral



## **UTOPIA AND DYSTOPIA IN THE AGE OF THE ANTHROPOCENE**

**Patrícia Vieira<sup>ab</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-8428-305X>  
Email: [pilmvieira@gmail.com](mailto:pilmvieira@gmail.com)

<sup>a</sup> Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

<sup>b</sup> Georgetown University, Department of Spanish and Portuguese, Washington DC,  
United States of America

**DEBATE**  
Antropoceno, utopia e distopia

## **ABSTRACT**

A product of Modernity, utopian and dystopian thought has always hinged upon an assessment as to whether humanity would be able to fulfil the promise of socio-economic, political and techno-scientific progress. In this paper, I argue that the predominantly dystopian outlook of the past century or so marked a move away from former views on human progress. Rather than commenting on humanity's inability to build a better society, current dystopianism betrays the view that the human species as such is an impediment to harmonious life on Earth. I discuss the shift from utopia to dystopia (and back) as a result of regarding humans as a force that does more harm than good, and I consider the possibility of human extinction within the framework of dystopian and utopian visions. The final section of the chapter turns to Margaret Atwood's *MaddAddam* trilogy as a fictional example that plays out the prospect of a world in which humans have all but become extinct.

## **KEYWORDS**

Utopia. Dystopia. Anthropocene.

**M**uch has been written about the shift from utopia to dystopia in the twentieth century, a trend that seems to have deepened in the first decades of the new millennium.<sup>1</sup> Apart from a brief resurgence in utopian writings in the 1960s and 70s, fuelled by the counter-culture movements and political activism of those decades (MOYLAN, 2000, p. xiv, 68; BOOKER, 1994, p. 17), the past one hundred years or so have witnessed the rise of dystopianism as the predominant zeitgeist. True, this purportedly dystopian attitude hinges upon the definition of the term, a heavily contested territory that has given rise to a copious literature.<sup>2</sup> With its roots in Greco-Roman accounts of the human fall from a Golden to an Iron Age in authors such as Hesiod and Ovid,<sup>3</sup> and in narratives of the expulsion from Paradise, of the Apocalypse and of Hell in the Judeo-Christian tradition, dystopias also draw on imagery associated to historical phenomena such as torture, slavery, the militarization of societies, the ostracism of diseased populations, prisons and death camps (CLAEYS, 2017, p. 3-4; p. 10ss.). With more recent antecedents in disaster writings and discourses on monstrosity (CLAEYS, 2017, p. 58ss.), the dystopian literary genre began as satire of utopian aspirations, and therefore is very much entwined with the flourishing of utopian thought and writings from the seventeenth century onwards.<sup>4</sup> The term “dystopia” itself appears to have been coined in the mid-eighteenth century, but was not widely used until the nineteenth hundreds (SARGENT, 2013, p. 10-11).

If both utopia and dystopia can easily be distinguished from their literary cousin, science fiction, for their focus on social and political critique (BOOKER, 1994, p. 19), the difference between the two former concepts is not easy to pinpoint.<sup>5</sup> Are dystopias primarily cautionary and reactive, telling us what not to do, while utopias are forward-looking, showing us the way onward? The separation between the two genres is not so clear-cut. To begin with, utopia shares the same goal as dystopia, namely, that of criticizing the negative features of a certain society by comparing it to another, fictional one. And, as Gregory Claeys points out, someone’s utopia might well be someone else’s dystopia (CLAEYS, 2017, p. 7). Many canonical utopias of the past have features that most modern readers would clearly identify as dystopian: the strict social control in Thomas More’s *Utopia*; the incipient eugenics of Tommaso Campanella’s *City of the Sun*, among countless other examples. This proximity between the two notions has led scholars

<sup>1</sup> Scholars agree that the twentieth century marked a shift from a predominantly utopian to a dystopian outlook. Keith Booker writes that “much of the history of recent utopian thought can be read as a gradual shift from utopian to dystopian emphases” (BOOKER, 1994, p. 15). For Krishan Kumar, “it is mainly in the twentieth century that dystopia truly comes into its own” (KUMAR, 2013, p. 19). Lyman Tower Sargent argues that “dystopia has been the dominant form of utopianism since around World War I” and goes on to add that “the twentieth century has quite correctly been called the dystopian century, and the twenty-first century does not look much better” (SARGENT, 2013, p. 10).

<sup>2</sup> Several designations have been used to describe a dystopia: anti-utopia, heterotopia, negative utopia, and cacotopia, among others.

<sup>3</sup> Hesiod mentions that humans in his time lived in an Iron Age in his *Works and Days*, while Ovid discusses the same topic in *Metamorphoses*.

<sup>4</sup> Claeys identifies Joseph Hall’s *Mundus Alter et Idem* (1605) as the first anti-utopia (CLAEYS, 2017, p. 291). For an in-depth account of the literary history of dystopia, see Claeys (2017, p. 291ss.).

<sup>5</sup> One can distinguish three broad tendencies in utopianism: utopian thought, utopian literature and historically existing utopian movements. Dystopianism consists primarily of dystopian thought and fiction, even though several historical groups that preach an impending apocalypse have adopted dystopian traits. In this chapter, I focus primarily on utopian/dystopian literature and thought and will bracket a discussion of historically existing utopian/dystopian communities.



to define dystopia as utopia's "shadow" (KUMAR, 2013, p. 19) or "alter ego" (DAVIS, 2013, p. 23). Michael Gordin, Helen Tilley and Gyan Prakash note that dystopia is not simply the opposite of utopia, i.e., an imagined society, which is completely unplanned or planned to be deliberately awful. Rather, dystopias are often utopias gone wrong or utopias that work only for a very limited segment of the population (GORDIN; TILLEY; PRAKASH, 2010, p. 1). In other words, utopias function by contrasting the status-quo with a social arrangement that is perceived to be more perfect. Because they are already as good as can be, most utopias are static, the apex of a given civilization.<sup>6</sup> Dystopias, on the other hand, depict a society recognizably worse than another one that is used as a point of reference, and describe a situation that can, and often does, deteriorate even further as the plot unfolds.

A useful distinction is the one between anti-utopia, which aims to criticize utopianism or a particular utopian position and is therefore the true inheritor of the tradition of satire mentioned above, and dystopia, which describes a worse social arrangement than the one we currently live in. Other authors classify the various types of dystopias based upon their relation to Ernst Bloch's famous "principle of hope". For Tom Moylan, for instance, some dystopian writings – anti-utopian dystopias – foreclose any hope for a positive transformation of the present, while others – utopian dystopias – retain a modicum of hope for a better future, in spite of their pessimistic presentation of a negative social alternative (MOYLAN, 2000, p. xiii e 147). Moylan goes on to define the latter as "critical dystopias," open-ended texts that incorporate elements from various other genres and cling to utopianism even in the midst of a dystopian social collapse (MOYLAN, 2000, p. 186ss.).

The underlying thrust of purely negative, hopeless dystopias is profoundly reactionary.<sup>7</sup> For if we are limited to imagining an exacerbation of our current ills and cannot envision the possibility of forging a better polity, we become enclosed within our social reality. These kinds of dystopian scenarios signal that there is no alternative to the status quo, our only option being to prevent the present from getting much worse or, at least, to slow down the inexorable deterioration of our current condition. Critical dystopias, conversely, avoid the hopeless, conservative position of texts that remain at a destructive level, by pointedly criticizing the problems of our age at the same time as they offer at least a glimpse of possible solutions.

Whether anti-utopias, negative utopias or critical dystopias, it is worth pondering upon why the past century appears to have turned its back on utopianism and embraced, instead, various forms of dystopian thought and writings. Whence our seeming dislike for utopia that has led writers to prefer dystopianism as a more faithful reflection of our epoch? The excesses of imperialism and late-stage capitalism (MOYLAN, 2000, p. xi), authoritarianism and despotism, the threat of nuclear annihilation, environmental degradation (CLAEYS, 2017, p. 448ss.), a weakening belief in the future and a conviction that meaningful change is no longer possible (JAMESON, 2020, p. 24) have been identified as some of the key culprits for the current dystopian outlook. To be sure,

<sup>6</sup> Featherstone (2017, p. 7) came up with the concept of "kinetic utopia," or utopia of movement, to describe capitalist utopias, but saw this kind of utopia in a negative light.

<sup>7</sup> As Claeys (2017, p. 292) points out, many early dystopias were reactionary. Featherstone (2017, p. 3ss.) criticizes the view that utopia is impossible to achieve as an ideological maneuver that prevents people from thinking of alternatives to the status quo.

associating the shift to dystopia to political events and tracing it to feelings of social malaise presupposes a link between fiction and reality that is far from uncontroversial. Yet, utopia and dystopia are pre-eminently political literary genres that hinge upon societal criticism and a desire for social change. It is therefore safe to assume that utopian and dystopian fiction and thought at least refract, if not reflect, the vicissitudes of collective existence and the spirit of the times.

The rejection of utopianism is often attributed to an intrinsic problem of utopia, which, according to a variety of thinkers, tends to lead to oppression.<sup>8</sup> British philosopher John Gray, for instance, argues that utopias work as normative models used to justify violent acts perpetrated by religious or political groups and concludes that they necessarily lead to totalitarian political regimes.<sup>9</sup> The move away from utopia would be, according to this perspective, a response to the totalitarian horrors of the past century that posited a perfect, utopian society – the classless society of communism or the cohesive national community of Nazism, for example – as an end to be achieved no matter the human and environmental costs. But, as I argued in the Introduction to my co-edited book *Existential Utopia*, utopianism does not necessarily equate to a transcendent, trans-historical ideal to be relentlessly pursued, sacrificing who – and whatever in the present to the altar of a higher value. Rather, utopias can operate intra-historically, forming pockets of resistance and/or opening paths away from what exists into a more just polity. This is the sense of *existential* utopia, that is to say, an intra-temporal thought of new possibilities within everyday reality (MARDER; VIEIRA, 2012, p. xii).

Assuming that not all utopias necessarily drive us to totalitarianism, the purported contemporary dismissal of utopianism is also often blamed on the collapse of so-called grand narratives, most saliently the belief in human progress and secular perfectibility.<sup>10</sup> The confidence in the power of reason and science to usher humans into an era of peace and prosperity has certainly declined since its heyday in the Enlightenment. But more than a distrust in the human ability to build a better society to come, the shift from utopia to dystopia seems to point to an uncertainty about what a good society is. The apparent failure of our utopian imagination betokens a failure in defining what a *eutopian* social arrangement would actually be. The difference between past and present-day authors, then, is that the latter can only identify what bad polities look like. To put it differently, late-modern thinkers are quick to diagnose the ills of our time but seem incapable to determine possible forms of cure.

What could be the reasons for this inability to imagine positive social scenarios? An easy scapegoat is the relativism often associated to the postmodern turn that marked the last decades of the past century. If there are no objective truths, so the familiar indictment of postmodernity goes, how are we to know right from wrong, good from bad, and so on? A more intellectually rigorous assessment of postmodern thought, however, would recognize that the situated knowledge it advocates is not equivalent to the anything-goes caricature of the movement painted by its detractors. Still, I would

---

<sup>8</sup> Thinkers including Karl Popper, Isaiah Berlin, Leszek Kolakowski, Michael Oakeshott and Friedrich Hayek believe that utopia leads to totalitarianism (DAVIS, 2013, p. 23).

<sup>9</sup> Gray makes this case in his ominously titled book *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*.

<sup>10</sup> As Kumar (2013, p. 19) points out, the main targets of dystopia have been the grand narratives of modernity: “reason and revolution, science and socialism, the idea of progress and the faith in the future”.

argue that our move away from utopianism is not entirely divorced from a postmodern frame of mind. I see the steady decline of utopia in the past century as going hand in hand with a questioning of humanity's place on the planet. It is not so much that we fail to conjure up a good society but, rather, that we are unsure as to whether human society, as such, is a good thing. In the rest of this paper, I will discuss the shift from utopia to dystopia (and back) as a result of regarding humans on earth as a force that does more harm than good. In the next section, I consider the possibility of human extinction within the framework of dystopian and utopian visions. The final section of the essay turns to Margaret Atwood's *MaddAddam* trilogy as a fictional example that plays out the prospect of a world in which humans have all but become extinct.

## EXIT HOMO SAPIENS

Utopia, at least in its current form, came into existence at the dawn of modernity with More's eponymous book from 1516, and utopianism, together with dystopia, have been entangled with valuations of what it means to be modern ever since. Many early dystopias were diatribes against the ideals of the Enlightenment or the French Revolution (CLAEYS, 2017, p. 292ss.) and this anti-modern streak of dystopianism continued well into the twentieth century, leading authors such as Moylan to consider that dystopia often "expresses a simple refusal of modern society" (MOYLAN, 2000, p. xii). Several features of modernity, in particular its reliance on science, technology and mechanization, have been the subject of dystopian narratives, as exemplified by E. M. Forster's well-known short story "The Machine Stops" (1909). Claeys identifies the fear of an uncontrollable crowd – a phenomenon exacerbated by the increasing concentration of the population in large cities in the modern period – as an ancestor of dystopias (CLAEYS, 2017, p. 19ss.), an anxiety that later coalesces in discourses about overpopulation and, starting in the 1960s, in dystopian novels about the topic (CLAEYS, 2017, p. 461, 468).

For those who espouse a utopian faith in modernization, the problem of contemporary society lies in an incomplete modernity, whose promise of rational socio-political organization and techno-scientific progress has not yet been completely fulfilled. Anti-modern thinkers, conversely, regard these very same developments as potentially leading to disaster. From the perspective of anti-modern thought, dystopias are not mere cautionary tales that highlight the excesses of modernity. Rather, modernity itself is dystopian and utopia would, in this view, amount to a retreat to a pre-modern, bucolic, pastoral or Georgian way of life. Fredric Jameson sees a direct link between anti-modern ideology, embraced by writers and philosophers as varied as José Ortega y Gasset, T. S. Eliot or Martin Heidegger, and the fear of a dystopian, overpopulated world. For Jameson, "[i]t is only in postmodernity and globalization, with the world population explosion, the desertion of the countryside, the growth of the megacity, global warming and ecological catastrophe," that the ills of our society were blamed upon "the scandal of multiplicity and of what is generally referred to as overpopulation, or in other words, the definitive appearance of the Other in multiple forms and as sheer quantity or number" (JAMESON, 2010, p. 36). For anti-modern intellectuals, the various socio-political and economic problems we face can be traced back to "all those unknown others who constitute 'society' beyond one's immediate circle of acquaintances," a feeling that is then "concentrated in the fear of multiplicity and overpopulation" (JAMESON, 2010, p. 36). Jameson sees in the images of soulless clones or of living-dead, brainless zombies



an expression of the anti-modern, dystopian horror of the masses, which conservative thinkers regard as responsible for the decline of our civilization (JAMESON, 2010, p. 36).

Utopian and dystopian takes on modernity and overpopulation are heavily indebted to eschatologically inflected modes of thinking that place an emphasis on the end of times as a Millenarian kingdom of peace and prosperity, a land of milk and honey for everyone, or on an apocalyptic vision of widespread death and destruction, either of which would be night. Frank Kermode has rightly sounded a note of caution about the pitfalls of eschatology and of assuming that our polity stands in an extraordinary relation to the time to come. For Kermode, every age judges the crises of its society to be deeper or more significant than the ones of previous eras (KERMODE, 2000, p. 93ss.). Those who reflect upon the future tend to think that they live in the end of an era, at a critical juncture and on the brink of period-defining events that often entail the annihilation of the entire human race. Both utopian and dystopian thought would therefore belong in a long line of reflections about crisis that would either herald a dramatic change for the better or result in a doomsday scenario.

What Kermode fails to mention as an issue that distinguishes more recent utopian or dystopian eschatological predictions from previous ones is that, in the past, eschatology involved the intervention of a divine entity that brought about the end of a fallen society. It is only in the twentieth century that humanity acquires the ability to affect change upon the entire human race through nuclear technology, genetic manipulation and a dramatic modification of the biosphere. This is the meaning of secularism: humankind has now taken over the role of divinity as creator and destroyer of life. It is no coincidence that dystopianism has accompanied the ability to bring about a radical transformation of life on Earth. For, if previous generations could count on divine wisdom to make the right decision about the eschaton, humanity, from the start of the nuclear age onwards, had to reckon with the fact that decisions about the fate of the planet and all its inhabitants are in the hands of flawed beings, whose actions are, more often than not, grounded on self-interest.

Modernity, then, is inextricably linked to an exponential growth of human population, a development that cannot be attributed to the intercession of a transcendent entity but, rather, to a scientific approach to reality. Thomas Malthus infamously predicted that an incessant population growth would soon lead to widespread famine in his 1798 *Essay on the Principle of Population*, a situation that the so-called “Green Revolution,” enabled by industrial agriculture relying heavily on fertilizers, pesticides and machinery powered by fossil fuels, managed to avert (BERGTHALLER; CARRETERO GONZÁLEZ, 2018, p. 5). For utopians, the escape from the worst anxieties surrounding overpopulation reinforces their belief in the promise of modernity; dystopian thinkers consider that it will only be a matter of time before such fears become reality.

What has up until recent years united both utopian and dystopian thought is a view of human disappearance from the face of the Earth as an eminently negative development. From the Biblical episode of the flood that wiped out most of humanity, through concerns about exceeding the Earth’s carrying capacity, to images of deadly viruses spreading to the entire globe that have lately become all too real, the extinction of our species has been interpreted as *the* negative outcome of social crisis, which both utopian optimists and anti-modern dystopians wish to avoid. It is therefore unsurprising that threats to the survival of humankind became the centre of many dystopian narratives from the mid-twentieth century onwards. Slavoj Žižek identifies the four main “riders of the apocalypse” as the ecological crisis, the biogenetic revolution, imbalances within the



capitalist system and the explosive growth of social divisions, while Jameson adds the uncontrollable traffic in armament as yet another menace to human existence (ZIZEK, 2010, p. 10; JAMESON, 2010, p. 22).

Utopians are confident that human annihilation will be obviated by a deepening and expansion of modernity's project to all human beings. Anti-modern thinkers, while viewing overpopulation as a dystopian scenario, also shy away from pushing for the disappearance of humanity as such. For them, the extinction of humans would be a dystopia, caused precisely by the imbalances of modern life and by uncontrollable masses of people. Moylan discusses the difference between anti-utopians, who still believe in humankind's ability to survive the worst distortions of progress, and ex-utopians, who have abandoned all hope in the human potential to survive (MOYLAN, 2000, p. 124). Human extinction is a bleak prospect that can still possibly be avoided for the first, and that is inevitable for the second group of thinkers.

In the past few decades, there has been a subtle shift in the lines separating utopian and dystopian views on modernization and human population. For if dystopias express, from the inception of the genre, a renunciation of modernity, that rejection has of late transformed into a repudiation of humans as the agents who brought about modern life and its attendant evils. Such an assessment of humankind goes hand in hand with contemporary reflections on the Anthropocene, a geological era marked by human beings' lasting impact on the planet.<sup>11</sup> As Dipesh Chakrabarty (2008) argues, the distinction between human and natural history, as well as humanist accounts of modernity and globalization, collapses when we regard humans as a geological force. The unprecedented rate of anthropogenic changes to the Earth, including the contamination of the oceans, soils and atmosphere by industrial by-products and waste, the mass extinction of other species and global warming have led some thinkers to consider that the disappearance of *Homo sapiens* might be a positive development, if not for humans, then for the Earth and all other living beings. From being regarded as an unintended, dystopian outcome of modernity-gone-wrong, human extinction has come to acquire utopian undertones.

Works like Alan Weisman's book *The World Without Us* (2007), together with films including *The Future is Wild* (2002), *Aftermath: Population Zero* (2008) and *Life after People* (2008, 2010), invite us to imagine our planet without humans as an idyllic place where non-human beings thrive once again. If the recent Extinction Rebellion protests against climate change and human-induced ecological collapse precisely in order to prevent the human extinction that gives the movement its name, these other visions of the world without us regard extinction as a good thing. As Mark Jendrysik notes, this represents a mutation in eschatological, millenarian thought, in that such scenarios promise salvation to nature, not humanity; or better yet, they promise the salvation of nature *through* the absence of humans (JENDRYSIK, 2011, p. 35). While Weisman's book and the above-mentioned films skirt the thorny issue of how the Earth got rid of humanity in the first place, activist groups such as the Voluntary Human Extinction Movement call for people to abstain from reproduction to facilitate *Homo sapiens*' gradual demise and

---

<sup>11</sup> The recent history of the term goes back to atmospheric chemist and Nobel Prize winner Paul Crutzen, who co-wrote an article with Eugene Stoermer in 2000 arguing that, due to our extensive impact on the planet, the current geological period should be called the "Anthropocene:" the age of humans.

prevent environmental degradation, while the even more radical anti-human Church of Euthanasia advises its followers to “Save the Planet, Kill Yourself”.

Vincent Geoghegan summarily defines advocates of human extinction as “self-loathers,” who “expend utopian energy anticipating the extinction of a humanity that is deemed to be a parasite on nature” and contrasts this stance with a self-critical perspective that would recognize human failings, all the while working toward the betterment of humankind (GEOGHEGAN, 2013, p. 46). Jendrysik agrees that thoughts of human extinction amount to a surrender to despair, since they imply giving up hope of ever attaining utopia (JENDRYSIK, 2011, p. 35). But, as Geoghegan himself acknowledges, there is a utopia of “humanity crushed” (GEOGHEGAN, 2013, p. 46). If humans are a blight on the planet, responsible for widespread destruction of their environment wherever they take root, then their extinction would amount to the only true utopia. It would entail a return to Arcadia or a Garden of Eden devoid of humans, a kind of renewed Genesis enabled by the sacrifice of the human species. “Without man,” writes Jendrysik, “the peaceable kingdom is established at last” and “[t]he end of history has finally arrived” (JENDRYSIK, 2011, p. 48). Human society is deemed beyond repair and the only way of achieving utopian aspirations is to do away with *Homo sapiens* altogether.

Utopia has made a comeback with a twist through the dream of a world without humans that is eerily peaceful and harmonious, reminiscent of utopian visions of Paradise. What does this conception of a human-free Eden mean for the tradition of utopian writings inaugurated at the outset of modernity? In the last section of this chapter, I discuss Margaret Atwood’s MaddAddam trilogy in light of the utopian/dystopian imagination of a world with (almost) no humans.

## USTOPIAN EXTINCTION: MARGARET ATWOOD’S MADDADDAM TRILOGY

Margaret Atwood’s MaddAddam trilogy, which includes the novels *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) and *MaddAddam* (2013), fictionalizes the emergence of new hominoid beings called the Crakers. They get their name from the game Extinctathon which their creator, a brilliant scientist called Glenn, used to play with his best friend Jimmy when they were adolescents. The game was about guessing the name of a species that had become extinct in the past fifty years and players had to choose an extinct animal as their codename. Glenn picked Crake, after the Australian red-necked Crake, and thus the beings he genetically engineered were dubbed “Crakers.” Ironically, though, and in spite of the origin of their name, the Crakers, far from being on the brink of annihilation, flourish in their post-Apocalyptic world. Humans are the ones who are extinct in the novels, by virtue of a virus that Crake releases embedded in the BlyssPluss sexual enhancement pill, which also promises protection against STDs and the prolongation of youth. After driving countless species to extinction, it is humans who endure an Extinctathon – a marathon of extinction, a ton of human extinctions, a hecatomb – that leaves *Homo sapiens* reduced to a few scattered survivors.

At first glance, the eradication of almost all human beings, literally reduced to pulp, appears to be the ultimate dystopia. As Crake himself points out, “all it takes is the elimination of one generation” for the entire infrastructure of late modern society to come crumbling down (ATWOOD, 2004, p. 261). Even if human know-how were somehow to

be preserved, the few people who remained alive would not have the tools or be able to produce the energy to maintain the machinery that keeps the modern world going. And this collapse of life as we know is exactly what happens shortly after the virus hits. As Jimmy, one of the few survivors, reflects: “Strange to think of the endless labour, the digging, the hammering, the carving, the lifting, the drilling, day by day, year by year, century by century, and now the endless crumbling that must be going on everywhere. Sandcastles in the wind” (ATWOOD, 2004, p. 50). Humans and the complex political structures and technology they created to mould reality to their needs rapidly vanish with the extermination of humanity.

And yet the novels do not depict the world without humans as an altogether bad place. To be sure, as Paul Harland mentions, the few human survivors mourn the loss of their loved ones and of the way of life before the onset of the plague (HARLAND, 2016, p. 583ss). However, the overwhelming sense conveyed by the trilogy is that humankind had it coming. As the roommates of Jimmy’s girlfriend put it: “Human society [...] was a sort of monster, its main by-products being corpses and rubble. It never learned, it made the same cretinous mistakes over and over, trading short-term gain for long-term pain” (ATWOOD, 2004, p. 285). They go on to compare humanity to an enormous, life-destroying animal: “It [human society] was like a giant slug eating its way relentlessly through all the other bioforms on the planet, grinding up life on Earth and shitting it out the backside in the form of pieces of manufactured and soon-to-be obsolete plastic junk” (ATWOOD, 2004, p. 285). Adam One, the leader of the radical environmentalist group God’s Gardeners, also decries human behaviour once he realizes the deadly virus is spreading: “It is not this Earth that is to be demolished: it is the Human Species. Perhaps God will create another, more compassionate race to take our place” (ATWOOD, 2010, p. 508).

In the aftermath of the “Waterless Flood,” the Biblically-inspired name the Gardeners gave to the plague, a small number of humans is left to co-exist together with the Crakers. Toby, a former member of God’s Gardeners who is in charge of telling the hominoids stories through which they try to make sense of their origin and of the world around them, designates the years before the plague as chaos. The three MaddAddam novels move back and forth in time, describing the period before the annihilation of most humans as a world of out of kilter, dominated by rampant capitalism. The employees of large corporations lived in fortified compounds insulated from the majority of the population, who inhabited the lawless *pleeblands*. Climate change had caused massive droughts and large areas of the planet – Texas and the Mediterranean basin, for instance – had turned into deserts. Countless plants and animals had gone extinct, while unbridled genetic manipulation had given rise to bizarre crossbreeds, including *rakunks*, *liobams* and *pigoons*, the latter designed with implanted human stem cells, in order to grow human organs for transplant. As Toby explains to the Crakers, “[t]he people in the chaos cannot learn. They cannot understand what they are doing to the sea and the sky and the animals. They cannot understand that they are killing them, and that they will end by killing themselves” (ATWOOD, 2013, p. 353). Humans were engaged in relentless, widespread destruction of the Earth and their demise is presented as an almost inevitable outcome of their actions and as a blessing for all other living beings.

Atwood is known for her engagement in environmentalist causes<sup>12</sup> and has spoken out against the toll our consumer-driven society and rapid population growth is exerting on the planet.<sup>13</sup> She writes that “[t]he rules of biology are as inexorable as those of physics: run out of food and water and you die. No animal can exhaust its resource base and hope to survive. Human civilizations are subject to the same law” (ATWOOD, 2005, p. 322). It is telling that she does not regard the *MaddAddam* novels as works of science fiction, since they contain nothing that would be impossible in the present, at least in theory.<sup>14</sup> She prefers to use the term “speculative fiction,” given that the texts invent “nothing we haven’t already invented or started to invent” (ATWOOD, 2005, p. 322). Rather, the narratives expand upon a conjecture, a “what if” question: “What if we continue down the road we’re already on? How slippery is the slope? What are our saving graces? Who’s got the will to stop us?” (ATWOOD, 2005, p. 323). Atwood regards her books as thought experiments. She does not see human extinction as particularly catastrophic, but merely as one of the possible outcomes of our way of life, one of the possible answers to the question of *Homo sapiens’* future. As she remarks, Crake is, from a certain perspective “the most altruistic person around” (Atwood, cited in BOUSON, 2016, p. 348), since he is courageous enough to act in order to stop humanity’s complete destruction of the biosphere.<sup>15</sup>

The (almost) post-human world after the plague is therefore not a sombre wasteland but a place where an accelerated rewilding process is happening, as fauna and flora, including the genetically modified species, quickly reconquer what were once bustling cities. The few humans left seem destined to perish and the survival of *Homo sapiens* lies in interbreeding with the Crakers. Toward the end of *MaddAddam*, several Craker-Human children are born who will carry at least part of the human genetic heritage forward. The Crakers themselves are presented as an alternative to humankind’s destructiveness. Problematic as their origin certainly is – they were designed by a scientist and are therefore living proof of human hubris and desire to bend the rules of nature –, they are painted in idyllic colours. Simple-minded, peace-loving, egalitarian and friendly, they lack the racism, sexism, hierarchical social organization and drive to exploit the environment that are the hallmark of humanity. They are vegetarian and able to digest raw plant material, which means that they have an almost endless source of nourishment at their disposal; are physically adapted to a significantly warmer climate

<sup>12</sup> Deborah Bowen summarizes some of Atwood’s contributions to the environmentalist cause: “In 1995 she gave up her house in France after President Jacques Chirac resumed nuclear testing. In 2000 she donated a significant portion of her Booker Prize money to environmental groups; since 2006, Atwood and her partner Graeme Gibson, an avid birder, have been joint honorary presidents of the Rare Bird Club within BirdLife International; in the last ten years she has used her book tours to promote environmental activism, ensuring that travel on these tours is carbon-neutral, and particularly promoting shade-grown coffee, to protect the migratory songbirds of the forest canopy” (BOWEN, 2017, p. 700).

<sup>13</sup> As Atwood puts it: “We must slow our growth rate as a species or face a series of unimaginable environmental and human catastrophes” (cited in BOUSON, 2016, p. 342).

<sup>14</sup> Atwood offers the following definition of science fiction: “I define Science Fiction as fiction in which things happen that are not possible today – that depend, for instance, on advanced space travel, time travel, the discovery of green monsters on other planets or galaxies, or which contain various technologies we have not yet developed” (ATWOOD, 2005, p. 85).

<sup>15</sup> Jimmy also reflects upon Crake’s motivations for releasing the virus: “Had he been a lunatic or an intellectually honourable man who’d thought things through to their logical conclusion? And was there any difference?” (ATWOOD, 2004, p. 343).



(their skin smells of citrus, so as to repel insects, and is UV resistant); and their female come in heat once every three years, at which time they amicably mate with four males until they get pregnant, thus rendering jealousy obsolete. It is unclear which traits will live on in the Craker-Human infants, but the new interbred community is likely to avoid some of the worst features of humankind.

The MaddAddam novels, often read as dystopias, are therefore only dystopic from the narrow perspective of humanity. From the point of view of the Crakers, or of the biosphere at large, the world after the “Waterless Flood” is significantly better than before. Atwood herself has noted that she does not believe in pure utopias or dystopias: “within each utopia, a concealed dystopia; within each dystopia, a hidden utopia” (ATWOOD, 2011, p. 82). She uses the word “ustopia” to describe the inevitable fusion of the two genres. “*Ustopia*,” she writes, “is a word I made up by combining utopia and dystopia – the imagined perfect society and its opposite – because, in my view, each contains a latent version of the other” (ATWOOD, 2011, p. 82). The novels in the trilogy are ustopias because their utopian or dystopian outlook depends on whose perspective we adopt: that of the billions who perished in the Waterless Flood, of the human survivors, of the Crakers, of non-human beings, and so on. However, the narratives are also *ustopias* in that they invite readers to reflect about us, humans, as a species. Does *Homo sapiens* deserve to live, or would the world really be better off without us? And is this a matter of choice, or has our fate already been sealed by the unintended, cumulative effect of our actions? Atwood leaves these questions open in her texts but makes it clear that the future of our planet hangs in the balance.

Offshoots of modernity, both utopia and dystopia are based on a conception of human beings as rational individuals in charge of their lives and able to choose, as a group, how best to live them. By offering models of significantly better or worse social arrangements, the two genres presuppose that humans can decide how to organize themselves to either emulate superior polities or avoid the mistakes of bad ones.<sup>16</sup> Even the possibility of human annihilation through nuclear technology still involved a choice. To be sure, no one could elect not to have a nuclear disaster such as Chernobyl, but people were able to determine not to start a nuclear war. This element of volition that is crucial to utopianism and dystopianism is all but absent from an understanding of humanity as a species. Humankind has certainly not decided to overpopulate the Earth beyond its carrying capacity or give rise to global warming. By delivering themselves to unbridled expansion and modification of the planet to meet the needs of their growing numbers, humans irrationally undermined the conditions for their own survival. Can such a predicament devoid of volition still allow for utopian and dystopian thought?

---

<sup>16</sup> The modern conception of humans as rational individuals is questioned from early on. Immanuel Kant, for instance, considered that humans worked toward the betterment of society almost in spite of themselves. By believing to act in their own self-interest, they were, in fact, promoting the cause of humanity and progress towards perpetual peace. This was also, *mutatis mutandis*, the idea behind Adam Smith’s notion of the invisible hand, through which individual and often selfish decisions contributed to the well-oiled functioning of the market. Both of these ideas, however, presupposed the existence of God, who guaranteed that the sum total of human actions led history (or the market) in the right direction. With the erosion of faith in a divine entity, history came to be perceived as the result of scattered decisions with no obvious greater purpose and determined by the limited understanding of the individuals who made them.

Atwood's MaddAddam trilogy prompts readers to assess humankind as a species. For scientist Crake, *Homo sapiens* is not worth saving and the future of humanity lies in the Crakers. "As a species we're doomed by hope, then," asks Jimmy in one of the novels. Crake replies, in a continuation of the dialogue: "You could call it hope. That, or desperation." / 'But we're doomed without hope, as well,' said Jimmy. / 'Only as individuals,' said Crake cheerfully. / 'Well, it sucks.' / 'Jimmy, grow up'" (ATWOOD, 2004, p. 139). In a reiteration of the arguments adduced by utopia's detractors, Crake came to the conclusion that hope – the driving force of utopia and dystopia, in different ways – is the root cause of human destructiveness. Utopia realized, the Crakers are devoid of hope, in the same way as they experience no fear. The world of Crakers and Craker-Humans enabled by Crake's release of the "Waterless Flood" plague is therefore a better version of human society. True, it came into being after one last act of human volition – the will of a mad scientist –but the novels suggest that humanity was doomed one way or the other. Crake's actions only sped up a process already well underway, creating a utopia/dystopia of life without human life.

What is, then, the role of utopian and dystopian thought in the Anthropocene? For one, considering human beings not as rational individuals, fully able to determine all aspects of their lives, but as a species that is not insulated from its surroundings means an emphasis on the *topos* of utopia. A world without humans would be considered utopian exactly because humanity's systematic destruction of its environment, of the *topos* that is the planet we inhabit, would come to an end. Our ability to imagine the globe without *Homo sapiens* as utopian can also be seen as a coming of age of humans, who finally get over the narcissistic belief that they are god(s)'s gift to the Earth, and realize that they turned out to be more of a curse. But a post-human world such as the one created by Crake is just one possible scenario, a "what if" among others. What if we give hope a chance after all? Can there still be a utopia that would include us humans in the mix? And what would be the role of such a utopian desideratum in the age of the Anthropocene?

## REFERENCES

ATWOOD, Margaret. *Curious pursuits: occasional writing, 1970-2005*. London: Virago, 2005.

ATWOOD, Margaret. *Oryx and Crake*. New York: Anchor Books, 2004.

ATWOOD, Margaret. *The year of the flood*. New York: Anchor Books, 2010.

ATWOOD, Margaret. *In other worlds: science fiction and human imagination*. London: Virago, 2011.

ATWOOD, Margaret. *MaddAddam*. New York: Nan A. Talese; Doubleday, 2013.

BERGTHALLER, Hannes; CARRETERO GONZÁLEZ, Margarita. Population, ecology, and the Malthusian imagination: an introduction. *Ecozon@*, Alcalá de Henares, v. 9, n. 1, p. 1-10, 2018.



BOOKER, Keith. *The dystopian impulse in modern literature: fiction as social criticism*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1994.

BOUSON, J. Brooks. A “joke-filled romp” through end times: radical environmentalist, deep ecology and human extinction in Margaret Atwood’s eco-apocalyptic *MaddAddam* trilogy. *The Journal of Commonwealth Literature*, New Providence, v. 51, n. 3, p. 341-357, 2016.

BOWEN, Deborah. Ecological endings and eschatology: Margaret Atwood’s post-apocalyptic fiction. *Christianity and Literature*, Seattle, v. 66, n. 4, p. 691-705, 2017.

CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, p. 197-222, 2008.

CLAEYS, Gregory. *Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions*. New York: Oxford University Press, 2017.

DAVIS, Lawrence. Dystopia, utopia and Sancho Panza. In: VIEIRA, Fátima. (ed). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 23-27.

FEATHERSTONE, Mark. *Planet utopia: utopia, dystopia and globalization*. London: Routledge, 2017.

GEOGHEGAN, Vincent. Darkness and light. In: VIEIRA, Fátima (ed.). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 46-48.

GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan. Introduction: utopia and dystopia beyond space and time. In: GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan (ed.). *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. Princeton and Oxford. Princeton University Press, 2010. p. 1-17.

GRAY, John. *Black mass: apocalyptic religion and the death of utopia*. London: Penguin, 2008.

HARLAND, Paul. Ecological grief and therapeutic storytelling in Margaret Atwood’s *Maddaddam* trilogy. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Oxford, v. 23, n. 3, p. 583-602, 2016.

JAMESON, Fredric. Utopia as method, or the uses of the future. In: GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan (ed.). *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. Princeton and Oxford. Princeton University Press, 2010. p. 21-44.

JENDRYSIK, Mark. Back to the garden: new visions of posthuman futures. *Utopian Studies*, Lanham, v. 22, n. 1, p. 34-51, 2011.

KERMODE, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.

KUMAR, Krishan. Utopia's shadow. In: VIEIRA, Fátima (ed.). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 19-22.

MARDER, Michael; VIEIRA, Patrícia. Introduction: utopia, a political ontology. In: VIEIRA, Patrícia; MARDER, Michael (ed.). *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*. New York: Continuum, 2012. p. ix-xv.

MOYLAN, Tom. *Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia*. Boulder: Westview Press, 2000.

SARGENT, Lyman Tower. Do dystopias matter? In: VIEIRA, Fátima (ed.). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 10-13.

ŽIŽEK, Slavoj. *Living in the end times*. London: Verso, 2010.

## NOTES

---

### AUTHOR DETAILS

**Patrícia Vieira:** PhD. Senior Researcher, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. Professor, Department of Spanish and Portuguese, Georgetown University, United States of America.

### CORRESPONDING ADDRESS

Rua Sociedade Cruz Quebradense, 11A, 1495-708, Cruz Quebrada, Portugal.

### FUNDING

Research for this article was funded by a Grant from the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT), Project IF/00606/2015.

### ETHICS COMMITTEE APPROVAL

Not applicable.

### CONFLICT OF INTEREST

There is no conflict of interest.

### LICENSE OF USE

This article is licensed under the [Creative Commons License CC-BY](#). With this license, you can share, adapt, create for any purpose, as long as the authorship is properly attributed.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Graduate Program in History. UFSC Journal Portal. The ideas expressed in this article are the sole responsibility of its authors, and do not represent, necessarily, the opinion of the editors or the University.

### EDITORS

Fábio Augusto Morales  
Flávia Florentino Varella (Editor-in-chief)



## HISTORY

Received on: Mar. 24, 2020


Approved on: Jun. 20, 2020

How to cite: VIEIRA, Patrícia. Utopia and dystopia in the age of the Anthropocene. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, set./dez. 2020.



## **THE ANTHROPOCENE: A NEW FRAMEWORK OF STUDIES AND ITS LIMITS**

**Ana Carolina Lins Peliz<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-3291-0813>

Email: [anapeliz@gmail.com](mailto:anapeliz@gmail.com)

<sup>a</sup> Sorbonne Université, Celsa, Groupe de recherches interdisciplinaires  
sur les processus d'information et de communication, Paris, France

**DEBATE**

**Antropoceno, utopia e distopia**

## ABSTRACT

This article is a commentary on an article by Patrícia Vieira published in the current issue of *Esboços: histórias em contextos globais*, in which the author discusses the thesis that the idea of the annihilation of humanity could be read through the optic of a utopian perspective and not only from a dystopian view in the age of the Anthropocene. She uses the trilogy of the Canadian writer Margaret Atwood, *MaddAddam*, as an example of her central idea. The theoretical framework is structured around an interdisciplinary study of authors from political sciences, history, sociology and literature. This work is organized in two parts: the first summarizes the main ideas in Vieira's article, and the second proposes a debate about the concept of Anthropocene, its limits and difficulties regarding human and social sciences.

## KEYWORDS

Utopia. Dystopia. Anthropocene.



**D**ystopia and utopia are present in multiple forms in social and environmental representations. They can be identified in media discourse through their utopian representations of science and nature as opposed to the dystopic failure of the political system (LINS PELIZ, 2017). The same opposition is observed in the discourse of young climate activists, characterized by a profound pessimism about the future of humanity, counter-balanced with a confidence that there is still time for decision-makers to make the right choices and reverse the situation.

Although social discourse seems to be divided between pessimistic and optimistic views, the dystopian idea of collapse, very present in the 70s, seems to have made a strong comeback.<sup>1</sup> It has become a tendency to discuss climate change and environmental issues by focusing on its catastrophic consequences and by demonstrating its direct impacts on people's daily lives, such as floods, forest fires, drought and storms (SHIELDS, 2019). The idea that our future is profoundly linked to the planet's future increases the uncomfortable feeling of responsibility or even guilt for the environmental problems. In this context, the possibility of human extinction or at least the breakdown of our capitalist way of life is very much part of the public debate.

Hence the article by Patrícia Vieira (2020), "Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene", which speaks of the possibility of human annihilation within the framework of dystopian and utopian visions, is an extremely relevant one.

The author defends the thesis that the idea of the annihilation of humanity could be read through the optic of a utopian perspective, and not only from a dystopian view, in the age of Anthropocene. This idea presents a shift in studies about the new millennium, from the idea of a dystopian predominance to a more utopian interpretation. For the author, the predominance of dystopian thought depends on the definition of the term.

The Anthropocene notion would work as a framework for the central idea that a dystopian perspective was once utopian, but the period of time when this Age started is not defined (after industrialized society?). The article is not specific about how exactly utopia and dystopia are shaped by the new age, as the Anthropocene seems to be more used as a given concept, or a broader perspective.

The theoretical framework is structured around an interdisciplinary study of authors specialized in political science (SARGENT, 2013; CLAEYS 2017; JENDRYSIK, 2011), history (GORDIN; TILEY; PRAKASH, 2010), sociology (KUMAR, 2013), literature (JAMESON, 2010) and culture (MOYLAN, 2000). It emphasizes the dominant perspective of different scholars for whom the idea of dystopia seems to have deepened in the first decades of the new millennium.

The first part of this commentary on the article by Patrícia Vieira, attempts to analyse the article, exposing the main ideas, while the second part presents some controversial ideas about the notion of the Anthropocene: why it is important to consider ideology when we explore this notion and how could it work for more than one simple geological age but rather as a framework for studies.

---

<sup>1</sup> Currents of thought about the studies of the risks of the collapse of western society such as the "Collapsology" have seen rapid development in France in the first decade of XXI century. Defined as an interdisciplinary science for one of its main authors, Pablo Servigne, the idea acknowledges media success. Videos of Servigne on the Internet have more than 500,000 views and he is interviewed in mainstream media, and his book *Comment tout peut s'effondrer* (How everything would collapse) is a best-seller.



## CONTEXTUALISATION

The article has three defined parts. In the first part, Vieira defines dystopia and utopia according to how they have been articulated, stressing the fact that it is not easy to be precise about the difference between the two concepts. Describing both concepts and the views of different scholars, she argues that the origins of the term dystopia can be found in the mid-eighteenth century, but it was already present as a genre in opposition to utopia in the writings of the seventeenth century. She defends the idea that utopia and dystopia have points in common. Both share the same goals and are used to identify the problems of a society in comparison to another, real or imagined. Based on authors such as Moylan and Clayes (in VIEIRA, 2020, p. 353), she distinguishes “anti-utopian dystopia” which precludes any hope for a positive transformation of the present, from “utopian dystopias”, that intrinsically possess a minimum of hope for a better future, in spite of their pessimistic presentation of a negative social alternative, and “critical dystopias”, texts that have utopianism even in the midst of a dystopian social collapse. Vieira endorses the thoughts of Clayes that the “hopeless dystopias” are profoundly reactionary while “critical dystopias”, on the contrary, avoid hopelessness, criticizing the problems of our age at the same time as they offer at least a brief look at potential solutions.

Therefore dystopia, when used as a scientific tool, becomes an instrument of exploration and can promote change. According to Péguinot (1999), based on the thinking of Bachelard and Weber, we need to make future projections to depict the life that we can or want to pursue. The point is to accept that the “can” or “want” are not necessarily a “have to”, which would be a reduction of political or scientific ideas into the realm of the moral, even if utopia is always moralistic, because its objective leads to a feeling of guilt, despite the fact that the bounds between science and utopia and the “scientification of utopia” are interesting. On one side, we have new technology and the progress that stems from this offering the possibility to imagine a different future, and on the other side, science is presented as the only entity able to produce solutions for the problems of humanity.

In this part of the article, she also explores the probable reasons why authors had turned, in the last centuries, to dystopianism. Some of the ideas that Vieira enumerates are external, stemming from political or ecological views. She also considers the hypothesis pointed by some authors of the lack of faith for a meaningful change in society. Some other ideas raised by Vieira stem from intrinsic problems of utopianism that tend to lead to oppression, when used as a normative model. She presents the examples of the classless society of communism or the cohesive national community of Nazism. But she refutes this idea and defends that utopianism does not represent an ideal that has to be achieved by all means; “rather, the utopias can operate intra-historically, forming pockets of resistance and/or opening paths away from what is into a more just polity” (VIEIRA, 2020, p. 7). She assumes that not all utopias necessarily drive us to totalitarianism.

She reminds us of the collapse of grand narratives as a reason for the detachment from utopia. But she argues that the shift from utopia to dystopia is due more to a moral dilemma: what is a good society? Authors are able to identify the problems of our society, but are incapable of finding the solutions, according to Vieira. She also argues that the decline of utopian thoughts and texts could be placed within a condition of mind, where



humanity is questioning its place on the planet. They even go so far as to question if the existence of humanity is a good thing.

At this point, she moves to the second part of the article, where she shows the twisted movement from utopia to dystopia and vice versa within different periods of literature and specifically related to the idea of human beings as a negative force on Earth. Dystopia is usually represented as a refusal to embrace modern society, in particular, our reliance on science, technology and mechanization, and also the fear of uncontrollable masses and overpopulation. These ideas are the bases for all the theories of population control, arguing that the Earth has limits, and as such, is extremely linked to environmental concerns. The report of Club of Rome (MEADOWS, 1972), *The limits to Growth*, is a good example.

The relation to technology could be ambiguous, as Vieira points out, for those who have a utopian perspective of modernization, the problem of modern societies remains rooted in the fact that the promises of techno-scientific progress has not yet been fulfilled. The defenders of geo-engineering could be included in this group, for instance, as well as scientists, policy makers and investors who want to promote this Promethean thinking. As Hamilton says (2013), the seduction offered by climate engineering has profound roots: it is integrated into the modernist project of the domination of nature by technological means. On the other side, those who she calls “anti-modern thinkers” don’t see modernity in a favourable light, and tend to believe it will lead humanity towards disaster. Modernity is dystopian, and they find refuge in the utopias of pre-modern society.

Vieira places the emergence of the term in the mid-eighteenth century. The modern visions and interpretations of what constitutes a human being and various eschatological modes of thinking, gave way to the idea of the capacity of humankind to create and destroy life, especially with the development of nuclear technology and genetic manipulation in the recent era. In this new era, the destiny of humanity depends on decisions based on self-interest and not according to the will of a divine figure.

According to the author, the necessity to avoid threats to the survival of humanity and the idea of the annihilation of human beings as a negative thing united dystopian and utopian worldviews. But this perspective has changed. For Vieira, in the last decades, the defenders of dystopianism have moved from a consideration of the renunciation of modernity to a complete repudiation of humans as responsible for environmental problems. This shift depends on a vision of human beings as agents that coincides with the contemporary reflections on the Anthropocene that defines humans as a geological force.

Since then, utopians believed that the positive benefits of modernity would extend to all humanity, and progress would save human beings. Anti-modern thinkers preferred not to venture too deeply into this territory, which contemplates the disappearance of humanity, even if it seems to be unavoidable. But since the idea that humanity is responsible for contamination, climate change, annihilation of other species, the belief that the disappearance of human beings might be a positive development takes shape to the point that, according to the author, it assumes a utopian connotation. She presents as examples, activist groups such as Extinction Rebellion or the Voluntary Human Extinction Movement, and also books such as *The World Without Us*, by the American journalist Alan Weisman, and movies such as *The Future is Wild*. All these movements and artistic manifestations see humanity as a parasite and promise the salvation of nature, but not of humanity.

But in some ways, a world without human beings is still a final boundary that authors have difficulty in crossing. In the last part of the article, she uses, as an example

of her central idea, the trilogy of Margaret Atwood, *MaddAddam*, which includes the novels *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) and *MaddAddam* (2013). The work of Atwood could be inserted into the traditional and complex representation of nature and the wilderness of the North in Canadian literature (BÜHLER ROTH, 1998). In Atwood's trilogy, humans are eradicated by virtue of a virus created by a scientist and a new species, known as the "crackers", thrives in a post-Apocalyptic world, which is not a hostile place. Nature takes back its rights again. The "crackers", as considered by Vieira, present the idea of a better version of human society and are able to live with a deep connection and respect for the environment. Even though they are different in many aspects from human beings, Crackers are imagined by the author as humanoids and are very like human beings. Atwood would imagine another species of mammal to repopulate Earth, or the scientist in the book could create another creature completely different from human beings, but the author chose a hominid, and, as Vieira points out, toward the end of *MaddAddam* several Craker-Human children are born, carrying the human genetic heritage forward. It means that humanity is not really extinct.

The question that remains from the literature of Atwood, according to Vieira, is whether the survivor of *Homo sapiens* is only a matter of choice or is our destiny already decided by the sum total of our bad decisions concerning the environment? The author reminds us that utopias and dystopia are based on the possibility of human beings choosing which society they would build. These elements of volition are, according to the author, central to utopian and dystopian thoughts.

But Atwood presents the idea of starting again from scratch, rather than focusing on extinction, with a new kind of species, created by science; one that is very similar to humanity.

Consider that, as a species, human beings lost their free will and underwent the consequences of their unconscious actions. The annihilation, as described in the book, where human beings are almost extinct, is not a consequence of their own choices. The utopianism of a world without human beings in the Anthropocene would be a possibility. The positive conclusion that the disappearance of our species could be a possibility, gives us a chance to think about our role on Earth.

## THE ANTHROPOCENE: A CONTROVERSIAL FRAME OF ANALYSIS

The main idea of the article is that the sudden, late move away from dystopia to utopia is framed by a specific context and period: the Anthropocene. Nevertheless, the author didn't extend the debate on the definition, origins and the academic controversies around the idea of Anthropocene. The notion of Anthropocene in the article remains very subtle. For example, the author does not provide any definite details about when that historic period starts. If we have entered a new era, the period of history identified by the passage of human activities on Earth, and assuming this footprint is irreversible for the environment, this question compels us to rethink the relationship between societies and nature and, most relevantly, the way that sciences have to work in an interdisciplinary way to imagine how to develop alternative pedagogies to work with the environment faced with an uncertain future.

Actually, this new era is far from being accepted as a given. There are controversies around its historic foundations and the ideology behind the concept. As has already been



said, the idea of Anthropocene, since its origins, is very linked with the idea of it being possible to change and dominate nature, as preached by the drivers of geo-engineering, even if it has been appropriated by other disciplines.

The notion of Anthropocene was coined by Dutch meteorologist and chemist Paul Crutzen and became stronger at the turn of the XXI century. He won the Nobel Prize for Chemistry in 1995 for his works about the tendency of azote oxide to decompose the ozone layer. He believes that the Anthropocene had already started in the late eighteenth century, when analyses of air trapped in polar ice showed the beginning of growing global concentrations of carbon dioxide and methane. This date also coincides with James Watt's design of the steam engine in 1784. Crutzen defends that the Anthropocene defines the geological epoch, dominated by humans, supplementing the Holocene (the warm period of the past 1-12 millennia) (CRUTZEN, 2002).

Forged by the natural sciences and geology, the notion of Anthropocene causes a certain number of difficulties and the social sciences and humanities have criticized the spreading of the notion.

One of these difficulties could be considered as a semantic problem. The theory creates "the image of a global humanity united by carbon dioxide, thereby erasing the incommensurability of responsibilities" (FREZZOZ, 2014, p. 70). This homogenous idea of "humanity" creates a belief that human beings are equal in their responsibilities and consequences of the possible annihilation of humanity. The work of Atwood presents this idea.

Humanity is a plague to the Earth and this implies that solidarity with our own species is replaced by solidarity with other species and with nature. The anthropocentrism of the notion generates a simplistic misanthropy. Actually, it is not the human being who caused the ecological problem, but the economic and productive model of some societies, which was then imposed on the rest of the world.

Some authors proposed the idea of the Capitalocene (MOORE, 2016) as an alternative to the Anthropocene. But this idea also has its limits. As stressed by Sinaï (2019), capitalism is a necessary explanation for the Anthropocene. It represents a historic dimension of industrialism, but does not explain the fascination for the atom, speed or weapons. On the other hand, countries that promoted "real socialism" also have a responsibility for carbon dioxide emissions. Before the fall of the Berlin wall, East Germany and Czechoslovakia maintained the record for annual emissions of greenhouse gases per person.

The importance of ideology in the construction of the notion of the Anthropocene cannot be ignored in any analysis of the subject. Demos (2017) argues that the terminology works ideologically in support of a neoliberal financialization of nature, anthropocentric political economy, and as an endorsement for geo-engineering as the preferred method of approaching climate change. He defends that to democratize decisions about the world's future, critical scrutiny of the Anthropocene thesis is required in order to develop creative alternatives for the present.

The idea of "volition", which Vieira points out through the example of Atwood's trilogy, is also a central theme for some critics of the Anthropocene. The author and science historian Jean-Baptiste Fressoz (2014), defends the idea that industrialisation took place not in a cognitive void, but in spite of prevailing medical theories emphasising the importance of a wholesome environment and the dangers of pollution. He situates industrialization in a context of consciousness about environmental concerns and the



preservation of people's health. Fressoz defends replacing the consensual Anthropos with a historically grounded narrative.

The pessimistic prediction about the future of the planet after the industrial revolution already existed at the time of the revolution itself. As Bonnuel and Fressoz (2013) remind us, the French essayist Eugène Huzar predicted in 1857 that for 100 or 200 years factories would produce billions of cubic meters of carbon dioxide and the destruction of the forests would disrupt the planet's balance. The authors question the narrative that promotes the idea of a recent social enlightenment about environmental problems, based on scientific and climatic discoveries, on the bases of the notion of the Anthropocene. For them, the discourse about the new age offers a depoliticization of environmental issues and gives power to those who advocate for the excellence of humanity and geo-engineering.

It is correct to say that in the scientific narrative about the Anthropocene there is a strong and utopian faith in the responses of science. Crutzen for instance, defends that science and technology are responsible for the Anthropocene and they will also present us with the solutions. He is a fervent defendant of geo-engineering to solve the problem, and defends the manipulation of the climate to "optimize" it (CRUTZEN, 2002, p. 23).

In *MaddAddams*, the solution also came from science; it was the annihilation of humans through a virus and not their salvation. But it was still science. It seems that the new utopian shift reflects the contemporary division in society: the belief in science, more than as a whistle-blower, but as a saving power, and in the meantime, the lack of confidence in political decisions. In real life, this opposition is always present in the discourses of Greta Thunberg, for instance, who calls for humanity, in the face of the inaction by decision makers, to listen to the science and act in favour of the climate.

Nevertheless, the limits and controversies of the Anthropocene haven't reduced the interest in the notion as a framework for thinking and acting about climate change and environmental issues. The opposite is true; it enriches the discussion about the challenges to humanity. As Vieira (2020) says, the reality that our destiny is connected to the things that happen to the planet, and also that the Earth would survive and will continue to exist, despite either our presence or absence, will reorganize the way we conceive of the problem. It means that we can think of the possibility of our extinction, as we think about other species like dinosaurs or mammoths. We are connected to the Earth, but alone in our destiny.

Discourses such as "save the planet" change to "save ourselves" because, Gaia, the Earth, seems to have more capacity for resilience than humans. As scientists are warning, even if our species could dramatically decrease its ecological footprint, it would take thousands of years to return to the same climatic regime as at the time of the Holocene.

The idea of a utopian perspective, regarding the Anthropocene could shed new light on the studies of the environment and representations of nature and help construct new, interesting problems to study. These would include how the Anthropocene idea shapes new discourses, representations and images of nature, people and also resistance, resilience and justice in a world where countries have different responsibilities for environmental issues. There are a lot of problematic issues to be explored under the idea of Dystopia and Utopia in the age of Anthropocene and this gives rise to a renewed perspective of a new field for utopian thought.

## REFERENCES

BONNUEL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène: la terre, l'histoire et nous*. Paris: Le Seuil, 2013.

BUHLER ROTH, Verena. *Wilderness and the Natural Environment: Margaret Atwood's recycling of Canadian Theme*. Swiss studies in English Tubinger. Basel: Franck, 1998.

CLAEYS, Gregory. *Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions*. New York: Oxford University Press, 2017.

CRUTZEN, Paul J. Geology of mankind. *Nature*, London, v. 415, January 2002.

FRESSOZ, Jean-Baptiste, Loosing the earth knowingly. In: HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMENNE, François (ed.). *The Anthropocene and the global environmental crisis*. London: Routledge, 2014. p. 70-83.

GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan. Introduction: utopia and dystopia beyond space and time. In: GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan (ed.). *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 1-17.

HAMILTON, C. *Les apprentis sorciers du climat: raisons et déraisons de la géo-ingénierie*. Paris: Seuil, 2013. Electronic version using Kindle.

JAMESON, Fredric. Utopia as method, or the uses of the future. In: GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan (ed.). *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 21-44.

JENDRYSIK, Mark. Back to the garden: new visions of posthuman futures. *Utopian Studies*, Lanham, v. 22, n. 1, p. 34-51, 2011.

KUMAR, Krishan. Utopia's shadow. In: VIEIRA, Fátima (ed.). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 19-22.

MEADOWS, Donella H.; RANDERS, Jorgen (ed.). *The limits to growth*. Potomac: New York, 1972.

MOORE, Jason W. (ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

MOYLAN, Tom. *Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia*. Boulder: Westview Press, 2000.



LINS PELIZ, Ana Carolina. Le changement climatique entre utopie et dystopie: une analyse de la représentation du phénomène dans les presses française et brésilienne. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 40, p. 57-76, April 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.49072>

PÉQUIGNOT, B. Karl Marx: l'utopie, la raison et la science. *Quaderni*, Paris, n. 40, p. 97-111, 1999.

SARGENT, Lyman Tower. Do dystopias matter? *In*: VIEIRA, Fátima (ed.). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 10-13.

SHIELDS, F. Why we're rethinking the images we use for our climate journalism. *The Guardian*, London, 18 Oct. 2019, Guardian climate pledge, 2019. Available at: <https://www.theguardian.com/environment/2019/oct/18/guardian-climate-pledge-2019-images-pictures-guidelines>.

SINAÏ, Agnès. Décroissance, écosocialisme: comment répondre à la question écologique? *Ballast, Tenir tête, federer, amorcer*, n. 7, 17 January 2019.

VIEIRA, Patrícia. Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, Sept/Dec 2020.

## NOTES

---

### AUTHOR DETAILS

**Ana Carolina Lins Peliz:** PhD. Sorbonne Université, Celsa, Groupe de recherches interdisciplinaires sur les processus d'information et de communication, Paris, France.

### CORRESPONDING ADDRESS

60 Boulevard Suchet, 75016, Paris, France.

### ETHICS COMMITTEE APPROVAL

Not applicable.

### CONFLICT OF INTEREST

There is no conflict of interest.

### LICENSE OF USE

This article is licensed under the [Creative Commons License CC-BY](#). With this license, you can share, adapt, create for any purpose, as long as the authorship is properly attributed.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Graduate Program in History. UFSC Journal Portal. The ideas expressed in this article are the sole responsibility of its authors, and do not represent, necessarily, the opinion of the editors or the University.

### EDITORS

Fábio Augusto Morales  
Flávia Florentino Varella (Editor-in-chief)



## HISTORY

Received on: Feb. 14, 2020

Approved on: Aug. 2, 2020


How to cite: LINS PELIZ, Ana Carolina. The Anthropocene: a new frame of studies and its limits. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 366-376, set./dez. 2020.





## UTOPIA WITHOUT US?

**Zoltán Boldizsár Simon**<sup>ab</sup>

 <https://orcid.org/0000-0001-8763-7415>  
Email: [zoltanbsimon@uni-bielefeld.de](mailto:zoltanbsimon@uni-bielefeld.de)

<sup>a</sup> Bielefeld University, Faculty of History, Philosophy and Theology, Department of History,  
Bielefeld, Germany

<sup>b</sup> Leiden University, Institute for History, Leiden, The Netherlands

**DEBATE**  
Antropoceno, utopia e distopia

## **ABSTRACT**

As the prospect of self-authored human extinction increasingly appears as a plausible scenario of human futures, a growing number of efforts aim at comprehending it as the prospect of the world without us. Patrícia Vieira convincingly shows in her essay on utopia and dystopia in the Anthropocene that utopianism has become a prominent interpretive strategy to render the possibility of human extinction meaningful. This brief reflection argues against the feasibility of considering the world without us in utopian terms. It identifies three tacit assumptions in utopian interpretations of our disappearance: they (1) take for granted that prospects of human extinction and post-apocalyptic themes are of the same kind; (2) presume that the biological character of human extinction needs no special attention when situating it with the social character of utopian thinking; and (3) remain committed to an anthropocentric view in assuming that we are the ones to attribute meaning even to the world defined by our absence. In challenging these assumptions, the essay develops three theses on the relation of utopia and the prospect of the world without us.

## **KEYWORDS**

Utopia. Human extinction. Anthropocene.

Can there be a utopia without us? Certainly, there can be a world without us, just as well as there was a world before us. Alan Weisman's *The World without Us* (2007) is arguably the best example of this. It turned the prospect of human extinction into the most powerful imaginary designed to help us better understand how we have been transforming the planet lately. The thought experiment to picture what happens to the planet and human-made artifacts after we disappear can be immensely stimulating. For one thing, it inspired Dipesh Chakrabarty (2009) to reflect on how the recognition that we are living in the Anthropocene (CRUTZEN, 2002; STEFFEN et al. 2011) – that is, living in the yet unformalized geological epoch when human activity transforms the Earth conceived of as a system of interacting physical and social processes – poses a challenge to historical thinking.

Linked with the Anthropocene, the world without us appears as a paradox. On the one hand, the world without us as an anthropocenic prospect depicts our non-existence and absence as a plausible future scenario. On the other hand, human non-existence is a result of our own activity; it is the prospect of an epoch that is literally about an overwhelming human existence and presence, with human capacities being elevated even to the level of a force of nature (with the *anthropos* of the Anthropocene meaning human in Greek). However, precisely because of its paradoxical nature, the world without us as an Anthropocene prospect is the most instrumental in confronting us with ourselves, our doings, our unprecedented powers, and our boundaries – all this at the same time.

With these complexities and intricacies in mind, let me rephrase the opening question in a slightly different way: is there any way in which the prospect of *the world without us* can be considered as utopian? This, I believe, is the most perplexing question posed by Patrícia Vieira's insightful essay "Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene." In the coming pages, I hope to engage with this question and muse over the possibility of a utopian understanding of the world without us. Although I may end up sketching an answer other than the one she develops, I would like to use the words of Vieira as the point of departure (2020, p. 356), when she notes that utopian and dystopian thought was, up until our recent present, united in viewing "human disappearance from the face of Earth as an eminently negative development".

Vieira is right in suggesting that it is no longer self-evident that we view the prospect of human extinction in negative terms. And this, in fact, is not restricted to the Anthropocene context or to ecological and environmental futures. As Apolline Taillandier (2020) shows, advocates of technological futures of artificial general intelligence and superintelligence may consider human history as a transitional stage in a longer civilizational development tending towards forms of technological life. Remaining within the confines of modern modes of historical thinking and extending the idea of progress beyond the human world and *at the expense of* human life, technological futures can equally fuel an imagination that is no longer gloomy but sometimes even enthusiastic about the prospect of a world without us.

Yet there is a certain obscurity about the most decisive aspect of futures of human non-existence. For the possibility of viewing human extinction as something *not negative* does not necessarily mean viewing it as something *positive*, let alone, something *utopian*. There are degrees and shades in the recent upsurge of thinking about a world without us in terms other than negative, and it seems to me that sometimes Vieira herself is hesitant to attribute explicit utopianism to the very examples she is discussing. In commenting on the emergence of the practice of contemplating

human extinction, Mark Jendrysik (2011) seems more determined in using utopia as an interpretive framework. Jendrysik argues that Weisman's *The World without Us* (2007) and the documentaries it inspired – *Aftermath: Population Zero* (2008) and *Life after People* (2008) – are representatives of a new kind of utopianism that finds reassurance in imagining a future in which human self-annihilation entails the rebirth of nature. The significance of the imaginary is provided by earlier visions of human extinction in which our premature self-destruction is accompanied by the destruction of nature. The new utopianism, according to Jendrysik, channels utopian motives into saving at least nature – even at the cost of our disappearance.

I think that Vieira's hesitation to fully give in to a utopianism of human nonexistence is well justified. When she asks at the end of her essay "What if we give hope a chance after all?" (VIEIRA, 2020, p. 362), she means that we should not dismiss scenarios of utopia that include humans. There is, however, another kind of hesitation apparent in Vieira's essay; one that is perhaps less deliberate. At one point, Vieira (2020, p. 358) affirms Jendrysik's views and states that "human society is deemed beyond repair and the only way of achieving utopian aspirations is to do away with *Homo sapiens* altogether." At another point, in analysing Margaret Atwood's *MaddAddam* trilogy (2003, 2009, 2013) as her primary example, Vieira (2020, p. 360) nevertheless claims that when Atwood sees human extinction in terms other than catastrophic, it means that Atwood considers it "merely as one of the possible outcomes of our way of life, one of the possible answers to the question of *Homo sapiens*' future".

What Vieira seems to imply here is that the world without us, seen as a possible outcome in Atwood's trilogy, is neither utopian nor dystopian. And this is the point at which I would like to steer the question raised by Vieira into a slightly different direction than she does. What I want to argue for is not that we should not give up on including humans in utopian scenarios; instead, I want to point out that inasmuch as we think in terms of utopia, we cannot but stick with humans and our human values included in one way or another. We either necessarily uphold utopias that include humans, or we contemplate a world without us that is, necessarily again, also a world without our values – including utopianism.

To get a better grasp of what this means, consider how the detachment Vieira attributes to Atwood does not indicate explicit utopianism due to the lack of value judgements in the prospect of the world without us. A utopian world is a world infused with our values. Utopianism would require an evaluative judgement of betterment in one way or another, regardless of how one defines utopia. Cases when the future without humans is pictured as idyllic may provide a firmer ground for considering them as explicitly utopian imaginaries. With a bit of a stretch, Weisman's book likely comes close to such an idyllic depiction, thanks to its vivid descriptions of how nature takes over the planet and human-made things as soon as we no longer exist, which may indeed appear romanticized. Still, an idyllic future state does not necessarily imply utopian thinking, and in his essay on utopian prospects of human extinction Jendrysik (2011, p. 44) actually notes that "in the end Weisman tries to overcome the feeling that our end might be a good thing".

All in all, claims concerning the upsurge of a utopia without us seem a bit overstated. Interpretations that link human extinction and utopianism are most certainly right in calling attention to the increasing enthusiasm about contemplating human extinction in not necessarily negative terms. But sometimes they seem more eager to attribute a utopian character to prospects of a world without us than the imaginaries they interpret explicitly would.

There are three profoundly interrelated premises at work when interpreting human extinction in utopian terms. Such utopian interpretations (1) take for granted that prospects of human extinction and post-apocalyptic themes are essentially of the same kind; (2) presume, consequently, that the peculiarly biological character of human extinction needs no special attention even when situating it with the peculiarly social character of utopian thinking; and (3) remain committed to an anthropocentric view in assuming that we are the ones vested with the capacity to attribute meaning even to the world defined by our absence. Although none of the three points are charges or accusations, I want to question them as the most profound and largely unexamined assumptions on which one can entertain the possibility of a utopia without us.

On the remaining pages, I will mostly – although not exclusively – argue for the opposite view: the impossibility of a utopia without us. In doing so, I will turn these assumptions upside down and shape them into three theses on the relation of utopia and the prospect of the world without us. Two and a half theses will concern the impossibility of a utopia without us, while half of the last thesis will be reserved to the costs of nonetheless projecting utopian thinking over the prospect of the world without us.

## **THESIS 1: POST-APOCALYPTIC THEMES OF SOCIETAL COLLAPSE AND PROSPECTS OF HUMAN EXTINCTION ARE DIFFERENT IN KIND**

The world without us is typically considered to be utopian on the premise of a close affiliation between prospects of societal collapse and human extinction. As mentioned earlier, Jendrysik (2011) unpacks the latter as a variation of the better-known theme of anthropogenic environmental catastrophe in which we bring an end to nature. By this logic, the significance of imagining human extinction is that it brings relief in assuring ourselves that nature survives us: instead of bringing nature down with us, our downfall means the rebirth of nature. Jendrysik measures Wiesman's nonfiction of human extinction and the documentaries it inspired to literary and cinematic representations of societal collapse, such as Atwood's *MaddAddam* trilogy, Cormac McCarthy's *The Road* (2006) or Pixar's *Wall-E* (2008). These are typically considered as belonging to the post-apocalyptic genre (HICKS, 2016; HORN, 2018), or to the more recently conceptualized climate fiction, cli-fi (WRIGHT, 2019).

In Vieira's analysis, discussions of cli-fi and post-apocalyptic novels and cinema are more explicitly merged with imaginaries of the world without us. Atwood's post-apocalyptic trilogy with living and acting human characters – that is, strictly speaking, a world still with us – can become a core example of utopianism about a world without us by virtue of lacking a clear distinction between societal collapse and human extinction. And there is, in fact, nothing surprising in this. Even the newly developing expertise in threats to humanity – booming after John Leslie's *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction* (1996) – tends to conflate the two. To begin with, the definition of “existential risk” as “one where an adverse outcome would either annihilate Earth-originating intelligent life or permanently and drastically curtail its potential” (BOSTROM, 2002) does not distinguish categorically between the two prospects. Even today, the opening page of the website of *The Centre for the Study of Existential Risk* at the University of Cambridge defines its mission along similar lines by stating that “we

are dedicated to the study and mitigation of risks that could lead to human extinction or civilizational collapse”.<sup>1</sup> The phrasing of either-or – both in Bostrom’s definition and in the mission statement of *The Centre for the Study of Existential Risk* – hints only at a difference of degree, in which there is the worst case scenario of human extinction and the second worst case scenario of “almost”.

This is not to say that there are no good reasons for discussing the two prospects together. For one thing, they both appear as threatening for humans. Inasmuch as the aim is to sustain human flourishing, the typical undesirability of both societal collapse and human extinction – despite some counterexamples such as the Voluntary Human Extinction Movement – is indeed a reasonable justification for bringing them together.<sup>2</sup> What I want to point out is only that, with respect to their very fundamental constitution, the two prospects could not look more substantially distinct.

Plainly put, the categorial distinction between prospects of societal collapse and human extinction is that between human existence and human non-existence. As long as there is but one human being roaming the Earth, surviving underground, or being evacuated to another planet, the prospect is just as well about human existence as any other visions of the future are, be they shiny or gloomy. As long as there is but one human survivor, the story will inevitably be about the fate of human characters or about the fate of humanity as such. Hence the fact that *Wall-E* ends on the note of humans returning to Earth (centuries after the human evacuation of the planet). Contrary to this, in prospects of human nonexistence, the fate of humanity is already decided. The only open question concerns what comes after, what comes in the world after us, what comes next in the world without us. Can it be utopia?

## THESIS 2: HUMAN EXTINCTION CONCERNS US AS BIOLOGICAL BEINGS

The answer to the question of whether the world without us – as the world after us – can be utopian depends less on how exactly one defines utopia and more on grasping the radicality of the image of the world without us. As to the former, Vieira’s essay wonderfully captures the difficulties of defining utopia and maintaining utopianism today. Despite all difficulties, however, there is something that nevertheless seems integral to all kinds of *temporal utopias* and utopianisms, something that is integral to all modern utopias that moved their vision of betterment from the early modern spatial realm of distant places to the temporal realm of the future (KOSELLECK, 2002). It is the scope of their better futures: the socio-political domain.

At the centre of modern utopian thinking is the human as a social being, aiming at socio-political betterment over time. This remains true of even those concepts of utopia that deliberately intend to abstain from the inheritance of modernist assumptions, such as the notion of “existential utopia” that Vieira and Michael Marder advocate. In hoping to open the possibility of betterment over time as springing out of the actual instead of invoking metaphysical thinking, “existential utopia” assumes that at stake is the “very

---

<sup>1</sup> <https://www.cser.ac.uk/>.

<sup>2</sup> <http://vhemt.org/>.



survival” of utopia “as a pertinent category for social and political change” (MARDER; VIEIRA, 2011, p. xiii).

Contrary to this, prospects of human extinction in the Anthropocene are devoid of social content and concern the biological dying out of the human as a species. Remember the distinction introduced in the first thesis. The societal collapse of cli-fi and post-apocalyptic literature and cinema, due to its eventual focus on the fate of human characters or humanity as such, necessarily retains its social understanding of the human at least to an extent. It typically blends the social and the biological, depending on the severity of the existential threat. In the prospect of a world without us, however, there is no longer space for concerns we associate with intra-human relations and with the socio-political domain.

Dipesh Chakrabarty (2009, p. 212–220) realized in his first engagement with the Anthropocene that it demands historical studies in particular and human and social scientific knowledge in general to engage with species thinking – an idea that has its own history in biological thought (WILKINS, 2009). Chakrabarty was even aware that species thinking goes against the sensitivities of scholars of the human world, developed against the backdrop of past political misuses of a biological understanding of human beings. The eugenic enterprise, which, as Marius Turda (2010) argues, was integral even to the social project of modernity, is likely the most well-known of such past political misuses. But there are ways in which contemporary biological understandings of humans are even more imminently prone to potential political abuse. Just think about the manipulation and engineering of our “vital capacities” on the molecular and genomic levels that Nikolas Rose (2007) pictures as our recent “politics of life itself.” Although suspicions may reasonably arise about such developments, Rose (2007, p. 8) does not interpret them as “the rise of a new biological and genetic determinism,” but as “the emergence of a new somatic ethics”. The case is not that we replace a social understanding of the human with a biological understanding in a purely biological biopolitics fuelled by technoscientific developments. Instead, the case is that that social and biological understandings of the human intertwine today in a new constellation in which humans appear as “biocultural creatures” (FROST, 2016).

Similarly, the Anthropocene challenge is not about overwriting concerns for the social world and a social understanding of the human with biological concerns and a biological understanding of the human. It is rather the demand to think on different scales – that of the social scale of the human world and that of the species scale of the natural world – and situate the collision of scales, that is, the collision of the human and the natural worlds in a meaningful way. For history, this means nothing other than the task of writing human and natural histories, and, consequently, the task of “thinking simultaneously on both registers, to mix together the immiscible chronologies of capital and species history” (CHAKRABARTY, 2009, p. 220).

The point I hope to prove by invoking Chakrabarty’s endeavour is not only that the Anthropocene challenge involves a species understanding of the human, but that social and biological understandings are *both* implied insofar as the Anthropocene prospect is milder than full-blown human extinction. Inasmuch as the aim is to maintain human existence, and inasmuch as we try to make sense of ourselves and a world that includes us, we necessarily think with both the social and the biological.

But as soon as we imagine a world without us, as soon as we contemplate human extinction, we begin to think in terms of our biological dying out and we imagine a world from which we biologically disappear. Surely, from the present point of view,

we consider this in terms of values and value judgments. As Vieira (2020, p. 355) perceptively notes, the novelty in this respect is that “it is not so much that we fail to conjure up a good society but, rather, that we are unsure as to whether human society as such is a good thing”. What this means is that the value judgment and the social aspect is still present – but only in the present. Because, by this logic, social betterment, somewhat paradoxically, appears as the end of the social. And the end of the social, by entailment, spells the end of values and thus the end of utopia, meaning that, ultimately, the future in which humans are absent is not the future of utopia but the future of its absence.

The biological disappearance of humans rather evidently entails the disappearance of the values associated with social, cultural, and political modes of human existence, and the latter happens because the former does. This is the sense in which the prospect of human extinction is primarily concerned with what we understand as a biological species. And if extinction happens and the world without us comes into being, that world will be neither human, nor biocultural in our very human understanding; it will simply be indifferent to our categories. So, to ask the question for the last time: can that prospect of a world indifferent to us and our values nevertheless be utopian?

### **THESIS 3: WE EITHER CONSIDER HUMAN EXTINCTION AS A PROSPECT DEVOID OF UTOPIANISM AND THUS WE CONSIDER IT AS VALUE-FREE, OR WE PROJECT OUR UTOPIAN VALUES OVER THE PROSPECT OF THE WORLD AND THUS WE LEVEL UP OUR ANTHROPOCENTRISM**

Let me begin with the first half of this third thesis. It is the default option that follows from the two preceding theses. It states that, in principle, the prospect of human extinction cannot be utopian. For it is simply the prospect of the end of the social world, the end of the social understanding of the human, and the end of human values. Our values, our social imaginaries, and our utopian drives die out with our biological dying out.

As the future without us is a future without social content and without our values, it can hardly be considered in terms attuned to capturing a social constitution. The world without us, in that respect, is just like the world before us. The same way we tend to think of the latter as the pre-social world, we should think of the former as a post-social one, while both are simply non-social worlds. It may very well be that some of us think about a pre-social world nostalgically in idyllic terms, and so the post-social world may appear the same. But precisely because they belong to the same family, the post-social world defies utopianism just as much as the pre-social one. The same way that we do not think of pre-social idyllic fantasies as utopian but as nostalgic, we have no reasons to think of post-social imaginaries in such terms. At best, they appear as objects of nostalgia projected to the future.

Yet there may be a crucial difference between the pre-social and the post-social. Unlike in the pre-social past, the material remains of human societies will be part of the post-social future, up to certain points of various timelines, indicating a world that was once a social one. But to whom exactly is the previous existence of a social world





indicated? For us in the present until we still exist, but certainly not to the inhabitants of the natural world without us as we imagine it (and, for a moment, let's bracket how humans are part of the "100 Percent-Natural Club," as Timothy LeCain (2017) likes to phrase it). In the absence of the societies and the social beings that produced those remains and would be able to recognize them as such, they will simply form the natural world just like everything else.

That's about the rather straightforward first half of the answer. The second half is far more ambivalent. For even if there is no reason to think about human extinction on the basis of our existing notions of utopia, nothing prevents anyone from filling the prospect of the world without us with social content and values. I cannot prevent it even if I wanted to. Nor will the future of human extinction protest, being short of beings, who, to our current knowledge, would comprehend utopian values.

In defence of viewing human extinction as utopian, one can argue that, from our present point of view, being embedded in social worlds of value judgements, we typically look at the future in terms of values, regardless of what futures we imagine. We only need to extend the scope of our existing notions of utopia and value judgement and ask the question of whether, as Vieira put it, human societies as such are good. One could argue that the distinctive features of a new kind of (what can be called) *extinction-utopia* is precisely that it escapes the socio-political domain: when the whole idea of socio-political betterment is compromised, the only betterment option left is to do away with the societal once and for all.

To avoid misunderstandings, I do not wish to advocate these views. But their actual existence needs to be noted, despite the fact of devoting this essay to an argument aiming to show that such views are illogical and self-contradictory. To be as clear as possible, my view is that Anthropocene prospects of both societal collapse and human extinction belong to the category of what I call "posthistorical dystopia" (SIMON, 2019, p. 93-103), that is, the prospect of an immense transformation that is no longer "historical" in the sense modern societies typically thought about change over time. Such prospects are posthistorical inasmuch as they are expected to be brought about by the outburst of a transformative event, instead of arriving at them over the course of a developmental historical process, be that development considered to be progressive or regressive. As to their dystopian character, the eventual transformation they trigger are inherently dystopian inasmuch as the change they entail are cognitively inaccessible to human beings. I call the type of change "unprecedented change" (SIMON, 2019), and the event that triggers such change an "epochal event" (SIMON, 2020).

Even today's science is informed by such structural expectations of immense transformative changes. If we turn from literary and cinematic imaginaries to what Earth system science says, then we are left without vivid descriptions and with far more uncertainties. We invest less in picturing post-apocalyptic circumstances and more in conceding that we have no concrete idea about what follows once the Earth system is being pushed beyond "tipping points" (LENTON, 2011) and crosses "planetary boundaries" (ROCKSTRÖM et al., 2009), abruptly transitioning to conditions we cannot fathom. In my view, it is the very unfathomability and cognitive inaccessibility that necessarily renders our recent visions of the future inherently dystopian (even those with utopian content such as transhumanism).

The above full disclosure is necessary for addressing the last inconsistency one can detect in utopian interpretations of the world without us. To make the self-contradictory nature of a utopia without us visible, I want to measure it against

posthistorical dystopia with respect to their ultimate concerns. On the one side, considering Anthropocene futures in terms of posthistorical dystopia means that the prospects are *ours* in the sense that they are concerned with *the fate of humanity*. On the other, seeing the world without us as utopian is concerned with *the fate of the planet*, after the fate of humanity is settled. Whereas the former view clearly and admittedly retains an extent of human-centeredness, in the case of the latter the question arises: whose utopia would that be, then?

Despite being human prospects, extinction-utopias aim at a viewpoint that escapes human-centeredness. They appeal to a planetary point of view instead, with a broadly defined “life” at their centre. The world without us appears as utopian because it claims to occupy the hypothetical viewpoint of the entirety of the natural world and the greater planetary scheme of “life” that the particular human lifeforms only seem to damage. Either accidentally or deliberately, this appeal coincides with the current trend in the humanities and the social sciences to develop post- anti- and non-anthropocentric views (CRIST; KOPNINA, 2014; DOMANSKA, 2019) that intend to overcome ideas of human exceptionalism and the view that the human lifeform is superior to other lifeforms.

That said, the utmost irony of projecting utopianism over the prospect of the world without us is precisely that it is profoundly anthropocentric in another sense. Perhaps even more anthropocentric than the admittedly human-centered view that attempts to avoid human extinction. Without arguing either for or against anthropocentrism, the only thing I wish to point out is that utopianism about human extinction scales up our anthropocentric drive in defining even the world of human non-existence in terms of our very human values. In other words, the prospect of a utopia without us appeals to become a non-anthropocentric worldview on the profoundly anthropocentric assumption of retaining a human superiority in investing the world with meaning even for the world characterized by the absence of humans. It conveys the sense that we know better – or perhaps that we simply know the best – about what’s good for other lifeforms of the planet, for the planet itself, and, well, perhaps even for the universe (by entailment). In the guise of non-anthropocentrism, we get intensified anthropocentrism.

All in all, the final answer to the question whether there *can* be a utopia without us is as follows: no, not in the sense of our existing notions of utopia. Although the possibility of redefining the term and extending its scope can be retained, extinction-utopianism defies its own premises by scaling up human exceptionalism and reinforcing the very attitudes it intends to overcome.

## REFERENCES

*Aftermath: Population Zero*. [Film] Dir. Christopher Rowley. National Geographic, 2008.

ATWOOD, Margaret. *Oryx and Crake*. New York: Anchor Books, 2003.

ATWOOD, Margaret. *The Year of the Flood*. New York: Anchor Books, 2009.

ATWOOD, Margaret. *MaddAddam*. New York: Anchor Books, 2013.



BOSTROM, Nick. Existential Risk: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology*, Wellington, v. 9, 2002. Available at: <https://www.jetpress.org/volume9/risks.html>.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 2, p. 197–222, 2009.

CRIST, Eileen; KOPNINA, Helen. Unsettling Anthropocentrism. *Dialectical Anthropology*, Amsterdam, v. 38, n. 4, p. 387–396, 2014.

CRUTZEN, Paul J. Geology of Mankind. *Nature*, London, v. 415, n. 23, 2002.

DOMANSKA, Ewa. Posthumanist History. In: TAMM, Marek; BURKE, Peter (ed.). *Debating New Approaches to History*. London: Bloomsbury, 2018. p. 327–338.

FROST, Samantha. *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press, 2016.

HICKS, Heather J. *The Post-Apocalyptic Novel in the Twenty-First Century: Modernity beyond Salvage*. Basingstoke: Palgrave, 2016.

HORN, Eva. *The Future as Catastrophe: Imagining Disaster in the Modern Age*. Trans. Valentine A. Pakis. New York: Columbia University Press, 2018.

JENDRYSIK, Mark S. Back to the Garden: New Visions of Posthuman Futures. *Utopian Studies*, Lanham, v. 22, n. 1, p. 34–51, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. The Temporalization of Utopia. In: KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Trans. Todd Samuel Presner and Others. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. 84–99.

LECAIN, Timothy J. *The Matter of History: How Things Create the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

LENTON, Timothy M. Early Warning of Climate Tipping Points. *Nature Climate Change*, London, v. 1, p. 201–209, 2011.

LESLIE, John. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*. London: Routledge, 1996.

*Life after People*. [Film] Dir. David de Vries. History Channel, 2008.

McCARTHY, Cormac. *The Road*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.

ROCKSTRÖM, Johan *et al.* Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, London, v. 14, n. 2, art. 32, 2009.



ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SIMON, Zoltán Boldizsár. *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21<sup>st</sup> Century*. London: Bloomsbury, 2019.

SIMON, Zoltán Boldizsár. *The Epochal Event: Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*. Cham: Palgrave, 2020.

STEFFEN, Will *et al.* The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, London, v. 369, p. 842–867, 2011.

TAILLANDIER, Apolline. *Now for the Long Term: Posthuman Futures and the Limits of the Political*. Dissertation. Paris: MaxPo, 2020.

TURDA, Marius. *Modernism and Eugenics*. Basingstoke: Palgrave, 2010.

MARDER, Michael; VIEIRA, Patrícia. Utopia: A Political Ontology. *In: VIEIRA, Patrícia; MARDER, Michael (ed.). Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*. New York: Continuum, 2012, p. ix-xv.

VIEIRA, Patrícia. Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, 2020.

*Wall-E*. [Film] Dir. Andrew Stanton. Pixar Animation Studios, 2008.

WEISMAN, Alan. *The World without Us*. New York: Thomas Dunne Books, 2007.

WILKINS, John S. *Species: A History of the Idea*. Berkeley: University of California Press, 2009.

WRIGHT, Laura. Cli-Fi: Environmental Literature for the Anthropocene. *In: BAUMBACH, Sibylle; NEUMANN, Brigit (ed.). New Approaches to the Twenty-First-Century Anglophone Novel*. Cham: Palgrave, 2019. p. 99-116.

## NOTES

---

### AUTHOR DETAILS

**Zoltán Boldizsár Simon**: PhD. Research fellow, Bielefeld University, Faculty of History, Philosophy and Theology, Department of History, Bielefeld, Germany. Assistant professor, Leiden University, Institute for History, Leiden, Netherlands.

### CORRESPONDING ADDRESS

Universitätsstraße 25, 33615, Bielefeld, Germany.

### ACKNOWLEDGEMENTS

I thank Sinmi Akin-Aina for helping with the read-through and language editing.



#### **FUNDING**

Not applicable.

#### **ETHICS COMMITTEE APPROVAL**

Not applicable.

#### **CONFLICT OF INTEREST**

There is no conflict of interest.

#### **LICENSE OF USE**

This article is licensed under the [Creative Commons License CC-BY](#). With this license, you can share, adapt, create for any purpose, as long as the authorship is properly attributed.

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Graduate Program in History. UFSC Journal Portal. The ideas expressed in this article are the sole responsibility of its authors, and do not represent, necessarily, the opinion of the editors or the University.

#### **EDITORS**

Fábio Augusto Morales

Flávia Florentino Varella (Editor-in-chief)

#### **HISTORY**

Received on: Mar. 27 2020

Approved on: Jul. 28 2020

How to cite: SIMON, Zoltán Boldizsár. Utopia without us?. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 377-389, set./dez. 2020.






## O FUTURO DAS UTOPIAS E DAS DISTOPIAS EM TEMPOS PRESENTISTAS

The future of utopias and dystopias in presentist times

**Julio Bentivoglio<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-7424-8733>  
E-mail: [juliobentivoglio@gmail.com](mailto:juliobentivoglio@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais,  
Departamento de História, Vitória, ES, Brasil

**DEBATE**  
Antropoceno, utopia e distopia



## RESUMO

Neste texto procuro responder a algumas inquietações suscitadas pelo artigo de Patrícia Vieira sobre o lugar das utopias e das distopias no mundo contemporâneo. Sublinho a necessidade de se pensar estas categorias históricas a partir dos problemas da consciência histórica e da temporalidade na perspectiva de Reinhart Koselleck a fim de localizar conteúdos e sentidos emanados a partir daquelas representações temporais. Com Hayden White sugiro a utilidade de se avaliar os vínculos entre a imaginação histórica e a criação textual, a fim de conectar o sentido dos textos e as expectativas sociais. Por fim, mobilizo o conceito de presentismo e a ideia de fechamento do futuro para tentar compreender essa experiência temporal particular deste início do milênio com a expansão das distopias e a permanência de antigas e novas utopias.

## PALAVRAS-CHAVE

Utopia. Distopia. Presentismo.

## ABSTRACT

In this article, I try to answer some concerns raised by Patrícia Vieira's article about the place of utopias and dystopias in the contemporary world. I underline the need to think of these historical categories based on the problems of historical consciousness and temporality from the perspective of Reinhart Koselleck, in order to locate contents and meanings emanating from these temporal representations. With Hayden White, I suggest the usefulness of evaluating the links between historical imagination and textual creation to connect the meaning of texts and social expectations. Finally, mobilizing the concept of presentism and the idea of closing the future, I try to understand this particular temporal experience of the beginning of millennium with the expansion of dystopias and the permanence of old and new utopias.

## KEYWORDS

Utopia. Dystopia. Presentism.

**T**alvez não exista nenhuma discussão mais premente neste início de milênio que analisar o lugar das utopias e das distopias no imaginário e no pensamento contemporâneos. Compreendê-las em uma época de relativismo e incertezas implica reconhecer o modo como a humanidade significa e representa suas experiências numa perspectiva temporal, projetando-se no passado e no futuro para dotar de sentido o tempo.<sup>1</sup> Alguns teóricos em manifesta adesão apocalíptica julgam que experimentamos um momento particular de recusa do amanhã e de temor diante dos rumos da trajetória humana na Terra que provoca uma interdição do futuro (GUMBRECHT, 2010; HARTOG, 2014) que se manifesta na expansão do presente e na profusão de narrativas distópicas em detrimento das utopias (BENTIVOGLIO, 2017, p. 66). Descrença, crítica e incredulidade seriam sintomas dessa grande era de incerteza que se amplia contaminando o imaginário social coletivo.<sup>2</sup>

Compreender o modo como a consciência histórica humana significa e expressa a existência temporal é algo decisivo para que se possa entender as narrativas produzidas pelas sociedades em diferentes épocas e lugares (KOSELLECK, 2006). Eivadas de esperança ou revestidas de advertências e receios, não há como evitar a presença de elementos utópicos ou distópicos no pensamento e nas representações humanas. Mas a questão é: estaríamos diante de uma inevitável falência das utopias e do pensamento utópico em geral?

Patrícia Vieira, professora do Departamento de Espanhol e Português da Georgetown University, conferiu uma importante contribuição neste sentido em seu texto *Utopia e distopia na Era do Antropoceno*, que reputo obrigatório para todos aqueles que se dedicam a examinar este problema nas Ciências Humanas e na produção artística recente. Nele aquela autora discorre sobre as complexas relações entre utopia e distopia, modernidade e pós-modernidade, sobre a crise do ideário utópico e a emergência do pensamento antimoderno, sobre o crescimento das distopias no presente. Ela toma a trilogia recente de Margaret Atwood (2013), *MaddAddam*, como objeto de reflexão – identificada na possibilidade de extinção da humanidade sob a ameaça de um colapso ambiental.

Professora associada desde 2008 na Georgetown University e docente no Programa de Literatura Comparada e de Estudos de Cinema e Mídia, Patrícia Vieira tem desenvolvido pesquisas voltadas para a literatura e o cinema brasileiros, além de estudos latino-americanos e ambientais publicou vários livros como *States of Grace: Utopia in Brazilian Culture* (2018); *Portuguese Cinema 1930-1960: The Staging of the New State Regimen* (2013); *Seeing Politics Otherwise: Vision in Latin American and Iberian Fiction* (2011) e *Cinema no Estado Novo: A Encenação do Regime* (2011). Neles a autora demonstra sua enorme capacidade analítica diante de questões complexas acerca da representação estética no cinema e na literatura e suas implicações sócio-políticas. Neste comentário procurarei, a partir das considerações dela sobre utopia e distopia, levantar alguns pontos para uma rápida discussão.

<sup>1</sup> Produzi alguma reflexão neste sentido em Bentivoglio (2017). Recomendo ainda o estudo de Thiago Vieira de Brito (2017).

<sup>2</sup> Patrícia Vieira não se detém na explicitação do conceito de imaginação distópica. Em relação ao imaginário, remeto, particularmente, à definição de Bronislaw Baczko (1985) e, mais adiante, à contribuição de Hayden White (1995) que, embora seja anterior a Baczko, faz uma ponte entre a escrita e esse imaginário social, responsável por alimentar a imaginação histórica.

Em primeiro lugar destaco o que talvez seja um aspecto importante, que é considerar a presença de um fundamento religioso latente em muitos textos utópicos ou distópicos da literatura ocidental, tal como identificado por diferentes autores e também por Patrícia Vieira. Exemplo disso surgem desde as narrativas bíblicas da tradição cristã, na qual existem livros como o *Apocalipse*, de São João com seu teor profundamente distópico, ao lado de outros bastante utópicos, como na estória de Davi e Golias, no qual o bem vence o mal. Nada muito diferente daquilo que se encontra em muitos relatos greco-romanos, nos quais presente, passado e futuro são pensados a partir de momentos e espaços paradisíacos desejados ou perdidos, e estados ou tempos de sofrimento nos quais a fatalidade é inevitável ou seria superada somente com o auxílio de deuses *ex-machina* ou heróis trágicos engenhosos. Da Idade Média para cá esse teor religioso não cessaria de aparecer na literatura utópica moderna ou na literatura distópica pós-moderna da qual Patrícia Vieira toma como exemplo a obra de Margaret Atwood. Assim, dizer que a modernidade superaria o pensamento mágico ou religioso e seus imaginários – como por exemplo de céu e inferno – seria um equívoco. Ou ainda que tanto o pensamento antimoderno quanto o pós-moderno não conteriam dentro deles elementos de ordem religiosa ou utópicos.

Em segundo lugar acompanho a autora, reconhecendo a dificuldade de se estabelecerem fronteiras semânticas ou conceituais precisas entre utopia e distopia. De fato, interpretar o conteúdo de textos utópicos ou distópicos conduz, invariavelmente, a reconhecer que diferentes objetos ou temas podem ser tomados de formas inteiramente diversas ou ambíguas no tempo e no espaço, de modo que um mesmo artefato literário pode ser considerado utópico por uns e distópico por outros (VIEIRA, 2020; GORDIN; TILLEY; PRAKASH, 2010). Ou seja, uma mesma narrativa pode ser lida com prazer e admiração, provocando expectativas positivas em determinados leitores, enquanto pode ser apreendida com rejeição e tristeza por outros. Em outras palavras, não é possível dizer que utopia ou distopia remetam exclusivamente a leituras pessimistas ou otimistas do mundo e da sociedade, afinal seu sentido deve ser buscado na historicidade e na compreensão marcada pela consciência histórica dos sujeitos envolvidos que as escrevem e que as leem. Patrícia Vieira demonstra como a utopia marxista, por exemplo, pode ser vista como um pesadelo distópico para determinados grupos sociais e como um utópico futuro dourado para outros, tanto em seu tempo como nos dias que se seguiram à sua criação. Isso nos conduz a um aspecto essencial: talvez somente uma análise de ordem histórica, que parta da historicidade dos textos, de sua produção, da consciência histórica dos sujeitos que os redigem e que os recebam seja capaz de iluminar o debate em torno da relação entre utopias e distopias no tempo.

Seguramente outras ferramentas analíticas poderiam ser invocadas para compreender melhor gradientes semânticos do par utopia/distopia. Porque embora toda narrativa tenha uma temporalidade e uma semântica explícitas ou implícitas que são resultado de um processo de escrita/planejamento destinado a um leitor ou um conjunto de leitores, ela também é o resultado de operações sublunares, de estruturas arquetípicas de argumentação que se encontram quase invisíveis na elaboração textual e nem sempre são conscientes por parte dos autores. Isso porque derivam de urdiduras de enredo que se prendem a uma imaginação histórica que as informa, determinando parte sensível de seu conteúdo e de sua forma (WHITE, 1995, p. 33). Compreender este fundamento no ato de escrever e as operações envolvidas nas práticas de leitura e de recepção permitem compreender os jogos que envolvem a produção de sentidos e o modo como são recebidas. Tentarei desenvolver essa questão adiante.

## NO INÍCIO ERA O TEMPO DO SAGRADO

Desde as origens os textos guardam íntima relação com a temporalidade, entendida aqui como o sentido ou a finalidade que visa alcançar mediante sua leitura no presente e no futuro pelos leitores aos quais foram destinados. São um artefato temporal e literário, eivado de historicidade e de estruturas arquetípicas de elaboração de enredo que permitem sua legibilidade ou compreensão (WHITE, 1996). Escrever foi sempre uma forma e uma tentativa de ligar palavras e coisas, pessoas, enunciado e sentido, real e supra-real (FOUCAULT, 2000). Ficcionalizar é uma tentativa de religar mundo e texto mediante o uso do pensamento e das palavras, criando novas realidades, mágicas, sobrenaturais. Ou seja, desde a Antiguidade escrever é ato diretamente associado ao sagrado. Tanto o pensamento quanto as palavras ao tentarem entender, se aproximar ou representar o mundo, o faziam pela via divina ou sobrenatural. As palavras seriam essa ponte mágica ligando o mundo humano com o mundo invisível, logo divino.

O desejo de conhecer estava inevitavelmente relacionado com o crer – e escrever era uma utopia possível somente pela via do sagrado, que era a instância vista como única capaz de permitir o conhecimento. Assim, desde seu surgimento, a escrita é uma utopia messiânica que procura salvar informações e revelar o mundo, traduzindo-o por meio das palavras. O otimismo e a confiança que delas emanavam, se misturavam com a autoridade (divina) que as referendava. Talvez seja por isso que se torne impossível pensarmos em distopias *avant la lettre* (ou ainda como um gênero) na Antiguidade (ver VIEIRA, 2020, p. 352). Afinal, somente quando o vínculo entre as palavras e as coisas se rompeu, com Nietzsche e, em especial a partir do pós-estruturalismo e da virada linguística, é que se criou a oportunidade para que o distópico irrompesse entre os escritores de uma forma mais sistemática. Paula Vieira está correta ao cogitar que as distopias não poderiam existir na Antiguidade, pelo menos como um gênero narrativo particular, ou com a acepção que o conceito teve ao longo do século XX e no início do século XXI. A retração do caráter sagrado que ligava palavras e coisas resultou, não por acaso, na expansão da dúvida, do relativismo e da razão tecnicista predominantes em muitas ficções distópicas contemporâneas.

Se acompanharmos o programa koselleckiano da história conceitual, é forçoso reconhecer que distopia deve abarcar uma gama complexa e variada de acepções desde sua criação até seu uso recente em produções artísticas, cinematográficas e literárias. Mas Patrícia Vieira não parte da questão dos gêneros narrativos ou da história conceitual para pensar o problema, algo que talvez fosse bastante útil. Antes do século XIX existem termos similares ou palavras diversas usadas para identificar relatos de pessimismo e crítica, expressando e se conectando a um imaginário social particular marcado pela negatividade.

O gênero distopia, como um desdobramento dos textos de ficção científica, só ganharia o significado atual de forma mais contundente a partir dos anos 1970. A trajetória do conceito em diferentes conjunturas históricas e contextos sociais sinaliza uma mudança significativa do mundo e do pensamento que abriram espaço para novas formas de imaginação social, dissonantes do pensamento moderno. As utopias modernas ambientavam suas histórias num presente futurista e invariavelmente faziam uma crítica da sociedade nas quais eram produzidas, exagerando ou expressando alguns traços do real, comparando-os com a ficção. Ou seja, não há como desvincular as experiências

históricas vividas num dado momento com essas ficções que projetam ou emulam em suas narrativas uma temporalidade imaginada (KOSELLECK, 2006, p. 313).

Será que as utopias de Morus ou de Campanella seriam bem-vindas para os leitores atuais? De fato, provavelmente muitos de nós poderíamos enxergar traços distópicos naquelas projeções de sociedades utópicas que foram imaginadas no alvorecer da modernidade. Não seria muito diferente para as utopias do século XIX, quando surgiram as primeiras fissuras no ideário da modernidade. Expectativas, sonhos, valores ou interesses mudam com o tempo, mas mudam também em função das experiências dos sujeitos históricos envolvidos no modo como leem a realidade ou a projetam no tempo. Talvez o problema da consciência histórica nos ajude a compreender este aspecto, pois, diferentes configurações de espaços de experiência e horizontes de expectativa, tanto quanto características do mundo e da época em que se vive – sobretudo quando pensamos na velocidade das transformações históricas, tecnológicas ou científicas – estão submetidos a uma dinâmica social que articula visões de mundo constituindo imaginários sociais distintos, que somente podem ser compreendidos na perspectiva da temporalidade (KOSELLECK, 2006, p. 307; BENTIVOGLIO, 2017, p. 95). Assim, o que poderia ser um projeto otimista de futuro nos séculos XVI ou XVII, construído a partir de experiências vividas naquele tempo, dificilmente iria coincidir ou expressar as expectativas existentes em séculos posteriores ainda que, por conta da tradição ou de experiências compartilhadas ou mantidas, pudessem preservar alguns de seus traços. Koselleck nos indica que é a experiência que informa em grande medida as expectativas, embora possam surgir momentos de ruptura radical, como foi o caso do surgimento da própria modernidade, quando ocorreu um afastamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas existentes (KOSELLECK, 2006, p. 314) – fenômeno que pode ser identificado, por exemplo, na querela entre antigos e modernos na França, nos Países Baixos e alguns Estados germânicos. Ali novos futuros foram projetados, a maior parte deles sem apelar para experiências já vividas, momento em que irrompe a ânsia pelo novo e pela novidade, que passaram a ser buscados com o auxílio do desejo, do sonho e da fantasia.

Como aponta Patrícia Vieira, distopia não deveria ser, jamais, pensada como um antônimo ou uma antítese de utopia (VIEIRA, 2020, p. 353; CLAEYS, 2017). Eu diria que ambas são *não lugares*, exercícios de crítica e de imaginação sobre o passado, o presente e o futuro que se deslocam da temporalidade, posto que se referem a tempos imaginários ou a um tempo suspenso, visitado pela imaginação dos leitores (RICOEUR, 2012). Atualmente há gradientes temporais que tornam essa questão mais complexa, afinal, há utopias passadistas e distopias retratadas em mundos ou épocas que não existem mais e que não necessariamente se projetam ou tratam de eventos localizados no futuro. Este é um traço fundamental acerca da historicidade do problema e daqueles conceitos, que, nos usos e nas leituras sociais em torno de si, inauguram uma sensível mudança em suas cargas semântica e temporal. Não projetar no futuro expectativas utópicas ou distópicas, mas retratá-las no presente ou no passado é algo novo. Exatamente por conta disso, recomendo considerar a distopia, nos dias que correm, como um *deslugar* – com uma temporalidade em deslocamento, diferentemente da utopia que, invariavelmente, ocorre em uma temporalidade localizada no interstício entre o presente e o futuro (BENTIVOGLIO, 2017, p. 22). Seguindo nessa direção, acredito que a distopia, do ponto de vista temporal, é muito mais flexível, abarcando totalidades de presente-passado-futuro em configurações bastante variadas. Ademais,



deve-se sublinhar que as utopias não constituíram um gênero literário específico, ao contrário das distopias.

Mas, por que as distopias conseguem ter essa maleabilidade ao projetar e representar passados, presentes e futuros distópicos? Meu palpite é o de que isso ocorre por conta de um sintoma mais geral ou uma atmosfera que marca nosso tempo: o presentismo. É como se o passado não tivesse mais lições a dar e que o presente tenha se tornado capaz de apresentar todas as novidades ou de resolver todas as expectativas que antes se projetavam em um futuro incerto e remoto (GUMBRECHT, 1999, p. 326). Este sintoma, de um presente que engloba passado e futuro tornando-se um presente amplo constitui um fenômeno novo, o presentismo segundo François Hartog (2014). Ambos concordam ainda que outra característica dessa nova sensibilidade e dessa nova experiência temporal é o fechamento ou o medo do futuro. Assim, nesta virada de séculos e início de novo milênio vivemos um presente amplo que tiraniza a experiência temporal (HARTOG, 2014, p. 37). Um presente amplo que se apodera do passado e do futuro e que constitui uma nova experiência temporal, que se coaduna com representações sociais e políticas distópicas. Isso explica, pelo menos em parte, as dificuldades vividas pelas utopias. Desnudar os vínculos entre a experiência temporal humana e as representações distópicas ficcionais contemporâneas revela bastante das vicissitudes e do espírito de nosso tempo.

Como é possível depreender de leituras ou filmes, as utopias invariavelmente se pareciam com reinos dourados destinados a eleitos ou a sortudos. Em um golpe de sorte, de repente, você estava lá. Já as distopias costumam representar um destino trágico compartilhado por todos de maneira mais ampla e extensiva. Como reconhece Patrícia Vieira, utopia é sempre identificada a perfectibilidade, ao sonho e à fantasia. Já a distopia é sempre associada a um tipo de alerta, de degradação, ou de pesadelo. As utopias, ao imaginarem mundos ideais criticam, nas entrelinhas, o mundo presente (ou atual, aquele em que o autor vive); as distopias, por seu turno, ao imaginarem mundos decaídos criticam abertamente o mundo real (e não exatamente o atual ou o em que se vive – afinal a ameaça, ou as ameaças podem ser projetadas tanto a passados quanto a futuros recentes ou distantes).<sup>3</sup> As utopias parecem revelar sociedades extáticas e perfeitas que não requerem aperfeiçoamento, já as distopias apresentam mundos perversos em um estágio ruim que requerem mais que uma simples transformação para não se manterem imobilizados. Embora sinalizem para imagens de permanência ou duração, distopias e utopias projetam expectativas de mudança. Ou seja, somente ações radicais ou revolucionárias seriam capazes de produzir um futuro melhor, rompendo o imobilismo tirânico do tempo, da tecnologia ou das estruturas político-sociais. Nas utopias a resolução está acabada e se dá no futuro. Lá não existe mais o desejo de mudança. Nas distopias esse tempo suspenso pode estar no presente, no passado ou no futuro, e ele deveria ser rompido a qualquer custo.

As utopias parecem sempre partir de imagens idílicas ou romanceadas e flertam com a comédia, descrevendo lugares que são melhores do que aqueles onde se vive com os quais é preciso se envolver e entrar em concordância. As distopias flertam com a tragédia, ao assinalar que vivemos em mundos piores, que rechaçamos, e dos

---

<sup>3</sup> Filmes como *Aliens & Cowboys* ou *John Carter entre dois mundos*, séries como *Westworld* ou livros como *Complô na América* são evidências nesta direção.



quais parece não haver escapatória.<sup>4</sup> Como aponta Tom Moylan (2000, p. 147), alguns textos distópicos não têm nenhuma esperança, são niilistas e céticos. Outros guardam dentro de si um germe utópico, uma centelha de esperança. Patrícia Vieira classifica esses dois tipos de distopias de positivas (em que o futuro está aberto) e negativas (em que não há mudança possível). Com isso, ensaio uma resposta ao título deste texto, afinal, as utopias parecem não estar condenadas à morte em nosso momento presentista pós-moderno. Há nessa atmosfera distópica que alimenta um imaginário cético e pessimista espaços para a manutenção do otimismo e da convicção.

A autora oferece uma resposta bastante plausível sobre o porquê de muitas sociedades terem desenvolvido uma aparente antipatia pela utopia, levando artistas e escritores a preferirem o distopismo como um reflexo mais adequado de nossa época. Segundo ela, a crise das metanarrativas, a pós-modernidade e o relativismo alimentaram essa descrença. Eu agregaria outro ingrediente que é a ampliação de uma imaginação histórica pessimista. Não que a utopia ou o otimismo tenham acabado, mas eles perderam terreno cada vez mais para essa imaginação cética e pessimista. Ao lado dos excessos do imperialismo e de governos despóticos, a ameaça da guerra nuclear e a crise ambiental seriam algumas das chaves que iluminariam a compreensão deste olhar distópico contemporâneo (GUMBRECHT, 2010). Não por acaso uma chave de compreensão de sua análise é o lugar ocupado pelo Antropoceno em diversas interpretações. Mas há uma questão de fundo que informa esse cenário: o fechamento do futuro – como se a ação humana tivesse rompido os limites do aceitável, ética e tecnologicamente falando. E esse fechamento do futuro para alguns, colocaria um limite às utopias. Mas, não é exatamente isso que tem ocorrido.

Provavelmente, a rejeição das utopias poderia revelar a falência do projeto moderno ou iluminista responsável por muitos atos violentos contra grupos sociais e políticos no intuito de transformar o mundo para aquilo que julgavam ser melhor. Mas, sabemos que esse projeto não cessa de alimentar expectativas de futuro e que tampouco esgotou suas forças, sendo alimentado por muitos teóricos e pensadores no presente. De todo modo, ao tentar desencantar o mundo por meio do conhecimento, da tecnologia e da ciência, a modernidade manteve como adversário formas pré-modernas de pensamento, mágicas e religiosas. Ademais, vive-se no presente um constante reencantamento do mundo tanto do ponto de vista prático – na expansão de fiéis e religiosos – quanto do ponto de vista artístico – com enorme profusão de filmes, quadrinhos ou textos literários nos quais a presença da magia ou de divindades são constantes.

Amplios setores da sociedade, como os cristãos no passado ou os neopentecostais no presente, por exemplo, seguem alimentando o projeto utópico da redenção no futuro, sob um forte viés escatológico e não sob um viés científico como sugeria o pensamento moderno. Ao lado disto, movidos pela utopia liberal ou tecnológica, diversas sociedades ou grupos sociais contemporâneos ignoravam que esses projetos poderiam não resultar em ganhos expressivos ou em aperfeiçoamento para todos os extratos sociais. Ou ainda que poderiam resultar em experiências totalitárias. Não há dúvida, o modernismo foi responsável por engendrar o anti-modernismo, embora não tenha sido derrotado, *in totum*, por ele. Não obstante, experiências históricas negativas deram azo à dúvida e ao ceticismo, marcas instituidoras do relativismo triunfante desde o final da

---

<sup>4</sup> Emulo aqui a estrutura tropológica de Hayden White (1995) e de Northrop Frye (2014) de uma forma mais livre.

Segunda Guerra Mundial. Afastar-se dos projetos utópicos – que se converteram em autoritários ou totalitários – foi uma forma de se criticar e se defender desses projetos. Nas palavras de Patrícia Vieira,

o utopismo não equivale necessariamente a um ideal transcendente e trans-histórico a ser alcançado incansavelmente, sacrificando quem e o que quer que seja no presente para o altar de um valor mais alto. Em vez disso, as utopias podem operar intra-historicamente, formando bolsões de resistência ou abrindo caminhos distantes do que seria uma política mais justa (VIEIRA, 2020, p. 354, tradução nossa).

Mesmo sabendo que nem todas as utopias levam inevitavelmente ao totalitarismo, a recusa do utopianismo é, sobretudo, uma resposta à crise das metanarrativas, mais que do que às crenças de perfectibilidade ou de progresso humano, diz Patrícia Vieira (2020, p. 355). O declínio das metanarrativas e a dificuldade de definir o que é uma boa sociedade expressam a crise e a retração da imaginação utópica ante a expansão da imaginação distópica, que ganhou maior espaço nas artes e na ficção. De algum modo, como aponta a autora, este refluxo da imaginação utópica seria também uma expressão do problema da crise de verdade pós-moderna.

Mas, há um tipo de utopia que parece atravessar essa temporalidade adversa e resistir: a religiosa. Ela prega que as sociedades vivem em um mundo distópico e mal e segue defendendo um futuro dourado de redenção. A questão é: por que esta metanarrativa não sofreu nenhum arranhão nos reveses da pós-modernidade? Talvez porque não tenha rompido com seu fundamento messiânico; cicatriz de origem de toda escrita, mãe da ficcionalidade. Em relação ao marxismo, provavelmente se dá algo semelhante, posto que seu *telos* é uma promessa igualmente messiânica de um paraíso de paz e perfectibilidade. A crença, em ambas, talvez seja um ingrediente fundamental para explicar seu otimismo e a manutenção de futuros abertos e desejados. A novidade, para Patrícia Vieira seria esse novo tipo de utopia, pós-humana, que defende a extinção da humanidade e a sobrevivência da Terra sob os auspícios de robôs futuristas.

## **SOB O IMPÉRIO DO TEXTO?**

Muitas utopias, a partir de Morus, serão textos de crítica à modernidade e, logo depois, aos ideais do Iluminismo e à Revolução Francesa. Muitos autores expressavam essa crítica à sociedade moderna por meio de representações que negavam as ciências, a tecnologia ou o avanço de conquistas sociais, mostra Patrícia Vieira (2020, p. 355). Eu acrescentaria que a crise do Antigo Regime e a contestação de regimes hierárquicos e aristocráticos que criavam um abismo entre a nobreza e a sociedade serviram de matéria-prima para se pensar sociedades utópicas, procurando reforçar ainda mais as hierarquias e linhas de classe.

A crença na modernização como aperfeiçoamento social e como um processo de aprimoramento permanente das condições materiais da existência humana, alimentou projetos utópicos e uma defesa do conhecimento científico como um antídoto para o tudo que fosse ruim, antigo ou atrasado (KUMAR, 2013). E deles surgiriam tanto projetos reformistas quanto aqueles que reivindicavam rupturas radicais. Mas também projetos de crítica que não viam como positiva essa defesa da perfectibilidade ou do

aperfeiçoamento progressivo. É como se os textos a partir de então começassem a querer dizer como o real *poderia* ser e não mais o que ele *era* – no sentido de serem tentativas de explicá-lo. Vem daí o embate entre modernos e antimodernos:

Para aqueles que defendem uma fé utópica na modernização, o problema da sociedade contemporânea está em uma modernidade incompleta, cuja promessa de organização sócio-política racional e progresso tecno-científico ainda não foi completamente cumprida. Pensadores anti-modernos, por outro lado, consideram esses mesmos desenvolvimentos como potencialmente levando ao desastre. Do ponto de vista do pensamento antimoderno, as distopias não são meros contos de advertência que destacam os excessos da modernidade. Pelo contrário, a própria modernidade é distópica e a utopia, nessa visão, equivaleria a um retiro para um modo de vida pré-moderno, bucólico, pastoral ou georgiano (VIEIRA, 2020, p. 355, tradução nossa).

Depois dos antimodernos, na segunda metade do século XX surgiriam os chamados pós-modernos. Mas antimodernos não são pós-modernos. Nietzsche é antimoderno, Lyotard, não. De todo modo, ambos são distópicos e apontam os limites da modernidade e da modernização. Patrícia Vieira não aprofunda nesta direção, mas é possível ver que, nesse ambiente em que se gestava a pós-modernidade, novas utopias estavam sendo forjadas ou reinventadas. Assim, zumbis, aquecimento global, guerra nuclear, robôs assassinos, vírus destruidor ou de computador controlando o real seriam todas variações do mesmo tema: o resultado dos males da modernização e do mau caminho trilhado pela ciência moderna. Mas, ao mesmo tempo, essa mesma ciência e modernização não deixaram de alimentar a fantasia de perfectibilidade que poderia ser alcançada por meio da ciência e da tecnologia. Resultado disso são os ciborgues – metade humanos, metade máquinas –, alimentos sintéticos, alteração genética para acabar com doenças ou prolongar a vida, robôs trabalhadores, *scanners* cirúrgicos, vida espacial, entre outros. Ou seja, utopias tecnológicas continuam povoando inúmeros textos de engenharia, medicina, ciências sociais, química, física e astronomia. Logo, utopias tradicionais continuam sendo gestadas em meio a essa atmosfera pós-moderna mesmo diante de um cenário e um imaginário distópicos. Ao lado disso, o meteoro fatal, o *tsunami* ou o terremoto apocalíptico em nossa época talvez possam ser traduções profanas de milenarismos antigos – ou seja, são *pré-* ou antimodernos. Eles expressam desígnios que estão fora da agência humana, alcançando os limites do sobrenatural e do divino. São, a seu modo, versões do juízo final atualizadas – de fenômenos alheios à vontade humana –, em sintonia com preocupações da agenda ambiental e climática contemporâneas, agora não mais sob o viés religioso, embora mantenha a mesma tópica de ordem moral (KERMODE, 2000, p. 93). Kermode, acertadamente, observa:

Tanto o pensamento utópico quanto o distópico pertenceriam, portanto, a uma longa linha de reflexões sobre a crise que anunciaria uma mudança dramática para melhor ou resultaria em um cenário do dia do juízo final (*Apud* VIEIRA, 2020, p. 356, tradução nossa).

Como se pode ver, os textos continuaram, durante todo o século XX, a impor-se de forma categórica *sobre* o real, procurando prescrever *como* ele deveria ser. As produções de sentidos e as interpretações se tornaram cada vez mais sofisticadas, ocupando o lugar das teorias e das explicações na análise dos dados empíricos. Alimentados por um referencial de dúvida eivado de subjetividade, esse gradiente psicológico ou humano alcançou até as *ciências duras*, biológicas ou exatas. E com ele um exponencial e explosivo conteúdo relativista.

A antiga autoridade, seja divina, seja do pensamento científico, passou a conviver com novos desafios lançados pelo pós-estruturalismo ou pela filosofia analítica que se insurgia contra as verdades (distópicas) do pensamento científico moderno? Provavelmente sim. Curiosamente tem-se agora um fenômeno curioso: a ciência pós-moderna humanizou-se, relativizando-se. O império da técnica, um dos sintomas do Antropoceno caminha nessa direção, sendo colocado à prova.

## NEM SÓ DE TEXTOS SE CONSTROEM OS OLHARES SOBRE O REAL

Não resta dúvida de que existe um componente afetivo que informa as leituras e as representações sobre o real que alimentam a imaginação histórica humana ao longo do tempo. Esse ingrediente, responsável pela variedade de formas de significar o tempo, suas experiências e o mundo, se reflete nos textos produzidos. Assim, enquanto as utopias parecem caracterizar um sentimento de paz e otimismo que mantém o futuro aberto, as distopias duvidam que isso seja possível – a paz ou o otimismo –, expressando uma desconfiança radical não somente no futuro (que é encerrado), mas também no passado e no presente (que se tornam abertos). Estas distopias tanto podem ser niilistas como podem expressar centelhas de esperança, acreditando que somente uma revolução ou um evento de proporções heroicas seria capaz de resolver.

Esse sentimento e essa postura diante do mundo e da temporalidade informam o imaginário histórico, ao qual se inserem a produção e o uso de *tropos* fundamentais que engendram a construção das narrativas utópicas ou distópicas. Nesse sentido, as utopias são estruturadas em grande medida a partir de estruturas românticas ou cômicas de enredo, – cheias de metáforas e sinédoques –, ao passo que as distopias são, invariavelmente, estruturadas a partir da tragédia, servindo-se da metonímia como um tropo metafórico fundamental. Nas utopias predomina uma imagem social bastante conservadora e uma argumentação formalista por parte do autor. Nas distopias o mundo é retratado de forma radical e a argumentação é bastante mecanicista (WHITE, 1995, p. 41; FRYE, 2014). O uso invariavelmente inconsciente destes modos de narrar expressa um sentimento muitas vezes profundo de encarar a vida vinculado a imaginários coletivos poderosos (FRYE, 2014, p. 26). A forma como os autores constituem suas histórias, portanto, se vincula inevitavelmente a estes protocolos linguístico-literários, que consciente ou inconscientemente, determina-as em sintonia com uma imaginação histórica particular.

Esse sentimento diante da existência e do tempo – em particular do futuro – que informa a imaginação histórica e os tropos possíveis emulados a partir dela, interfere nos sentidos e no próprio modo de representar o real. Antes, os temores e as dúvidas eram resolvidos a partir da crença nas divindades, depois da tecnologia, da razão, das ciências, em suma, dos textos. Ou seja, concordando com Patrícia Vieira, um

dos efeitos colaterais da modernidade seria o advento do secularismo: a humanidade agora assumiu o papel da divindade como criadora e destruidora da vida. E se tornou responsável por tudo que era ou podia ser resolvido ou não. Todo o destino estava em suas mãos. Mas, a magia ou a religião não desapareceram a despeito disso. *Pari passu* seguia o entendimento crescente de que nem todos os homens eram responsáveis pelos males do mundo. O caminho de descrença em relação aos deuses, à tecnologia e aos homens levaria inevitavelmente à suspeição da escrita. A despeito disso, para os utópicos, ainda há solução para tudo e ela vem da ciência ou da religião – ainda hoje. Para os antimodernos e para alguns pós-modernos não há solução para tudo e grande parte dos problemas foi criada pelo próprio homem e é só uma questão de tempo para que tudo chegue a um desfecho fatal. Mas há um grupo de pós-modernos que não se incomoda em produzir novas utopias científicas ou escatológicas no presente. Nesta direção, a autora sublinha que a possível extinção da humanidade é algo que tem unido tanto otimistas utópicos quanto pessimistas distópicos no presente. Crise ambiental e climática, crise econômica, crescimento populacional, belicismo, fome seriam ameaças, identificadas por alguns autores como Slavoj Žižek (2010), Mark Featherstone (2017), Dipesh Chakrabarty (2008) ou Antonio Negri (2003), por exemplo, capazes de eliminar grandes contingentes humanos, quiçá toda a humanidade. Mas, como aponta a autora, enquanto utópicos creem que isso será evitado pelo cumprimento da agenda moderna, alguns pós-modernos positivos acham que isso poderá ser evitado pela ação heroica salvadora do ativismo coletivo, e outros, negativos, acreditam que o fim virá, tragicamente.

Como indica Paula Vieira, a partir da obra de Margaret Atwood, a rejeição à modernidade ganhou adeptos ainda mais radicais, que vão ao encontro das reflexões contemporâneas sobre o Antropoceno, que desejam o fim da humanidade como uma forma de preservar outras espécies e o próprio planeta Terra em um futuro idílico, que assim seguiria um curso natural, interrompendo os males causados pelo homem (BOWEN, 2017). Para a autora, seria uma utopia sem humanos, ou seja, que aceitou a falência do projeto moderno e que precisaria eliminar a humanidade. Como se fosse uma paradoxal utopia distópica. Considerando os seres humanos “não como indivíduos racionais, plenamente capazes de determinar todos os aspectos de suas vidas, mas como uma espécie que não é isolada de seu entorno” e que colocou em risco a vida do planeta (VIEIRA, 2020, p. 361, tradução nossa). Seu extermínio, portanto, seria um novo e radical tipo de utopia, pois, garantiria a existência do planeta Terra, tema retratado pela trilogia de Margaret Atwood. Esta representação distópica realiza um feito considerável. De um lado ao imaginar que o mundo sem a humanidade seria melhor, de outro, ao mostrar que essa expectativa, na esteira da imaginação moderna e mesmo pós-moderna, continua sendo um alerta e, quase, uma maldição.

## REFERÊNCIAS

ATWOOD, Margaret. *MaddAddam*. New York: Nan A. Talese/ Doubleday, 2013.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund *et al.* (ed.). *Anthropos-homem*. Lisboa: Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BENTIVOGLIO, Julio *et al.* (org.). *Distopia, literatura e história*. Vitória: Milfontes, 2017.





BENTIVOGLIO, Julio *et al.* (org.). *Distopia, literatura e história*. v. 2. Vitória: Milfontes, 2018.

BENTIVOGLIO, Julio. *História & distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21*. Vitória: Milfontes, 2017.

BOWEN, Deborah. Ecological endings and eschatology: Margaret Atwood's post-apocalyptic fiction. *Christianity and Literature*, Seattle, v. 66, n. 4, p. 691-705, 2017.

BRITO, Thiago Vieira de. Temporalidades distópicas ou distopias temporais? Um problema para os historiadores. In: BENTIVOGLIO, Julio *et al.* (org.). *Distopia, literatura e história*. Vitória: Milfontes, 2017. p. 11-32.

CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, p. 197-222, 2008.

CLAEYS, Gregory. *Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions*. New York: Oxford University Press, 2017.

FEATHERSTONE, Mark. *Planet utopia: utopia, dystopia and globalization*. London: Routledge, 2017.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica: quatro ensaios*. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan. Introduction: utopia and dystopia beyond space and time. In: GORDIN, Michael; TILLEY, Helen; PRAKASH, Gyan (ed.). *Utopia/dystopia: conditions of historical possibility*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 1-18.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. São Paulo: Autêntica, 2014.

KERMODE, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUCRio, 2006.



KUMAR, Krishan. Utopia's shadow. *In*: VIEIRA, Fátima (ed). *Dystopia(n) matters: on the page, on screen, on stage*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. p. 19-23.

MOYLAN, Tom. *Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia*. Boulder: Westview Press, 2000.

NEGRI, Antonio. *Time for Revolution*. New York: Continuum, 2003.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. Campinas: Papirus, 2012.

VIEIRA, Patrícia. Realidade e ficção das sensibilidades e da imaginação distópica na crise do Antropoceno. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, set./dez. 2020.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

WHITE, Hayden. O texto histórico como artefato literário. *In*: WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 95-105.

ŽIŽEK, Slavoj. *Living in the end times*. London and New York: Verso, 2010.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Julio Bentivoglio:** Doutor. Professor associado, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Departamento de História, Vitória, ES, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Avenida Fernando Ferrar, s.n., 2075-710, Vitória, ES, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Artigo extraído do projeto de pesquisa institucional intitulado “História, Distopia e Literatura” vinculado ao Laboratório de Estudos em Teoria da História e História da Historiografia (Lethis) do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (2016-2020).

### AGRADECIMENTOS

Agradecimentos a Valdeci Araujo, Marcelo Rangel e Thiago Brito pelas discussões preliminares que auxiliaram no desenvolvimento deste estudo.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não houve conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.



## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## **EDITORES**

Fábio Augusto Morales  
Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

## **HISTÓRICO**


Recebido em: 18 de abril de 2020  
Aprovado em: 25 de julho de 2020

Como citar: BENTIVOGLIO, Julio. O futuro das utopias e das distopias em tempos presentistas. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 390-404, set./dez. 2020.



## LITERARY VISIONS OF POST- -APOCALYPTIC WORLDS IN THE WORKS OF MARY SHELLEY, MARGARET ATWOOD AND MAGGIE GEE

Gönül Bakay<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-0444-6563>  
Email: [gonulbakay@gmail.com](mailto:gonulbakay@gmail.com)

<sup>a</sup> Bahçeşehir University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences,  
American Culture and Literature Department, İstanbul, Turkey

DEBATE

Antropoceno, utopia e distopia

## ABSTRACT

Once hailed as the pinnacle of evolutionary progress, the human subject has more recently been under severe attack due to the destructive potential that has been unleashed by humans, especially in the last two hundred years. As a result, contemporary literature and art is replete with images of a utopia without humans. Many writers see humans, or rather human destructiveness, as the real plague on the planet and offer visions of utopia placed in the post-apocalyptic post-human era. Drawing on Patricia Vieira's seminal article titled "Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene", I will first discuss how Mary Shelley portrayed ecological awareness in her *The Last Man*. I will then move on to examine how increasing ecological destruction leads to (post)-apocalyptic visions in the works of Margaret Atwood and Maggie Gee. My aim in juxtaposing two contemporary writers with Mary Shelley is to show that despite their different socio-historical contexts, these women writers have produced works that can not only be read as visionary and cautionary tales but that also promote heightened ecological awareness as an antidote to destructive and – ultimately – self-destructive tendencies of humankind.

## KEYWORDS

Anthropocene. Post-apocalypse. Speculative science fiction.

In spite of our proud domination of nature, we are still her victims, for we have not even learned to control our nature  
(C.G. Jung).

What will the future bring? From time immemorial this question has occupied men's minds, though not always to the same degree. Historically, it is chiefly in times of physical, political, economic, and spiritual distress that men's eyes turn with anxious hope to the future, and when anticipations, utopias, and apocalyptic visions multiply  
(C.G.Jung, CW 10, Par 488).

**T**he Age of the Anthropocene, during which humans have become the predominant force shaping our planet, has affected the world to a degree that was unthinkable at the start of the period, roughly, the 18<sup>th</sup> century. The industrial age transformed the Earth to a degree unimaginable by the innovators who laid the brickwork for the new system that would shape the centuries to come. In the pre-industrial period, the majority of world population lived in rural areas. They would warm themselves with wood, drink the milk from cows, or eat the vegetables they would grow themselves. Everything they ate was pure, no fertilizers were used. They breathed the pure air, now very difficult to find even on mountaintops. How, then, did we manage to destroy nature in such a relatively short time to a point where we are now constantly haunted by a sense of impending doom? A major factor that is contributing to the speedy demise of our ecosystem is global warming, which is affecting the entire planet, and hence the animals, plants, and all vegetation. Is there anything we can do to stop this downward spiral into destruction or at least slow its progress?

Humans have always tried to alter ecosystems and dominate nature in order to meet their needs. This effort certainly gained a new momentum during the industrial age with more advanced machinery. An important consequence of industrialization was urbanization whereby there was a drastic increase in the population of big cities. The consequent destruction of the countryside and the concentration of large numbers of people in cities led to deeply transformative and irreversible changes in society. As Vince (2014, p. 11) points out, cities are “artificial constructs of densely packed – purpose-built living spaces, which act as giant factories consuming the planet’s plants, animals, water, rocks, mineral resources”. As Vince (2014, p. 6) further observes, “today we have the capacity to change plant life. We have transcended natural cycles, altered the physical, chemical, and biological processes of the planets. We can create new life in the test tube, bring extinct species back from the dead, grow new body parts from cells or build mechanical replacements”. As Vince suggests, humans have certainly come to exercise powers that would have seemed magical only a century ago. Yet with power comes responsibility and it is at this point that humans are tragically failing at the cost of not only the planet, but also themselves.

It is admittedly very difficult to predict how the world will be a thousand years from now. Ultimately, we just cannot know with certainty how rapidly the changes will take place or what consequences they will have. According to Roy Scranton, we can adapt to the new world of the Anthropocene if we learn to die as an individual and to die as a civilization. As Scranton (2015, p. 27) aptly points out, “to die as an individual means to

let go of our predispositions and fear. Learning to die as a civilization means letting go of our particular way of life and its ideas of identity, freedom, success and progress". Thus, the greatest challenge we are facing seems to be a philosophical one: "understanding that this civilization is dead" (SCRANTON, 2015, p. 15). As Scranton suggests, the human species has to adapt to changing circumstances and transform on a fundamental level in order to survive, perhaps even thrive, in the era of the Anthropocene. This change on the individual and collective levels should also be accompanied by the subversion of habitual forms of thinking and acting, as well as a wider questioning of what civilization means. Without a complete overhaul of anthropocentric thinking that informs especially western civilization with its progressive ethos, an eco-friendlier future that is based on respect for all non-human life forms does not seem possible.

Another important book on the subject is *The End of Nature* (1989) by Bill McKibben who observes that a paradigm shift is necessary to address the big changes taking place on Earth. In his words: "We are no longer able to think ourselves as a species tossed about by larger forces – now we are those larger forces. Hurricanes and thunderstorms and tornadoes become not acts of God but acts of man. That was what I meant by the 'end of nature'" (MCKIBBEN, 1989, p. xvi). In the Anthropocene, most humans are literally "playing God" and manifesting great abundance and technological progress, but they do not seem equally concerned with the moral implications or the consequences of their actions. Neither do they seem to be aware that humanity as we know it is dangerously close to the point of no return. It is certainly (self)-delusional to assume that the resources on the planet are inexhaustible and that the ecosystem can indefinitely "survive" the destruction wrought by humans.

Although it has enjoyed widespread currency, the concept of the Anthropocene itself has increasingly been debated and problematized by many scholars. Jason Moore, for instance, suggests that the Anthropocene argument poses questions it cannot answer and cannot explain on how the alarming changes in our world came about: "Questions of capitalism, power and class, anthropocentrism and dualist framings of "nature" and "society," and the role of states and empires – all are frequently bracketed by the dominant Anthropocene perspective" (MOORE, 2016a, p. 5). Crist, on the other hand, draws attention to the "shadowy repercussions of naming an epoch after ourselves" and maintains that "this name is neither a useful conceptual move nor an empirical no-brainer, but instead a reflection and reinforcement of the anthropocentric actionable worldview that generated "the Anthropocene" - with all its looming emergencies – in the first place" (CRIST, 2016, p. 14). Similarly, Donna Haraway (2016, p. 50) makes the strong point that "The scale of burning ambitions of fossil-making man – of this Anthropos whose hot projects for accelerating extinctions merits a name for a geological epoch – is hard to comprehend".

As Moore aptly points out the Anthropocene perspective is flawed mainly because it retains the binary of Humanity and Nature. The Capitalocene argument offers a more concise and solid perspective:

First, it insists that the history of capitalism is a relation of capital, power, and nature as an organic whole [...] Second, the history of capitalism cannot be reduced to the burning of fossil fuels, in England and everywhere else. It is a history of the relations of power and re/production premised on the cash nexus. Third, the Capitalocene argument challenges the Eurocentric – and



frankly false – view of capitalism as emerging in England in the eighteenth century (MOORE, 2016b, p. 81).

The term Capitalocene – the age of capital – can also be seen as more accurate because:

[I]t has the advantage of naming the culprit, locating climate change not merely in fossil fuels, but within the complex and interrelated processes of global-scale economic-political organization stretched over histories of enclosures, colonialisms, industrializations, and globalizations, which have both evolved within nature’s web of life as well as brought ecological transformations to it (DEMOS, 2016, n.p).

From this perspective, the Capitalocene offers a necessary corrective to the Anthropocene by specifically locating the root of the problem in the capitalist system.

The Anthropocene argument has a wide reach and has proven useful, yet it should be complemented with the perspective of Capitalocene. Hence, I completely agree with Schneiderman who argues that

The term *Anthropocene* might best be thought of as a struggle for a cognitive grasp on a unification of human and natural history that is at once expansive and increasingly more pressing than modes of production construed narrowly as internal to but autonomous from the eco-epochal. These cognitive gains are useful to us to the extent that they do not forfeit the specificity of the Anthropocene as a fact of industrial capitalism, that strange fact that many partisans of the term seem intent on affirming and denying simultaneously. This contradiction may concern a certain difficulty in defining “industrial capitalism” in the first place. Otherwise, we are fine with the term *Anthropocene*, as long as it does not do what many fear it might: lead us away from the Capitalocene (2017, p. 180-181).

Throughout history, poets and writers have utilized the power art to evoke new sensibilities and awareness in people. In this regard, the role literature has played in inspiring people to become better versions of themselves is abundantly clear. Most significant for my purposes in this article is literature’s power to “teach” people about the power of imagination and empathy. As Vieira (2020, p. 352) argues in “Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene”, the turn from utopia to dystopia in the twentieth century is “a trend that seems to have deepened in the first decades of the new millennium [...] the past one hundred years or so have witnessed the rise of dystopianism as the predominant *zeitgeist*”. This trend of rising dystopianism is undoubtedly related to the increasing disillusionment with “the Human” as the primary subject of liberal humanism. Once hailed as the pinnacle of evolutionary progress, particularly since the Enlightenment, the human subject has more recently been under severe attack due to the destructive potential that has been unleashed by humans, especially in the last two hundred years. From environmentalist groups to anti-humanist scholars, increasing numbers of people have started to debate the consequences of anthropocentrism, especially in relation

to the environment. As a result, contemporary literature and art is replete with images of a utopia *without* humans.

As I will show in the course of my discussion, many writers see humans, or rather human destructiveness, as the real *plague* on the planet and offer visions of utopia placed in the post-apocalyptic post-human era. As Vieira (2020, p. 354) further contends, “utopia and dystopia are pre-eminently political literary genres that hinge upon societal criticism and a desire for social change. It is therefore safe to assume that utopian and dystopian fiction and thought at least refract, if not reflect, the vicissitudes of collective existence and the spirit of the times”. In this sense, consulting works of literature to get a deeper sense and understanding of planetary transformations is, as ever, a very good starting point for further elaborating the subject of the Anthropocene. Drawing on these preliminary observations, I will now turn to discuss how the famous romantic writer Mary Shelley portrayed ecological awareness in her novel *The Last Man*. I will then move on to examine how increasing ecological destruction leads to (post)-apocalyptic visions in contemporary literature by focusing on *Oryx and Crake* by the acclaimed Canadian writer Margaret Atwood and *The Ice People* by the British writer Maggie Gee. My aim in juxtaposing two contemporary writers with Mary Shelley is to show that despite their different socio-historical contexts, these women writers have produced works that not only read as visionary and cautionary tales but that also promote heightened ecological awareness as an antidote to destructive and – ultimately – self-destructive tendencies of humankind.

## **ECOLOGICAL AWARENESS IN ROMANTIC LITERATURE: MARY SHELLEY’S *THE LAST MAN***

One cannot deny the importance of the written word in both reflecting and shaping the views, anxieties, and prospects of humanity. Works of speculative fiction, in particular, extrapolate on current events and trends in order to show possible outcomes in the near and distant future. Works of fiction and nonfiction alike are a means whereby authors reflect their vision and/or feelings about the changes taking place on Earth. An increasing number of writers have critically depicted environmental change and its effects on nature. Throughout history, many people have gone to nature to understand the true values of life. Henry David Thoreau, like many other transcendentalists, is one such writer who sought refuge in nature. By going back to nature, the Romantics had the chance to go within and get in touch with their innermost true essence.

In his *Romantic Revelations: Visions of Post-Apocalyptic Life and Hope in the Anthropocene*, Chris Washington examines how nineteenth-century writers envisaged a world without humans or populated by other creatures. Her book particularly focuses on the works of Percy Shelley, Mary Shelley, Lord Byron, John Clare and Jane Austen. These writers responded to the climate change of 1816, “the year without a summer”, by publishing works that depicted what the future might hold for the coming generations of humans. As Washington (2019, p. 4) observes, these writers “[e]stablish living with human and nonhuman others in the Anthropocene”. Romantics believe that hope for life can emerge when all hope is lost. This view is expressed by Demogorgon at the end of *Prometheus Unbound*: “to hope till Hope creates / from its own wreck the thing it contemplates” (573-4).



As Washington further suggests, the Romantics are profoundly aware of the fact that the world existed before us and it will continue to exist after us. In her words: “[p]ost-apocalyptic Romanticism urges us to forgo an obsession with our finitude that prevents us from living. Post-apocalyptic romanticism is a temporal *contretemps*; it is not located anywhere, before and after, but conceptually everywhere already the Anthropocene” (WASHINGTON, 2019, p. 7). In this context, the Romantics ask the following question that continues to be very much relevant today: Are humans necessary for the world’s survival?

Mary Shelley, the wife of the celebrated romantic poet Percy B. Shelley, was similarly interested in environmentalist issues. As the daughter of two of the greatest minds of the era, William Godwin and Mary Wollstonecraft, Mary Shelley was well versed in several disciplines in addition to literature by the time she came of age. What is more, it is Mary Shelley who is credited as having written the first novel of science fiction, *Frankenstein*, in 1818. Published in 1826, *The Last Man* depicts the story of the survivors of a terrible plague that had catastrophic consequences. Humans lose control of the Earth while animals start to live in a world liberated from human destructiveness. Throughout the novel, there is an ongoing political battle between “libertarian anarchy and progressive social contractualism on the fate of the Earth before finally identifying both politics as irreducibly anthropocentric” (WASHINGTON, 2019, p. 67). In its masterful depiction of a broad range of environmental issues and human agency, the novel continues to have wide-ranging implications for the modern reader.

Although the title of Mary Shelley’s book is *The Last Man*, it certainly is impossible to tell for sure whether “the last man” is indeed the last man on Earth. However, what Shelley ultimately aimed at doing was to give the readers a glimpse of what the world would be like for humans facing extinction. Thus, the book reflects the anxiety of the individual in the face of events beyond his/her control: in this case, the plague. The book introduces to the reader men representing different points of view: democracy and monarchism. Both Adrian and Raymond are presented as ultimately opposing characters and yet they are both anthropocentric. Adrian feels himself to be a part of nature while Raymond represents self-interest.

These two political anthropocentric views, namely democracy and monarchism, dominate the novel. Mary Shelley criticizes these two characters as they embody disguised forms of the same anthropocentric sovereignty. Raymond is a man of the world and believes that all creatures are created to serve his ends, whereas Adrian feels himself to be a part of the greater whole and “owned affinity not only with mankind but, all nature was akin to him; the mountains and sky were his friends; the winds of heaven and the offspring of Earth his playmates; while he, the focus of this mighty mirror, felt his life mingle with the universe of existence” (SHELLEY, 2004, p. 77). However, later in the novel, Shelley stresses that these two very different political viewpoints ultimately amount to the same thing. Raymond plans reforms that will reduce all “universe of existence” to his own existence and wants to be king, whereas Adrian’s politics rejects any king. However, Adrian elevates all individuals to the stature of kings.

For Adrian, the will of man is omnipotent. He observes: “O happy Earth! And happy inhabitants of Earth! A stately place has God built for you, O man! and worthy are you of your dwelling” (SHELLEY, 2004, p. 74). While Raymond is planning a series of reforms that will transform the world into a state of paradise, he and Adrian are unaware of the plague that will destroy all of their utopian plans. The world of imaginary utopia will be turned into a dystopia. Pondering on an earthly paradise, Adrian observes: “Let this last



but twelve months... an Earth will become a Paradise. The energies of man were before directed to the destruction of his species: they now aim at its liberation and preservation. Man cannot repose, and his restless aspirations will now bring forth good instead of evil” (SHELLEY, 2004, p. 219). The novel stresses the view that anthropocentric sovereignty over the Earth is only but a dream, an illusion based on self-deception. It also foregrounds the argument that man is his own worst enemy as long as he remains locked up in his own blindness and lack of awareness. It is only through a powerful paradigm shift that man can come to realize that his utopian aspirations are doomed to fail.

Lionel, on the other hand, aims to retreat imaginatively from the horrors around him. In other words, he invokes the post-apocalyptic sublime: the clashing of the imagination with the reality of the indifferent nature as expressed in Shelley’s “Mont Blanc” where mountains, rivers, and nature go on while humans perish. As Chris Washington (2019, p. 83) maintains “the book deals more importantly with the plague and its effects. The life in the Anthropocene must be reconceived. it is a life of moral bankruptcy and ethical indifference”. Indeed, “the moral bankruptcy and ethical indifference” are symptoms of man’s self-centeredness and shortsightedness that have devastating consequences for both his own species and the planet as a whole.

The novel strongly suggests that human beings are destroyed by their self-serving thinking at the cost of all non-human life. “Moral and emotional failure, well-intentioned stupidity, thoughtless replication of past failure, unwillingness to read the lessons of history – all these collaborate with the “plague” in *The Last Man*” (MCWHIR, 1996, p. xxxii). As the number of few survivors from the plague continues to dwindle, with only Clara, Adrian, Lionel and a dog surviving, they still cannot grasp the harsh reality that their species is nearing extinction. Lionel observes: “we call ourselves the lords of creation... masters of life and death, and we allege... that though the individual is destroyed, man continues forever” (SHELLEY, 2004, p. 230). Lionel’s deluded thinking could well be a coping mechanism that helps him deal with the dire circumstances the survivors find themselves in. However, this sort of refusal to see reality for what it is will certainly lead the remaining few in the wrong direction. Lionel and his friends believe that if they can reach warm climates, they will have a better chance to stay alive. Unfortunately, this projection proves to be false. Similar to Adrian and Raymond, Lionel believes that if they migrate, they can escape the cruelty of seasons. But seasons change according to a cyclical pattern: after summer, winter will come; though milder than in the North, it will still affect the living conditions of the few survivors.

The novel as a whole maintains that the human-centred perspective that neglects the environment and other non-human animals can never be considered “kind enough”. Such a perspective is simply rooted in human arrogance and the inability to see that humans are – after all – a part in an integrated and interconnected system. When man separates himself from the whole he is embedded within, he becomes self-destructive as well as destructive.

Finally, Lionel renounces his anthropocentric views, declaring: “this is the Earth; there is no change – no ruin – no rent made in her verdurous expense, she continues to wheel round and round with alternate night and day, through the sky, though man is not her adorer or inhabitant” (SHELLEY, 2004, p. 459). Lionel’s rude awakening reveals that he has come to understand the relative insignificance of human beings within the larger scheme of things. His words reflect a much more balanced and ethical perspective in that he now realises that human beings share the Earth with others and thus have no legitimate right to impose their mastery over them. Thinking of himself as



“the master of the realm” is not only delusional but also pathetic, since no matter how much they try, humans will never be able to “conquer” nature.

According to Anne McWhir, Mary Shelley situates her novel

in the literary context of the early nineteenth century, where poems and stories treating the subject of the “last man” - the last survivor of humankind – were popular. At the same time, she draws attention to the problem of reconciling such visionary, prophetic writing with the expectations of novel-readers and, perhaps, with her own private agenda. *The Last Man* is at once a personal, even autobiographical and confessional meditation and a prophetic, encyclopedic, philosophical vision (MCWHIR, 1996, p. xiii).

Although *The Last Man* has never come to enjoy the kind of popularity and critical acclaim of its predecessor *Frankenstein*, it is still a remarkable work of literature that deals with pertinent questions. The possibility of a devastating “plague” that could wipe out both civilization and humankind continues to be a popular subject amongst contemporary science fiction writers who offer ominous accounts of alternative future scenarios.

## MAN-MADE APOCALYPSE AND BEYOND IN MARGARET ATWOOD’S *ORYX AND CRAKE*

One of the leading names in contemporary fiction, Margaret Atwood employs the genre of speculative science fiction to depict the subject of “ecological sadness” in the Anthropocene in several of her works. In this sense, she scrupulously dissects various shades of sadness most of us feel in face of the irreversible damage wreaked by humans on nature. In repeatedly addressing this subject in her critically acclaimed novels, Atwood wants the reader to think about the costs of unchecked technological progress and human short-sightedness. Paul W. Harland (2016, p. 2) observes that “the grief induced in the readers of *MaddAddam Trilogy* is a therapeutic corrective illuminated by Atwood’s embedded poetics of survival”. In the post-apocalyptic world of the trilogy, human race becomes almost extinct and is replaced by the Crakers, a species that is genetically disposed for short term thinking and supplying their immediate needs but cannot make long term plans.

The first book of the trilogy, *Oryx and Crake* (2003), is set in a ravaged world after a man-made pandemic has swept away the human species. In the words of Marinette Grimbeek (2017, p. 137), the novel “could be read as a post-apocalyptic narrative in the tradition of Mary Shelley’s *The Last Man* (1826)”. Jimmy/Snowman, the apparent *Last Man* who has survived the catastrophe of Biblical proportions, reminiscences about his past; and the story of the novel is told in flashbacks. The pre-apocalyptic world that is kept alive in his imagination is one where unprecedented advancements, especially in the field of biotechnology, had revolutionized all realms of life. However, as Grimbeek (2017, p. 115) maintains, “Violence is at the heart of the pre-apocalyptic society, and both the corporations and the pleeblands are portrayed as governed by the logic of social Darwinism, in which the strongest survive because of their exploitation of others”. Humans are portrayed as being particularly cruel towards animals whose



rights as sentient beings are completely denied. Jimmy's first memory of the destruction of animals is the burning of cows, sheep and pigs because they had been infected by a manmade microbe. Jimmy also remembers ominous changes in the environment, observing: "the coastal aquifers turned salty and the northern permafrost melted and the vast tundra bubbled with methane, and the midcontinental plains regions went on and on and the Asian steppes turned to sand and dunes" (ATWOOD, 2003, p. 24). Jimmy's father and his company worked on gene-splicing experiments and his mother, who used to be a gifted scientist as well, abandons her family because she finds her husband's work morally repulsive. She observes: "Be that as it may, there's research and there's research. What you're doing – this pig brain thing. You're interfering with the building blocks of life. It's immoral. It's... sacrilegious" (ATWOOD, 2003, p. 57). As members of the scientific elite, Jimmy's family lives in a high-tech luxurious compound behind secure walls. On the other side of the wall, the have-nots live in what is called *pleeblands*, more or less under conditions of dire poverty, hunger, crime and poor sanitation.

As he is growing up, Jimmy's best friend is the mysterious and remarkably precocious Glenn, who later becomes Crake, who always maintains an aura of careful detachment. Years later, Jimmy and Crake go to different schools: Jimmy studies arts (though it is not a popular subject anymore) at the half-derelict Martha Graham, whereas the extremely intelligent and numerically oriented Crake goes on to study science at the prestigious Watson-Crick. When they finally meet again, Crake shows Jimmy all the latest developments in the field of biotechnology. Crake is interested in all ongoing projects and continues to talk of the: "Wave of the future". As he is showing Jimmy around, Crake also leads him to the department of NeoAgriculturals which the students call AgriCouture. There, they see "a bulblike object attached to twenty fleshy tubes. At the end of each tube another bulb was growing" (ATWOOD, 2003, p. 202). Jimmy cannot make out what this is. Crake informs him that these are chicken parts, just legs or white parts. They lacked heads. Jimmy is understandably outraged with the things he sees. At the last stop, Crake takes Jimmy to the department of BioDefences, with a series of cages holding dogs. Jimmy thinks they look friendly, but Crake warns him that he shouldn't be deceived. Crake observes: "They aren't dogs, they just look like dogs. They're wolvogs – they are bred to deceive. Reach out to pat them, and they'll take your hand off. There's a large pit-bull component" (ATWOOD, 2003, p. 205). As these examples abundantly make clear, it has become commonplace for humans to temper with nature and violate non-human animals, without any real regard for the rights of the animals involved or the possible consequences of such reckless experimenting. They also remain oblivious to the fact that in so carelessly and recklessly toying with life, they themselves have become monstrous. Ironically, the hybrid creatures they create turn against their creators in the post-apocalyptic world. As Chung-Hao Ku (2006, p. 109) suggests: "Whereas the Romantic and Victorian monsters are eventually held in check, the bioengineered creatures of Atwood's post-apocalyptic wasteland do not merely reproduce themselves but also run amock. As the lethal pandemic JUVE eliminates the human race, transgenetic beings like pigoons, wolvogs, rakunks and Crakers, outnumbering human beings, also start to challenge their dominance".

However, the scientific (and commercial) ambitions of people are by no means limited to the creation of new "hybrid" species. During the second evening Jimmy is staying in Crake's school, Crake takes him to a place called Hypothetical Scenario, where new diseases are produced. Jimmy cannot believe that Crake can support and aid the production of new viruses that would bring big profits to the producers. Crake



explains the motivations and inner-workings of “Health Wyzer” with the following words: “There is a whole secret unit working on nothing else... They put the hostile bioforms into their vitamin pills... Naturally, they develop the antidotes at the same time as they’re customizing the bugs, but they hold those in reserve, they practice the economics of scarcity, so they’re guaranteed high profits” (ATWOOD, 2003, p. 211). Both Crake and Jimmy talk about how their fathers were executed and how Jimmy’s mother left her home. It is quite likely that their fathers found out about what was going on in the company and would have reported it to the authorities. In short, they were probably killed because they knew too much.

Years later, Snowman (Jimmy) wanders around in the desolate landscape, reminiscing about his romantic crush on Oryx, his friend Crake and the incredible things that took place. He thinks that in the future, when seeing the ruins, people will wonder about what might have happened. The new inhabitants will ask: “Who made these things? Who lived in them? Who destroyed them? The Taj Mahal, the Louvre, the Pyramids, the Empire State Building – stuff he’d seen on TV, in old books, on postcards, on Blood and Roses” (ATWOOD, 2003, p. 222). One night, Crake wants to talk to Jimmy about a possible future scenario.

Let’s suppose for the sake of argument that civilization as we know it gets destroyed [...] It’s not like the Wheel, it’s too complex now. Suppose the instructions survived, suppose there weren’t any people left with the knowledge to read them. Those people would be few and far between and they wouldn’t have the tools... and once those people died, that would be it. They’d have no apprentices, no successors... All it takes is the elimination of one generation. One generation of anything: Beetles, trees, microbes, scientists, speakers of French, whatever. Break the link between one generation and the next, and the game’s over forever (ATWOOD, 2003, p. 223).

As these words show, Crake has a very detached and seemingly objective perspective, untainted by any emotional attachment to humanity. His coldness and emotional aloofness make it possible for him to carry out a plan that is designed to destroy the entire human species. In the words of Richard A. Posner (2003, p. 31-32), Crake is a “twenty-first century intellectual psychopath, with his faintly autistic, ascetic hyper-rationalism and his technie-bureaucratic talk”.

Not only does Crake aim to destroy the human species as a whole, he also aims to replace them with a ‘superior’ species who will live in harmony with nature. Crake observes:

At first, we had to alter ordinary human embryos, which we got from – never mind where we got them. These people are sui generis. They’re reproducing themselves, now... Also they’re programmed to drop dead at age thirty – suddenly without getting sick. No old age, none of those anxieties. They’ll just kneel over. Not that they know it, none of them has died yet (ATWOOD, 2003, p. 303).

Jimmy says that he thought they were working on immortality. Crake responds: “Immortality is a concept. If you take immortality as being not death, but the foreknowledge of it and the fear of it, then ‘immortality’ is the absence of such fear. Babies are immortal. Edit out the fear and you’ll be...” (ATWOOD, 2003, p. 303). Paradise had also developed an UV resistant skin with insect-repellant characteristics and immunity from microbes. Ethnicity, and above all racism, would be eliminated since Paradise did not register skin colour.

In the first book of her MaddAddam trilogy, Atwood sets the background of the events that may lead to the extinction of the homo sapiens as a species. The various options that Atwood suggests are not far-fetched: deadly viruses that lead global pandemics or natural disasters such as floods, fires, etc. might and do happen rather frequently, especially after the turn of the 21<sup>st</sup> century. Nothing that Atwood suggests is fantastical or beyond imagination. In the words of Alan Northover (2017, p. 122): “everything is based on current social trends such as technological developments, economic practices leading to environmental degradation”. As Northover suggests, Margaret Atwood’s speculative science fiction heavily draws on and extrapolates from current events to show humanity the possible consequences of their actions and behaviours. In other words, Atwood aims to show us, in bold colours, what *might* happen if humans continue along their present trajectory. Another recurrent trope in Atwood’s trilogy, as suggested by Northover, is her frequent use of the animal gaze. In an ironic reversal of roles, “Animals gaze, arguably an extreme experience of defamiliarization, since through it, humans are decentered as subjects and become subject to the animal gaze, that is experience themselves being viewed as objects by a non human animal agent” (2017, p. 123).

It is very telling that the Apocalypse in question is not brought about by a non-human agent but rather by humans who tragically become the engineers of their own demise. Although it is possible to blame the “mad scientist” Crake for the disaster that unfolds, since he is the mastermind behind the catastrophe, that would simply curtail the larger issues, namely that humans had been acting in both destructive and self-destructive ways especially since the onset of the Anthropocene era. Despite the numerous *monstrous* creatures that populate the post-apocalyptic world, the real monster in the picture and in the background seems to be human monstrosity. According to Chung-Hao Ku, there are two kinds of human monstrosity in *Oryx and Crake*:

on the one hand, Snowman becomes a monster when his human form and human superiority are questioned by the pigeons, the Crakers, and above all by himself; on the other, the conspiracy between transgenics and capitalism engenders a monstrous form of *homo faber*, who would sacrifice any life for scientific breakthroughs (KU, 2006, p. 125).

From this perspective, humanity - with its *monstrous* ambitions that has turned it into a destructive force – must be destroyed in order to save the world. Crake’s ‘ingenious’ plan simply puts this theory into action. As Uygur (2014, p. 43) suggests, the evil force in the novel is humanity itself and the villain to be destroyed for salvation is man: “In this sense, Atwood apparently attributes a utopic aspect to the destruction of humanity and civilization”.

Crake rationalizes his decision to destroy humanity by pointing out that humans themselves have been *the plague* on this planet. They had recklessly destroyed the

environment with their greed, selfishness and rampant consumerism. In this sense, Crake audaciously *plays God* to create a species that is clearly an upgrade on the original human: his children are attuned to the cycles of nature and are *programmed* to live in alignment with it. They seek to live in harmony with nature rather than try to impose their dominance over it. In the words of Vieira:

A world without humans would be considered utopian exactly because humanity's systematic destruction of its environment, of the *topos* that is the planet we inhabit, would come to an end. Our ability to imagine the globe without *Homo sapiens* as utopian can also be seen as a coming of age of humans, who finally get over the narcissistic belief that they are god(s)'s gift to the Earth, and realize that they turned out to be more of a curse. But a post-human world such as the one created by Crake is just one possible scenario, a "what if" among others (VIEIRA, 2020, p. 362).

Atwood's novels move and shake readers to their core because they present a world that is eerily both familiar and unfamiliar. The post-apocalyptic or pre-apocalyptic worlds that she portrays in her novels could actually materialize right in front of our eyes in the not so distant future. From this perspective, *Oryx and Crake* depicts how Crake, who believes that humanity poses an ecological threat to the planet, created a virus to destroy *Homo sapiens* and to replace them with the Crakers – peace-loving, nature-friendly humanoid creatures. As Vieira (2020, p. 354) suggests: “[...] utopia and dystopia are pre-eminently political literary genres that hinge upon societal criticism and a desire for social change. It is therefore safe to assume that utopian and dystopian fiction and thought at least refract, if not reflect, the vicissitudes of collective existence and the spirit of the times”.

Literature serves as a seismograph for the technological and cultural changes in the world. There are two major ways of approaching such change: if we adopt the utopian approach, we can see the advancement of technology as a positive factor that will bring positive changes to our life, and if we adopt a dystopian approach we can think that the advancement of technology will destroy our traditional and accepted life style and bring unforeseen, drastic ways. In our present era, the disciplines of science and the humanities have become increasingly intertwined because the humanities have always reflected changes in society. Utopians consider the development of technology as positive for humans, whereas dystopians reflect a cultural fear of such technology. The dystopian projections reflect fear of the future by elaborating on various hotly debated subjects including cloning, genetic engineering, motherhood, posthumanism, etc.

*Oryx and Crake* presents Snowman (Jimmy) as the last survivor in the post-apocalyptic world. Why does Crake choose Jimmy as the ‘the last man’? Although we are never offered any solid insight into the inner workings of Crake's mind, it is highly probable that Crake chooses Jimmy to be the survivor/caretaker of the Crakers not only because he is his friend, but also because he has several traits – such as compassion, kindness, empathy – that make him eligible for the job at hand. The Crakers are presented in the book as a beautiful new race of humanoids with medium intelligence, devoid of such feelings as jealousy, envy, greed, etc. In his attempt to curb human passions that might lead to conflict and destruction, Crake tries to eliminate concepts

such as art, religion and myths. By the end of the novel, however, the Crakers seem to turn more to worshipping arts, religion and origin myths. Towards the end of the book, Jimmy discovers footprints in the sand, steps into the unknown musing to himself: “But no, he has nothing to trade with them, nor they with them. Nothing, except themselves. They [...] hear his tale, he could hear theirs” (ATWOOD, 2003, p. 432).

It is certainly ironic that “a better world” – a “utopia” – can only come to being with the near-extinction of human species. In this regard, it is possible to suggest that the trilogy foregrounds the human subject as the real “dystopian” element, and offers the elimination of that element as a possible solution for the restoration of natural order. This seemingly anti-humanist stance is grounded in the belief that human beings have become dangerously out of sync with nature. What is more, they have also become stunningly blind to the fact that their destructive behaviour and attitudes are also self-destructive. “Yet Crake’s fixation on extinction is thoroughly satirized in the novel, and his apocalyptic solution to environmental damage is never completely endorsed” (GRIMBEEK, 2017, p. 124). As Grimbeek further points out

Despite his dogmatic valorization of logic, Crake therefore seems blind to the inherent contradictions of his project [...] While supposedly valuing nonhuman nature over humanity, Crake simultaneously reinforces his own superiority, thus emphasizing the distinctions between humans and nonhumans and also sharpening the distinctions among humans. It is only because he is human and has access to advanced biotechnology that Crake can try to destroy humans altogether (GRIMBEEK, 2017, p. 126-127).

In this respect, Crake’s man-made apocalypse serves to perpetuate human exceptionalism and repeats anthropocentric conventions of thought.

In *Oryx and Crake*, Margaret Atwood speculates about the conditions of a possible future world. As Hope Jennings suggests:

If one of the primary tensions in Margaret Atwood’s work is between survival (for the individual or humanity as a whole) and the question of whether survival is even merited, exemplified by the author’s recurring interest in exploring the end of the world, then Atwood has become one of contemporary literature’s most rigorous demythologizes of the Apocalypse, while at the same contributing to its tradition of prophetic warning (JENNINGS, 2010, p. 11).

In this sense, Atwood warns the reader that if we continue to act irresponsibly towards nature, our planet will soon turn into an uninhabitable place. It is, thus, our duty towards humanity and towards the planet of which we are an integral part to be aware of our mistakes and ensure that we correct them. In this regard, Atwood’s works can be cited amongst what Vieira (2020, p. 353) calls critical utopias that “conversely, avoid the hopeless, conservative position of texts that remain at a destructive level, by pointedly criticizing the problems of our age at the same time as they offer at least a glimpse of possible solutions”. Atwood’s call for caution is especially poignant at a time when we are faced with unprecedented challenges on a global scale. At the time of

the writing of this article (April 2020), people in many parts of the world are devastated by the spread of a novel virus, Covid-19, that originated in China. This example alone is enough to show that existential risks of various kinds can only be contained, if not averted, by global collective action. As Atwood repeatedly suggests, we need to wake up as a global collective and shift dominant paradigms in order to leave the world as a habitable place for the future generations.

## THE END OF THE WORLD AS WE KNOW IT: (POST)-APOCALYPTIC IMAGINATION IN MAGGIE GEE'S *THE ICE PEOPLE*

Maggie Gee's *The Ice People* (1998) is a science-fiction novel that deals with the devastating effects of escalating environmental problems. Gee has always been concerned with environmental issues as can be observed in her other novels such as *The Flood* (1956), *Light Years* (1985) and *Where are the Snows?* (1991). Set in London in the year 2050, *The Ice People* depicts how global warming gradually leads to the second ice age. As Sepetoğlu suggests, this claim has scientific validity. While there are some scientists who reject the future coming of ice age, there are also others who claim otherwise: "If global warming were to boost the hydrological cycle, enhanced fresh water discharge into the North Atlantic would shut down the Atlantic Meridional Turning (AMO), the North Atlantic component of global ocean overturning circulation. This would result in downstream cooling over Europe, leading to the slow growth of glaciers and the next onset of the Ice Age" (WEAVER; MARCEL quoted in SEPETOĞLU, 2014, p. 30).

Written as a cautionary tale, the novel warns the reader that if we do not carefully consider the possible consequences of technological developments, we can soon start to experience outcomes beyond our control. In the novel, "the very issue of human responsibility for the climate is superseded when anthropogenic global warming is replaced by a new ice age, leading to the collapse of European civilization" (TREXLER, 2015, p. 30). The story is narrated by Saul, now living in a deserted airport in England, who recounts his past life when England was suffering from the effects of global warming. He tells of his life with his wife Susan, their son and their efforts to maintain a relatively normal family life under such challenging conditions. In the first part of the novel, Saul tells of an England where all ecosystems have been irreversibly damaged (GEE, 2008, p. 31). Most of the animals have become extinct and families have fallen apart, with men and women living in separate households. Since homosexuality has become the norm, there is a drop in the fertility rate and children have become scarce.

The ice age that follows global warming further disrupts the socio-political system and brings unrest and riots to the country. The family system and private relationships are also disrupted by the negative changes in the environment. The nature-loving Sarah wants a house in the country, hoping to find some peace there, yet nature is no longer what it used to be. Techno-capitalist society has wreaked havoc on nature, and everything has become artificial. Being a nanotechnologist, Saul still supports the advance of technology. Unlike Sarah, who seeks shelter and solace in nature, Saul still finds comfort in technology which has actually become a juggernaut. They try to keep their family intact, but unfortunately the conditions are incredibly adverse. Taking their son, Luke, with her, Sarah finally moves to an all-women society, Wicca World. Saul, on the other hand, starts frequenting gay clubs and enjoys the company





of men. Wicca eventually wins the national elections since their promise of a “caring revolution” resonates with the masses. As Johns-Putra (2014, p. 137) maintains: “This ecomaternalist appropriation of care – effectively rejecting the burden of caring for men but purporting to care for everything else is expressed in Wicca’s promises of ‘revaluing nature’, ‘nurturing the future’, ‘the future is green’”. However, Wicca’s ideological stance is itself strongly partisan and simply perpetuates gendered power play and the battle of the sexes. Although the Wiccans rightfully associate environmental degradation with anthropocentrism and masculine impulses, they fail to articulate an alternative discourse that is more constructive and less alienating.

In brief, *The Ice People* critically examines how the ravaging consequences of ecological damage lead to a terrible upheaval and deterioration in society. With the onset of the ice age, England descends into chaos, the established order breaks down, governments lose their power, people fight with each other for food, and laws are broken. Written in a speculative vein, the novel depicts various subjects including existing systems, gender roles, advancement of technology, heterosexuality, homosexuality and cruelty to animals. It also questions the advance of fertility-enhancing technologies (SEPETOĞLU, 2014, p. 32). As Sepetoğlu (2014, p. 32) observes: “[Gee] contests the taken for granted notions of what it means to be human in the age of changing technologies, and blurs the boundary between living and nonliving, human and non human and body and mind through Doves as evolving robots”. Within the context of exponential technological change and development, the novel thus draws attention to multiple issues of increasing contemporary significance by addressing the blurring of species boundaries, the pitfalls and short-sightedness of anthropocentrism, posthumanism and transhumanism. Gee accurately suggests that the age of “the human” as the subject of liberal humanism is drawing to a close as the environment and living conditions change. It is also significant to note that humans seem to have become much more mechanical and thus less “human” in a world where humanoid robots are becoming increasingly more human-like.

The waning of affect in the posthuman era is once again manifested in the cruelty people manifest towards animals. Saul remembers how his dog was killed during a mass massacre of dogs, which were thought to be infected with rabies. Saul observes: “We had a dog, a cocker spaniel, with crooked silky ears and tail. Sally she was called, panting, adoring, before rabies came through the Channel Tunnel and the whole dog population was destroyed. Thousands of people thronged Whitehall and pelted the politicians with dogshit” (GEE, 2008, p. 274). The dramatic drop in fertility rates for humans is accompanied by the human desire to control the reproductive processes of animals, especially cats, which are reproducing at an alarming rate. The “human” solution to this problem is to sterilize cats. Saul muses: “Mom liked our cats. Two fluffy, white Persians. Not practical, really with the heat. They were neutered males, we couldn’t have coped with kittens” (GEE, 2008, p. 47). Saul also mentions how some animals have become extinct while others have changed on a deep level and have become wild, even destructive, thus presenting a threat to humans. As these examples illustrate, the so-called superiority of humans over non-human animals is used to rationalize and justify the maltreatment of animals and the denial of animal rights. In this regard, humans *impose* their will over other living beings they share the planet with and remain unable to go beyond their selfishness and self-centeredness.

According to Adeline Johns-Putra (2014, p. 134) *The Ice People* is “characteristic of Gee’s fiction in its exploration of ‘average’ family life devastated by environmental, social and political change”. It is, at the same time, “a rare example of a climate change



dystopia that actively evaluates the environmentalist ethic of care and its use as a counterpoint to a debased notion of techno-scientism” (JOHNS-PUTRA, 2014, p. 129). Gee believes that issues of gender relations, ethnicity, class distinction and culture are intimately linked with other factors, especially climate change and ecological decline. In this sense, *The Ice People* is a cautionary tale that is written to warn the public about the unprecedented troubles and dangers awaiting them if they ignore the many ominous signs. Saul, the protagonist, states that the first signs of global warming were apparent at the start of the 21<sup>st</sup> century. He observes: “I was born in a small town on the border of London and the Tropical period was just starting. The only thing people talked about was the shortage of water and the heat. At the age of twelve all this was confusing my brain. On the one hand there wasn’t enough water to water the garden and to water your garden from the tap was considered a murder, on the other hand sea levels were rising” (GEE, 2008, p. 16).

Gee first warns the reader about global warming, but also states that an Ice age may follow global warming causing unforeseen difficulties and hardships. Saul remarks how people’s indifference and complacency paved the way for the unfolding disaster. At first, the government assured the people that they would take all the precautions against global warming and the new ice age. Preparations for the future included a big budget that would be exclusively reserved for these problems when they occur. Saul observes that, at first, twenty years seemed a long time to prepare for the Ice Age, but several years were wasted without people taking any real precautions. Governments thought of various methods to preserve the solar energy, but no one could think that the sun’s rays would soon not be sufficient to keep humans warm. Saul observes: “When the sun was warming us, we thought he would never leave us. We angered him... but now that the ice is surrounding us, I started seeing the Sun as our God” (GEE, 2008, p. 148). When the onset of the ice age starts to affect other European countries, they decide that the population should move to Africa, where the climate was warmer. This “move” is admittedly ironic, given the racist and imperialist history of Europe and the brutal colonisation of Africa by several European Powers. When disaster strikes, it obviously has no concern for assumed superiority of white people over the non-white people of the world. In this regard, a catastrophe of this scale is portrayed as an “equalizer” that cuts across racial, class, and gender differences.

Financial wealth, economic prosperity as well as military power are not enough to keep anyone safe in the face of such natural disasters. Saul stresses that technological advancement, especially different technologies used to increase fertility also affected the human genes. As a result of such biotechnological intervention, more and more children, including Saul’s son, were unfortunately born with physical defects. Saul mentions that his son was like a glass child – thin and pale – his heart valves were not working properly, he also had asthma and allergies.

Dropping fertility rate and the increasing difficulty people started to experience in trying to conceive also led to more and more separation between the sexes, with women preferring to stick together with the same gender and men likewise. Saul wants to take his son to a warmer climate, but his wife does not agree with this decision. He observes that his wife could not understand that “he wanted to take his son away from nanomachines, the noisy earphones, the talking buildings, techno-births and the sick children that were born in few numbers away from the lonely men and women and away from the ice people and the damage they had caused” (GEE, 2008, p. 302).

When Saul describes the white people who are trying to go to Ghana, we understand that racial differences have been significantly altered and subverted by the recent developments. Throughout recorded history, white people had considered themselves superior to blacks, but on their way to Ghana, this time as refugees and not imperialists, white people are made to feel inferior to the black policemen who survey them with amusement.

In this context, *The Ice Age* offers a strong political critique of socio-economic inequalities along the axis of the North-South divide. The imaginary template of the science fiction genre allows Gee to explore alternative future scenarios in which tables are turned and the European citizens are made to feel and experience what it means to be on the losing end of the global system. Thus, the novel encourages the readers to empathise with the underprivileged by reminding them that the seemingly secure position they hold is in fact very fragile and could fall apart.

## CONCLUSION

In conclusion, I want to venture outside the boundaries of this article's focus on prose and finish with the wonderful poem "Singularity" by Marie Howe (written as a tribute to Stephen Hawking):

Do you sometimes want to wake up to the singularity  
we once were?  
so compact nobody  
needed a bed, or food or money —  
nobody hiding in the school bathroom  
or home alone  
pulling open the drawer  
where the pills are kept.  
For every atom belonging to me as good  
Belongs to you. Remember?  
There was no Nature. No  
them. No tests  
to determine if the elephant  
grieves her calf or if  
the coral reef feels pain. Trashed  
oceans don't speak English or Farsi or French;  
would that we could wake up to what we were  
— when we were ocean and before that  
to when sky was earth, and animal was energy, and rock was  
liquid and stars were space and space was not  
at all — nothing  
before we came to believe humans were so important  
before this awful loneliness.  
Can molecules recall it?  
what once was? before anything happened?  
No I, no We, no one. No was  
No verb no noun  
only a tiny tiny dot brimming with  
is is is is is  
All everything home.

Howe's poem brilliantly captures the gist and spirit of all I have been trying to say with reference to many scholars, poets and writers. The problems we are currently facing in the age of the Anthropocene cannot be understood or dealt with as long as we – as Homo sapiens – see ourselves as being separate from nature. As Howe suggests, we have to go back to the time “before we came to believe humans were so important”, a time when we were an indistinguishable part of an interconnected whole. It is only by letting go of anthropocentric hubris and narcissistic self-indulgence that humanity and our “home” planet can be saved. The women writers included in this article – Shelley, Atwood and Gee – employ different stories and contexts to highlight similar points regarding human short-sightedness, (self)-destructiveness, and the catastrophic consequences that might follow. They all call for the dismantling of the anthropocentric perspective and emphasize the very important point that human agency has done a lot of damage to planet Earth, which is its home. In this respect, their works continue to resonate with contemporary readers for whom environmental problems have increasing urgency. Problems ranging from climate change to global pandemics cannot be addressed with the same mentality that produced them in the first place. It is high time that we respond to the wakeup call, and give an attentive ear to all the artists, poets and writers who have been warning us all along.

## REFERENCES

ATWOOD, Margaret. *Oryx and Crake*. London: Virago Press, 2003.

CRIST, Eileen. On the Poverty of Our Nomenclature. In: MOORE, Jason (ed.). *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016. p. 14-34.

DEMOS, T.J. Anthropocene, Capitalocene, Gynocene: The Many Names of Resistance. *Frontiers of Solitude*, September 11, 2016. Available at: <http://frontiers-of-solitude.org/blog/442>.

GEE, Maggie. *The Ice People*. London: TelegramBooks, 2008.

GRIMBEEK, Marinette. *Margaret Atwood's Environmentalism: Apocalypse and Satire in the MaddAddam Trilogy*. Doctoral Thesis. Karlstad University Studies. 2017.

HARLAND, Paul W. Ecological Grief and Therapeutic Storytelling in Margaret Atwood's MaddAddam Trilogy. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Oxford, v. 23, n. 3, p. 583-602, 2016.

HARRAWAY, Donna. Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, Jason (ed.). *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016. p. p. 34-78.

HOPE, Jennings. The Comic Apocalypse of *The Year of the Flood*. *Margaret Atwood Studies*, Dayton, v. 3, n. 2, p. 11-18, 2010.



JOHNS-PUTRA, Adeline. Care, Gender and the Climate-Changed Future: Maggie Gee's *The Ice People*. CANAVAN, Gerry; ROBINSON, Kim Stanley. *Green planets: ecology and science fiction*. Middletown: Wesleyan, 2014. p. 127-142.

KU, Chung-Hao. Of Monster and Man: Transgenetics and Transgression in Margaret Atwood's *Oryx and Crake*. *Concentric: Literary and Cultural Studies*, Taipei, v. 32, n.1, p. 107-133, January 2006.

MCKIBBEN, Bill. *The End Of Nature*. Broadway: Random House, 1989.

MCWHIR, Anne (ed.). Introduction. SHELLEY, Mary. *The Last Man*. Ontario: Broadview Literary Texts, 1996.

MOORE, Jason W. Introduction. In: MOORE, Jason W. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016a. p. 1-11.

MOORE, Jason W. The Rise of Cheap Nature. In: MOORE, Jason W. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, 2016b. p. 78-115.

NORTHOVER, Alan. Strangers in Strange Worlds: Margaret Atwood's MaddAddam Trilogy. *Journal of Literary Studies*, Pretoria, v. 33, n. 1, p. 121-137, 2017.

POSNER, Richard. The End is Near (reviewing Margaret Atwood, *Oryx and Crake: A Novel* (2003)). *New Republic*, p.31, September 2003.

SCHNEIDERMAN, Jill S. The Anthropocene Controversy. In: GRUSIN, Richard (ed.). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. 169-198.

SCRANTON, Roy. *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco: City Lights Publishers, 2015.

SEPETOĞLU, Selen. *Women and Eco-disasters in Maggie Gee's The Ice People and Sarah Hill's The Cartullan Army: An Ecofeminist Approach*. MA Thesis. Hacettepe, Department of English Language and Literature, Ankara, 2014.

SHELLEY, Mary. *The Last Man*. London: Wordsworth editions ltd., 2004.

SHELLEY, Percy B. *Prometheus Unbound*. Seattle: University of Washington Press, 1959.

TREXLER, Adam. *Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.

UYGUR, Mahinur Akşehir. Utopia and Dystopia Intertwined: the Problem of Ecology in Margaret Atwood's *Oryx and Crake*, *The Year of the Flood* and *MaddAddam*. *The Journal of International Social Research*, Samsun, v. 7, n. 31, p. 41-48, May 2014.



VIEIRA, Patrícia. Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, 2020.

VINCE, Gaia. *Adventures in the Anthropocene: A Journey to the Heart of the Planet We Made*. Minneapolis: Milkweed editions, 2014.

WASHINGTON, Chris. *Romantic Revelations: Visions of Post-apocalyptic Life and Hope in the Anthropocene*. Toronto: University of Toronto Press, 2019.

## NOTES

---

### AUTHOR DETAILS

**Gönül Bakay:** PhD. Professor, Bahçeşehir University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, American Culture and Literature, İstanbul, Turkey.

### CORRESPONDING ADDRESS

Agah Efendi sokak, 6, Erenköy, Gural Su Konutları B Blok daire 5, İstanbul, Turkey.

### ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Hatice Övgü Tüzün and Mustafa Türkan for their contribution to my research.

### FUNDING

Not applicable.

### ETHICS COMMITTEE APPROVAL

Not applicable.

### CONFLICT OF INTEREST

There is no conflict of interest.

### LICENSE OF USE

This article is licensed under the [Creative Commons License CC-BY](#). With this license, you can share, adapt, create for any purpose, as long as the authorship is properly attributed.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Graduate Program in History. UFSC Journal Portal. The ideas expressed in this article are the sole responsibility of its authors, and do not represent, necessarily, the opinion of the editors or the University.

### EDITORS

Fábio Augusto Morales

Flávia Florentino Varella (Editor-in-chief)

### HISTORY

Received on: May 5 2020


Approved on: Sep. 1 2020

How to cite: BAKAY, Gönül. Literary visions of post-apocalyptic worlds in the works of Mary Shelley, Margaret Atwood and Maggie Gee. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 405-425, set./dez. 2020.



## **UTOPIA, DYSTOPIA AND THE FUTURE OF *HOMO SAPIENS* IN THE WAKE OF COVID-19**

**Patrícia Vieira<sup>ab</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-8428-305X>  
E-mail: [pilmvieira@gmail.com](mailto:pilmvieira@gmail.com)

<sup>a</sup> Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

<sup>b</sup> Georgetown University, Department of Spanish and Portuguese, Washington DC,  
United States of America

**DEBATE**  
Antropoceno, utopia e distopia



**W**hen news about the first cases of Covid-19 in China started to appear in the Western media; when we started to hear about the confinement of millions of people in Wuhan and the surrounding provinces, of families locked at home, of hospitals overflowing with patients and of countless medical staff dying from a new disease, the feeling I had was that we were living through a dystopian Hollywood blockbuster. This impression deepened as the pandemic spread to other parts of Asia, to South Korea, to Japan, to the international passengers of numerous cruise ships and then to Europe and the Americas. And it became even more palpable when Italy, Spain, France, the UK, several US states, Brazil, Peru, South Africa and so many other countries closed schools, non-essential stores and other services, and ordered their populations to stay home for weeks and sometimes months on end. As friends and acquaintances quarantined after travelling or simply because they had been in touch with someone affected by the virus, as the number of infected people and of Covid-19 victims increased and as a generalized fear took hold of almost the entire world population, my sense of a dystopian *déjà vu* only increased.

It turns out I had really watched this kind of apocalyptic movie before. *Contagion*, a 2011 thriller directed by Steven Soderberg, tells the story of a pandemic that originates in Hong Kong. The inability to contain the virus through contact tracing and quarantine of those infected leads to its rapid dissemination throughout the planet. As the dead pile up and the economy collapses, widespread social unrest and violence ensue. In the film, the virus is transmitted through infected droplets that enter the human respiratory tract, as well as through contact with surfaces that had previously been touched by infected people. Sound familiar?

The vast majority of specialists in public health were well aware of the fact that a pandemic similar to Covid-19 was a likely scenario. The SARS epidemic in 2003, the 2009 H1N1 influenza outbreak and the MERS syndrome from 2012 all pointed in that direction. Bill Gates's TED talk from 2015 in which he warned that the world was not prepared to deal with epidemics with transmission mechanisms and symptoms similar to those of the common flu has meanwhile been widely shared. Celebrated by some for its prophetic description of what was to come, and fanning in other cases the flames of conspiracy theories convinced of an evil cabal orchestrated by the world's billionaires, Gates's TED talk reveals something simple: we were clearly not seeing the writing on the wall, or, worse still, we were ignoring it at our own risk.

Pandemics such as Covid-19 are, in this sense, similar to the crises of capitalism. Everybody knows that they periodically flare up with lesser or greater intensity. However, when they do emerge, most people act as though they are an unexpected phenomenon, something that appeared completely out of the blue. The current pandemic interrupted 12 years after the massive 2008 economic meltdown. Roughly a century ago, in 1918, the world was gripped by the so-called Spanish flu outbreak, which killed about 50 million people, 11 years before the momentous economic collapse of 1929. Marx famously wrote that history repeats itself, first as tragedy and then as farse. In this case, though, history always seems to repeat itself as tragedy, as if each of these occurrences – economic and public health crises – were something absolutely new. And yet we have a clear pattern of regularly occurring calamities. This predictability is routinely ignored by politicians and by civil society, so that nations are utterly unprepared when these events strike. Far from trying to avoid these crises, authorities act surprised and respond with reactive, instead of preventive, measures when they inevitably surface. Unable to heed the lessons of the past, we fail to carve

a path towards a desirable future. Instead, we resignedly lie waiting, only to concoct yet another half-baked response to the next emergency.

I wrote an article on Canadian writer Margaret Atwood's so-called MaddAddam trilogy shortly before the outbreak of Covid-19, which contributed to the feeling I mentioned above of living in a fictional world when news of the pandemic broke in the media. This essay, titled "Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene" and published in the current issue of *Esboços, Histórias em Contextos Globais*, discusses the move from a utopian to a predominantly dystopian view of historical becoming at least from the beginning of the twentieth century onwards and considers the extinction of human beings on the planet from the prism of utopia and dystopia (VIEIRA, 2020). As Gönül Bakay (2020) rightly points out in her response to my article, literary scenarios of post-apocalyptic worlds (almost) without humans exist at least since the nineteenth century, including, for instance, Mary Shelley's *The Last Man* (1826), but there has been a sharp increase in the production of this kind of dystopian fiction in the past few decades. Julio Benvivoglio (2020), also in response to my paper, identifies the presentism that permeates our societies as the reason why, given this already long history of apocalyptic visions and the multiple threats humans face, humanity is still unable to learn from past crises and strive to avoid them in the future.

In Atwood's trilogy *Oryx and Crake* (2003), *The Year of the Flood* (2009) and *MaddAddam* (2013), the author portrays the final years before and the time immediately after a so-called "waterless flood" that killed almost all human beings on the planet. Before the "flood," the world was dominated by hyper-capitalism and most of humanity survived in overcrowded and extremely polluted cities, while a privileged few scientists and businesspeople lived in highly protected, well-appointed condos. Genetic manipulation had run wild and countless hybrid species proliferated. It is in this apocalyptic scenario that a rogue scientist creates a virus – the equivalent to the Biblical flood that cleansed the Earth of a fallen Creation – and embeds it in a sexual enhancement pill. Only a few humans survive the illness, together with a group of hominids, who had been genetically engineered by the same scientist to survive the virus and to thrive on a significantly warmer planet.

The similarities between Atwood's works of fiction and current events are striking: a deadly virus breaks out in the midst of growing socio-economic inequality and environmental degradation. The links between these novels and the present highlight the fact that the economic and public health crises cyclically plaguing our societies and disturbing their normal functioning – and we would do well to ask ourselves what "normality" is when we are always at the risk of another crisis, always on the brink of collapse; imminent crises are the new normal and, therefore, the state of exception becomes the rule, as Giorgio Agamben has rightly pointed out; from crisis to crisis, we live in permanent fear and anxiety becomes the defining trait of our existence – come about in the context of yet another crisis, namely, the environmental crisis. Environmental degradation has been intensifying at least since the Industrial Revolution with the large-scale use of fossil fuels and it proceeded at a fast pace with the rapid growth of the world's population made possible by breakthroughs in medicine and by the green revolution in agriculture. Human population was about 500 million in the seventeenth century and we now have almost 8 billion people on the planet. Between the 1970s and today the world population has more than doubled and consumption skyrocketed, a situation that has significantly worsened environmental problems.



It is well-known that the contamination of the air, of the soils, of waterways and of the oceans as a result of massive industrialization, and the use of increasingly large parts of the Earth's surface to meet human food and consumption needs have had a devastating impact of the planet. Global warming, ocean acidification, the rampant destruction of rainforests and the sixth mass extinction of non-human living beings are all proof of the fact that we are undergoing an unprecedented crisis in the life of our species. Just like other animals and plants that expand beyond the carrying capacity of their ecosystems and thus compromise their own survival, *Homo sapiens* risks rendering the Earth uninhabitable for human beings, not to mention all the other forms of existence irreparably damaged by human action.

To sum up, we are currently in the grips of a public health crisis that came in the wake of the 2008 economic and social crises. Both of these interrupted while another, long-duration crisis has been unfolding, i.e., the environmental crisis. What are the points where these three crises converge? In Western Medieval times, people believed that society and individual human beings reflected what was going on in nature and that the microcosm mirrored the macrocosm. If we follow this line of thinking, we realize that the planet is increasingly sick (environmental crisis), that our social and political body – the Hobbesian Leviathan – is sick (with the cyclical crises of capitalism) and that people are sick (with the cyclical onset of pandemics such as Covid-19). In her response to my article on utopia and dystopia, Ana Carolina Lins Peliz (2020) considers the Anthropocene as a possible theoretical framework for thinking about *Homo sapiens'* current situation: humanity is both the cause *and* the victim of these overlapping crises. How can we think about the future when we are in this predicament? And what can these crises teach us about the possibility of a future for our species?

First, one should note that these crises are not simply taking place concurrently. Rather, they feed off and intensify one another. For example, Covid-19 has affected lower-income people much more aggressively than middle and high-income social groups, since the former often need to work outside their homes and therefore do not have the luxury of remaining in lockdown. Furthermore, lack of access to quality healthcare has exacerbated the effects of the disease in underprivileged communities. The economic impact of the pandemic also disproportionately fell upon poorer segments of the population, on minorities, those working in the informal economy or those without job security. In short, the public health crisis is worsened by economic vulnerability and, in turn, exacerbates already existing social and economic inequalities.

Some of the causes of the environmental crisis have contributed to the onset of the pandemic. For instance, the mass production of animals – that is to say, the logic of capitalism applied to the production of meat and other animal products – is one of the possible sources of the virus, which may have passed onto humans from domestic animals contaminated in animal farms. Forest destruction and the encroachment of people and of domestic animals onto the natural habitats of wild animals is also often identified as a cause of the frequent pandemics plaguing humans. And the congregation of large numbers of human beings in crowded, sprawling megalopolises such as Wuhan, Paris, Madrid and New York, all epicentres of Covid-19, has greatly contributed to the rapid spread of the disease. In other words, the environmental and the public health crises are tightly linked.

Covid-19 is clearly not a natural revenge against human destruction of the biosphere or, worse still, a divine punishment for human hubris, as some extremist religious groups would have us believe. *Homo sapiens* has suffered from pandemics

at least since the development of agricultural societies that required the establishment of sizeable human communities in one location, first in villages and then in cities. Let us recall, for example, the Black Death that killed millions of people in Eurasia in the fourteenth century. But, while pandemics have been part of human history for millennia, the combination of global environmental disaster, capitalist economic meltdowns and public health emergencies is a sign of our times. What kind of a future can we hope for when the present appears to be so bleak?

The etymology of the word “crisis” goes back to Ancient Greek and it was already then linked to a context of disease. It meant a turning point in an illness, a change that indicated either a path towards recovery or death. The word derived from a verb that meant “to separate, decide or judge.” If we take this etymology into consideration, we realize that *Homo sapiens* is truly in a moment of crisis: we, humans, are at a turning point in our history as a species, having the possibility to self-destruct. Whether the disappearance of humankind should be understood as a utopian or dystopian development is an issue open to debate, as Zoltán Boldizsár Simon (2020) argues in his response to my essay published in *Esboços*. Be that as it may, Covid-19 made it very clear that a basic common denominator unites humanity: we are all members of the same species and, therefore, we are all vulnerable to the same pathogens, as well as to economic privation, pollution, climate change, and so on. In this time of crisis, we need to judge or evaluate our situation and make a collective decision about the future.

It is a matter, then, of thinking about the possibility of the future in the context of the multiple crises we face. During the Covid-induced lockdown, it became clear that radical changes in the current way of life are well within our reach: traffic almost stopped; flights were grounded; people stayed home with their families or roommates; there was a drastic decrease in air and water pollution – think of the famous images of shoals of fish roaming through the usually murky canals of the Venice lagoon –, and so on. This does not mean that all transformations brought about by the pandemic were positive. The inability to socialize with friends and with some family members left many struggling with loneliness and other psychological problems. And confinement at home led to a sharp increase in violence against those who are more vulnerable (women, girls, children, the elderly), who were permanently sharing a space with their aggressors. These and other examples show that Covid-19 was certainly not beneficial. What was positive about the crisis was that it opened up a whole horizon of possibilities. It showed us that another world is possible, a notion that has been the hallmark of utopian thought even since Thomas More coined the word “utopia” in his homonymous book more than five hundred years ago.

The Covid-19 outbreak unveiled utopian possibilities at a time that has been predominantly marked by dystopia. From roughly the middle of the nineteenth century, and especially in the last few decades, a dystopian outlook has been the decisive feature of our times. The devastation wrought by colonialism, imperialism and neo-colonialism, the oppression caused by authoritarian political regimes, growing economic inequalities, the environmental, economic and public health crises mentioned above, and the very real possibility of *Homo sapiens*' demise have all contributed to our dystopian zeitgeist. We are far from the optimism of the Enlightenment, according to which technical, social and political progress would go hand in hand. Dystopia tells us that there is no alternative to the status quo, that a better future is impossible or, to put it differently, that there is no future for the future. Dystopias are therefore profoundly reactionary: if there is no way to change our world, we need to resign to our fate and accept it. Dystopian thought





spells the end of the famous “principle of hope” that, according to Ernst Block, is the basis for utopia.

The various crises we face enable our return to utopia. To be sure, this notion of utopia does not entail a well-defined blueprint for a better future, a plan that we need to follow through at all costs. Rather, utopia is here understood as the possibility of a future that would not simply be a repetition of present, of a future that would not be more of the same, that is to say, a future as such.<sup>1</sup> Perhaps we should not even call such a future a utopia, given the ideological baggage of the word. We could simply call it future, *tout court*. In the final paragraphs of this article, I would like to sketch some of the possibilities inherent in this thinking of the future that the crises have triggered.

As a guide to my reflection, I will go back to Atwood’s view that her MaddAddam trilogy is not science fiction. The author prefers to use the term “speculative fiction,” arguing that her narratives invent “nothing we haven’t already invented or started to invent” (ATWOOD, 2005, p. 322). Instead, they expand upon a “what if” question: “What if we continue down the road we’re already on? How slippery is the slope? What are our saving graces? Who’s got the will to stop us?” (ATWOOD, 2005, p. 323). The novels are therefore a thought-experiment that nudges us out of complacency and leads us to ask: what if a deadly virus were to hit human beings? What if we drastically changed our way of living? What if we were forced to halt our destructive relationship to the natural world? Atwood’s novels are but one among a plethora of possible responses to these questions.

The Covid-19 pandemic, in conjunction with the cyclical socio-economic crises of capitalism and the *longue durée* environmental crisis, invites us to follow Atwood’s lead and undertake a thought-experiment akin to the one she suggests in her novels. I will finish this essay with ten proposals for the future, ten “what if” questions or utopian ideas to counter the crises that feed the dystopian mood of the present. These propositions are utopian only in the sense that are different from present-day reality, but they are completely feasible in the here and now. The first five are broader notions, while the last ones are more concrete suggestions that open up a possible future for *Homo sapiens*:

1. What if ecology—the logic or logos of our home, which is the Earth—overrode economy, understood as the capitalist, for-profit ordering of bodies and matter on the planet?

2. What if we placed technology at the service of living beings, human and non-human, and not at the service of the economy?

3. What if we reframed the current arithmetical notion of economic and populational growth, based upon expansion and increase, and considered growth as an unfolding of promises inherent in humans and non-humans, including the growth of well-being, of creativity, and so on?

4. What if we abandoned the imperialistic logic of expansion that already devastated vast regions of the globe and now promotes the colonization of Mars and other planets as a solution to the environmental crisis?

5. What if we learned to share the Earth and live in a balanced relationship with other beings?

---

<sup>1</sup> I am drawing here on Jacques Derrida’s distinction throughout his work between the French “future” as a repetition of a the present and “avenir” that stands for an open-ended, unpredictable future of possibilities.

6. What if we stopped the mass production of animals to be exterminated for human consumption?

7. What if our societies adequately funded public services, including healthcare and social security, and supported the transition to renewable energies, instead of bolstering banks, large companies and of subsidizing the fossil fuel industry?

8. What if we changed the way we live and work, so that people would not spend hours in traffic and more than half of their days in an office, with their homes empty?

9. What if we had gender parity both at work and in housework and more support for family planning?

10. What if we better distributed wealth in our societies and drastically reduced working hours, so that each person could spend more time at leisure and with their loved ones?

## REFERENCES

ATWOOD, Margaret. *Curious pursuits: occasional writing, 1970-2005*. London: Virago, 2005.

ATWOOD, Margaret. *MaddAddam*. New York: Nan A. Talese; Doubleday, 2013.

ATWOOD, Margaret. *Oryx and Crake*. New York: Anchor Books, 2004.

ATWOOD, Margaret. *The year of the flood*. New York: Anchor Books, 2010.

BAKAY, Gönül. Literary visions of post-apocalyptic worlds in the works of Mary Shelley, Margaret Atwood and Maggie Gee. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 405-425, set./dez. 2020.

BENTIVOGLIO, Julio. O futuro das utopias e das distopias em tempos presentistas. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 390-404, set./dez. 2020.

LINS PELIZ, Ana Carolina. The Anthropocene: a new frame of studies and its limits. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 366-376, set./dez. 2020.

SIMON, Zoltán Boldizsár. Utopia without us?. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 377-389, set./dez. 2020.

VIEIRA, Patrícia. Utopia and dystopia in the age of the Anthropocene. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 350-365, set./dez. 2020.

## NOTES

---

### AUTHOR DETAILS

**Patrícia Vieira:** PhD. Senior Researcher, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. Professor, Department of Spanish and Portuguese, Georgetown University, United States of America.





#### **CORRESPONDING ADDRESS**

Rua Sociedade Cruz Quebradense, 11A, 1495-708, Cruz Quebrada, Portugal.

#### **FUNDING**

Research for this reply was funded by a Grant from the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT), Project IF/00606/2015.

#### **ETHICS COMMITTEE APPROVAL**

Not applicable.

#### **CONFLICT OF INTEREST**

There is no conflict of interest.

#### **LICENSE OF USE**

This reply is licensed under the [Creative Commons License CC-BY](#). With this license, you can share, adapt, create for any purpose, as long as the authorship is properly attributed.

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Graduate Program in History. UFSC Journal Portal. The ideas expressed in this article are the sole responsibility of its authors, and do not represent, necessarily, the opinion of the editors or the University.

#### **EDITORS**

Fábio Augusto Morales

Flávia Florentino Varella (Editor-in-chief)


How to cite: VIEIRA, Patrícia. Utopia, dystopia and the future of *Homo sapiens* in the wake of Covid-19. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 426-433, set./dez. 2020.



## **POR UMA LEITURA POLÍTICO- -MILITAR DA REVOLUÇÃO RUSSA: O ESTADO SOVIÉTICO E O COMUNISMO DE GUERRA PERMANENTE**

For a political-military reading of the Russian Revolution:  
the Soviet State and communism of permanent war

**Ronaldo Queiroz de Morais<sup>ab</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-6322-1500>  
E-mail: ronaldoqueirozster@gmail.com

<sup>a</sup> Universidade Ritter dos Reis, Curso de História, Porto Alegre, RS, Brasil

<sup>b</sup> Colégio Militar de Porto Alegre, Divisão de Ensino, Porto Alegre, RS, Brasil

## RESUMO

O presente artigo centra energia na leitura da política soviética construída no calor revolucionário, isto é, o ato hermenêutico que parte do desdobramento da lama das batalhas reais e imaginadas travadas no afã da construção de um estado proletário. Trata-se de descarga político-militar com o propósito de salvaguardar o projeto de superação do capitalismo, diante do iminente perigo da contrarrevolução. Nesse sentido, o autoritarismo soviético foi, com efeito, de matriz militar, carregado de disciplina e hierarquia belicosa, genealogia antes encontrada nos manuais militares do que nos livros de política marxista emancipatória. É o que explica a emergência de uma sociedade militarizada da cabeça aos pés. O objetivo principal deste artigo é o de interpretação político-militar acerca do processo revolucionário russo de 1917, a fim de constituir uma paisagem do real vivido com base nas práticas belicosas que acompanharam a formação do Estado Soviético. Assim, é possível, ao longo do texto, inferir que há uma importante singularidade no contexto revolucionário em tela, momento de emergência das guerras totais, que impactou no devir do primeiro Estado Socialista do século XX.

## PALAVRAS-CHAVE

Revolução russa. Estado Soviético. Nova história militar.

## ABSTRACT

This article, in the form of a small essay, is focused on a reading of soviet politics built under the revolutionary fervor. That is, a hermeneutic act that starts from the unfolding of the mud of the real and imagined battles fought in the eagerness of building the Proletary State. It consists in a political-military discharge with the purpose of safeguarding the project of overcoming capitalism, against the imminent danger of the counterrevolution. In this sense, soviet authoritarianism had, indeed, under a military matrix, been laden with bellicose discipline and hierarchy, a genealogy more often found in military manuals than in books about emancipatory Marxist politics. This explains the emergence of the militarized society as a whole. The main goal of this article is the political-military interpretation of the Russian revolutionary process of 1917 to construe a landscape of the reality lived from the bellicose practices that followed the formation of the Soviet State. Thereby, it is possible, throughout the text, to infer that there is an important singularity in this revolutionary context, a moment of emergency of total wars, that had impact in the becoming of the first Socialist State of the 20<sup>th</sup> century.

## KEYWORDS

Russian Revolution. Soviet State. New Military History.

O Partido Bolchevique antes era um partido operário socialista. Mas a revolução sob a égide do militarismo exacerbado encarregou-o de uma tarefa que deturpa profundamente sua natureza.  
(*Escritos de outubro*, Aleksandr A. Bogdánov, 1917)

A conduta e as políticas dos bolcheviques depois da Revolução de Outubro não se formaram no vácuo, e o fator da guerra civil é quase crucial para explicá-las.  
(*A Revolução Russa*, Sheila Fitzpatrick (2017)

No geral, somos um povo bélico. Ou guerreávamos ou nos preparávamos para a guerra. Nunca vivemos de outra maneira. Daí vem uma psicologia bélica. Mesmo durante a paz, tudo na vida era próprio da guerra.  
(*O fim do homem soviético*, Svetlana Aleksíevitch, 2016)

**P**ara os historiadores do tempo presente, escrever sobre uma revolução que, de fato, aconteceu em 1917 e desmoronou em 1991, com o fim da União Soviética, é hoje aparentemente atividade confortável, pois nos são acessíveis todos os acontecimentos históricos. No entanto, há inúmeras dobras e filigranas, além da própria trans-historicidade do acontecimento, que provoca, e ainda provocará, pesquisa, reflexão e novas interpretações. O real é sempre turvo ao olho humano: a interpretação é imperante. Neste ensaio, apresentamos uma breve leitura no campo da Nova História Política e Militar acerca da revolução da classe proletária russa que abalou o século XX, quando transportou o espectro do comunismo para o campo da realidade política internacional. A narrativa aqui posta abordará o processo revolucionário russo com base na leitura político-militar que o insere como guerra intermitente continuada por outros meios e que impactou a militarização da política civil, forjando uma sociedade de modelo militar sustentada pelo socialismo de caserna. Em síntese, a criação de sociedade belicosa da cabeça aos pés.

Estamos na cronologia do centenário da revolução, de uma experiência que, no âmago, malogrou: a URSS chegou ao fim e a Rússia perdeu seu horizonte revolucionário. Não obstante os efeitos positivos de 1917 – que inspiraram mudanças trabalhistas e sociais no mundo moderno e lutas anticoloniais na periferia do capitalismo –, em regra geral, o socialismo soviético carrega enorme distância do ideal socialista libertário imaginado no século XIX. Há uma linha importante que, com a Revolução Russa, corta o imaginário e as práticas políticas dos movimentos socialistas. Efetivamente, insere-se na política contemporânea o Socialismo de Caserna, que se expressa no esbatimento da democracia popular e do debate político em benefício da hierarquia e da disciplina ideológica, produzindo, assim, uma comunidade mundial socialista inspirada no Estado Soviético, de sentido antes militar do que político. Diante disso, parto da premissa de que compreender as razões do fracasso objetivo do socialismo real na União Soviética está, em larga medida, imbricado à leitura acerca do contexto da crescente militarização da sociedade soviética.

Assim, é no território militar, na guerra intermitente presente no contexto revolucionário russo, que há solo fértil para lançar esforço hermenêutico. Em linha

oposta ao historiador francês François Furet (2001, p. 15) que, para explicar o fracasso do bolchevismo político, parte do imaginário moderno comunista, ou seja, da ideologia política que, seduzida pela paixão revolucionária do terror, como meio para salvaguardar a própria revolução, transformou-se rapidamente em regime totalitário. É o que explica, segundo ele, a cegueira geral da esquerda democrática ante a barbárie estalinista. Com efeito, a leitura aqui exposta distancia-se da ideia de “paixão revolucionária” como explicação para o malogro do socialismo soviético, pois as paixões políticas são percebidas como epifenômeno de desdobramento das transformações revolucionárias e dos efeitos da contrarrevolução que emergiram no teatro de guerra. Enfim, consiste na leitura que parte da lama das batalhas, das guerras reais e dos combates imaginados que produziram efeitos culturais e políticos e transformação econômica singular sobre a sociedade soviética.

Para tal fim, parto de uma questão de Michel Foucault, de trabalho arqueológico, de prática de escavação meticulosa, a fim de resgatar um saber sujeitado na modernidade com base na inversão do clássico aforismo de Clausewitz, ou seja, da percepção da política e do poder como guerra continuada por outros meios. Trata-se de uma das questões fundamentais da história e da política que, no horizonte da guerra, tece interpretações sobre a ordem civil, econômica e cultural da sociedade moderna. Nas palavras de Foucault (1999, p. 53): “[...] isso que chamamos a luta, a luta econômica, a luta política, a luta pelo Estado, pode ser efetivamente analisado em termos não guerreiros? [...]. Ou devemos descobrir, por de trás disso, algo que seria, justamente, o pano de fundo indefinido da guerra e da dominação [...]?”. De fato, em vez de procurar na paixão revolucionária da esquerda, no ideal marxista revolucionário moderno e no culto da personalidade política as melhores explicações para a formação do estado autoritário soviético e também da bancarrota do socialismo real, traçamos outras veredas. É no teatro da guerra e na cultura de poder que emerge da lama das batalhas que é possível construir explicações para o malogro da mais importante experiência revolucionária moderna do século XX, laboratório social reformador que transformou a utopia política da esquerda em distopia militar com a construção do Socialismo de Caserna.

De início, esboçamos aqui dois conceitos, que, ao longo do artigo, vão compor os argumentos fundamentais da narrativa. Primeiramente, o texto está no campo da nova história política e militar, que ajuíza a intenção de interpretar a formação do Estado Soviético com base no fenômeno militar. A história militar é o campo estrondoso da representação, na forma de texto, do real vivido nas batalhas, da preparação e execução do ato belicoso. Não é tudo. Também compõe o silêncio ordinário e disciplinador da formação do corpo e da identidade militar. E, fundamentalmente, contabiliza o impacto da ordem militar na sociedade moderna em sua totalidade. A preciosa aula de Michel Foucault no Collège de France nos anos de 1975-1976 é seminal para a leitura do fenômeno militar e da guerra porque articula o poder que dele deriva à genealogia da ordem social. Assim, é por meio do fenômeno militar que apresento outro conceito, o de “socialismo de caserna”, que foi posto por Robert Kurz (2008) a fim de apresentar o autoritarismo soviético. No entanto, o conceito de “socialismo de caserna” desenvolvido neste artigo é pragmático, pois corresponde à descrição da paisagem militarizante do sistema socialista posto pelo Estado Soviético. Então, o “socialismo de caserna” resultou dos imperativos históricos que viabilizaram a produção e reprodução do poder soviético expresso por meio do Estado que, progressivamente, estendeu a cultura militar à política civil.

## DA GUERRA TOTAL À GENEALOGIA DO BOLCHEVISMO

Em termos militares, Guerra Total é um fenômeno contemporâneo, do século XX, que corresponde à concentração de toda a energia da sociedade para a produção de destruição. As guerras até o século XIX estavam restritas aos combates pontuais entre exércitos. Hobsbawm (2012) demonstra que a vida dos civis pouco era afetada pelos combates militares, mas as duas guerras mundiais do século seguinte tomaram outra dimensão, já que a produção da guerra passou a ser total. Nesse sentido, torna-se imperativo inventariar essa inflexão histórica para ilustrar o contexto de militarização do qual emerge o bolchevismo revolucionário. Com efeito, a Guerra Total foi o desdobramento do contexto imperialista de “paz armada” do século XIX. Impossível imaginar a Grande Guerra sem o fomento identitário nacionalista e a modernização do aparato de destruição que a precedeu. Em substância, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi total porque potencializou toda a energia social e tecnológica das nações para a destruição dos países inimigos. A Revolução Russa de 1917 foi desdobramento e produto da Grande Guerra. Ela evidenciou a fragilidade do regime czarista tardio, criando as condições para a ação armada de derrubada da ordem obsoleta e de toda a moderação política. Lenin e os bolcheviques perceberam que as contradições do desenvolvimento do capitalismo russo, com a Guerra Total, produziram condições revolucionárias tão rápidas quanto a própria modernização do capital. Foi com o impacto da Primeira Guerra Mundial que o bolchevismo experimentou crescimento rápido e mobilização popular acentuada, com o propósito de transformação da Revolução Russa na primeira insurreição proletária de êxito político-militar. Por certo, o sucesso do bolchevismo resultou da canalização da energia da Guerra Total a fim de transformá-la em estratégia revolucionária.

A Primeira Guerra produziu horror e barbárie em todos os países envolvidos diretamente. No Império Russo ela agregou-se à derrota de 1905 para o Japão e ao descontentamento interno ante a perda de confiança no governo monárquico por parte das elites progressistas e do proletariado. Com a guerra, os problemas políticos e sociais assumiram posição dramática. No *front*, a destruição provocada pela Guerra Total sobre o Império Russo foi catastrófica: o total das baixas na Primeira Guerra Total foi algo em torno de 10 milhões, divididos em 3 milhões de soldados mortos, 4 milhões de feridos e cerca de 3 milhões de civis mortos no contexto dos combates, em uma população de aproximadamente 175 milhões (CHRETIEN, 2017). Lenin identificou a crise, produzida pelo impacto da destruição belicosa, como perspectiva revolucionária mundial. Em sua concepção, a crise desencadeada pela guerra atingiria tanto a esfera material como as forças morais das sociedades industriais das nações envolvidas, lançando a humanidade no élan revolucionário e na transformação do próprio modo de produção dominante (LENIN, 1979, p. 1). Enquanto no imaginário liberal a Grande Guerra se impunha como a guerra que poria fim a todas as guerras, para Lenin, o conflito belicoso se colocava como a situação-limite que desencadearia o processo revolucionário mundial e a própria superação do capitalismo. Em poucas palavras, a guerra entre os países imperialistas representaria o estopim para a revolução proletária mundial.

É um erro imaginar a Rússia como absurdamente atrasada no contexto da guerra e da revolução. Desde o final do século XIX estava ocorrendo importante processo de modernização no país. No campo bélico, o Império Russo implementou o serviço militar obrigatório e realizou reforma no Exército semelhante à dos países capitalistas avançados. Contudo, as contradições de uma nação de estrutura dominante ainda pré-





-capitalista e carente de revolução burguesa limitaram o êxito militar. A semiabolição do regime servil e a industrialização, concentradas em poucas cidades, arrastaram uma massa de soldados camponeses para uma enorme guerra industrial. Para Leon Trotsky, o problema de assimetria do Exército russo encontrava-se na desproporção entre o nível cultural do soldado camponês e o da técnica militar (TROTSKY, 1982, p. 26). Uma massa de soldados camponeses jogados no teatro operacional de combate moderno com poder de destruição industrial nunca antes imaginado teve imensa dificuldade de adaptação às vicissitudes da Guerra Total. É aqui que podemos traçar uma linha que divide o processo de transformação do Exército do Império Russo e a militarização posta pelo Estado Soviético. O exército dos czares sofreu um rápido processo de modernização, antes da Grande Guerra, contudo, ainda carregava em seus quadros a presença de oficiais aristocratizados e uma forte base de soldados camponeses. O novo Exército soviético que vai substituí-lo, em processo de sobreposição institucional, absorve a formação militar moderna, graças à cooperação militar firmada em acordo diplomático com a Alemanha, e, mesmo mantendo parte dos oficiais do exército czarista, impõe uma lógica disciplinar de exército de massa apoiado no soldado operário.

A guerra foi um enorme peso para todas as nações envolvidas diretamente no conflito. Entretanto, para o Império Russo, a guerra representou a exposição da fragilidade política do czar. O contexto de guerra russo-japonesa (1904-1905) já havia desencadeado a reação política de trabalhadores e intelectuais e uma tentativa de revolução social. Assim, a premissa de que a guerra desencadeava contexto de tensão política interna foi o que levou Lenin a ser favorável ao clima belicoso da Guerra Total como forma de facilitação de eclosão revolucionária (FERRO, 2017, p. 15). Dos elementos significativos que brotaram da guerra, o mais relevante, no plano político, foi a revolução proletária. Ela ressurgiu como uma realidade política no contexto da crise do liberalismo e de forte instabilidade econômica. E é nessa perspectiva que o bolchevismo ganha força política internacional por se opor à barbárie da guerra e denunciá-la, o que, paradoxalmente, o elevou ao patamar de máquina revolucionária.

Diante do sofrimento social no campo de batalha e fora dele, os bolcheviques apresentaram a solução popular: paz, terra e pão. Lenin também ressignifica a razão da guerra, deslocando-a da causa nacional, dos conflitos de identidade referentes ao Estado-nação, para o campo de interesses capitalistas. Então a guerra passou para a esfera do imperialismo entre nações, do capitalismo monopolista e da ganância da burguesia internacional (FURET, 1995, p. 33). Por certo, a Primeira Guerra Total foi o pai e a mãe do bolchevismo, pois o ímpeto revolucionário nasceu do desdobramento da lama das batalhas e a estratégia política correspondeu à leitura do contexto belicoso para fins revolucionários.

A Guerra Total para a Rússia, objetivamente, auxiliou no desencadeamento de conflito entre a aristocracia de oficiais militares e soldados camponeses. A tensão aumentava na intensificação da própria guerra. O conflito entre os oficiais da aristocracia e os soldados camponeses nas trincheiras esboçava as diferenças de classes no interior da sociedade russa. As baixas de soldados camponeses sob o comando de oficiais aristocratas representavam desestabilização da ordem rural, por subtração de mão de obra das famílias do campo, além do desvio da produção agrícola para o *front*. A guerra de recrutamento de massa incrementou dramaticamente os levantes no campo: o malogro dos soldados camponeses no desencadear dos combates trouxe frustração e desespero entre os produtores rurais.



A guerra também alterou significativamente as relações de poder no espaço urbano. O crescente aumento do volume de trabalhadores urbanos, a fim de atender à demanda por produção industrial para o conflito, proporcionou a existência de uma massa de proletários industriais que alterou a paisagem política das grandes cidades da Rússia. Entre 1914 e 1917, os trabalhadores de São Petersburgo, por exemplo, passaram de 242.600 para 392 mil, crescimento de quase 62%. Tal como no campo, o fracasso nos combates incrementava a luta de classes urbana – os movimentos grevistas do proletariado urbano tiveram a adesão de 80% nas vésperas da Revolução de 1917. Ao contrário de países como Alemanha e França, alicerçados no Estado-nação com forte identidade nacional, em que até mesmo a esquerda contribuiu para os esforços de guerra, a Rússia, na Primeira Guerra, teve forte resistência da esquerda, que rejeitou o desgaste social promovido pelo conflito e conduziu, amiúde, revoltas políticas (CHRETIEN, 2017). A Guerra Total acionou todas as forças sociais e políticas de antítese moderna ao regime absolutista tardio na Rússia, pois tornou insustentável a velha estrutura de poder. Enfim, as diferenças de classes no interior do Exército dos czares são indicativas de baixa coesão militar e de identidade nacional precária.

Para Marc Ferro (2011, p. 15): “Em 1914 [...] somente Lenin via claro que a guerra fora o mais belo presente de Nicolau II à Revolução”. De fato, a modernização incompleta da Rússia a colocou em atraso no bojo das nações belicosas. A semiabolição do regime servil e o serviço militar obrigatório foram políticas articuladas de modernização em contexto dinâmico de concorrência mundial. Contudo, a rápida modernização, diante da barbárie da Guerra Total, também acelerou o processo revolucionário ante as contradições do sistema tradicional de poder que agonizava (TROTSKY, 1982, p. 28). A derrota militar para o Japão já havia esboçado a fragilidade interna, seguida de tentativa de revolução social no ano seguinte. Em resumo, a guerra contemporânea revelava toda a fragilidade do Império Russo. Entretanto, isso não significa que a Rússia estava totalmente despreparada para a guerra, pois os fatos demonstram que, no conjunto das forças beligerantes, o poder militar russo tinha um papel importante. É o que explica os investimentos pesados da Alemanha para que a revolução bolchevique cumprisse sua promessa imediata de retirada da Rússia do teatro operacional para liberar a Alemanha dos esforços militares no flanco oriental. O Exército russo era, de fato, moderno, mas limitado por ausência de aburguesamento da sociedade. Faltou aos russos o soldado operário moderno – as tropas de soldados camponeses e de oficiais aristocratizados trouxeram ao combate, de forma dramática, as mesmas contradições que integravam o país como um todo. E é essa a fragilidade que deve ser contabilizada com o objetivo de compreender a vitória dos bolcheviques na Revolução de 1917 como desdobramento da Guerra Total. Com efeito, a frustração das derrotas militares subtraía o potencial nacionalista, incrementando os conflitos de classes, favorecendo, assim, a formação das condições objetivas para o êxito revolucionário dos bolcheviques.

Objetivamente, a Primeira Guerra Mundial expôs e intensificou a fragilidade e o anacronismo da Rússia czarista. As constantes derrotas militares do exército russo aumentavam os descontentamentos populares, o que facilitou, em fevereiro de 1917, a derrocada do poder autocrático do Czar. Desde o início da guerra, as deserções de soldados do *front* eram uma realidade ordinária, por objetiva falta de consistente identidade nacional, que compõe a matéria-prima ideológica *sine qua non* à guerra de massa. Os soldados russos, amiúde, recusavam-se a lutar. No Natal de 1914, já havia a prática de fraternização com o exército inimigo: trocavam, com os soldados alemães, cigarros, conhaques e até realizavam danças regionais. Tudo sem a interferência e o

controle do comando dos oficiais. Os soldados alemães também traçavam linhas de comunicação entre os acontecimentos revolucionários de fevereiro de 1917 e o *front* para que os soldados russos tivessem acesso às informações sonegadas por seus próprios oficiais. A Revolução de Fevereiro de 1917 fomentou no *front* russo o desejo dos soldados que a Rússia interrompesse imediatamente sua participação na guerra (COLOMBO, 2017). Enfim, a base da tropa queria que o governo provisório de Kerensky negociasse, em breve, a paz.

O governo de Kerensky enfraquecia-se rapidamente porque negligenciava a decisão política de assegurar a retirada imediata dos soldados do *front*. Depois da Revolução de Fevereiro, Lenin e os bolcheviques compreenderam que as condições para a revolução proletária estavam dadas, quando se canalizava na ideia de garantir a paz. Nesse momento, denunciar a barbárie da guerra e anunciar “todo o poder aos soviets” representava a importante estratégia da luta política revolucionária para enfraquecer e derrotar o governo provisório de tom político moderado. No contexto das relações internacionais, a promessa de Lenin – de no poder pôr fim à guerra – produziu imediato apoio da Alemanha, assegurando aos bolcheviques recursos financeiros e a segurança necessária para que o refugiado Lenin pudesse chegar à Rússia a salvo. Assim, a Revolução de Outubro de 1917, conduzida pelos bolcheviques, pequeno grupo disciplinado e organizado, transfere o poder de Kerensky para Lenin. Logo iniciaram as transformações políticas e sociais com a expropriação e estatização das grandes propriedades de terra e sua imediata socialização. No plano internacional, a Rússia, em clara desvantagem militar, pragmaticamente, declara armistício e, dessa forma, termina a Grande Guerra para os russos e, ironicamente, inicia o intermitente comunismo de guerra que compõe sua estrutura genealógica na Guerra Total que lhe deu origem.

O retorno de Lenin à Rússia produziu inflexão política no interior do bolchevismo: as “Teses de Abril”, publicadas pelo demiurgo da Revolução de Outubro de 1917, no jornal *Pravda*, esboçavam a forte concepção revolucionária de transformação da revolução incompleta de tom burguesa para uma revolução completa de inclinação proletária. As teses de Lenin não foram absorvidas de imediato pelos líderes do Partido Bolchevique, no entanto, entre os militantes da base havia imensa aceitação.

As ideias revolucionárias de Lenin cresciam a cada malogro militar no *front* da Primeira Guerra. Por exemplo, em junho de 1917, Kerensky ordenou uma ofensiva militar contra a Áustria e a Galícia: operação fracassada. Esse desastre militar produziu, imediatamente, desordem pública em Petrogrado – as bandeiras socialistas dos bolcheviques tomaram as ruas, indiciando uma relação política explosiva entre o fracasso militar no *front* e o incremento do poder dos revolucionários liderados por Lenin. A relação política explosiva também foi percebida pelos adversários da radicalização revolucionária, que a cada derrota militar procuravam a transferência de responsabilidade aos bolcheviques. Ou seja, somente os bolcheviques compreenderam que o contexto político revolucionário na Rússia estava imbricado à guerra. O lema revolucionário “paz, pão e terra”, exatamente nessa ordem, traduzia o horizonte político que mobilizava as massas proletárias (WOOD, 1991, p. 70). Lenin tinha enorme clareza de que o êxito revolucionário estava relacionado com o conflito mundial, pois se os países imperialistas não estivessem em guerra entre si, uma revolução proletária na Rússia seria brutalmente esmagada (LENIN, 1979, p. 227). Assim, a política bolchevique centrou-se em aproveitar o contexto internacional de crise político-militar com o objetivo de estabelecer o poder soviético.

De agosto a outubro de 1917, os bolcheviques passaram à vanguarda do processo revolucionário. O desastre do golpe militar de direita, no mês de agosto, liderado pelo general Kornilov, demonstrou que os soldados estavam fragilizados e muito mais sensibilizados aos apelos políticos do que militares. O *putsch* contrarrevolucionário foi totalmente desmobilizado, sem disparo de arma de fogo, apenas pela presença de elementos bolcheviques no interior da tropa para dissuadi-los do cumprimento das ordens do general. Em setembro, mês seguinte ao golpe militar, sob imensa popularidade, os bolcheviques já dominavam a maioria dos soviets de Petrogrado e Moscou (WOOD, 1991, p. 69). Assim, a expressão leninista “todo o poder aos soviets” tomou, de fato, seu sentido revolucionário, pois, essencialmente, representava “todo o poder aos bolcheviques”. Sendo assim, o motim de Kornilov colocou os bolcheviques no controle iminente da Revolução Russa, que passou a configurar a única gramática política possível. Em apenas oito meses, a Monarquia Imperial Russa, governada por czares inclinados ao absolutismo, transformou-se em uma república revolucionária liderada por marxistas, que abriram o horizonte político para a Revolução Socialista Internacional. O comunismo rapidamente assumiu corpo político com anatomia material de carne e osso – já não representava o mero espectro assustador do século XIX. O bolchevismo revolucionário triunfou, exatamente porque soube apropriar-se politicamente da fragilização interna causada pela Guerra Total, inserindo a paz como pauta revolucionária. Efetivamente, a Revolução Bolchevique resultou, de imediato, em desencantamento político ante o frágil estado liberal liderado por Kerensky.

## A GUERRA CIVIL E A MILITARIZAÇÃO DA POLÍTICA

A Guerra Civil Russa, que se estendeu até 1922, foi na realidade uma guerra de tom internacional contra o poder revolucionário bolchevique. Foi, verdadeiramente, uma guerra total para os soviéticos no sentido conceitual e prático, pois representou a concentração de todas as forças vivas da Rússia revolucionária *versus* a reação das forças contrarrevolucionárias de dentro e de fora do território nacional. Dessa forma, a Guerra Civil Russa estendeu o contexto belicoso mundial à Rússia revolucionária e impôs aos bolcheviques a persistência do uso da razão político-militar moderna. As decisões partidárias passaram a ser estratégicas e táticas – de tom militar – antes de serem propriamente revolucionárias. O comunismo de guerra manifestado por Lenin apresentou-se como a guerra continuada na administração do Estado, impondo a estatização e o controle político como estratégias de deslocamento do máximo possível de recursos do meio civil para o militar, com o propósito de salvaguardar o Estado Bolchevique. Com efeito, Lenin transformou a defesa do socialismo em guerra total ou, melhor, colocou toda a sociedade a serviço da guerra. O contexto histórico belicoso da Revolução Soviética, essencialmente, a Guerra Civil Russa, com cerco militar inimigo, invasões e ameaças geopolíticas ordinárias, inviabilizou os mecanismos de democracia direta pelos soviets, pois mostraram-se incapazes de estabelecer uma ordem de defesa necessária à vitória da revolução (FERNANDES, 2017, p. 151).

Assim, o comunismo de guerra se constituiu como resposta satisfatória ao contexto de forte ameaça militar contrarrevolucionária. Efetivamente, em benefício da ordem militar, as relações inerentes à democracia popular foram alijadas da gramática política soviética. Assim, a máxima política “todo o poder aos soviets” foi substituída pelo comunismo de guerra. A guerra em defesa da ordem revolucionária significou





a transposição da lógica militar para o meio político – o contexto de guerra sempre demanda sensível encolhimento da democracia. No entanto, o comunismo de guerra concentrou toda a energia social para o poder militar, produzindo uma cultura política de caserna descrita amiúde pelos combatentes.

De fato, o horizonte de Guerra Civil Russa e de decorrente colapso econômico levou o Governo, no verão de 1918, a desenvolver políticas drásticas, que se tornaram, mais tarde, conhecidas como “comunismo de guerra”. Em essência, correspondeu à transferência da economia civil para a militar (CARR, 1979, p. 27). A Guerra Civil Russa que teve seu início em outubro de 1917 e persistiu por quatro anos e meio produziu imensa destruição na Rússia. Os dados de mortos no conflito são estrondosos: os mais confiáveis apontam 4,5 milhões de vítimas, algo em torno de 3% da população. Foi uma guerra civil de extensão internacional – governos da Alemanha, da Itália, da França, dos Estados Unidos, do Japão, da Polônia, da Grécia, da Tchecoslováquia e da Romênia forneceram apoio militar aos brancos contrarrevolucionários, enquanto os aliados chineses, alemães e coreanos apoiaram os Vermelhos Bolcheviques. De imediato, a Guerra Civil Russa contribuiu para transformações importantes no rumo político da Revolução Bolchevique. A violência da guerra política excluiu qualquer posição de neutralidade e de moderação, arrastando todas as forças políticas revolucionárias para o sistema de partido único (MARIE, 2017, p. 16). Diante da guerra, não somente a verdade é a primeira vítima, também qualquer perspectiva política de inclinação plural e democrática.

Naquele contexto, foi o pensamento militar que regeu a orquestra social. Se a Primeira Guerra Total criou as condições para a emergência da Revolução Bolchevique, a Guerra Civil Russa engendrou a cultura política hegemônica do Estado Soviético. Em poucas palavras, impôs a militarização da política como cultura de longa duração. A Guerra Civil Russa, em essência, não corresponde a conflito entre países, guerra entre estados nacionais, trata-se de guerra partidária no interior do corpo social. Entretanto, a Guerra Civil Russa na qual o Exército Vermelho teve que travar batalhas configurou-se também como luta nacional, da jovem identidade soviética, contra a presença militar estrangeira. Embora não tenha chegado a combater exércitos institucionais, o Exército Vermelho travou combates contra inimigos internos e externos abastecidos com suprimentos logísticos enviados pelas principais nações imperialistas que desejavam pôr fim ao nascente Estado Soviético. A Guerra Civil Russa acelerou a formação do Estado Soviético com base na consolidação do Exército Vermelho como estrutura de defesa nacional. De tal forma que a nova instituição militar representava, essencialmente, o poder do Estado Soviético. Em realidade, o Exército Vermelho como aparato militar não se corporificou, grosso modo, diferente dos demais exércitos dos países industrializados. Trotsky no comando, com apoio técnico alemão, procurou construir uma força militar de disciplina e hierarquia semelhante à de grandes exércitos dos países avançados. O Exército Vermelho atuou também como uma enorme máquina identitária soviética. Consoante Sheila Fitzpatrick (2017, p. 106), mais de meio milhão de soldados ligados ao bolchevismo serviu ao Exército durante a Guerra Civil Russa e metade desse contingente tornou-se identificado com o poder advindo do Estado Soviético após ingressar nas fileiras do Exército Vermelho.

A identidade militar do Exército Vermelho foi constituída no calor das batalhas da Guerra Civil Russa. Tratava-se de identificação dos soldados por meio de fortes laços com o futuro de uma Rússia socialista, que, no presente, impunha guerra contra os inimigos da Revolução Bolchevique. A identidade soviética estende uma linha imaginária



que liga o presente ao futuro: enquanto os laços identitários dos exércitos modernos estavam fortemente ligados a comunidades imaginadas no passado, a jovem república socialista traçava todos os vínculos identitários para o porvir de uma sociedade que iria realizar a utopia igualitária moderna. Todos na defesa da pátria socialista, operários e camponeses, transformaram-se em soldados da revolução (MANIFESTOS VERMELHOS, 2017, p. 371).

A Guerra Civil Russa também representou combate identitário: o Exército Vermelho representando a Rússia Soviética do futuro *versus* o Exército Branco canalizando o passado czarista. Por certo, a identidade do Exército Vermelho foi constituída como imagem de luta enérgica na defesa do Estado Soviético que representava o avanço dos interesses dos operários e camponeses russos. Palavras de Lenin: “O Exército Vermelho é forte porque vai consciente e unânime ao combate pela terra dos camponeses, pelo poder dos operários, pelo poder soviético” (LENIN, 1979, p. 140). O Exército Vermelho, montado pragmaticamente, inclusive com a participação de oficiais do Império Czarista, foi conduzido a fim de representar o poder da jovem república socialista em guerra contra as forças da reação conservadora, pois para proteger o Estado Proletário era fundamental a existência de um poderoso exército moderno. A ideia de que, com Exército Vermelho forte, o socialismo triunfaria e que, do contrário, a derrota seria inevitável estava presente nos discursos dos principais líderes bolcheviques. De fato, o Exército Vermelho nasce no calor das batalhas da Guerra Civil Russa, rompendo laços com o Exército aristocrático czarista, visto que carrega a forma moderna de coesão militar e a forte identificação com a nacionalidade soviética.

O Exército Vermelho teve sua formação inicial como uma tropa de combate do Partido Bolchevique. Foi organizado do fomento antes político partidário do que militar. Houve uma série de palestras de lideranças do partido para convencer operários e camponeses sobre a importância do alistamento voluntário ao aparato militar. Contudo, na iminência da Guerra Civil Russa e durante os conflitos armados, os bolcheviques produziram práticas de crescente militarização da tropa, com disciplina e obediência aos chefes militares. Também criaram narrativas de desconstrução da política contrarrevolucionária com o objetivo de desqualificar as motivações de combate do Exército Branco. Em 1918, no jornal *Pravda*, é possível observar a seguinte narrativa: “A contrarrevolução dentro do país deve ser reprimida sem piedade para que o poder soviético possa conduzir a luta” (MANIFESTOS VERMELHOS, 2017, p. 406). O poder soviético representado pelo Exército Vermelho era a potência capaz de vencer os inimigos da revolução e superar os problemas sociais que, cotidianamente, pauperizavam os trabalhadores do campo e da cidade. A militarização moderna do Exército Vermelho estava imbricada ao desenvolvimento do Estado Soviético.

A Guerra Civil Russa também foi uma Guerra Total, que transferia toda a energia da sociedade para a produção da destruição. O Exército Vermelho apresentava-se como o coração do Estado Soviético. Nessa perspectiva, o Estado Soviético deveria erguer o poder econômico para alimentar os soldados no *front*. Toda a estrutura burocrática do Estado estava alicerçada em planejamento rígido, a fim de sustentar um exército com força suficiente para derrotar os inimigos da revolução. O ponto central do poder de Estado e do aparato militar é o ato de obedecer. Então o próprio Lenin, no texto *Ensinaamentos sobre a Guerra Civil*, fez questão de sublinhar a necessidade imperativa de que soldados, operários e camponeses deveriam seguir todas as leis e ordens advindas do Estado Soviético. Dessa forma, os códigos modernos e universais de obediência militar foram transferidos para a sociedade civil.





O conceito de comunismo de guerra iluminou a paisagem político-belícosa russa, pois representou o desenvolvimento do planejamento centralizado de controle da produção econômica e práticas burocráticas de política repressiva do Estado Bolchevique, com base na criação da Tcheka, diante do caos que se configurava no cenário de iminente guerra civil.

Em 1919, Lenin lança decreto que nacionalizou as principais indústrias do país. A medida tinha por objetivo aparelhar o Exército Vermelho, com a produção mobilizada para o campo de batalha. A produção agrícola também foi objeto de forte centralização econômica, com a intenção de manter alimentados os soldados no campo de batalha. No entanto, a transferência dos cereais do campo para o *front* produziu revoltas camponesas contra as políticas do comunismo de guerra (CARR, 1981, p. 28). Como a vida social e econômica estava alicerçada no diapasão da necessidade militar, assegurar o abastecimento do Exército era tarefa fundamental da economia política de guerra.

O contexto, de fato, incrementou as práticas de autoritarismo militar. O comunismo de guerra e a guerra civil também impactaram a política civil e, fundamentalmente, a formação de uma sociedade atolada completamente na cultura militar. Com efeito, o poder bolchevique foi engendrado na Grande Guerra e posto à prova na Guerra Civil Russa. O partido tornou-se soldadesco-operário, nas palavras de Aleksandr Bogdánov, membro fundador do Partido Operário Social-democrata Russo (ESCRITOS DE OUTUBRO, 2017, p. 129). A guerra criou as condições para a transformação do bolchevismo em partido de soldados e delimitou a cartografia de poder bolchevique, formando uma cultura política que alimentava os aparelhos ideológicos do Estado Soviético. A Guerra Civil Russa transformou a cultura política do socialismo russo, impactando os bolcheviques e a jovem República Soviética. Foi no calor das batalhas que os bolcheviques tiveram que lançar os primeiros passos de governo, e isso, sem dúvida, produziu a cultura política que afetou o imaginário social. Em suma, o conflito belícoso polarizou a sociedade, fomentou a hegemonia política autoritária e a cultura de defesa militar do socialismo soviético.

A narrativa recorrente e dominante da perspectiva de um novo cerco capitalista, alicerçada na realidade de participação estrangeira contrarrevolucionária na Guerra Civil Russa, criou o permanente medo social, com elementos de paranoia e xenofobia (FITZPATRICK, 2017, p. 108). Amiúde, os discursos dos líderes bolcheviques continham antes uma preocupação militar com a segurança do Estado Soviético do que com os elementos básicos da democracia. Bukharin e Preobrajenski escrevem: “A República é um campo fortificado. Vivemos sob o regime da ditadura militar do proletariado”. As necessidades militares estavam no primeiro plano – no sentido político, o Estado Soviético transformou-se em caserna e, conseqüentemente, ficou vazio de democracia. As instituições – tanto o Exército Vermelho quanto a Tcheka – pairavam centralizadas pela hierarquia burocrática, sem controle até mesmo dos soviets. Durante a guerra, dezenas de milhares de quadros operários comunistas tornaram-se oficiais, comissários e militares (BROUÉ, 1996, p. 43). No Estado Soviético, qualquer tentativa de inserir na gramática política a democracia era percebida como discurso contrarrevolucionário, a fim de enfraquecer a República Proletária. A centralização de mando, que torna os exércitos eficientes com base em rígida disciplina, esvaziou a democracia popular do corpo político soviético. Em poucas palavras, as práticas autoritárias do bolchevismo burocrático são, antes, resultado das teias das relações militares produzidas na Guerra Civil Russa do que mera expressão ideológica inspirada no marxismo político.

Efetivamente, os bolcheviques que construíram sua vida política na clandestinidade diante da pressão czarista no período pré-revolucionário – velha guarda – já não representavam a maioria dos partidários da República Soviética em 1920. A maioria deles ingressou no partido no calor da guerra civil, assim, para eles, o partido era uma comunidade militarizada no sentido moderno. O comunismo que advém do campo de batalha é militar do começo ao fim. Os combatentes conduziram as práticas castrenses para a política partidária, que era facilmente percebida, nos anos 20 e 30 do século XX, pela linguagem e pelos uniformes militares como signo de pertença partidária. A lama das batalhas da guerra civil impactou a militarização da política da República Soviética, produzindo uma cultura de caserna nas teias do fluxo de poder. Dessa forma, o espantinho autoritário militar persistiu na longa história política soviética, por meio da flexibilidade da burocracia ao recorrer à coerção, aos decretos administrativos, à administração centralizada e à justiça sumária (FITZPATRICK, 2017, p. 107). A história do autoritarismo soviético deve ser contabilizada adicionando-se a ela o processo de militarização da política que emerge das batalhas para a consolidação da Revolução Bolchevique. Apontar o autoritarismo comunista como ideologia é muito pouco para alcançar a complexa dinâmica histórica de formação do Estado Soviético.

## O ESTADO SOVIÉTICO E O COMUNISMO DE GUERRA PERMANENTE

É preciso afirmar, desde o início, que o Estado Soviético não foi o demiurgo do autoritarismo na Rússia. O autoritarismo russo tem uma longa história; os bolcheviques apenas iniciaram um novo capítulo nas formas de dominação do Estado sobre a sociedade. Houve uma importante inflexão política, a transição de um autoritarismo czarista carregado de signo religioso para outro, de símbolo militar. Aqui é possível, novamente, perceber a linha que separa o Exército aristocrático czarista do Exército soviético: a cultura militar no Império Russo foi restrita à linhagem tradicional aristocrática (corpo dos oficiais), ao contrário da nova cultura militar, que se estabeleceu de forma universal e massificada. Trata-se da criação de uma república socialista de caserna, em que a militarização penetrou profundamente no corpo social até os poros (KURZ, 1999, p. 58).

A guerra, ao longo do poder soviético, foi construída como um conflito anti-imperialista contra inimigos da revolução. Em outras palavras, a guerra, mesmo quando de dimensão civil, continha uma forte inclinação internacional: imperialistas *versus* estado proletário. Dessa forma, os bolcheviques elaboraram o Estado Soviético como máquina de guerra intermitente contra os capitalistas. Enfim, imaginava-se que a destruição do capitalismo surgiria do sucesso do estabelecimento do Estado Soviético, mas é importante avaliar o processo histórico de construção do Estado Soviético no contexto das relações internacionais ou, melhor, com base na perspectiva real e imaginada de cerco dos estados-nação capitalistas ao projeto do Estado Socialista, inserindo, assim, o pano de fundo da guerra sem trégua diante da ameaça intermitente que a Revolução Russa representou para a estabilidade da ordem mundial burguesa. No âmbito das nações modernas do século XX, a ideia de uma revolução permanente, originária da Revolução Russa, deveria ser limitada a outra, bem moderada, a de socialismo apenas na União Soviética, estratégia adotada pelo Estado Soviético com a intenção de diminuir a pressão internacional.



Os bolcheviques da velha guarda, ligados à ideia de democracia direta dos conselhos, opõem-se à centralização militar. Malgrado, o X Congresso de 1921 proíbe a existência de facções políticas. Os defensores dessa medida, incluindo Lenin, argumentavam no sentido de uma exigência temporária para unir o partido (MIÉVILLE, 2017, p. 197). A exclusão das facções no interior do Estado Soviético representou o esmagamento da política revolucionária em benefício da ordem militar. A militarização acentuada das relações de poder produziu a degradação da democracia popular, incremento do estatismo e nacionalismo bolchevique, bem como a presença de normas disciplinadoras de regulação moralizadora da cultura e sexualidade. O stalinismo, imagem do poder de Estado Soviético, ilustra a presença do Estado coercitivo militar em sua pior face.

O Estado Soviético foi o estabelecimento do socialismo de caserna. O conceito foi elaborado por Robert Kurz (1999, p. 62) como descrição coerente da experiência do socialismo real do século XX. O uso do conceito aqui é pragmático – socialismo de caserna é um instrumento de análise que contribui para a construção de uma interpretação da Revolução Russa na esfera político-militar. Impossível negar que a guerra foi uma espécie de pai e mãe da política construída na União Soviética. Também é fundamental inserir a dinâmica externa, as pressões internacionais, que, dialeticamente, produziram demandas internas de clima militar, para a compreensão do autoritarismo do Estado Soviético. A construção da República Bolchevique representou forte ameaça à ordem burguesa, que forjou um contexto belicoso de longa duração, de tal forma que a sociedade e as instituições soviéticas responderam ao perigo contrarrevolucionário com preparação infinita para a guerra a fim de defender o Estado Proletário, salvaguardando a experiência socialista da URSS, o que resultou no estabelecimento do socialismo militarizado. As metáforas políticas estavam carregadas de imagem militar, de modo que a organização da classe proletária deveria seguir o tom do diapásão da caserna. O que precisamos, segundo Lenin, “é da marcha cadenciada dos batalhões de ferro do proletariado” (MANIFESTOS VERMELHOS, 2017, p. 413). Resumindo, o proletariado marchava sob o comando militar para a construção do socialismo soviético.

A emergência da Revolução Russa também produziu uma inflexão importante na esquerda internacional, formulando uma nova “gramática” política alimentada por vocabulário e práticas de sentido antes militar que político. Os socialistas revolucionários do século XIX tinham uma cultura de ação política e de combate civil-urbano muito diferente dos comunistas inspirados no bolchevismo, que logo incorporaram o sentido militar moderno tanto para os valores culturais quanto para a estratégia e a tática de ação. A disciplina exigida aos “militantes” ou “camaradas” pelo partido era de fundo militar. Palavras de Hobsbawm (2002, p. 148) sobre sua vivência no Partido Comunista: “Aceitávamos sua disciplina e hierarquia. Aceitávamos a absoluta obrigação de seguir a ‘linha’ que nos era proposta, mesmo se discordássemos dela [...]”. E acentua: “Se o Partido mandasse abandonar o amante ou o cônjuge, obedecia-se”. A vida pública e privada estava sob o comando do poder militar.

Com efeito, a disciplina de modelo militar da esquerda mundial adveio do bolchevismo de guerra, mas não teria produzido o efeito estratégico e o êxito político internacional sem os desdobramentos da permanente ameaça de guerra ao Estado Soviético. O modelo militar de sociedade no socialismo real foi dramaticamente posto como única forma de governo possível. Assim, a identidade comunista no solo russo e também fora dele estava amarrada à defesa da política do Estado Soviético. A forte disciplina militar dos partidos comunistas produziu uma adesão internacional centralizada

ao comitê central russo que favoreceu o crescimento de partidos comunistas no globo, com forte solidariedade ao Estado Soviético.

O sistema capitalista, sempre inclinado à crise econômica, com a Revolução Russa, passou ao incômodo assustador de ter que conviver com um horizonte revolucionário permanente. O socialismo soviético representava uma ameaça constante à ordem burguesa dos países avançados. O Estado Soviético apresentava-se como a configuração do mal a ser isolado. Era o bacilo vermelho que produzia um mal-estar de potência superior aos tradicionais inimigos de guerra (MIÉVILLE, 2017, p. 195). A pressão externa de guerra sem trégua ao comunismo russo favoreceu o destaque das raízes democráticas da revolução, produzindo o socialismo de caserna que impunha a ordem militar moderna a todos. A disciplina e a obediência deveriam compor os corpos dos cidadãos soviéticos. Qualquer força interna de oposição política era transformada imediatamente em inimigo militar. Palavras do líder soviético Dimitrov já em 1937: “Nós destruiremos qualquer um que, com suas ações e seus pensamentos, mesmo que apenas com os pensamentos, atente contra a unidade do Estado Socialista” (*apud* LOSURDO, 2017, p. 182). O comunismo de guerra, que na promessa política de Lenin seria apenas uma fase rápida da história soviética, na realidade, foi permanente. Ele estava alicerçado nas filigranas da militarização total do corpo social.

O *homo sovieticus* foi um construto antes por realidade belicosa intermitente do que ideologia marxista-leninista. Na memória dos russos que viveram no interior do Estado Soviético, coletada por entrevistas de Svetlana Aleksíevitch (2016, p. 163), é possível vislumbrar a seguinte paisagem social: “[...] as nossas coisas soviéticas eram cinza, ascéticas, pareciam objetos de guerra”. A guerra marcou o horizonte social do homem soviético, subtraindo as cores da democracia popular imaginada pelos socialistas do século XIX, com a inserção da cultura militar, que transformou a utopia emancipatória proletária em uma enorme caserna para a defesa do Estado Soviético. De fato, o comunismo de guerra foi permanente na sociedade soviética, pois a guerra real e imaginada sempre esteve presente no horizonte da República Soviética. Se foi a Grande Guerra que criou as condições fundamentais para o êxito da revolução, também foram as guerras – precisamente a de temperatura abaixo de zero grau, a Guerra Fria – que esgotou completamente a possibilidade de prosseguir no projeto revolucionário. Ironicamente, a Revolução Russa nasceu, viveu e morreu na órbita das guerras modernas do século XX. Impossível imaginar a política desenvolvida no Socialismo Real deslocada da preparação para o combate. Essa guerra intermitente militarizou a sociedade como um todo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas primeiras palavras do Manifesto Comunista de 1848, Marx e Engels afirmavam: “Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo”. No entanto, a partir de 1917, o comunismo perde totalmente seu valor de espectro e passa a assumir uma ameaça real à ordem burguesa internacional. Diferentemente da Revolução Francesa, que representou uma ameaça à aristocracia europeia decadente, a Revolução Russa apresentou-se como ameaça real a uma classe burguesa toda poderosa e senhora de si com poder suficiente para interferir nos desdobramentos do primeiro Estado Socialista.

Quando observamos as principais rupturas políticas na modernidade, a Era das Revoluções, que se estenderam no século XX, a emergência de poder centralizado e



autoritário apresenta-se como regra geral. A primeira revolução moderna, a Revolução Inglesa do século XVII, inaugurou a ditadura republicana de classe, com base no poder autoritário de Cromwell; a Revolução Francesa, do fim do século seguinte, também reproduz uma ditadura de classe configurada na figura de Robespierre e consolidada pelo poder de Napoleão (LOSURDO, 2017, p. 184). Essa concentração autoritária de poder também está presente na história da Revolução Russa, sendo Stalin a figura emblemática. Entretanto, o poder soviético produziu uma inflexão, trouxe a militarização moderna para o seio da política e da burocratização estatal. Para sustentar a ordem, o socialismo militarizou-se e a cartografia soviética produziu uma enorme caserna que abrigou todo o corpo social. Efetivamente, o Estado Soviético escapa das ditaduras políticas produzidas pelo desdobramento revolucionário moderno, na medida em que correspondeu à militarização absoluta do Estado e da sociedade. O socialismo de caserna derivado desse contexto abrigou-se na longa duração da história política do século XX, com a presença do comunismo de guerra permanente viabilizado pelo Estado Soviético.

A guerra intermitente de longa duração foi justificada em benefício do futuro comunista. Era a guerra sem fim contra o inimigo de classe. A contrarrevolução estava em todas as esquinas da urbe política soviética, de forma que a militarização corrompia o corpo político em benefício da extensão da disciplina de caserna. No dia da morte de Stalin, por exemplo, resgatada da memória da infância da senhora Anna M.: “O orfanato inteiro entrou em formação, levaram uma bandeira vermelha. Durante todo o tempo que durou o funeral, nós ficamos em posição de sentido, umas seis ou oito horas” (ALEKSIÉVITCH, 2017, p. 334). De fato, tudo tão ilustrativo para a demonstração – antes de disciplina militar do que sentimento político – diante da morte do comandante supremo do Estado militar soviético.

## REFERÊNCIAS

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *O fim do homem soviético*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BOGDÁNOV, Aleksandr. Carta de Bogdánov a Lunatchárski. In: GOMIDE, Bruno (org.). *Escritos de Outubro: os intelectuais e a Revolução Russa*. São Paulo: Boitempo, 2017.

BROUÉ, Pierre. *União Soviética: da revolução ao colapso*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1996.

CARR, Edward H. *A Revolução Russa de Lenin a Stalin*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

COLOMBO, Yuri. Partindo da Estação Finlândia: Especial Revolução Russa. *Blog da Boitempo*. São Paulo, 08 maio 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/05/08/partindo-da-estacao-finlandia-especial-revolucao-russa/> Acesso em: 20 set. 2018.





CHRETIEN, Todd. Antes de Fevereiro: Especial Revolução Russa. *Blog da Boitempo*. São Paulo, 20 mar. 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/03/20/antes-de-fevereiro/> Acesso em 03 maio 2018.

FERNANDES, Luís. Reflexões não muito ortodoxas sobre a Revolução Russa: legados e lições do centenário. In: JINKINGS, Ivana. *1917: o ano que abalou o mundo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

FERRO, Marc. *A Revolução Russa de 1917*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FITZPATRICK, Sheila. *A Revolução Russa*. São Paulo: Todavia, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FURET, François. *A Revolução em debate*. Bauru: EdUSC, 2011.

HOBBSAWM, Eric. *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos impérios (1875-1914)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

LENIN, Wladimir. *O Estado e a Revolução*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2017.

LENIN, Wladimir. *Lenin no poder: textos pós-revolução*. Porto Alegre: L&PM, 1979.

LOSURDO, Domenico. Stálin e Hitler: irmãos gêmeos ou inimigos mortais? In: JINKINGS, Ivana. *1917: o ano que abalou o mundo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

MARIE, Jean-Jacques. *História da Guerra Civil Russa*. São Paulo: Contexto, 2017.

MANIFESTOS VERMELHOS e OUTROS TEXTOS HISTÓRICOS DA REVOLUÇÃO RUSSA. Introdução de Daniel Aarão Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MIÉVILLE, China. Depois de Outubro. In: JINKINGS, Ivana. *1917: o ano que abalou o mundo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

TROTSKY, Leon. *História de La Revolución Russa*. Tomo I. Bogotá: Pluma Ltda, 1982.

WOOD, Allan. *As origens da Revolução Russa*. São Paulo: Ática, 1991.



## NOTAS

---

### AUTORIA

**Ronaldo Queiroz de Moraes:** Doutor. Professor visitante, Universidade Ritter dos Reis, Curso de História, Porto Alegre, RS, Brasil. Docente de História, Colégio Militar de Porto Alegre, Divisão de Ensino, Porto Alegre, RS, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua Capororoca, 89, FASE IV, Condomínio Cantegril, São Lucas, 94450-000, Viamão, RS, Brasil.

### FINANCIAMENTO

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não há conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença, você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITORES

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)  
Tiago Kramer de Oliveira  
Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

### HISTÓRICO

Recebido em: 16 de julho de 2019  
Aprovado em: 7 de abril de 2020

Como citar: MORAIS, Ronaldo Queiroz de. Por uma leitura político-militar da Revolução Russa: o Estado Soviético e o comunismo de guerra permanente. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 434-451, set./dez. 2020.






## **A REVISTA *TRICONTINENTAL* E A CONSTRUÇÃO DO TERCEIRO MUNDO: CONCEITO, ITINERÂNCIAS E SENSIBILIDADES**

The *Tricontinental* magazine and the making of the Third World:  
concept, itineraries and sensibilities

**Lídia Maria de Abreu Generoso<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-8130-1950>  
E-mail: [generosolidia@gmail.com](mailto:generosolidia@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal de Ouro Preto, Programa de Pós-Graduação em História,  
Departamento de História, Ouro Preto, MG, Brasil

## RESUMO

Na segunda metade do século XX, o Terceiro Mundo emergiu como uma importante categoria política, orientando formas de se estar e situar em relação ao mundo, como atestado pela Conferência Tricontinental realizada na Havana de 1966. Este trabalho estuda uma publicação fundada pelo encontro, a revista *Tricontinental*, com o objetivo de compreender seus esforços para tecer os laços políticos e discursivos que deveriam unir essa coletividade. Para essa construção do Terceiro Mundo, a revista mobilizou debates teóricos e figurações narrativas, além de engendrar redes transnacionais de solidariedade. Nas páginas da publicação, o conceito de Terceiro Mundo ganhou contornos multifacetados e se entrelaçou a aportes teóricos como a Teoria da Dependência e as apropriações do marxismo por movimentos de libertação nacional. Figurações compartilhadas – como o oximoro no relato dos antagonismos coloniais ou o tom heroico das narrativas sobre a luta armada e seus protagonistas – demonstram as elaborações simbólicas e dimensões sensíveis desse empreendimento. Em seus bastidores, por sua vez, o processo de edição da *Tricontinental* permite constatar o papel da publicação em ter engendrado itinerâncias e redes intelectuais que conectaram intelectuais e militantes ao redor do globo. O Terceiro Mundo, portanto, esteve intimamente relacionado com a *Tricontinental*, não só na medida em que mobilizou sua fundação, mas também por que viria a ser ele próprio construído por esse projeto editorial.

## PALAVRAS-CHAVE

Terceiro Mundo. Revista *Tricontinental*. Organização de Solidariedade dos Povos de África, Ásia e América Latina.

## ABSTRACT

In the second half of the 20<sup>th</sup> century, the Third World emerged as an important political category, orienting ways to be and position oneself in relation to the world, as attested by the Havana Tricontinental Conference held in 1966 in Havana. This work studies a publication founded by the meeting, the *Tricontinental* magazine, with the goal of comprehending its efforts to weave the political and discursive ties that were to unite this collectivity. To build the Third World, the magazine mobilized theoretical debates and narrative figurations, and also engendered transnational solidarity networks. Throughout the pages of the *Tricontinental*, the Third World concept gained multifaceted contours and was linked to theoretical frameworks such as the Dependency Theory and the appropriations of Marxism by national liberation movements. Shared figurations – such as the oxymorons in relating colonial antagonisms or the heroic tone of narrating armed struggle – demonstrate the symbolic elaborations and sensible dimensions of this enterprise. Backstage, the process of editing the *Tricontinental* magazine allows one to attest the organization's role in engendering itineraries and transnational networks that connected intellectuals and militants from across the globe. The Third World was, therefore, intimately related to the *Tricontinental*, not only in the way it mobilized its establishment, but also because it would come to be itself built by this editorial project.

## KEYWORDS

Third World. *Tricontinental* magazine. Organization of Solidarity of the Peoples of Africa, Asia and Latin America.

**D**urante a Conferência Tricontinental, quando perguntado sobre o papel dos intelectuais nos processos de libertação nacional, Roberto Fernández Retamar (1966, p. 18) respondeu que “a Revolução Cubana se internacionalizou, não só na medida em que influencia o mundo, mas também na medida em que se explica por esse mundo tomado em seu conjunto”.<sup>1</sup> O cubano afirma que o papel de um intelectual, além de exercer suas tarefas cidadãs interpretando e participando ativamente do processo revolucionário, seria produzir compreensões acerca do “nosso mundo, o mundo subdesenvolvido, o Terceiro Mundo”.

A afirmação, proferida por um dos mais proeminentes intelectuais cubanos do período, demonstram que o Terceiro Mundo operou como importante categoria, orientando formas de estar no mundo e situar-se em relação a ele. A revista *Tricontinental*, fundada durante a Conferência Tricontinental de Havana, em 1966, surge em resposta direta aos debates sobre o Terceiro Mundo e, principalmente, aos esforços pela mobilização política dessa coletividade. De acordo com seu editorial de fundação, a missão da publicação era fomentar a solidariedade entre os povos de África, Ásia e América Latina, por meio da circulação de ideias e experiências. O presente trabalho analisa de que modo essa coletividade figura nas páginas da revista *Tricontinental*, com o objetivo de identificar e compreender os principais referenciais teóricos, as sensibilidades e figurações mobilizadas pela publicação em seus esforços pela “construção do Terceiro Mundo”. A opção foi por enfatizar os primeiros anos de publicação da revista, ainda nos anos 1960, quando um grande volume de textos acerca do Terceiro Mundo e intensos contatos com colaboradores nos três continentes buscavam consolidar o projeto político, editorial e cultural que se tornariam marca distintiva da *Tricontinental*.

Em 1966, a Conferência Tricontinental de Havana reuniu centenas de representantes de 82 países africanos, asiáticos e latino-americanos para debater os caminhos das lutas anticoloniais e anti-imperialistas e da solidariedade revolucionária. Em resposta ao recrudescimento da Guerra do Vietnã, à repressão das lutas por independência da colonização portuguesa e aos golpes militares na América Latina, a Conferência Tricontinental marcou uma inflexão à esquerda nos debates sobre o Terceiro Mundo. Em meados dos anos 1960, suas resoluções se afastaram do não alinhamento para adotar posições mais firmes de crítica ao imperialismo e defesa da revolução, inclusive por meio da luta armada.

*Tricontinental* emerge nessa ocasião, vinculada ao secretariado da também recém-criada Organização de Solidariedade dos Povos de África, Ásia e América Latina (Ospaaal).<sup>2</sup> Em sua primeira edição, a revista contou com um Editorial (1967, p. 1-2) e uma carta *Al lector* (1967, p. 3-4), nas quais expressava os principais objetivos de seu projeto editorial. Entre eles, estava alcançar maior compreensão dos problemas enfrentados pelos povos do Terceiro Mundo, ou ainda saber “sobre como vive, o que quer, como pensa e como atua este homem do Terceiro Mundo” (1967, p. 3). A publicação se encarregava do fomento à solidariedade entre os povos dos três continentes, que afirmava estar amparada em uma “identidade de problemas e comunidade de aspirações”

<sup>1</sup> Todas as traduções originais do inglês e do espanhol apresentadas neste artigo são de responsabilidade da autora.

<sup>2</sup> O trabalho da Ospaaal não se limitou à publicação da revista *Tricontinental*; previa outras formas de atuação política e da coordenação de vasta produção cultural, que incluiu boletins, livros, cartazes de propaganda, exposições de arte, programas de rádio, documentários e filmes de curta-metragem (MAHLER, 2018; YOUNG, 2018).

(1967, p. 1). Ademais, *Tricontinental* afirmava a importância de denunciar o “sistema imperialista mundial” – e o país que identificava como seu principal líder, os Estados Unidos da América. A principal demonstração de “solidariedade ativa e revolucionária” estaria na abertura de novos *fronts* da luta anti-imperialista, em clara referência às palavras de Che Guevara em sua *Mensagem à Tricontinental* (1999 [1967]), impressa em folheto e distribuída em conjunto com a primeira edição da revista. Em seu editorial de fundação, a revista se propunha publicar as colaborações dos “mais destacados dirigentes do Terceiro Mundo” e “intelectuais revolucionários” (1967, p. 2) e agir como um órgão de agitação, difusão e intercâmbio de ideias e experiências revolucionárias. Suas páginas congregaram líderes políticos como Fidel Castro, Kim Il Sung e Ahmed Sékou Touré, além de intelectuais como Jean Paul-Sartre, Alex La Guma e Gabriel Garcia Márquez.

*Tricontinental* teve caráter predominantemente político e teórico, adotando demarcado editorialismo programático – para usar uma noção cunhada por Fernanda Beigel (2003). Esse se expressava nos editoriais, na seção *Al lector* e por meio de comentários introdutórios frequentemente inseridos no início dos materiais publicados, e que destacavam os argumentos partilhados pelo corpo editorial e apresentavam a biografia dos autores. O apelo informativo e didático da publicação se expressou na abundância de mapas, reportagens fotográficas, estudos de caso e documentos históricos. Suas páginas buscaram tornar os países dos três continentes mais familiares ao público leitor, que se dividia entre instituições cubanas e movimentos e governos associados à Ospaaal – que recebiam a publicação gratuitamente – e assinantes ao redor do mundo. A revista foi publicada em espanhol e inglês em Cuba, entre 1967 e 2019, salvo por um hiato durante o Período Especial, entre 1990 e 1995. Em parceria temporária com editoras locais, foram publicadas também versões em francês, italiano e árabe. O perfil dos colaboradores assíduos e os números alcançados pela tiragem da revista *Tricontinental* – Ulises Estrada e Luis Suárez chegam a falar no impressionante número de 50 mil exemplares (ESTRADA et al., 2006) – sugerem que a publicação gozava de considerável prestígio.

Na carta *Al lector* da primeira edição, *Tricontinental* se afirma uma tribuna de ideias, “comprometida ao ponto de apresentar ou discutir documentos e posições que não lhe são inerentes” (1967, p. 3), trecho que deve ser lido de maneira crítica. *Tricontinental* afirma falar em nome dos “condenados da Terra de África, Ásia e América Latina”,<sup>3</sup> entretanto, é importante notar que a publicação teceu relações próximas com o governo cubano e, em larga medida, fez eco aos seus posicionamentos em matérias de política cultural e política externa. Desde a fundação da Ospaaal, em 1966, até seu fechamento, em 2019, todos os secretários-gerais da organização foram indicados pelo governo cubano, o que demonstra a liderança e protagonismo assumidos pelo país nos seus quadros. A revista *Tricontinental*, por sua vez, se denomina um “órgão teórico” do Secretariado Executivo da Ospaaal, turvando separações institucionais. De todo modo, ainda que reconheçamos esse protagonismo, é necessária cautela, pois ao descrever a publicação como um monolítico instrumento do governo cubano, corre-se o risco de deixarmos de lado o caráter coletivo, abrangente e transnacional desse

---

<sup>3</sup> A principal compilação de textos publicados na revista *Tricontinental* publicada pela Ospaaal foi intitulada, precisamente, *Rebelión Tricontinental: las voces de los condenados de la tierra de Africa, Asia y America Latina* (2006).

empreendimento e a presença assídua de africanos, asiáticos e latino-americanos, tanto entre os colaboradores da revista quanto no secretariado da organização que a publica.

Constatamos que a publicação, edição e distribuição da revista *Tricontinental* se deu de forma integrada à atuação da Ospaaal. Viagens do secretariado da organização rendiam materiais e artigos para as páginas da revista, que publicava declarações oficiais da instituição e era distribuída em conjunto com os cartazes produzidos pelo seu *Departamento de Información y Propaganda*. Por isso, ainda que este trabalho opte por focar sobretudo as páginas da revista *Tricontinental* e seus esforços pela construção do Terceiro Mundo, informações sobre o funcionamento da Ospaaal foram incorporadas à análise na medida em que julgamos serem fundamentais à compreensão do processo de edição da revista *Tricontinental* e dos itinerários nos quais ela se insere.

Passando a uma apresentação deste trabalho, nossa primeira sessão analisa os artigos publicados pela revista sobre o Terceiro Mundo e outros conceitos conectados, como dependência e desenvolvimento. O objetivo é compreender de que modo as páginas da *Tricontinental* se apropriaram do conceito de Terceiro Mundo, difundindo a leitura de que os países dos três continentes compartilhavam experiências de opressão colonial e imperial, no passado e no presente. Para além de atestar o caráter multifacetado das concepções de Terceiro Mundo, o estudo coloca em evidência o caráter performativo desse conceito e a centralidade dessa reivindicação para o projeto editorial, cultural e político defendido pela revista *Tricontinental*. A segunda seção deste texto enfoca de que modo esse Terceiro Mundo, ou *mundo tricontinental* – como afirmação consciente de um nós –, ganhou corpo e transcendeu a abstração, engendrando projetos políticos e fomentando solidariedades, sensibilidades e itinerâncias. Para isso, lançamos um olhar introdutório sobre as redes tecidas pela atuação da Ospaaal, intimamente conectadas ao processo de coleta de material e edição da revista *Tricontinental*. Apresentamos, também, uma leitura das principais figurações e sensibilidades compartilhadas que identificamos nas páginas dessa publicação.

## **TERCER MUNDO, NUESTRO MUNDO: CONCEITO E APORIA**

O Terceiro Mundo emerge na segunda metade do século XX, quando em artigo para a revista *L'Observateur* o francês Alfred Sauvy (1952) associou os países de África, Ásia e América Latina ao Terceiro Estado da Revolução Francesa, destacando não só às condições de miséria e fome durante o contexto de Guerra Fria, mas também o potencial desestabilizador de seu possível (ou provável?) alinhamento ao “Segundo Mundo” socialista. O Terceiro Mundo seria então impulsionado pelas teorias de modernização e desenvolvimento econômico em voga no período, bem como pelos esforços de cooperação que se inauguravam entre os países independentes e movimentos de libertação nacional de África e Ásia, como a Conferência de Bandung. Anos depois, a Conferência Tricontinental de Havana passaria a incluir a América Latina nesses esforços.

O objetivo deste artigo é compreender de que modo a revista *Tricontinental* se relacionou com o Terceiro Mundo, conceito que não só está na base da criação desse projeto editorial como foi apropriado, transformado, reinterpretado e impulsionado por ele. Entre os principais desafios da empreitada está compreender e situar-se perante as contradições, complexidades e violências desse “mundo tomado em seu conjunto” do qual falava Roberto Fernández Retamar (1966). Os autores e autoras dessa história,





editores e colaboradores da revista *Tricontinental* não estavam alheios a esse desafio e o enfrentaram; talvez pelo reconhecimento de que, para transformar o mundo, é necessário nomear, interpretar, compreender. Afinal, o que conforma o Terceiro Mundo? Como elaborar discursivamente a percepção das diferenças e desigualdades forjadas pela colonização e pelo imperialismo? Pelo tráfico Atlântico de escravizados, pela diáspora e pelo racismo? Pela expansão internacional do modo de produção capitalista?

O diálogo com os estudos pós-coloniais certamente contribuiu para a reflexão sobre algumas dessas questões. O pós-colonialismo<sup>4</sup> aponta para dois gestos investigativos principais: a crítica da metanarrativa da modernidade eurocentrada e a atenção para as formações políticas, econômicas e culturais dos países recém-independentes. Mais que demarcar o fim da colonização, sugere uma impossibilidade de compreender o mundo moderno sem considerar a centralidade do processo histórico colonial. O termo agrupa autores e autoras que compartilhavam expectativas comuns de romper com o eurocentrismo epistemológico, ainda que partissem de vertentes teóricas distintas. O diálogo com a crítica anticolonial elaborada por intelectuais marxistas negros – Frantz Fanon, Aimé Césaire e Amílcar Cabral, para citar apenas alguns exemplos – e com correntes teóricas autocríticas ao Ocidente, como o pós-estruturalismo, foi marca distintiva do campo.

Em trabalho importante sobre o Terceiro Mundo, Joseph Love (1998) enfocou de que modo esse foi construído por teorias cujo objetivo último era produzir o desenvolvimento econômico, se atentando para os trabalhos da Comissão Econômica para a América Latina (Cepal) e dos economistas ligados à Teoria da Dependência. Em *Encountering Development: the making and unmaking of the Third World* (1995), por sua vez, Arturo Escobar demonstrou como o próprio desenvolvimento é um discurso historicamente situado. Inspirado por obras do pensamento pós-colonial como *O Orientalismo* (1990), de Edward Said, Escobar argumenta que, por meio de representações e práticas, o discurso do desenvolvimento produziu o Terceiro Mundo como seu *objeto de investigação e intervenção*.

Arturo Escobar se tornaria uma importante referência no interior do Coletivo Colonialidade/Modernidade/Decolonialidade<sup>5</sup>, cujas proposições são hoje conhecidas como giro decolonial. Entre as principais contribuições do grupo, predominantemente latino-americano, está a compreensão de que a Modernidade é indissociável de sua contraface, a Colonialidade. As relações de poder e dominação na Colonialidade/Modernidade, por sua vez, transcendem o debate geopolítico sobre o Terceiro Mundo, pois se expressam inclusive no interior dos territórios nacionais independentes, onde reiteram uma clivagem que racializa corpos negros e ameríndios e os submetem a relações desiguais e hierarquizadas, de caráter não só político e econômico, mas também cultural e epistemológico. Importantes contribuições para este trabalho, o giro decolonial e os estudos pós-coloniais suscitam reflexões instigantes sobre as categorias que ordenam o pensamento político contemporâneo e as práticas disciplinares em ciências humanas.

---

<sup>4</sup> Não é o objetivo aqui exaurir o debate acerca dos estudos pós-coloniais, mas pontuar o papel importante de suas contribuições para este trabalho. Miguel Mellino (2008) e Emmanuelle Santos (2013) oferecem pontos de partida interessantes para reflexões acerca dos estudos pós-coloniais.

<sup>5</sup> Em função das limitações de espaço, não será possível nos aprofundarmos no debate sobre o *giro decolonial*. Para uma introdução à atuação do coletivo e às principais teses desenvolvidas por seus membros, ver “América Latina e o giro decolonial” de Luciana Ballestrin (2013).

Atualmente, muitos advogam por um abandono do Terceiro Mundo, considerando o termo datado, conectado a pretensões desenvolvimentistas ou predominantemente pejorativo. O presente trabalho defende a importância de compreendermos o Terceiro Mundo em sua historicidade, ainda que reconheçamos a pertinência das críticas ao seu uso como uma categoria analítica para o presente. Em uma análise histórica a contrapelo, buscamos compreender que outras formas de enunciar o Terceiro Mundo foram possíveis nos anos 1960, para além da mais óbvia associação ao subdesenvolvimento. A partir do estudo da revista *Tricontinental*, podemos constatar que o Terceiro Mundo mobilizou projetos culturais e editoriais importantes, debates acalorados, intensos contatos e itinerâncias, alianças políticas em torno da solidariedade, figurações e sensibilidades compartilhadas.

Jacques Derrida define o discurso/ato performativo como “uma interpretação que transforma a própria coisa que interpreta” (2006, p. 63). Judith Butler (1993, p. xxii), por sua vez, define *performatividade* como “o poder reiterativo do discurso para *produzir o fenômeno que regula e delimita*” [grifo nosso]. Pensado como *ato discursivo*, o Terceiro Mundo supera sua própria proclamação e se inscreve na materialidade e na prática, delimita e regula o fenômeno que enuncia. Em uma espécie de metarreflexão, ao colocar o Terceiro Mundo em pauta em suas páginas, a revista *Tricontinental* coloca em pauta precisamente os elementos que subsidiam, informam e legitimam seu próprio projeto editorial. Reconhecer o caráter performativo desse conceito significa perceber que “*tercer mundo, nuestro mundo*” não enuncia uma ideia pronta, mas abre caminho para as possibilidades de compreensão dessa coletividade. Convida a pensá-la e a construí-la.

*Tercer mundo, nuestro mundo* foi o título do primeiro texto a debater o conceito de Terceiro Mundo nas páginas da revista *Tricontinental*, publicado em sua primeira edição na prestigiada seção *Tierra de Ideas*, reservada para lideranças políticas e intelectuais de destaque. Escrito por Stokely Carmichael, militante do movimento negro nos Estados Unidos durante sua viagem a Cuba para participar do encontro da Organización de Solidaridad Latinoamericana (Olas), o texto reivindica para a população negra estadunidense um espaço no Terceiro Mundo. Partindo da compreensão de que “a mesma estrutura de poder que explora e oprime a vocês, explora e oprime a nós” (CARMICHAEL, 1967, p. 16), defende a necessidade de coordenação das lutas contra o sistema capitalista e imperialista dentro e fora dos Estados Unidos. Para o autor, o compartilhamento de condições de opressão e exploração colonial entre os povos de África, Ásia e América Latina e a população negra nos Estados Unidos se baseava não só nas desigualdades e violências raciais no presente, mas conectava-se também à compreensão histórica do tráfico atlântico de escravizados e à diáspora.

Stokely Carmichael (1967, p. 21) afirma que “[a]s sociedades ocidentais brancas despojaram o mundo de sua humanidade. E é nossa tarefa nos unir a fim de *salvar a humanidade do mundo*”. Em seu texto, o pronome da primeira pessoa do plural, “nós”, inicialmente utilizado para delimitar um “nós, os afro-americanos”, começa a ser utilizado de maneira intercambiável, até que “nós” passe a significar não só a identificação com a população negra dos Estados Unidos, mas também um *outro* nós, “não brancos”, “despojados”. O autor constrói ao longo do texto, portanto, a conclusão que está expressa no título de seu artigo: o Terceiro Mundo é o mundo daqueles explorados pelo sistema capitalista internacional, pelo imperialismo e pelo colonialismo; o Terceiro Mundo é o mundo de africanos, asiáticos, latino-americanos e também da diáspora. É

dessa união que viria a transformação e ruptura radical com o sistema de exploração e opressão internacional capitalista, colonialista e imperialista.

Para Carmichael, o pertencimento ao Terceiro Mundo estava ligado à experiência compartilhada da exploração colonialista e imperialista, assim como a um status racial *não branco*. Ao mobilizar a experiência diaspórica, o autor demonstra ainda o quanto as concepções de Terceiro Mundo foram mediadas pela prática política de autores e autoras que se engajaram em defini-lo. De acordo com Anne Garland Mahler (2018, p. 4), o discurso tricontinental é marcado por uma política racial *metonímica*, que promove um reconhecimento das profundas conexões entre colonialismo, imperialismo e opressão racial, mas desloca a raça, de referência direta à cor da pele de alguém para significadora também de uma disposição política e subjetiva revolucionária. Essa chave de leitura pode nos auxiliar na compreensão não só do texto de Stokely Carmichael, como de ter sido ele o escolhido pelo corpo editorial como o primeiro texto a conceituar o Terceiro Mundo nas páginas da *Tricontinental*. Não obstante, é importante não perder de vista o protagonismo cubano na edição da revista e as latentes contradições entre suas páginas e o tratamento dado pelo governo cubano à questão racial.<sup>6</sup>

Carmichael vinculava a elaboração conceitual do Terceiro Mundo a um senso de pertencimento e solidariedade entre pares, ainda que distintos. Ainda nessa primeira edição da revista, Ho Chi Minh (1967, p. 7) enviou votos de solidariedade e êxito aos “povos irmãos de Ásia, África e América Latina”. Kim Il Sung (1967, p. 11), por sua vez, afirmou que “onde há opressão há também resistência”. Esse binômio foi central para as posições adotadas pela revista e reflete uma concepção adaptada do materialismo histórico, visto que, aqui, não é necessariamente a luta de classes que engendra a transformação por meio da ruptura, mas o combate à forma de exploração específica do colonialismo, do imperialismo e do neocolonialismo. Esses três processos históricos, as três formas de opressão colonial, assim como os três continentes, eram referenciados discursivamente em conjunto. Em entrevista à *Tricontinental* publicada meses depois, o guerrilheiro brasileiro Carlos Marighella (1967, p. 162) definiu o Terceiro Mundo em relação à necessidade da luta revolucionária. Em suas palavras, “não há outra saída para o Terceiro Mundo exceto a organização da guerra justa e necessária contra o imperialismo”.

Ao afirmar que o combate ao colonialismo e do imperialismo são centrais à transformação do mundo por meio da ruptura radical e que os povos do Terceiro Mundo eram os sujeitos da revolução dos 1960/1970, a revista *Tricontinental* desafiava uma série de leituras do marxismo. Onde está e qual seria o papel do proletariado quando são os povos de países não industrializados os revolucionários? Em artigo publicado na

---

<sup>6</sup> Não há espaço, neste breve artigo, para uma análise mais ampla da forma como expoentes do movimento negro nos Estados Unidos, sobretudo os mais radicalizados, participaram das páginas da revista *Tricontinental* e dos cartazes da Ospaaal. O tema motivou a escrita de *Cuba, a Tricontinental e o movimento negro estadunidense: reflexões sobre os caminhos da solidariedade (1966-1974)*, em coautoria com Taciana Garrido. Naquelas páginas, buscamos demonstrar que a produção cultural da Ospaaal operou como um importante espaço de denúncia da segregação racial e divulgação internacional das lutas do movimento negro nos Estados Unidos. Por outro lado, na esteira de trabalhos como o de Mahler (2018), Sawyer (2006) e De la Fuente (2001), ressaltamos que ao pôr em foco a denúncia ao racismo em sociedades capitalistas segregadas como os Estados Unidos e a África do Sul, o discurso internacionalista do Estado cubano buscava também externar as tensões e os conflitos raciais, enquanto cerceava as possibilidades de questionamento do racismo na sociedade insular.

nona edição da revista, o economista marxista estadunidense Paul Sweezy (1968, p. 23) buscou responder essa questão afirmando que não cabia abandonar a concepção de proletariado defendida por Marx, mas conduzir um “mergulho na lógica interna da teoria para descobrir *por que* Marx assinalou ao proletariado o papel de agente revolucionário”. Para ele, a crença de Marx no proletariado como classe revolucionária não era fruto de apego emocional ou idealista, mas era objetiva, vinculada à sua capacidade, força numérica e indispensabilidade para a produção, bem como sua vontade de não viver em privações de ordem material. Identificar o potencial revolucionário nos anos 1960 não significava repetir o conteúdo do *Manifesto*, mas *transportar a teoria marxista a uma análise das nações*. Sweezy identifica os povos dos três continentes com o título do artigo, *El proletariado del mundo de hoy*, em função dos elementos compartilhados que conformam sua capacidade revolucionária: força numérica, indispensabilidade para a produção capitalista e vontade de não viver em privação. Nesse sentido, os povos colonizados demonstravam potencial revolucionário “no mesmo sentido e pelas mesmas razões” identificadas por Marx nos operários do século anterior.

De acordo com Joseph Love (1998, p. 428), as produções teóricas de economistas acerca do desenvolvimento e da dependência tiveram papel fundamental na “construção do Terceiro Mundo”. O autor divide os teóricos da dependência entre reformistas e radicais, e constatamos que foram os radicais a receber espaço nas páginas da revista *Tricontinental*. A sétima edição da revista contou com contribuições de Rui Mauro Marini e Andre Gunder Frank, economistas que tinham participado meses antes do Congresso Cultural de Havana, em 1968. Os autores apresentaram críticas contundentes às teorias do desenvolvimento que, com o apoio do governo estadunidense, se popularizavam no período e identificavam o subdesenvolvimento – assim como a fome, a pobreza, a incipiente industrialização e o baixo crescimento econômico – como problemas “do Terceiro Mundo”. Mais que isso, muitas dessas teorias prescreviam, como solução para esses problemas “do Terceiro Mundo”, medidas que envolviam a drástica transformação econômica e cultural dessas sociedades para forjá-las à imagem e semelhança das sociedades ocidentais e de suas economias capitalistas industriais.

O texto de Andre Gunder Frank é uma resposta direta a Walt Whitman Rostow, importante expoente das teorias do desenvolvimento e da modernização. O principal equívoco dessas teorias, para Gunder Frank, foi examinar as economias capitalistas com mais destaque do mundo como se tivessem se desenvolvido de maneira isolada, sem levar em conta o processo de expansão econômica da Europa, por meio de esforços mercantilistas e subsequentemente capitalistas, ligados à colonização e ao imperialismo. O desenvolvimento capitalista se baseava, portanto, não só na exploração de operários por burgueses, mas conformava um sistema internacional de exploração, uma estrutura “onipresente” que se estende “desde a porção mais desenvolvida do país mais desenvolvido até a porção mais subdesenvolvida do país mais subdesenvolvido” (FRANK, 1968, p. 41). A incorporação desigual no “sistema mundial de expansão mercantilista e logo capitalista” (FRANK, 1968, p. 41) operava como causa histórica e determinante contemporânea do subdesenvolvimento, processo que não só produz a diferença como aprofunda-a por meio do estabelecimento de trocas desiguais. Nesse contexto, economias da periferia forneceriam bens de baixo valor e tecnologia agregada ao centro que, em troca, lhes venderia produtos industrializados e tecnologia a altíssimos preços.

Em comentário elogioso sobre o texto do autor alemão, os editores da *Tricontinental* chegam a afirmar que ele “fornece as bases econômicas e sociais que



complementam as conclusões políticas de Régis Debray” (*Tricontinental*, 1968, p. 32), comparando-o a esse conhecido defensor da revolução por meio da guerra de guerrilha de inspiração cubana.

Gunder Frank argumenta, enfim, que os países do Terceiro Mundo não poderiam – e não deveriam – reproduzir a trajetória de desenvolvimento econômico do Primeiro Mundo, uma vez que esse desenvolvimento era produto das relações de exploração colonial e imperialista. Seu texto questiona a ideia de que o subdesenvolvimento seria marca de um “atraso”, unificando as temporalidades de desenvolvimento e subdesenvolvimento ao enxergá-los como duas faces de um mesmo processo histórico. Na mesma direção, Rui Mauro Marini (1968, p. 65) afirmou de maneira taxativa que “a história do subdesenvolvimento latino-americano é a história do desenvolvimento do capitalismo mundial”. De acordo com o economista brasileiro, era importante agir o quanto antes, de maneira sistemática e radical, pois quanto mais integrada a esse sistema econômico estivesse a América Latina, maiores seriam as forças da repressão contra a causa revolucionária. Para ambos autores, a solução para o problema do subdesenvolvimento estaria na ruptura com o sistema capitalista por meio de uma revolução socialista que colocasse o poder nas mãos do povo. Para Marini, a principal contribuição latino-americana à luta mundial dos povos contra o imperialismo era a ênfase nos esforços internacionalistas.

Em *El mundo mas poderoso de nuestra era*, o escritor alemão Peter Weiss problematizou o desenvolvimento e criticou o léxico utilizado para tratar dos países da África, Ásia e América Latina como um conjunto. O texto foi publicado na segunda edição da revista *Tricontinental*.

*Antes de tudo, eu desejaria utilizar outras denominações. Não me agrada a expressão “Terceiro Mundo”, e não gosto de falar sobre “países subdesenvolvidos”. A expressão “Terceiro Mundo” está baseada em uma maneira de raciocinar classista, qualifica uma terceira classe de mundo, mas não expressa realmente o que este “Terceiro Mundo” significa. Aparentemente é um mundo que está como se arrastando [...] atrás dos outros mundos, que consideram a si mesmos como de máxima importância (WEISS, 1967, p. 168, grifo nosso).*

De acordo com o autor, “Terceiro” define-se como subordinado ou atrasado em relação a um “Primeiro”, sem que se especifiquem os critérios que justificam a divisão ou a hierarquização. De acordo com Peter Weiss, “subdesenvolvidos” era um termo também problemático, uma vez que adota como referência o padrão de desenvolvimento industrial e técnico dos países capitalistas europeus.

*Tampouco desejo chamar a esses países que agora estão surgindo, e que se encontram lutando para construir novas sociedades moldando sua nova atitude frente à vida, “países subdesenvolvidos” [...]. Como é natural, esses países não têm o mesmo nível de industrialização e equipe técnica; todavia, conseguiram alcançar algo que os chamados “países desenvolvidos” não puderam obter ainda: mudaram – ou estão no processo de mudar — sua sociedade de maneira dinâmica,*

*muito superior às mudanças que ocorreram nas sociedades ocidentais* (WEISS, 1967, p. 164, grifo nosso).

Para Weiss, libertar-se “da opressão”, da “exploração” e “estabelecer a dignidade do homem” – como intentavam os processos revolucionários em Cuba, no Vietnã ou na Guiné-Bissau – é que eram expressões de um desenvolvimento merecedor desse nome. Para o autor, “devemos chamar aos países revolucionários países desenvolvidos, e aos países ocidentais, que todavia se aferram a uma sociedade baseada em diferenças de classes e na exploração, países subdesenvolvidos”. Traçar os contornos da aproximação entre os três continentes deveria focar seu “caráter militante, dinâmico, explosivo” (WEISS, 1967, p. 163). Por isso, sugere denominações alternativas como “mundo revolucionário” e “mundo da luta revolucionária”, ou ainda, “o mundo mais poderoso de nossa era”. Poderoso, aqui, reivindica um potencial revolucionário e transformador.

Os textos de Rui Mauro Marini e Andre Gunder Frank problematizaram as teorias da modernização e do desenvolvimento e criticaram a associação entre subdesenvolvimento e atraso. *El mundo más poderoso de nuestra era* sugere que o uso do conceito de Terceiro Mundo nas páginas da revista *Tricontinental* não se trata da adoção acrítica de um termo pejorativo, mas de um processo transformador de apropriação. Ainda que esses atores não tenham rompido com ideais de desenvolvimento e industrialização que são marcadamente característicos do período, suas observações demonstram um olhar crítico perante essas questões mesmo no interior dos debates sobre o Terceiro Mundo. *Tricontinental* e seus colaboradores não abriam mão de defender a solidariedade entre os povos dos três continentes e, portanto, de uma valorização do conceito de Terceiro Mundo como catalizador de um projeto político coletivo em torno da solidariedade e da luta anticolonial e anti-imperialista.

Afinal, o Terceiro Mundo de que falava a *Tricontinental* era dependente, subdesenvolvido, colonizado, proletário, solidário ou potencialmente revolucionário? Reconhecer a aporia que permeia os conceitos políticos modernos é compreender que o Terceiro Mundo justapõe essas significações e dialoga com todas essas referências. A revista *Tricontinental*, por sua vez, pode ser lida a partir da chave da pluralidade, de modo que utilizar-se de terminologias aparentemente sobrepostas como “dependente”, “subdesenvolvido”, “condenados da Terra” e “mundo tricontinental” mobilizava compreensões de mundo que não são excludentes entre si, mas complementares. Em meio a essa pluralidade, o elemento de destaque nas páginas da revista *Tricontinental* foi a defesa da revolução e da luta armada. Entretanto, não há uma única resposta à questão sobre “o que conforma o Terceiro Mundo na *Tricontinental*?”, mas múltiplas referências mobilizadas por uma comunidade de discurso que busca pensar, elaborar e demarcar não só a diferença em relação ao outro, *mas a semelhança, as alianças possíveis entre nós*.

## ITINERÂNCIAS E SENSIBILIDADES TRICONTINENTAIS

Para compreender de que modo a revista *Tricontinental* engajou-se na construção do Terceiro Mundo, foi necessário ir além dos contornos assumidos por esse debate teórico. Em diálogo com Pierre Rosanvallon (2010), compreendemos o conceito político como um modo de simbolização da realidade que se põe em exercício, que é concomitante à prática política e social, conferindo-lhe sentido. O objetivo desta segunda seção é





abordar as dimensões do Terceiro Mundo que transcenderam as páginas, configurando itinerários e sensibilidades. O objetivo é expor os intensos contatos culturais que, a um só tempo, *tornam possível* a publicação de uma revista como *Tricontinental* e são *impulsionados* por ela. Nos debruçamos, ainda, sobre a elaboração de figurações e estratégias narrativas que buscaram traduzir e simbolizar esses contatos, redes e percursos, mobilizando sensibilidades e afetos.

Editar a revista *Tricontinental* incluiu itinerâncias e intensos contatos. O documento *Sugerencias para un plan de trabajo*, encontrado no arquivo oficial da organização responsável pela publicação, edição e distribuição da revista, indica que as viagens organizadas pelo secretariado da Ospaaal incorporavam tarefas relacionadas com várias de suas esferas de atuação, entre elas a edição da revista *Tricontinental*. O plano incluía atividades como compilar material fotográfico e bibliográfico, realizar entrevistas e estabelecer contato com intelectuais, demonstrando essa articulação entre os planos de viagem da organização e a edição da *Tricontinental*.

Produzido em fins de 1968, esse documento planejava viagens internacionais a serem realizadas no ano seguinte. O plano para a Europa enfatizava o diálogo com movimentos operários, intelectuais e com os responsáveis pela publicação da revista *Tricontinental* em francês e italiano, François Maspero e Giangiacomo Feltrinelli. O plano de viagem à Indochina menciona diretamente visitas ao Vietnã, ao Laos e ao Camboja, e lista entre suas atividades pedidos de artigo para a revista. Sobre futura viagem à África – com passagens previstas por Bissau, Moçambique, Angola, Guiné [Conakry], Congo, Nigéria e Tanzânia –, o plano afirmava a importância de “trabalhos e acordos práticos com emissoras, periódicos, intelectuais, obtenção de artigos, entrevistas, fotos, contatos, endereços etc” (SUGERENCIAS, 1968, p. 9). Demonstra, portanto, a busca por parceiros de distribuição e circulação dos materiais produzidos. Em plano de viagem aos países árabes – com estadias em Argélia, República Árabe Unida, Síria, Eritreia, Iêmen do Sul e nas bases palestinas na Jordânia e no Líbano – fala-se sobre iniciar a publicação da revista *Tricontinental* em árabe. Outra pauta a ser discutida era o atraso na realização da Segunda Conferência Tricontinental, originalmente prevista para 1968, no Cairo. O adiamento da reunião era resultado de crises internas da Organização de Solidariedade Popular Afro-Asiática (Ospaa), uma vez que a China condicionava a Segunda Conferência Tricontinental à realização de uma quinta Conferência Afro-Asiática em Pequim. Previa-se que, durante essa Segunda Conferência Tricontinental, seria aprovada a transferência da sede da Ospaaal para a República Árabe Unida (RAU) e a indicação um novo secretário-geral. O adiamento da reunião, hoje sabemos que por tempo indefinido, foi um fator importante para que Cuba assumisse um crescente protagonismo na organização tricontinental.

A primeira reportagem a relatar a visita de um funcionário da Ospaaal a um país associado foi publicada na segunda edição da revista *Tricontinental* e escrita por Carlos Lechuga, sob o título *Laos y la estrategia imperialista* (1967, n. 2, p. 41-53). Nela, o Secretário-Geral Adjunto da organização narra a viagem de uma comitiva pelos países aliados no Sudeste Asiático. A caracterização e descrição da paisagem, das cavernas que serviam de abrigo e proteção contra bombardeios e das táticas de resistência e insurgência anti-imperialista assumem considerável importância no relato. As estratégias discursivas adotadas parecem responder à necessidade de suscitar empatia com locais e contextos distantes e desconhecidos. O primeiro passo, quiçá, fosse tornar aquilo mais conhecível, traduzir a experiência de estar no Laos para os leitores da revista e oferecer imagens que pudessem alimentar a solidariedade. A leitura transita da

descrição minuciosa do país, das lutas e do povo latino à tentativa de situá-lo em uma perspectiva regional e global. Para Carlos Lechuga, os ataques ao Laos se relacionam à Guerra do Vietnã e à tentativa de estabelecer uma zona de influência definitiva no Sudeste Asiático e na Indochina.

Nessa mesma edição, um artigo sem autoria atribuída narra uma viagem pelo lêmên do Sul e descrevia a região como “a Argélia dos britânicos” (YEMEN, 1967, p. 89). A descrição apresentada evoca as figurações elaboradas por Frantz Fanon (2005) acerca da cidade colonial, demonstrando como as contradições do cindido mundo colonial se reproduzem e exacerbam no desenho urbano.

M'aalla, bairro europeu exclusivo, com amplas avenidas de quatro vias repletas de modernos veículos, com suas calçadas e seus elegantes comércios repletos de súditos britânicos, oferece a imagem concreta da ocupação colonial. [...] É preciso caminhar para Cráter, Sheikh, Othman ou Al Mansoor para sentir-se em solo árabe; é necessário transitar por seus becos [*callejuelas*] para conhecer um mundo distinto do de M'aalla. *As proporções do luxo e a ostentação desse bairro são centuplicadas pela miséria dos bairros árabes do Aden, do verdadeiro Aden.* São dois mundos distintos e enfrentados (YEMEN, 1967, p. 90, grifo nosso).

A narrativa é marcada pela exposição de contrastes coloniais e da resposta a eles: a luta armada urbana em atuação. Contra esses, o aparato colonial britânico é narrado em toda sua opulência. “O ambiente de opressão violenta, de luxo, de miséria, de patrulhas militares e ‘*check-points*’, de interceptações e registros forçados oferecem a imagem do Aden atual” (YEMEN, 1967, p. 92). Além disso, outro momento que chama a atenção é quando a narrativa enfatiza o interesse dos iemenitas pelas lutas anticoloniais e anti-imperialista nos demais lugares do mundo, como no trecho a seguir.

Ademais das informações sobre o Mundo Árabe, o Vietnã é o que mais atenção e interesse lhes desperta. Provavelmente, a maioria dos guerrilheiros não poderia apontar com exatidão o Vietnã em um mapa; todavia, sua identificação com a causa vietnamita é total, sua admiração não tem limites. A expressão “imperialismo yanqui” vai se familiarizando entre eles. *Resulta assombroso ver a estes homens, que há até poucos anos apenas se identificavam entre si, identificarem-se com seus irmãos palestinos, sírios, omanianos, egípcios e vietnamitas* (YEMEN, 1967, p. 95, grifo nosso).

Em relato publicado no ano seguinte, na edição de número 9, o funcionário da Ospaaal Ulises Estrada narra parte de sua reunião com Yasser Arafat, durante estada na Palestina. Um garoto de 16 anos, que carregava uma AK-10 nos ombros, interrompera a reunião, precipitando uma interessante digressão do líder palestino. “Sua revolução, Castro e o Che são muito conhecidos entre nossos combatentes”, afirmara Arafat ao cubano, “você poderá ver que há muitos que deixaram crescer as barbas lembrando aos combatentes da Sierra Maestra, inclusive temos alguns que adotaram o nome de Castro” (1968, p. 62). O jovem do relato seria um desses “Castro”, ao qual, curioso,

Ulises Estrada pediu explicações. “Me chamo Castro porque quando passava pela escola de treinamento para comandos, meu chefe, [...] *nos disse um dia em uma aula que queria que nós fossemos como Castro*” (1968, p. 62, grifo nosso), teria afirmado o jovem palestino antes de deixar a reunião e retomar suas atividades. A veracidade do relato não pôde ser confirmada, mas não deixa de suscitar questões importantes. O que significava, para esse jovem, ser como Castro? O trecho demonstra o esforço realizado na difusão de certa imagem do combatente revolucionário – um guerrilheiro barbudo, como Fidel Castro –, importante figuração mobilizada pela revista.

A edição número 7 da *Tricontinental* contou com a *Encuesta sobre Vietnam* (1968, p. 116-142), em que a revista perguntou a 16 intelectuais seu posicionamento ético e político acerca da Guerra do Vietnã. Os pesquisados posicionaram-se unanimemente contra a guerra, adjetivando-a como injusta, imoral, criminosa. Foram constantes as respostas em que o Vietnã é descrito como expressão das contradições enfrentadas por todos os que lutaram por libertação nos três continentes. Nesse sentido, o Vietnã opera discursivamente como uma metonímia para todo o Terceiro Mundo. Para o economista francês Pierre Jalée (1968, p. 130-131), o objetivo da guerra era enviar aos povos dos três continentes a mensagem clara de que a guerra de libertação estava perdida; encerrar a utopia, fechar as portas para um futuro livre da dominação colonial, imperialista e neocolonial. Essa visão é compartilhada por Fidélis Cabral (1968, p. 134), membro do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), segundo o qual “a luta do povo vietnamita é a luta de todos os povos do mundo. No Vietnã se joga a sorte de todos os movimentos armados de libertação nacional”. Para Antonio Eceiza (1968, p. 125), por sua vez, o que se passava no Vietnã “é perfeitamente conseqüente com a essência mesma do imperialismo”. O cineasta espanhol encerra seu texto conclamando seus leitores a expressar sua total solidariedade em resposta a esse “grito rasgando-lhe a alma”. Para o autor, a solidariedade deve expressar-se como ação direta contra o imperialismo; “*a solidariedade se realiza ou não é solidariedade*” [grifo nosso]. Em referência direta à Mensagem de Che Guevara à *Tricontinental* (1967), Eceiza afirma que

Estão bem, então, os protestos doloridos, indignados, sinceros, de todos nós. Mas, seguramente, não bastam. Che encontrou a canalização estratégica para toda esta paixão inativa, a articulação ativa a todo esse movimento humano e solidário. A suas palavras me remeto: “Criar dois, três, muitos Vietnã...” (ECEIZA, 1968, p. 125).

A *encuesta* sobre o Vietnã que comentamos acima foi, muito provavelmente, conduzida durante as atividades do Congresso Cultural de Havana, realizado em 1968. Durante os anos 1960 e 1970, a organização de eventos políticos e culturais foi uma importante estratégia de legitimação adotada pela Revolução Cubana, contribuindo para mobilizar a solidariedade de intelectuais e da comunidade internacional ligada às esquerdas e ao terceiro-mundismo. A amplitude de eventos como esse demonstram a capacidade do governo da Ilha em mobilizar redes intelectuais na América Latina e no Terceiro Mundo (COSTA, 2013), bem como de tecer relações próximas com governos e movimentos de esquerda dos três continentes (DOMÍNGUEZ, 1989).

Esses eventos foram também oportunidades ímpares para coleta de material para a revista *Tricontinental*, que foram prontamente aproveitadas pelo corpo editorial

da publicação. Sediada em Havana, liderada e protagonizada por cubanos, a Ospaaal – e, por suposto, a revista *Tricontinental* – está conectada a esses esforços, operando como espaço de articulação e fomento de contatos, itinerâncias e percursos. Ao se referir às primeiras viagens do Secretariado da organização realizadas ao longo de 1967, Agostinho Neto, líder do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), ressaltou precisamente a importância desse tipo de viagem como forma de “estreitar os laços de conhecimento, os laços que já existem entre nosso continente e a *Tricontinental*” (NETO, 1967, p. 153).

Os contatos e conexões analisados até agora permitem acompanhar dois fluxos de itinerâncias. As viagens organizadas pelo Secretariado da organização estabeleciam importantes relações, que permitiram a compilação e produção de conteúdo para a revista, bem como a divulgação e circulação dos materiais produzidos pela Ospaaal. Do mundo para a sede da organização, em Havana, chegavam fotografias, reportagens, artigos, delegações visitantes, conferencistas e intelectuais. Esses ofereciam o substrato para os milhares de exemplares da revista *Tricontinental*, que deixavam a ilha bimensalmente, promovendo a circulação de informações, ideias e experiências revolucionárias nos três continentes e contribuindo para a autoconstrução do Terceiro Mundo. Para além do conteúdo das colunas, nas páginas da publicação convergem redes de contatos tecidos por esse projeto editorial, cultural e político.

De acordo com Claudio Maíz (2013, p. 19-35), autor que destaca as possibilidades abertas pela abordagem teórica das redes transnacionais, mesmo um trabalho que não adote uma abordagem quantitativa das redes intelectuais pode se beneficiar do potencial reflexivo da categoria. No nosso caso, pensar em redes significou utilizar a categoria como uma *metáfora*, que alude ao caráter relacional da sociabilidade intelectual e da solidariedade militante. Ainda que esse artigo não se proponha ao estudo exaustivo ou quantitativo das redes tecidas pela Ospaaal e expressas na *Tricontinental*, as reflexões que a abordagem teórica das redes suscita foram fundamentais. Essas reflexões nos motivaram a considerar não só a análise dos textos publicados nas páginas da revista, mas também outros elementos que dizem sobre as redes às quais a revista se conecta, incorporando as viagens, os encontros e conferências internacionais, as instituições, as citações mútuas, as sensibilidades e os afetos. O que está em jogo nessa abordagem é, portanto, uma análise não só da soma de elementos, mas das relações estabelecidas entre eles.

Identificamos que ao menos duas redes transnacionais se expressam nas páginas da revista *Tricontinental*, dando corpo à publicação e sendo impulsionadas por ela. Ambas têm na Ospaaal uma mediadora importante. Uma rede abarca as relações e conexões entre governos, movimentos de libertação nacional, grupos ligados à luta armada e partidos de esquerda aliados à Ospaaal. Muitos desses participaram da Conferência Tricontinental e mantiveram contato com a Ospaaal desde sua fundação, em 1966. A outra rede em questão é incorporada às páginas da *Tricontinental*, ainda que sua formação tenha sido iniciada antes mesmo da fundação da revista. Trata-se de uma rede intelectual tecida pelos intensos contatos entre intelectuais de todo o mundo e a Revolução Cubana – ora mais próximas, como durante os anos 1960, ora mais distantes, como após o caso Padilla e durante o Quinquênio Gris (COSTA, 2013).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revista *Tricontinental* publicou diversos textos teóricos acerca do Terceiro Mundo e tematizou aspectos que foram entendidos à época como comuns aos três continentes. Entre eles, destacam-se a experiência da colonização no passado e no presente; o jugo do imperialismo e do neocolonialismo como possibilidades atemorizantes do presente e do futuro; apologias ao potencial revolucionário dos três continentes; a inserção desigual e dependente no desenho global do capitalismo; os desafios que a análise desses continentes impunham ao marxismo; e o intento de tecer laços de solidariedade militante entre grupos revolucionários. Os debates teóricos se aliaram às tentativas de consolidar relações entre os grupos que se entremearam em redes de solidariedade militante. O debate acerca do Terceiro Mundo assumia significado duplo nas páginas da revista *Tricontinental*, na medida em que as reflexões também operavam para legitimar a publicação e o projeto político que ela defendia.

As concepções acerca do Terceiro Mundo foram mobilizadas por homens e mulheres que traçaram itinerários e configuraram sensibilidades. As páginas da revista *Tricontinental* expressam os intensos encontros culturais que esse projeto mobilizou e as leituras e compreensões desse *outro/nós* que produziu e fez circular. Por isso, buscamos compreender dimensões do Terceiro Mundo que ultrapassaram debates teóricos e engendraram práticas políticas e afetos. Identificamos duas redes, complementares, que convergem nas páginas da *Tricontinental*, alimentadas pelas variadas formas de atuação da organização responsável pela publicação da revista. Uma primeira rede se forma entre lideranças políticas, partidos, governos, movimentos e organizações ligadas às esquerdas nos três continentes e associados à organização. Uma segunda, por sua vez, conectou intelectuais de diversos lugares do mundo ao projeto político, cultural e revolucionário. Ao circular o mundo, a revista *Tricontinental* assumiu um papel importante em impulsionar as relações entre as esquerdas dos três continentes. Por sua vez, a participação e o protagonismo assumido pela Revolução Cubana na Ospaal e na revista *Tricontinental* devem ser compreendidos como parte de seus esforços para legitimar-se e angariar a apoio internacional.

Certas figurações ganharam destaque e tornaram-se recorrentes nas páginas da *Tricontinental*, como narrar locais como metonímia de todo o Terceiro Mundo. Ler desenvolvimento e subdesenvolvimento como duas faces da formação do processo de formação do capitalismo; colonialismo, imperialismo e neocolonialismo como expressões distintas de um mesmo processo histórico. Expor o caráter contraditório e falacioso da “missão civilizatória” do colonialismo. As imagens de armas que se multiplicavam pelas páginas da publicação eram, também, instruções sobre *o que fazer*. Ainda que não rompa por completo com a lógica da alteridade e o discurso do desenvolvimento, os textos adquirem caráter híbrido e referências são mobilizadas de forma herética. As narrativas operam com jogos de escalas, que alternam enfoques regionais, nacionais, continentais, globais e internacionalistas. Como em uma câmera fotográfica, distintas lentes permitem e condicionam as possibilidades de traduzir e simbolizar experiências que ora se distanciam, ora se aproximam. Enfim, um mundo cindido pela colonização e conectado pela vontade de libertação.



## REFERÊNCIAS

Al lector. *Tricontinental*, Havana, n.1, p. 3-4, jul.-ago. 1967.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BEIGEL, Fernanda. Las revistas culturales como documentos de la historia Latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Macaraibo, n. 20, p. 105-115, 2003.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York City: Routledge Classics, 1993.

CARMICHAEL, Stokely. Tercer mundo, nuestro mundo. *Tricontinental*, Havana, n. 1, p. 15-22, jul.-ago. 1967.

COSTA, Adriane Vidal. *Intelectuais, política e literatura na América Latina: o debate sobre revolução e socialismo em Cortázar, García Márquez e Vargas Llosa*. São Paulo: Alameda Editorial, 2013.

DE LA FUENTE, Alejandro. *A nation for all: Race, inequality, and politics in twentieth-century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Spectres of Marx: the state of the debt, the work of mourning and the new international*. New York City: Routledge Classics, 2006.

DOMINGUEZ, Jorge. *To make a world safe for revolution: Cuba's foreign policy*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ENCUESTA sobre Vietnam: Diversidad y unidade de 16 intelectuales. *Tricontinental*, Havana, n. 7, p. 116-142, jul.-ago. 1968.

EDITORIAL. *Tricontinental*, Havana, n. 1, p. 1-2, jul.-ago. 1967.

ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ESTRADA, Ulises [A. Zapata]. La rebelión de los palestinos. *Tricontinental*, Havana, n. 9, p. 58-80, nov.-dez. 1968.

ESTRADA, Ulises; SUÁREZ, Luis (org.). *Rebelión Tricontinental: las voces de los condenados de África, Asia y América Latina*. La Habana: Ediciones Tricontinental e Ocean Press, 2006.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 [1961].





FRANK, André Gunder. Walt Whitman Rostow: oda al subdesarrollo. *Tricontinental*, Havana, n. 7, p. 30-42, jul.-ago. 1968.

GENEROSO, Lídia Maria de Abreu; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de. Cuba, a *Tricontinental* e o Movimento Negro estadunidense: algumas reflexões sobre os caminhos da solidariedade (1966-1974). *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, São Paulo, n. 27, p. 222-256, 2019.

GUEVARA, Ernesto 'Che'. Crear dos, tres Viet Nam... Mensaje a los pueblos del mundo a través de la *Tricontinental* [1967]. *Marxists Internet Archive*, 1999. Disponível em: [https://www.marxists.org/espanol/guevara/04\\_67.htm](https://www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm). Acesso em: 10 dez. 2016.

HO, Chi Minh. [Carta]. *Tricontinental*, Havana, n.1, p. 7, jul.-ago. 1967.

KIM, Il Sung. Reforcemos la lucha antiimperialista y antiyanqui. *Tricontinental*, Havana, n.1, p. 8-14, jul.-ago. 1967.

LECHUGA, Carlos. Laos y la estrategia imperialista. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 41-53, sep.-oct. 1967.

LOVE, Joseph. *A construção do Terceiro Mundo: teorias do subdesenvolvimento na Romênia e no Brasil*. Paz e Terra: São Paulo, 1998.

MAHLER, Anne. *From the Tricontinental to the Global South: race, radicalism and transnational solidarity*. Durham: Duke University Press, 2018.

MAÍZ, Claudio. Tramas culturales: de las determinaciones sociales a la red intelectual. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 20, n. 37, p. 19-35, jul. 2013.

MARIGHELLA, Carlos. Carlos Marighella: disparos en la Plaza. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 155-162, set.-oct. 1967.

MARINI, Rui Mauro. Subdesarrollo y revolución en America Latina. *Tricontinental*, Havana, n. 7, p. 64-84, jul.-ago. 1968.

MELLINO, Miguel. *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

NETO, Agostinho. Estetóscopo y guerrillas. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 150-154, sep.-oct. 1967.

PALTI, Elias; BONILLA, Rafael Polo. Un dialogo con Elias Palti (Entrevista). *Íconos: revista de Ciencias Sociales*, Quito, n. 36, p. 119-129, enero 2010.

RETAMAR, Roberto Fernández. Encuesta: el papel de los intelectuales en la liberación nacional. *Marcha*, Montevideo, ano XXVII, n. 1927, 25 de março de 1966, p. 18.



ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

SANTOS, Emmanuelle. O pós-colonial entre Norte e Sul: formulações teóricas, implicações políticas na batalha pela “arma da teoria”. *Configurações*, Minho, n. 12, p. 141-153, 2013.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAUVY, Alfred. Trois Mondes, une planète. *L’Observateur*, Paris, 14 août 1952, n. 118, p. 14.

SAWYER, Mark. *Racial politics in post-revolutionary Cuba*. New York: Cambridge University Press, 2006.

“SUGERENCIAS para un plan de trabajo”. Arquivo Histórico da OSPAAAL. Pasta 288: Planes de Trabajo de los departamentos.

SWEEZY, Paul. El proletariado en el mundo de hoy. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 22-33, nov.-dez. 1968.

WEISS, Peter. El mundo mas poderoso de nuestra era. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 163-167, set.-oct. 1967.

YEMEN del Sur ocupado: federación o revolución. *Tricontinental*, Havana, n. 2, p. 88-103, sep.-oct. 1967.

YOUNG, Robert. Disseminating the Tricontinental. In: CHEN, Jian; KLIMKE, Martin; KIRASIROVA, Masha; et al (ed.). *The Routledge Handbook of the Global Sixties: between protest and nation-building*. New York: Routledge, 2018. p. 517-547.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Lídia Maria de Abreu Generoso**: Mestre. Doutoranda, Universidade Federal de Ouro Preto, Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Mariana, MG, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua do Seminário, s/n, 35420-000, Mariana, MG, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Extraído e adaptado da Dissertação de Mestrado – “O povo colonizado não está sozinho”: Terceiro Mundo, anti-imperialismo e revolução nas páginas da revista *Tricontinental* (1967-1976) – apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, em 2018.

### AGRADECIMENTOS

Ao professor Mateus Fávoro Reis, que com muita generosidade e atenção orientou essa pesquisa de Mestrado. Aos professores Ana Mônica Lopes, Adriane Aparecida Vidal Costa e Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, pelas contribuições valiosas no exame de qualificação e na banca de defesa. Ao amigo



Átila Augusto Guerra de Freitas por auxiliar no desafiador processo de adaptação para o formato atual, e pelo companheirismo de sempre. A todos e todas que contribuíram para a escrita deste texto, com leituras, provocações e questionamentos ou com afeto e cuidado, contribuições não menos importantes. Às centelhas da esperança.

#### **FINANCIAMENTO**

Esta pesquisa foi financiada com bolsa de mestrado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

#### **APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**

Não se aplica.

#### **CONFLITO DE INTERESSES**

Não houve conflito de interesses.

#### **LICENÇA DE USO**

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

#### **EDITORES**

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)  
Tiago Kramer de Oliveira  
Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

#### **HISTÓRICO**

Recebido em: 3 de dezembro de 2019  
Aprovado em: 9 de maio de 2020


Como citar: GENEROSO, Lídia Maria de Abreu. *A revista Tricontinental e a construção do Terceiro Mundo: conceito, itinerâncias e sensibilidades. Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 452-471, set./dez. 2020.



## REPRESENTAÇÃO RÉGIA: UMA QUESTÃO DE GÊNERO (SÉCULOS XV-XVII)


Royal representation: a matter of gender (XV-XVII centuries)

**Mário Martins Viana Júnior<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-5957-7021>

E-mail: mario\_ufc@hotmail.com

**Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa<sup>b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-8320-9093>

E-mail: patriciarosalba@gmail.com

<sup>a</sup> Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História,  
Fortaleza, CE, Brasil

<sup>b</sup> Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em Antropologia,  
Núcleo de Educação em Ciências Agrárias e da Terra, São Cristóvão, SE, Brasil

## RESUMO

Este trabalho investiga a existência de uma cultura de Antigo Regime engendrada no Reino de Portugal e em seus domínios coloniais, desde o século XV até o XVII. Para tanto, colocamos sob análise as representações construídas sobre e pelos monarcas. Metodologicamente analisamos dois grupos de fontes documentais: o primeiro remete às cerimônias e aparições do Monarca e seus súditos, e o segundo, aos escritos régios que desvelam, de maneira clara e objetiva, comportamentos, hábitos e costumes marcadamente masculinizantes. Conclui-se que a literatura foi um importante pilar para a manutenção de uma cultura guerreira ibérica em declínio e para a propagação de modelos de masculinidade altamente viris no Reino e em suas colônias.

## PALAVRAS-CHAVE

Masculinidade. Escritos régios. Cerimônias.

## ABSTRACT

This work investigates the existence of a culture of Old Regime engendered in the Kingdom of Portugal and its colonial domains, from the fifteenth century to the seventeenth century. To this end, we analysed the representations constructed on and by the monarchs. Methodologically, we analysed two groups of documentary sources: the first refers to the ceremonies and apparitions of the Monarch and his subjects, and the second, to the royal writings that clearly and objectively unveil behaviours, habits and markedly masculinizing customs. It is concluded that the literature was an important pillar for the maintenance of a declining Iberian warrior culture and for the propagation of highly manly masculinity models in the Kingdom and its colonies.

## KEYWORDS

Masculinity. Royal Writings. Ceremonies.



**E**ste artigo busca aprofundar a reflexão sobre a existência de uma cultura engendrada no Reino de Portugal e em seus domínios coloniais, principalmente, no período de expansão ultramarina. Para tanto, colocamos sob análise as representações construídas sobre e pelos monarcas. Elas foram estruturadas e estruturantes de uma dinâmica expressa na relação entre um ideal de masculinidade e de um masculino ideal que delineava e incitava ações, relações e comportamentos analisados aqui sob uma perspectiva de gênero.<sup>1</sup>

Tomando o gênero como categoria de análise, pudemos desnaturalizar as relações históricas estabelecidas entre os sujeitos e elucidar questões referentes às construções socioculturais erigidas em torno das masculinidades identificadas. Do entendimento do gênero como a atribuição de valores e significados aos indivíduos com base na diferença anatômica dos órgãos sexuais, buscamos aprofundar nossa percepção sobre as relações de gênero, em seus sentidos contingentes, de construção e de invenção.

Os caminhos escolhidos para o estudo ora apresentado seguem duas direções temáticas a partir de diferentes grupos documentais. Por um lado, perscrutamos as cerimônias para compreender qual o significado das festividades no fim do período medieval e durante a modernidade. Analisamos e apresentamos marcações de gênero propaladas para as populações a partir dos atos e aparições do Rei e de seus subordinados.

Por outro lado, realizamos o escrutínio dos escritos régios que descrevem, ainda que de forma idílica, muitas vezes, como deveria ser a educação dos monarcas. Referimo-nos às seguintes obras: o *Livro da Montaria*, de D. João I (1385-1433); os livros do *Leal Conselheiro* e o *Livro da Ensinança* de D. Duarte (1433-1438); a *Crônica do Imperador Clarimundo* (1522) de João de Barros e o *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* (1567) de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Imbricada em uma tradição marcada pelos aspectos da guerra e pelos valores da cavalaria medieval, esses documentos desvelam o delineamento de um protótipo masculino ideal, o monarca, e uma cultura altamente viril/virilizante. Desde a busca da construção e do controle do aparelho psíquico humano, pela recomendação expressa dos sentimentos, desejos e ações a serem promovidos e evitados, até a indicação de quais objetos fálicos deveriam ser manuseados/utilizados, costura-se um conjunto amplo

---

<sup>1</sup> Buscamos diálogo com os trabalhos pioneiros de Joan W. Scott (1995, 1999, 2005). Contudo, é fato que os estudos sobre tal conceito tomaram uma proporção bastante ampla, sendo gênero percebido por muitos(as) estudiosos(as) como um “campo de estudos” na atualidade. Para entender o movimento de ampliação dos usos desta categoria, destacamos os trabalhos de Joana Maria Pedro (2005) e Raquel Soihet (2007) que fazem um balanço sobre os estudos de gênero no âmbito nacional e internacional. Para a feitura deste trabalho, importa destacar também as diferentes leituras que realizamos de autores(as) de áreas distintas (e que não necessariamente tratam da temática de gênero, embora contribuam para a discussão): Donna Wilshire (1997) e Monique Wittig (2007), que abordam o tema do feminismo da diferença; Michelle Perrot (1998), Joana Maria Pedro (1998), Eni de Mesquita Samara (2003) e Hildete Pereira de Melo (2001), que contribuíram com estudos sobre a história das mulheres (e da família); Donna Haraway (1995) e Judith Butler (2003) que permitem observar o sujeito como produção discursiva permeada por relações de poder e fazer a crítica a toda forma de naturalização da história, a exemplo da discussão em torno da heterossexualidade compulsória. É importante frisarmos também a importância dos trabalhos sobre masculinidade, como os de Cristina Scheibe Wolff (2011), Durval Muniz (2003), Miguel Vale de Almeida (1995), Pedro Paulo de Oliveira (2004), Pedro Vilarinho (2008), Sócrates Nolasco (2001) e os organizados por Mônica Raisal Schpun (2004) e Ronaldo Pamplona da Costa (1986).

e de longa duração de formas de masculinização dos indivíduos que problematizaremos a seguir.

## INVENÇÃO DOS MODELOS MASCULINOS E MASCULINIZANTES: AS CERIMÔNIAS

Na composição de uma maior abstração do exercício do poder régio, os reinados de D. João II (1481-1495) e de D. Manuel (1495-1521) foram singulares para a História de Portugal ao darem prosseguimento aos empenhos feitos desde o início da dinastia de Avis (1385) em torno da sobrevalorização do Monarca. O esforço dedicado à construção da imagem do Soberano promoveu paulatinamente uma diferenciação entre Rei e Reino, visto que “o Rei passa a ser alguma coisa mais do que um senhor (*persona* natural), assumindo o que virá a ser a personificação inamovível do Estado (*persona* pública)” (MAGALHÃES, 1997, p. 63).

Ao lado de um melhor aparelhamento da Justiça e das suas regras, o foco acerca da projeção da imagem do Soberano sobre seus súditos se tornou uma constante por meio de diferentes instrumentos e apresentou uma longa duração até o declínio da monarquia no século XIX.<sup>2</sup> As festividades tiveram uma contribuição singular nessa ampliação da representação régia. As relações entre a festa da realeza, nas suas várias declinações, e o poder régio faziam parte de um sistema de comunicação político mais amplo e inerente às sociedades de Antigo Regime.

As “cerimônias, na sua diversidade, faziam parte integrante de uma coerente ‘gramática’ de celebração da monarquia e de afirmação e exibição ritual do seu poder, e até mesmo da arma política” (BUESCU, 2011, p. 142). Eram expressas nas aclamações e entronizações dos príncipes, nas entradas régias, nos nascimentos e nos matrimônios dos membros da família real, no cotidiano da vida de corte, nos funerais, nas transladações dos corpos régios. A comunicação do Soberano com os súditos indicava uma hierarquia e uma simbologia de poder na qual ele ocupava uma disposição central.

Dessa posição, além de ser posto e dado a ver como masculino ideal inalcançável, atuava mediante uma economia gestual ditando hábitos, costumes, condutas e comportamentos generificados. Nos eventos ritualísticos, acreditamos que, mais do que a norma, importavam os modelos andrógenos e os exemplos que deveriam ter no Monarca e nos seus ministros mais próximos as suas principais expressões masculinas.

O momento de aclamação do novo rei, por exemplo, era aquele concomitante ao início do luto em relação ao Monarca anterior e que, em Portugal, se revestia de

---

<sup>2</sup> A ascensão e declínio de monarquias europeias e seus modelos masculinos hegemônicos correlatos seguem temporalidades específicas conforme cada país/território. Em Portugal, o complexo sistema da “economia do dom” e da “justiça distributiva” (CUNHA, 2000) implicaram caminhos diferentes. Assim, é preciso observar com cautela análises que serviram de modelo para toda a Europa. Referimo-nos, por exemplo, aos clássicos estudos de Nobeit Elias (1993a; 1993b) sobre a sociedade de corte em França que tomam os processos de disciplinarização, de controle das emoções e de domesticação dos comportamentos como um “processo civilizador” que tinha como meta final o estado-nação. Apesar de estudiosos sobre masculinidades (OLIVEIRA, 2004) reiterarem o paradigma elisiano em suas análises, faz-se necessário atentar para os riscos de “uma visão teleológica da história” como alerta Le Roy Ladurie (2004) em relação aos trabalhos de Elias.

muitas peculiaridades. Significava o reconhecimento público do pacto selado entre os seus súditos e o seu Soberano que não era sagrado, e tampouco ungido. Na cerimônia em que o Monarca fazia um juramento obrigando-se à boa governança e à administração da Justiça, fixava-se uma imagem de origem medieval em que todos os homens se curvavam a um só indivíduo em uma posição de reverência: o ajuramentar e os beijos dos subordinados dirigidos à mão do Rei no ritual do beija-mão.

Na disposição cartográfica do cerimonial, eis como eram minuciosamente dispostos os sujeitos para garantir a elevação do Soberano:

Marcado o dia e a hora para a aclamação, o novo Rei sai do Paço vestido de opa roçagante de brocado, a cavalo, cuja rédea leva um importante personagem. Diante dele, o condestável, com o estoque levantado, e ainda à frente o alferes-mor, com o estandarte real. À direita do rei, os senhores, à esquerda, os oficiais-mores e a câmara. No local escolhido para o auto [variável], um teatro devidamente engalanado para a cerimônia, onde estão esperando os prelados. O Rei senta-se no lugar mais elevado e o camareiro-mor entrega-lhe o ceptro de ouro, símbolo da vara da justiça (MAGALHÃES, 1997, p. 64).

Reproduzindo-se a dissimetria social cotidiana e a disposição das esferas de poder naquele evento, o Monarca ocupava não apenas o centro, mas o ponto mais alto para onde deveriam convergir todas as forças e olhares. Mais que isso, no engendramento das ações e dos objetos, os homens reforçavam as imagens de submissão e de subserviência buscando garantir a satisfação e o anseio do novo Rei por meio da concessão do ceptro, um bastão curto, objeto fálico, que simbolicamente indicava a proeminência do poder do Soberano sobre os demais.

Estes aspectos apontam como a configuração do poder político no Antigo Regime pode ser analisada a partir de uma perspectiva de gênero, inclusive, retomando a proposta de Joan W. Scott (1995) no sentido de rever e ampliar a noção de político. É possível enxergarmos nesses eventos políticos a invenção e a manutenção dos elos de um ideal de masculinidade singular, haja vista a existência de um pacto firmado entre o Monarca e seus vassallos, isto é, levando em consideração a inclinação voluntária dos homens em garantir a perpetuação de um sistema de identificação do qual faziam e se sentiam parte.

Ao longo dos séculos XV-XVIII, festas desse tipo eram realizadas com o objetivo de atuar diretamente na produção e na circulação das representações e das memórias sociais, buscando atingir os súditos por dentro, mediante o fornecimento de elementos de diferenciação e de identificação. Nesse sentido, o período da União Ibérica (1580-1640) assumiu um aspecto bastante singular:

Mais tarde, com a morte de Filipe II em setembro de 1598, esse corpo físico/político parece ter sido cortado ao meio e repartido: para um lado, ficou a imagem do Rei [representado nas cerimônias, festas e pinturas]; para o outro, a inteligência do Rei encabeçada pelo valido, que passa a vida administrativa e burocrática da União das Coroas. Essa polarização em imagem

de um corpo refém da corte teatralizada e corpo administrativo-burocrático é um indício de que a monarquia espanhola estava se tornando mais abstrata (MEGIANI, 2004, p. 154).

A amplitude do Império aquém e além-mar fez emergir com mais afinco o planejamento de várias estratégias que tornassem possível a transformação do Rei ausente em um Monarca presente. E isso ocorria peculiarmente no contexto dos Filipes, considerando-se que em 60 anos de domínio, os reis das duas coroas apenas se fizeram presentes em Portugal por não mais do que dois anos e meio. As cerimônias e as demais festividades constituíram um dos aspectos mais proeminentes das sociedades de Antigo Regime. Assumiram uma funcionalidade importante de comunicação política, poder, hierarquia, transmissão de sentimentos (CARDIM, 2004).

As entradas dos Monarcas hispânicos em Portugal ocorreram em dois momentos: 1581 e 1619, por Filipe II e Filipe III (da Espanha). Mais do que os preparativos e o desenvolvimento das festividades em torno desses eventos (MEGIANI, 2004), importa observarmos aqui as intervenções diretas do primeiro Soberano em ritual marcadamente engendrado na ratificação do seu poder sobre os demais homens, invocando ações e situações de submissão e de constrangimento público aos súditos.

O Regimento acerca das entradas dos reis, muito provavelmente sob a ordem de feitura de Filipe II a partir da observação de vários outros existentes do Desembargo do Paço de Lisboa, é um documento bastante elucidativo para a compreensão desses eventos como rituais virilizantes.<sup>3</sup> Nele observamos o ditar de formas cognoscíveis de reconhecimento pelo masculino ideal, o Monarca, na composição de um ideal de masculinidade “teatralizado” por meio das performances do recebimento do Rei com o pálido.<sup>4</sup>

Muito regularmente utilizado nas Procissões do Corpo de Deus para levar o Sacerdote do Santíssimo Sacramento, o *pálido* era uma ornamentação que marcava posição singular e de destaque entre os outros partícipes do evento. Composto por um tecido retangular no alto e cercado por tiras de tecido ou de madeira (sanefas) em suas frentes e laterais, o pálido, ou melhor, as varas de sustentação e de condução do pálido representavam objetos de intensa disputa entre os homens mais próximos do Rei, tanto que o Monarca citava explicitamente a hierarquia para o toque e a condução delas no deslocamento régio pela Cidade ou Vila em que se apresentasse:

Sendo o pálido de oito varas levá-los-ão os juízes, vereadores, e procurador do Conselho que servirem atualmente e o escrivão da Câmara; e as outras duas as levarão os dois vereadores mais velhos que tiverem servido a ano atrás [...]. Ter-se-á o pálido prestes a porta da Cidade ou Vila da parte de dentro nas mãos dos homens da Câmara e das pessoas que o houverem de levar

---

<sup>3</sup> Regimento, do qual ei por bem que se use na entrada de El-Rey nas Cidades e Vilas deste Reino onde houver de ser recebido com pálido. Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), Pombalina, *Miscelânea Histórica*, Códice 249, p. 341-379.

<sup>4</sup> Para o desenvolvimento desta análise estabelecemos proximidade com a teoria lacaniana quanto às suas considerações sobre o *Eu*, principalmente na edificação das noções de *Eu Ideal* e *Ideal do Eu* e da concepção de *Estádio do Espelho* (LACAN, 1998).

estarão juntos e acompanhados dos meus julgadores e dos oficiais da Justiça e pessoas nobres [...].<sup>5</sup>

Apresentava-se, portanto, enquanto o centro de um modelo comportamental masculino, o varão perfeito, engendrando verticalmente significados para os objetos abalizados por princípios andrôgenos. Nesse quadro imagético, as varas do pátio que cercavam o Monarca eram investidas de uma simbologia e de poderes ímpares ao externar as dissimetrias socioculturais. Seguravam as varas aqueles que no plano simbólico, social e cultural estivessem mais próximos do centro do poder, do Soberano e, portanto, do cumprimento de comportamentos idealizados. Deveriam representar os que eram mais homens em sociedade. A imagem que ajudavam a delinear era a de um masculino ideal no centro arrodado por outras formas masculinas semelhantes, mas não igualmente perfeitas.

No entanto, as varas do pátio não constituíam os únicos objetos de satisfação no tratamento e condução das subjetividades, dos anseios e dos desejos dos homens.<sup>6</sup> A simbologia de poder masculinizante, construtora e mantenedora de um *ideal masculino*, era impressa em outros objetos de formatos fálicos. Estes, construídos e postos em evidência dentro da cerimônia de entrada régia envolviam ações e comportamentos de submissão e engrandecimento previamente estabelecidos:

[Os condutores do pátio e os demais homens nobres] tanto que lá chegarem à distância de 200 passos pouco mais ou menos se abaixarão e irão juntos até chegarem a mim com suas varas do regimento nas mãos e os oficiais da Justiça com as suas; e as mais pessoas nobres e da governança irão detrás e o vereador mais velho levará nas mãos as chaves da Cidade [...] a vista de todos e chegando-se a mim beijando-as primeiro me dará dizendo as palavras seguintes: esta cidade ou vila entra a V.M. *as chaves de todas as suas portas, e dos seus corações de todos os seus moradores e de suas pessoas e fazendas para todo o serviço de S.M.* E cita estas palavras me beijara a mão, e depois dele o juiz, vereadores, e procurador do [?] e pessoas que houver de levar o pátio por suas precedências, e depois o Corregedor da Comarca deixando todos as varas e os fidalgos se os houver na terra e do da governança que costumam servir de vereadores procurando evitar todo o tumulto e desordem (grifo nosso).<sup>7</sup>

A entrega das chaves da Cidade ou da Vila pela qual passava o Monarca era seguida pelo indicativo da fala dos indivíduos e pelo ritual do beija-mão, em que todos

---

<sup>5</sup> Regimento, do qual ei por bem que se use na entrada de El-Rey nas Cidades e Vilas deste Reino onde houver de ser recebido com pátio. BNL, Pombalina, *Miscelânea Histórica*, Códice 249, p. 341-379, p. 341-342.

<sup>6</sup> Para aprofundamento das relações entre objetos de satisfação e pulsões assinalamos a leitura da obra de Peter Gay (1989a) e Juan David Nasio (1989).

<sup>7</sup> Regimento, do qual ei por bem que se use na entrada de El-Rey nas Cidades e Vilas deste Reino onde houver de ser recebido com pátio. BNL, Pombalina, *Miscelânea Histórica*, Códice 249, p. 341-379, p. 342.



os homens de “precedências” deveriam se colocar em disposição de subserviência em relação ao Monarca. A simbologia direcionada às chaves indicava o pretense poder Soberano de penetrar não apenas o espaço físico da Cidade, mas a casa dos súditos, suas mentes e seus corpos, se retroalimentando em uma tácita imagem virilizante.

Essa penetração real e imaginária ratificava o poder Soberano do Monarca na sociedade portuguesa de Antigo Regime ao mesmo tempo em que engendrava uma hierarquia masculina peculiar, pois era ditada pelo próprio Rei no apontamento do falo como significante central das relações na festividade. Nesse contexto surgia uma das marcas mais profundas da relação entre o masculino ideal e a cultura masculina.

A imagem fálica para penetração fictícia tinha na chave um falo real que lhe amparava, isto é, um correspondente coerente para a proposição simbólica das relações de subordinação entre o Monarca e seus súditos e que servia de alicerce para projeção do protótipo masculino e de seus modelos de masculinidade. Daí assinalarmos um dos maiores significados das cerimônias de entradas triunfais: uma atitude viril e dominante diante da almejada passividade dos espaços, dos corações, das mentes e dos corpos abertos, penetrados e submetidos com a incumbência de uma carga simbólica engendrada assimetricamente e centrada no falo para a constituição e a manutenção da ordem no Reino, nas Cidades e nas Vilas.

Essa preocupação do Monarca em atingir visceralmente os indivíduos continha um tácito objetivo de atuar (in)diretamente tanto na estruturação da subjetividade dos súditos, incitando-lhes por dentro, como na composição das memórias sociais e na educação sentimental. Nesse contexto, embora nunca absolutamente, as entradas régias foram fundamentais na evidência de processos de incorporação das condutas de gênero, isto é, do aprendizado mediante a “[...] imitação de posturas corporais, gestos, reações psicossomáticas, que têm um significado nas relações sociais, estabelecendo hierarquias, entre as quais a do gênero” (ALMEIDA, 1995, p. 60).

Essa diferenciação criada pelo Rei no cerimonial servia-se não apenas dos objetos e dos gestos, mas também dos animais. Pelo uso e pelo manuseio do cavalo, por exemplo, o Monarca buscava marcar uma hierarquia masculina em uma sociedade já fundamentada, erigida e dividida sob a supremacia das qualidades do cavalo cuja singularidade possibilitou a manutenção da divisão da sociedade entre os nobres (cavaleiros) e os não nobres (peões).<sup>8</sup>

Dentre os fidalgos, no cerimonial, o uso exclusivo do *cavalo* pelo Rei buscava assinalar uma diferença dentro da diferença: seu poder distinto enquanto cavaleiro em uma sociedade cavalheiresca.<sup>9</sup> E isso era indicado no deslocamento do Monarca até a Igreja e no trajeto estabelecido até o seu local de pouso:

[...] e tornando a sair da Igreja, aos degraus dela aonde me houver de tornar a pôr a cavalo tomarão as ditas para as varas do palio e na forma sobredita me levarão até os passos donde houver de

---

<sup>8</sup> Segundo Isabel Dias, o *Livro d’Alveitaria*, de autoria do Mestre Giraldo (médico do rei D. Dinis) produzido em 1318, indicava a nobreza do cavalo na estruturação e distinção da sociedade entre peões e cavaleiros, sendo este animal “reflexo da excelência do grupo que representa” (DIAS, 1997, p. 22).

<sup>9</sup> Embora tenhamos encontrado o uso de sociedade cavalheiresca para se referir às organizações que ainda tinham por base a cavalaria, preferimos o uso do termo cavaleiresco para frisarmos a diferença entre o cavaleiro e o cavalheiro na perspectiva enveredada por D. Duarte.



pousar e depois de eu me apeara largarão as varas e me farão todos medidas com os joelhos no chão e se despedirão de mim, este se cumprirá como neste se contém sem se alterar em coisa alguma, o qual será assinado pelo Marquês de Lamquer Duque de Franca Vila de [?] destes Reinos João Tavares.<sup>10</sup>

Na imagem geral que o Monarca buscava criar ele sempre projetava o corpo sobre os corpos dos demais. Assim, quando estava sobre o cavalo ele se colocava em uma posição privilegiada, em uma forma de ver o mundo a partir de cima. E esse era um quadro que se repetia com as mesmas cores no momento em que sua presença a pé deveria envergar a capacidade de visão dos súditos, até o chão, cobrando-lhes posição de reverência ao prostrar-lhes de joelhos. Na altura do olhar do masculino ideal não poderia existir nenhum outro. Tratava-se, portanto, de um exercício complexo de posturas com elevada consciência corporal objetivando atender ao ritual proposto.

Montado em seu cavalo de forma exclusiva, o Rei se apropriava simbolicamente da força do animal, subjugando-o e inferiorizando-o ante sua virilidade, além de mostrar destreza na arte de montar, tão cara aos homens mais nobres. Na ação de domínio da fera, o homem exibia os traços e os comportamentos valorativos que faziam parte e ajudavam a compor a idealização de sua imagem perfeita.<sup>11</sup>

Assim, o uso do próprio corpo de que o Rei lançava mão estava imbricado na utilização que ele fazia do corpo do cavalo e que lhe permitia alçar um prestígio e uma apreciação naquele ritual. Impetrava, portanto, uma imagem masculina que se queria perfeita ao aparecer como o principal cavaleiro das Ordens Militares, engendrando uma economia gestual de montaria muito bem trabalhada e ornamentada. Seus súditos, nas mais diferentes conquistas e avanços do poder português, seguravam-se nessa distinção e procuravam reproduzir tal imagem.

## INVENÇÃO DOS MODELOS MASCULINOS E MASCULINIZANTES: OS ESCRITOS RÉGIOS

A produção bibliográfica sobre a cavalaria e a arte de montaria parecia não ter fronteiras. No Sacro Império Romano-Germânico de Frederico II (1194-1250) tinha-se conhecimento de um tratado em latim acerca da montaria (*De arte bersandi*) no início do século XIII. Entre os reinos espanhóis, o trabalho de Ramon Llull (1232-1316) foi um dos pioneiros sobre essa temática da cavalaria com *O Livro da Ordem de Cavalaria* cronologicamente seguido na análise da arte de bem montar pelo *Livro de Montaria, per*

---

<sup>10</sup> Regimento, do qual ei por bem que se use na entrada de El-Rey nas Cidades e Vilas deste Reino onde houver de ser recebido com pálio. BNL, Pombalina, *Miscelânea Histórica*, Códice 249, p. 341-379, p. 342.

<sup>11</sup> Na relação homem-animal planejada e posta a ver de forma ritualística são interessantes as observações de Miguel Vale de Almeida. Mesmo tratando sobre cavaleiros de outro período português (século XX), assinala como continuou semelhante a busca pela manutenção de hábitos, costumes, honras e privilégios da época de Sua Majestade, haja vista que ainda na contemporaneidade “o cavaleiro se apropria e domina os atributos machos do cavalo na luta [elevando sua masculinidade] ao quadrado por privilégio; enquanto que a dos homens a pé não é mais do que a que têm no dia-a-dia” (ALMEIDA, 1995, p. 209).

*castelão*, do Rei castelhano Alfonso XI (1311-1350). Esse conjunto de obras influenciou a escrita dos primeiros Monarcas portugueses da dinastia de Avis.<sup>12</sup>

Em Portugal, amplamente conhecido e citado pela historiografia,<sup>13</sup> o *Livro da Montaria*, de D. João I (1385-1433), foi o primeiro exercício de um tratado escrito sobre o modo de proceder à caça, versando, concomitantemente, sobre aspectos técnicos, filosóficos, políticos e morais, e focando principalmente no resgate da dignidade da arte da montaria para ensiná-la aos mais nobres, pois entendida como um “jogo de reis”:

D. João I restabelece o vínculo entre montaria e realeza, de há muito, segundo afirma, ignorado. Torna evidente que a ninguém mais que ao Rei aproveitam os benefícios da montaria, atrás enunciados e agora resumidos, para que não restem dúvidas sobre a legitimidade da designação encontrada pelos antigos para aquela prática: “joguo de rreys” [...]. Finalmente, ao quadro da excelência da montaria o autor acrescenta o fato de não haver conhecimento de que algum Rei monteiro tivesse sido mau (indigno, incompetente), o que significa que aquela requer e desenvolve nos que se lhe dedicam qualidade morais específicas (DIAS, 1997, p. 34).

O *Livro da Montaria* do Mestre de Avis, além de incorporar a ideia de manutenção e de observação das atividades militares por meio do lazer, implicava o caráter vocacional da montaria ao Soberano e, dessa maneira, viabilizava a reprodução da dissimetria que havia entre os Estados sociais, galgando um lugar privilegiado para as práticas de montaria na composição de uma cavalaria tomada como sinônimo de nobreza, desde o século XIII (MATTOSO, 1985).

O escrito de D. João I era, portanto, uma ferramenta de tentativa de sustentabilidade dos ideais de cavalaria como aspecto de identificação masculina para a nobreza portuguesa. O Monarca arquétipo, tal como na imagem de Felipe II, ao entrar em Portugal montado em seu cavalo usava da arte da montaria para perpetuar sua distinção em relação aos demais, tanto no nível social e político como na ratificação de uma hierarquia masculinizada e composta apenas por homens.

O enaltecimento das atividades e das minuciosas práticas guerreiras e a conciliação entre lazer e administração foram pontos retomados e ampliados pelo infante D. Duarte nos livros do *Leal Conselheiro* e do *Livro da Ensinança*. Acerca da complexidade deste vale retomarmos a análise de Risonete de Souza:

O Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela, cuja “scyencya” D. Duarte tem a consciência de ser o primeiro a tratar por escrito, codifica uma série de comportamentos que, no seu conjunto, visam restaurar exercícios físicos, como cavalgar, manejar lanças, atirá-las, ferir com espada e lutar; apresenta também modelos de ação, de que o autor foi e é exemplo. As passagens de prosa reflexiva que integra reforçam os objetivos

---

<sup>12</sup> Segundo Megiani (2004, p. 162), a autoria do tratado siciliano seria de responsabilidade de um cavaleiro germânico conhecido por Guicennas.

<sup>13</sup> Cf. Buescu (2011, p. 144): Alves ([19--]), Araújo (1990), Gomes (1995), Gouveia (2000), Cardim (2001), Paiva (2002).

da modelação dos costumes e a fixação de estruturas socio-políticas que garantem o normal funcionamento de uma sociedade que se organiza em torno do poder régio; chamando assim a atenção para a exemplaridade do rei, ou visando fazer dele o motor da engrenagem social contribui inevitavelmente para o fortalecimento desse poder e das convicções que ele representa. [...] um projeto de educação física, mas também moral, psíquica e intelectual do nobre (SOUZA, 2001b, p. 92-93).

Assim como o tratado de D. João I, o manual de montaria escrito posteriormente por D. Duarte foi alvo de inúmeros estudos.<sup>14</sup> Dividido em três grandes partes (a vontade, o poder e o saber) compostas por 66 capítulos, sendo a primeira parte formada por 4, a segunda por 2 e a última distribuída em 60, o *Livro da Ensino* buscava perpetuar entre os portugueses o enobrecimento da montaria, tida como prática desportiva dos reis, pelo foco no ensino da arte de cavalgar, de dominar e de submeter o mais nobre dos animais, o *cavalo*, mediante a vontade, o poder e os saberes masculinos.<sup>15</sup>

Anunciando características renascentistas e amparando-se em textos clássicos, nada mais apropriado do que o próprio Soberano D. Duarte para erigir um texto dedicado ao auxílio dos homens na inserção nos jogos dos reis.<sup>16</sup> Ali tentava ensinar não apenas o domínio do animal irracional, mas o *autocontrole*, o comando de si. O foco de sua escrita era o homem, o seu comportamento. Daí a amplitude do tratado para além das questões técnicas, buscando atingir profundamente o comportamento dos indivíduos, à medida que tratava de receios, medos, vontades, desejos e outros aspectos de cunho subjetivo.

Provavelmente um dos aspectos mais relevantes da escrita do *Livro da Montaria* foi a tentativa de legitimação e de reconhecimento da nova dinastia. Para tanto, D. João I tomou a ascensão dos Avis por uma postura e uma perspectiva masculinizantes, privilegiando a montaria entre várias outras atividades pela sua característica fundamental de desporto viril. Dito de outra maneira, o que o Monarca buscava era o engendramento másculo da nova linhagem de reis e de súditos.

A distinção e a marcação de posição do novo Monarca se davam justamente no sentido de buscar resgatar, ampliar e manter os valores guerreiros com base na arte equestre e nos princípios da cavalaria que pareciam ter sido minimizados e postos de lado pelos reis antecessores. Enquanto os reis anteriores da dinastia de Borgonha baseavam suas atividades lúdicas na cetraria aberta às mulheres, com possível efeminação, portanto, os Monarcas de Avis procederam a uma elevação de práticas

---

<sup>14</sup> Os pormenores estruturais e de conteúdo das três obras produzidas pelos pioneiros de Avis, pai e filho, foram exaustivamente analisados em outros trabalhos. Aqui importa observarmos as conjunturas de produção e os propósitos dos tratados para entendermos como eles expõem a contingência das características tidas como masculinas. Nesse sentido, assinalam uma melhor compreensão da divulgação por grande espaço e largo período da imagem do Rei arquétipo montado em seu cavalo. Cf. Mongelli (2001), Dias (1997) e Marques (2001).

<sup>15</sup> De acordo com Fernando Maués (2001, p. 204) esse tratado encontrava-se “filiado a uma literatura técnica que remonta a obras clássicas [escritas por Xenofonte] às quais vem se juntar a tradição de textos cinegéticos castelhanos e portugueses”.

<sup>16</sup> Embora Roger Chartier (1998b) alerte sobre a dúvida de autoria, sugerimos a autoria do livro pelo Rei com base nos apontamentos de outros autores(as) que, inclusive, assinalam variações na escrita do Soberano (DIAS, 1997; MAUÉS, 2001).

consideradas mais varonis, pois em consonância com o caráter belicoso e violento dessas práticas. Essa era a tonalidade que se buscava conferir ao novo escudo de armas elevado no Paço, possuindo no comportamento dos homens uma composição identitária virilizante de diferenciação fundamental entre as duas dinastias.

Embora iniciados nas atividades de letras fomentadas pela dinastia de Avis, a função guerreira permanecia como fulcral na formação dos moços-fidalgos. Fosse por meio de uma aprendizagem explícita no manuseio de armas ou em uma escala mais implícita evidenciada no cotidiano dos pequenos gestos, na linguagem ou nas questões lúdicas, fomentava-se um aprendizado masculino abalizado pelas noções de guerra e de violência que tinham lugar central para a formação dos homens:

Príncipes e os nobres deviam, pois, aprender desde cedo a montar e a bem cavalgar, a exercitar-se em todas as armas, e a iniciar-se nessa atividade tão profundamente enraizada na cultura aristocrática que era a caça. No início do século XVI a aprendizagem do príncipe D. João, filho de D. Manuel e futuro monarca, e dos moços-fidalgos que com ele se criavam passou portanto também por uma precoce iniciação nestes outros saberes tão valorizados [...]. Com onze anos de idade, D. João acompanhava já o rei D. Manuel, grande amante da caça e da montaria, nas suas frequentes incursões venatórias [e talvez] ali matou o seu primeiro javali (BUESCU, 2011, p. 43).

Tão bem expressa nas entradas e em outras cerimônias régias, como visto acima, a arte da montaria reunia os atributos do guerreiro e atuava incisivamente na configuração de um perfil masculino hegemônico baseado na representação do cavaleiro.<sup>17</sup> Assim, a representação dos reis de Avis tinha semelhança àquela pintada quase dois séculos depois na entrada triunfal de Felipe II em Lisboa, cuja repercussão se esperava que alcançasse o maior número de partes do Império, desde a Ásia à América portuguesa. Ambas indicavam o arquétipo régio como um masculino ideal, com a peculiaridade de que os primeiros Monarcas registraram em sua própria escrita as qualidades advindas de experiências pessoais pretéritas andrógenas.

Esses registros auxiliavam na superação da proeminência bibliográfica da cetraria encontrada na dinastia de Borgonha e aprofundavam o contato literário com os reinos de Espanha na busca da revalorização do perfil guerreiro. Aliás, a Península Ibérica foi um palco privilegiado para o avanço da literatura sobre caça com destaque para a arte da montaria, haja vista a influência e união da tradição germânica e árabe nessa região, tal como na Sicília normanda. Foi em diálogo com a cultura belicosa e viril dos espanhóis que D. João I escreveu seu tratado.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Sobre masculinidades hegemônicas e subalternas, ver Connel (1995) e Connel e Messerschmidt, (2013). Almeida chama atenção para a “capacidade de impor uma definição específica sobre outros tipos de masculinidade, o que significa que o modelo exaltado corresponde, na realidade, a muitos poucos homens [ou que] várias outras masculinidades não hegemônicas subsistem, ainda que reprimidas e autorreprimidas por esse consenso e senso comum hegemônico, sustentado pelos significados simbólicos ‘incorporados’” (ALMEIDA, 1995, p. 155).

<sup>18</sup> Para aprofundamento sobre a difusão literária na Península Ibérica, ver: Risonete Sousa (2001) e Isabel Ramírez (1992).

Contudo, diferente do pai que “apesar de demonstrar predileção pelos jogos viris, não [condenava] os jogos de *solaz*”, D. Duarte assumiu uma postura ríspida aberta contra as atividades recreativas que não estivessem relacionadas com a prática de montaria, isto é, com a preparação do corpo e do espírito para a guerra (SOUZA, 2001a, p. 198). A grande insatisfação de D. Duarte era para com a proliferação dos hábitos e costumes desvirilizantes em sua corte:

Destas manhas acima escritas que a cavalo se costumam fazer, escrevi assim largamente por algum costume e grande afeição que delas houve. E isso me dê das manhas outras de força, ligeirice, e braçaria que os cavaleiros e escudeiros em esta terra muito vantajosamente sabiam, e usavam de fazer, *de que agora os vejo minguados o que muito me despraz (sic)*, não prestando ditos nem conselhos com alguma parte desensinança [...], por que tanto acostumaram a fala das mulheres, e puseram todas suas tenções com grande desejo em se *trabalharem de bem trazer, calçar, jogar a pela, cantarem e dançarem*, por lhes seguirem as vontades que mostram principalmente destas manhas [...] não querem aprender (DUARTE, 1843, grifo nosso).

A aproximação dos homens do universo cortesão de lazeres e jogos de *solaz* era considerada um estreitamento de laço com o universo feminino. Daí a observação e queixa do Monarca quanto aos “homens minguados”, isto é, compreendidos pela falta, pela desigualdade e pela diminuição de suas virilidades. Na construção e na manutenção do perfil masculino operado pela nova dinastia de Avis, as atividades menos violentas e cortesãs, como as conversas e falas em tons femininos, o trajar cortês, o jogar a “pela”, o dançar e o cantar, eram indicados como declinantes da imagem e das práticas do guerreiro.

Para alguns(mas) historiadores(as), como Vera Dias (1991), a obra de D. Duarte representava a expressão agonizante e desesperadora de uma nobreza feudal de base cavaleiresca que se defrontava com a difusão de um incipiente modo de vida burguês. Sobre as mudanças conjecturais em Portugal quinhentista, a autora chegou mesmo a afirmar o avanço do capital com a correspondente derrocada da honra como um valor fundamental.<sup>19</sup>

De uma forma ou de outra, o que D. Duarte buscava combater nos hábitos dos homens era o “amolecimento” daqueles que assumiam posturas muito próximas das tidas como próprias das mulheres, efeminadas. O endurecimento desses sujeitos era proposto por uma educação que levasse ao preparo físico e espiritual alicerçado na vontade, no poder e no saber. Para tanto, as caçadas, os torneios, as justas, os jogos violentos e os exercícios equestres eram tomados como importantes atividades viris pelo Monarca.

Os objetivos dos diferentes reis eram semelhantes: atuar, influenciar e buscar delinear a subjetividade dos indivíduos. Por subjetividade entendemos as formas de prazeres válidas, os signos de valoração, distinção e identificação, além da construção

---

<sup>19</sup> Sobre masculinidades aristocráticas e feudais, sugere-se a leitura do volume 1 da coleção francesa História da virilidade. A *Construção social da masculinidade* de Oliveira (2004) também merece destaque, desde que observados riscos de análise apontados por Viana Júnior (2017).



e da canalização dos desejos e das vontades, mas também das fobias e dos medos. E nessa educação das sensibilidades e das subjetividades masculinas os objetos eram investidos de simbologias singulares consoantes as atividades virilizantes.

Nas várias violências gestadas discursivamente pela expectativa do Soberano, imbricadas às atividades de guerra e relacionadas com a montaria, os desejos mais íntimos dos homens eram canalizados para objetos de contentamento correspondentes em espécies de jogos de equivalência e de substituição que deveriam convergir e materializar as vontades. Assim, o manuseio dos objetos investidos de elevada simbologia engendrada era ensinado pelo próprio D. Duarte, em especial, na quinta subparte da última parte do *Livro da Enseñança*:

**Quadro 1 – Livro da Enseñança de bem cavalgar toda sela**

Cap.	Título
1	de ser solto e da soltura da vontade
2	da disposição do corpo, do saber, da manha, e da usança dela
3	da declaração de algumas manhas que se a cavalo cortumam fazer de que-se adiante da ensinamento
4	do ensinamento de trazer a lança de só mão na perna e ao colo
5	do ensinamento do reger [a lança]
6	do ensinamento de bem encontrar
7	da ensinança de endereçar bem o cavalo na justa
8	por que se demostram quatro vontades que são em nós, e como por elas nos devemos reger
9	em que se demonstra por que virtudes nos aderençamos ( <i>sic</i> ) a desesperar as três vontades suso escritas e seguem a quarta
10	como os que justam erram por desordenança de vontade apropriando todo às quatro vontades suso escritas
11	por quem se da ensinança da maneira quem em monte haverá de encontrar
12	do ensinamento de ferir com lança de sobremão
13	do ensinamento de remessar
14	da maneira do ferir de espada
15	do louvor das manhas
16	dos erros da luta brevemente escritos

Fonte: Duarte (1843, p. 60-105).

Especificamente os capítulos 4, 5, 7, 12, 13 e 14 tratavam com minuciosidade da utilização das armas pelo cavaleiro. Lanças, paus, varas, espadas, além de outros objetos fálicos faziam parte dos acessórios cavaleirescos e eram detalhados em seus usos para atingir as presas na atividade de caça ou os adversários nos jogos e nas guerras. Evocando uma aritmética gestual que aproximasse os corpos do cavaleiro e do cavalo de forma bastante sincronizada, apresentava-se uma *performance* a ser alcançada, como nos casos do ferimento proferido por espadas:

Sobre os avisamentos (*sic*) para bem ferir de espada a mim parece que razoadamente a cavalo se pode ferir por quatro maneiras. Primeira de talho travesso. Segunda de revés. Terceira sedente de cima para fundo. Quarta de ponta. E a primeira e a segunda me parecem melhores para ferir qualquer homem a cavalo que ande de besta. E para dar grande golpe de talho deve ferir vijnda (*sic*) do cavalo e do corpo, e da soltura do braço



todo juntamente. E que isto achei em torneio muito aprovado [...] (DUARTE, 1843, p. 98).

O Rei esperava que a atividade acima e não as danças e os cantos propiciassem prazer aos homens. Nesse sentido, arquitetava-se uma prática que servisse como elemento distintivo e identitário e que, por etapas e formas diferenciadas, elegia a espada como um dos instrumentos primordiais. Era por meio dela que os homens podiam controlar e manter afastados alguns de seus medos e inimigos.

Nessa dinâmica, o homem que cavalgava bem era também um bom homem, ou seja, aquele que melhor dispunha do saber técnico da montaria (que incluía domínio sobre armas) apresentava ao mesmo tempo um comportamento virtuoso. O *Livro da Ensino* sustentava uma ideologia em que a concepção sobre o cavaleiro era a de que ele seria “tecnicamente competente e moralmente irrepreensível” (DIAS, 1997, p. 14). Bem e bom, portanto, imbricavam-se. Ademais, aprimorava a capacidade guerreira do indivíduo e erigia-se como um dos meios viáveis para obtenção da honra masculina.

Assim, entre o contexto de produção escrita dos reis da dinastia de Avis no século XV e a entrada de Felipe II no final dos Quinhentos havia uma aproximação de pensamento: a virtude exterior era nada mais do que a exposição da virtude interior. Daí a preocupação dos Monarcas na excelência da cavalgadura aprendida e empreendida como um elemento primordial de identificação e diferenciação da nobreza.

Ainda que espaçados em quase dois séculos, todos esses elementos conjuntamente observados formavam partes de semelhantes estratégias de tratamento dos súditos em que sobressaíam e dominavam os princípios andrógénos. Assim, da mesma maneira que havia uma significação da chave da Cidade na entrada de Felipe II houve uma estruturação simbólica construída em torno dos vários objetos fálicos (como a espada e a lança) nos livros dos dois Monarcas de Avis. E no cavalo a proximidade e a singularidade de significados permaneceram: também investido simbolicamente como diferenciador dos grupos sociais, nele todos aqueles elementos eram amplificados.

Essa formação de uma personalidade viril e geral encontrava ressonância ainda nos espelhos dos príncipes, nas novelas cavaleirescas e na celebração de uma memória oficial elaborada a partir dos grandes feitos e heróis de Portugal. Segundo João Palma-Ferreira (1998, *apud* VASCONCELOS, 1998) entre os séculos XVI e XVII houve uma conjuntura propícia para o culto de mitos criados pelos escritos ancorados nos valores da cavalaria. Para atender ao Monarca, à sociedade de corte e à aristocracia de forma mais ampla, dois livros de espelhos dos príncipes disfarçados em romances se sobressaíram: a “Crônica do Imperador Clarimundo” (1522) de João de Barros e o “Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda” (1567) de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Tomando como parâmetro o “Amadis de Gaula” escrito por Garcia Rodrigues de Montalvo em 1508 e de ampla circulação na Península Ibérica, o Memorial escrito por Vasconcelos trazia dissolvido em seu texto as regras da cavalaria indicadas por Ramón Lull.<sup>20</sup> Como livro político, destinava-se ao príncipe D. Sebastião (Monarca

---

<sup>20</sup> Segundo João Palma-Ferreira (1998, p. VIII), as regras eram estas: 1° o princípio da cavalaria, 2° o ofício do cavaleiro, 3° o exame que o escudeiro deve fazer para entrar na Ordem da Cavalaria, 4° a maneira de ser armado cavaleiro, 5° o significado das armas do cavaleiro, 6° os costumes do cavaleiro e 7° a honra cavaleiresca.

entre 1557-1578) e a seus contemporâneos, como Diogo Botelho,<sup>21</sup> continuando o esforço despendido pelos reis D. João I (1385-1433) e D. Duarte (1433-1438) na valorização dos costumes cavaleirescos.

Ao resgatar a lendária história do Rei Arthur, por exemplo, o livro de Vasconcelos apresentava para o contexto português uma filiação longínqua e imaginária no sentido de legitimar seus monarcas enquanto pertencentes à Ordem da Cavalaria. Assim, o autor procedeu à invenção do Rei de Sagamor como descendente distante do ciclo arturiano e tentou corporificá-lo na pessoa de D. João III (1521-1556). Este, imbuído da autoridade histórica que lhe era cabida, deveria ter realizado todas as façanhas listadas na obra, mas sua morte prematura comprometeu a intencionalidade do livro de imbricar o corpo do homem à representação masculina do Rei. Contudo, parece não haver dúvidas que tal trabalho continuou a servir de espelho na educação do príncipe e de seus amigos.<sup>22</sup>

Ademais, a obra indicava vários outros hábitos, costumes, práticas e comportamentos que seriam próprios dos homens cavaleiros. Torneios, justas, armas “cristalinas”, aventuras míticas, jornadas fantásticas entre outros aspectos compunham o discurso de invenção do cavaleiro ideal. Dentre os 48 capítulos, por exemplo, a ideia do varão protetor da mulher era uma constante nos capítulos 11, 12, 21 e 25 que remetiam aos socorros das donzelas e das rainhas. Neles, mais uma vez, evocava-se a tradição cavaleiresca e a imagem do masculino ideal:

Nestas contemplações caminhava o cavaleiro das armas cristalinas [...] quando pelo mesmo caminho contra ele vinha apressada uma donzela em um palafrém andador e soberbo. E sendo já perto dele, da mata saiu um Leão que de um salto, em passando, lho escalou pelas ancas, sem fazer dano a donzela, a qual caiu logo com um grande grito. E [...], ele pondo mui rijo as pernas ao cavalo, com a lança baixa foi levar o Leão que estava encarniçado no palafrém [cavalo da dama]. O cavaleiro, sem passar por diante, voltou logo o cavalo que, com medo do Leão, fez volta como uma ave, e levando da sua boa espada, vindo já o Leão sobre ele, tomou-o com um revés pela vazia que o partiu com dois tão levemente que mais pareceu dita [sorte] que cavalaria. Feito isto, ficando muito seguro, desceu-se do cavalo por acudir à donzela trespessada do temor [e], disse-lhe: [...] – A profissão de meu ofício, me obriga nunca faltar um ponto do serviço das donzelas. Sobre isto, de meu natural sou-lhes eu tão inclinado que não lhes saberia negar a própria vida [...] (VASCONCELOS, 1998, p. 63-64).

A representação acima encontrava estreita ligação com aquelas construídas no *Livro da Montaria*, no *Livro da Ensinança* e no *Regimento* da entrada de Felipe II, assinalando a longa duração das tentativas de nutrir um ideal de masculinidade alicerçado

---

<sup>21</sup> Antes de ser nomeado Governador-Geral do Brasil, em 1602, Botelho combateu ao lado de D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir, em África: “Capitão na Batalha de Alcácer [...] na África, [Diogo Botelho] levou dois navios a sua custa e a se achar na dita batalha com cinco de cavalo e doze arcabuzeiros”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Chancelaria de Filipe I, Livro 12, fl. 234.

<sup>22</sup> Para aprofundamento da temática, ver Hermann (1999).

nos princípios da cavalaria. De uma maneira ou de outra, os cavaleiros imaginários que surgiam desses documentos encontravam-se pelas qualidades e aventuras listadas pela pena dos escritores.

E na composição de uma cultura generificada, o masculino ideal encarnado nos mais diferentes reis ao longo dos séculos intervinha na construção e na montagem de situações e de cenas ritualizadas que auxiliavam na manutenção do ideal de masculinidade. Todos esses aspectos deveriam ser postos a ver, elevados em seu aspecto estético como na “mostrança” indicada por D. Duarte como uma demonstração exterior das virtudes interiores.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos demonstrar o quadro de algumas das festividades e de alguns dos ensaios mundanos criados visando a constituição e manutenção dos comportamentos varonis perante as mudanças ocorridas desde a ascensão da dinastia de Avis, que viveu a crise de uma nobreza recém-elevada: “uma classe guerreira sem guerra” (MAUÉS, 2001, p. 232). Iniciativas de tentar manter a hegemonia de um modelo de masculinidade que ia sendo carcomido pelas relações dos homens no tempo e que nunca se efetivou de forma absoluta. Em suma, buscava-se levantar a espada por meio da pena, isto é, a literatura servia de importante suporte para projeção da cultura guerreira ibérica não raras vezes abalada.

Essas eram algumas das tentativas de imposição da(s) maneira(s) de ser homem pelo simples confronto com a imagem ideal do Monarca ou pela invenção de comportamentos de gênero que deveriam se propalar por todo o Império Ultramarino Português. Dito de outra maneira: formas de interação na dinâmica entre o masculino ideal e o ideal de masculinidade, uma cultura ibérica altamente marcada pelo gênero que cruzou séculos e oceanos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de século, 1995.

ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto*. Lisboa: Horizonte, [19--].

ARAÚJO, Renata de. *Lisboa: a cidade e o espetáculo na Época dos Descobrimentos*. Lisboa: Horizonte, 1990.

BUESCU, Ana Maria. *Na corte dos reis de Portugal: saberes, ritos e memórias: estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Colibri, 2011.

CARDIM, Pedro. Prefácio. In: MEGIANI, Ana Paula Torres. *O Rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004. p. 4-9.



CARDIM, Pedro. Entradas solenes, rituais comunitários e festas políticas: Portugal e Brasil, séculos XVI e XVII. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 97-124.

CONNEL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan./abr. 2013.

CONNEL, Robert W. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

COSTA, Ronaldo Pamplona da. *Macho, masculino, homem*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança 1569-1640: práticas senhoriais e redes clientelares*. Lisboa: Estampa, 2000.

DIAS, Isabel. *A arte de ser com cavaleiro*. Lisboa: Estampa, 1997.

DIAS, Vera Lúcia Pian Ferreira. *Livro da ensinança do bem cavalgar toda sela: contradições entre o mundo mental da nobreza e as transformações econômicas-sociais no século XV em Portugal*. 1991. 152 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

DUARTE, Dom. *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela*. Lisboa: Typ. Rollandiana, 1843.

GOUVEIA, António Camões. La fiesta y el poder. El Rey, la corte y los cronistas Del Portugal del siglo XVI. In: Espanha. *La fiesta em la Europa de Carlos V*. Catálogo de Exposição (19/09/2000). Sevilha: Real Alcázar, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II e Carlos V, 2000. p. 97-124.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 5, p. 7-41, 1995.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XV e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LACAN, Jacques. O Estádio do Espelho como formador da função do eu – tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Saint-Simon ou o sistema da Corte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Vol. 3. Lisboa: Estampa, 1997.

MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira. Introdução. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 11-21.

MATTOSO, José. *Ricos-Homens, infanções e cavaleiros: a nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. (Col. História e Ensaios, nº 2)

MAUÉS, Fernando. As ensinanças do livro do cavalgar. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 201-242.

MEGANI, Ana Paula Torres. *O Rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004.

MELO, Hildete Pereira de; MARQUES, Teresa Cristina de Novaes Marques. A partilha da riqueza na ordem patriarcal. *Revista Econômica Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 155-179, jul./dez. 2001.

MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASIO, Juan David. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NOLASCO, Sócrates. *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2004.

PAIVA, José Pedro. As festas de corte em Portugal, no período Filipino (1580-1640). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, n. 2, p. 11-28, 2002.

PALMA-FERREIRA, João. Prefácio. In: VASCONCELOS, Jorge Ferreira de. *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*. Lisboa: Lello Editores, 1998 [1567]. p. VII-XVIII.

PEDRO, Joana Maria. *Mulheres honestas e mulheres faladas: uma questão de classe*. 2ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*, São Paulo, v. 24, n.1, p. 77-98, 2005.



PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. São Paulo: Unesp, 1998.

RAMÍREZ, Maria Isabel Montoya. Introdução. In: ALFONSO XI. Libro de la montería. Est. y ed. crítica por Maria Isabel Montoya Ramírez. Granada: Universidad de Granada, 1992. p. 8-25.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Família, mulheres e povoamento*: SP, século XVIII. Bauru: EDUSC, 2003.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; SOUZA LAGO, Mara Coelho de; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (org.). *Falas de gênero*: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 21-55.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

SOUZA, Risonete Batista de. Montaria: a saborosa arte de formar o cavaleiro. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001a. p. 155-200.

SOUZA, Risonete Batista de. O nobre jogo de andar ao monte e a ensinança das virtudes cavaleirescas. In: *IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, 2003, Belo Horizonte. IV Encontro Internacional de Estudos Medievais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2001b. p. 706-714.

SCHPUN, Mônica Raisal (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

VASCONCELOS, Jorge Ferreira de. *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*. Lisboa: Lello Editores, 1998 [1567].

VIANA JÚNIOR, Mário Martins. Masculinidades: ampliando o debate. *Revista Fórum identidades*, Itabaiana, v. 23, p. 87-108, jan./abr. 2017.

WILSHIRE, Donna. Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. In: JAGGAR, Alison; BORDO, Susan (org.). *Gênero/ corpo/ conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 101-125.

WITTIG, Monique. *La pensée straight*. Paris: Editions Amsterdam, 2007.



WOLFF, Cristina Scheibe; PEDRO, Joana Maria; VEIGA, Ana Maria da (org.). *Resistências, Gênero e Feminismos contra as Ditaduras no Cone Sul*. Volume 1. Florianópolis: Mulheres, 2011.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Mário Martins Viana Júnior:** Doutor. Professor adjunto, Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Fortaleza, CE, Brasil.

**Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa:** Doutora. Professora adjunta, Universidade Federal do Sergipe, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Núcleo de Educação em Ciências Agrárias e da Terra, São Cristóvão, SE, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

**Mário Martins Viana Júnior:** Rua João Carvalho, 27, apto 1102, 60140-140, Fortaleza, CE, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Parte do artigo foi extraído da tese “Masculinidades compósitas nas capitânicas do Norte da América portuguesa (séculos XVI e XVII)”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, em 2013.

### AGRADECIMENTOS

Agradecemos às professoras Joana Maria Pedro e Roselane Neckel.

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Concepção e elaboração do manuscrito:** M. M. Viana Júnior

**Coleta de dados:** M. M. Viana Júnior

**Análise de dados:** M. M. Viana Júnior; P. R. S. M. Costa

**Discussão dos resultados:** M. M. Viana Júnior; P. R. S. M. Costa

**Revisão e aprovação:** M. M. Viana Júnior; P. R. S. M. Costa

### FINANCIAMENTO

Este artigo contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não houve conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITORES

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

Tiago Kramer de Oliveira

Waldomiro Lourenço da Silva Júnior



## HISTÓRICO

Recebido em: 16 de dezembro de 2019

Aprovado em: 25 de maio de 2020

Como citar: VIANA JÚNIOR, Mário Martins; COSTA, Patrícia Rosalba Salvador Moura. Representação régia: uma questão de gênero (séculos XV-XVII). *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 472-493, set./dez. 2020.






## **A ARTE COMO ELEMENTO DE PODER E PROPAGANDA NO IMPÉRIO NEOASSÍRIO**

Art as an element of power and propaganda in the Neo-Assyrian Empire

**Bruno Alves Barros<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-8358-5141>

E-mail: [brunobarrospr@gmail.com](mailto:brunobarrospr@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Eötvös Loránd, Escola Doutoral em História, Departamento de Assiriologia e Estudos Hebraicos, Budapeste, Hungria

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar o propósito da arte no império neoassírio, seu contexto histórico e suas ramificações neste período. Para se alcançar esse objetivo, uma revisão de literatura a respeito da arte no Império Neoassírio, e de documentos históricos e arqueológicos foi realizada. Pode-se observar que, ao contrário da percepção geral, os palácios neoassírios não se restringiam meramente a um complexo residencial real, mas também possuíam uma função político-social. Os palácios, a partir do reinado de Assurnasirpal II, foram decorados com temas mesopotâmicos tradicionais, mas as esculturas e os relevos artísticos presentes não tinham apenas o objetivo de decorar o palácio e sim estabelecer o direito divino real perante seus súditos, especialmente a elite da qual o rei era dependente politicamente. Essas características artísticas palacianas permaneceram ao longo dos séculos e tiveram seu auge durante o reinado de Senaqueribe, durante o qual também foi possível constatar inovações artísticas. Ao examinar as evidências arqueológicas e históricas de seu palácio e contrastá-las, foi possível identificar várias discrepâncias entre si, principalmente no que se refere à audiência. Pode-se concluir, ao considerar como exemplo a tomada da cidade de Lachish no palácio de Senaqueribe, que as esculturas e relevos artísticos poderiam ser direcionados a uma determinada audiência, e que eles, ao contrário de documentos escritos, omitiam certos acontecimentos que permaneciam acessíveis somente às pessoas de confiança do rei.

## PALAVRAS-CHAVE

Império Neoassírio. Relevos artísticos. Propaganda assíria.

## ABSTRACT

The present article aims to introduce the purpose of art in the Neo-Assyrian Empire, its historical context and ramifications during this period. For this purpose, we performed a literature review of the art in the Neo-Assyrian Empire and in historical and archaeological documents. Contrary to general perception, the Neo-Assyrian palaces were not only restricted to a royal residence complex, but they also had a social-political function. By the time of Ashurnasirpal II, the palaces were decorated with Mesopotamian traditional motifs, but its sculptures and artistic reliefs were not only intended to decorate the palace, but to establish the royal right before their subjects, especially the elite that the king depended upon politically. These palatial artistic features remained over the centuries and peaked during the reign of Sennacherib, where it is possible to notice artistic innovations. In examining the archaeological and historical evidences of his palace and contrast them, it is possible to identify many discrepancies, mainly concerning his intended audience. We are able to conclude, taking the Lachish assault in the palace of Sennacherib as an example, that sculptures and artistic reliefs could be targeted to a determined audience and, unlike written documents, they omitted certain events that would remain accessible only to people whom the king trusted.

## KEYWORDS

Neo-Assyrian Empire. Artistic reliefs. Assyrian propaganda.



**A**s diversas formas de arte provenientes da mesopotâmia são conhecidas pela miríade de temas, que se estendem desde a elaboração de pequenas esculturas representando divindades protetoras para o afastamento de doenças e má sorte, estelas como a de Hamurabi que apresentam códigos de leis e uma representação artística humana e divina, além de relevos artísticos demonstrando os feitos públicos do rei, como a caça e as conquistas militares. No entanto, é a partir do estabelecimento do Império Neoassírio que esse estilo de arte, herdado há vários séculos de povos mesopotâmicos é estabelecido de forma sistemática. A partir do reinado de Assurnasirpal II, a arte assíria começa a passar por mudanças significativas, não apenas em sua elaboração, mas em sua organização dentro e fora dos palácios. A distribuição dos cômodos do palácio de forma sistêmica tinha como objetivo alcançar certa audiência no palácio e determinar a esta certos conceitos que o rei pretendia estabelecer. Estes objetivos tornam-se claros ao se examinarem as evidências literárias e arqueológicas do palácio de Senaqueribe, que não apenas deram prosseguimento às mudanças de Assurnasirpal II, mas também expandiram as inovações artísticas nos relevos, influenciando na maneira como a arte era elaborada até o período de Assurbanipal. Pesquisar o pano de fundo histórico, os relatórios de campo arqueológicos, a arte assíria e os anais de Senaqueribe são a chave para se compreender as razões que levaram os governantes assírios a estruturar os seus palácios para acomodar a arte, e também a desenvolvê-la de forma que pudessem alcançar certa audiência. Por intermédio de uma revisão bibliográfica, será possível compreender não apenas o contexto histórico, mas também a ideologia do Império Neoassírio, e a forma como os monarcas poderiam utilizar essa ideologia a seu favor como meio propagandístico de seu governo para alcançar estabilidade no trono.

## CONTEXTO HISTÓRICO E IDEOLÓGICO DO IMPÉRIO NEOASSÍRIO

Ao redor do segundo milênio a.C., a Assíria, que já havia se consolidado há vários séculos como um reino próspero, passou por um período de declínio e obscuridade causado por vários fatores, mas entre os principais estavam os invasores arameus e o estabelecimento de seus reinados no território assírio. A Assíria foi reduzida a uma área que correspondia a sua capital Assur e seus arredores. Esse período, chamado “Período das Trevas” pelos assiriólogos, durou de 1050 a 900 a.C. De acordo com McLaughlin (2012, p. 16), a Assíria, após um período em que teve de lidar com questões internas, manteve suas fronteiras contra incursões externas e começou a ter novamente controle sobre o território que a cercava, no final do décimo século a.C. A cada rei que subia ao trono, a Assíria expandia ainda mais seu território, tanto ao sul, onde se localizava a região de Babilônia, como a oeste, alcançando os reinos que faziam parte do Levante e finalmente o mar mediterrâneo.

A Assíria emerge do declínio para se tornar o primeiro grande império mundial nos dias de Assurdã II (935-912 a.C.) e Adadnirari II (912-891 a.C.). O império foi consolidado pelas conquistas de Assurnasirpal II (884-859 a.C.) e seu filho Salmaneser III (859-824 a.C.), que estenderam as fronteiras do império. Durante a dinastia sargonida, fundada por Sargão II, o império alcançou seu auge, e foi caracterizado por sua rica atividade literária e pelas expansões territoriais (NEGEV; GIBSON, 2001, p. 34). No entanto, foi durante o reinado de Assurnasirpal II que a arte assíria teve uma grande



evolução que se estendeu até o reinado de Assurbanipal (669-627 a.C.). Quando Assurdã II subiu ao trono, a cidade de Assur ainda era a capital do Império Neoassírio. De acordo com Curtis e Reade (1995, p. 22-23, tradução nossa), Assur “era coroada com antigos templos e palácios, e lá havia uma tradição de peso sobre o local, inibindo qualquer rei que valorizasse seus poderes como governante secular mais altamente do que seu *status* religioso”. No entanto, Assur estava situada na borda sul do coração da Assíria e, portanto, não era um local que oferecesse um bom centro de comunicações para o império, além da redistribuição militar e administração econômica (CURTIS; READE, 1995, p. 23).

Apesar de o rei que sucedeu Adadenirari II, Tuculti-Ninurta II, neto de Assurdã II, ter movido a capital de Assur para a cidade de Nínive, houve muita resistência por parte da população, justamente pelo caráter religioso e tradicional que Assur representava para o povo assírio. No entanto, foi no reinado de Assurnasirpal II que as mudanças dramáticas foram tomadas com relação à mudança da capital, transferida para a cidade de Calá e também referenciada pelo nome de Ninrode, uma cidade que se situava entre Assur e Nínive. Nesta cidade, Assurnasirpal II construiu um palácio que ofuscou a todos os palácios anteriores a ele. Seus muros coloridos, alinhados com painéis de pedra eram inscritos com o nome do rei e seus feitos (CURTIS; READE, 1995, p. 23). Esse palácio também conhecido como Palácio Noroeste e foi descoberto por Austen Henry Layard que, apesar de ser diplomata, tinha um grande interesse por civilizações antigas, além de ter sido patrocinado pelo museu britânico, o que foi essencial para o sucesso das escavações, não apenas em Ninrode, mas principalmente em Nínive, onde ele também foi responsável pelas escavações do Palácio Sudoeste do rei Senaqueribe.

O Palácio Noroeste de Assurnasirpal II é de grande importância para o estudo da arte no período neoassírio, pois aparentemente Assurnasirpal estabeleceu um modelo para os seus sucessores. Este é o palácio mais antigo, conhecido por conter relevos de pedra esculpida, figuras de leões guardiões e touros com asas e cabeças humanas, este último também conhecido como lamassu, uma divindade de proteção (BIENKOWSKI; MILLARD, 2000, p. 38). Os relevos e as esculturas encontradas nos palácios assírios possuíam propósitos específicos, tanto políticos como religiosos. São igualmente conhecidos por demonstrar a força e o poder dos governantes. As esculturas consistiam em grande parte em painéis de pedra, os quais originalmente estavam alinhados nas paredes dos palácios e foram esculpidos entre 870 e 620 a.C. De acordo com Curtis e Reade (1995, p. 39, tradução nossa):

os relevos de narrativa demonstram as conquistas de vários reis nas guerras, na caça e em obras públicas, os quais eram temas padrão da arte mesopotâmica de 3500 a 300 a.C., glorificando o poder real e a responsabilidade, uma vez que era dever do rei honrar aos deuses, proteger o estado dos inimigos e promover a prosperidade e o prestígio nacionais.

A demonstração de força e poder do deus Assur, do qual os reis consideravam ser legítimos representantes na Terra, também era algo de destaque na arte desse povo. Esse papel do rei como representante de uma divindade celestial não tinha apenas uma conotação religiosa, mas também político-militar. De acordo com Laato (1995, p.199-200, tradução nossa):

os relatórios oficiais das campanhas militares no Antigo Oriente Próximo eram profundamente influenciados pela ideologia político-religiosa prevalente. O rei era considerado sob a proteção dos deuses e isso era usado para legitimar sua posição diante do seu povo. Essa legitimação implicava as campanhas militares reais serem consideradas como estando sob bênção divina. Havia a crença de que os deuses iriam prover o rei e seu exército e cuidar para que seus inimigos fossem derrotados. Pode-se dizer que uma expectativa social conectada com uma legitimação político-religiosa do rei forçava-o a fornecer uma resposta. Uma campanha militar de sucesso provocava uma resposta positiva na sociedade, especialmente quando ela tinha a oportunidade de celebrá-la. As cerimônias oficiais eram arranjadas quando o exército real vitorioso retornava da batalha. Outro importante modo de comunicar essa vitória era por meio de inscrições e relevos que eram exibidos em locais públicos.

Além de ser invencível, o rei tinha os deuses a seu lado, o que o desobrigava de justificações para os atos que realizava. Ele não era apenas um representante do deus Assur na Terra, acumulava também a função de sumo sacerdote e cabia a ele transmitir a glória desse deus pelo mundo. Isso poderia ser conquistado pela tarefa real de proteger o reino contra os inimigos, e os deuses, segundo o pensamento assírio, contemplavam com alegria a derrota e morte dos inimigos do estado (READE, 1979, p. 332). Uma derrota militar assíria, no entanto, poderia ser vista de forma negativa pela sociedade, demonstrando que o rei não era mais favorecido pelos deuses e ele ficava sob a ameaça de perder seu direito divino perante o povo. Todavia, ao sofrer uma derrota militar, o rei tinha a oportunidade de utilizar-se de inscrições e relevos para reportar-se ao seu povo e permanecer como governante legítimo. Estes permitiam que o rei demonstrasse que havia sido vitorioso, uma vez que textos e figuras eram considerados como refletindo a realidade histórica no antigo Oriente Próximo (LAATO, 1995, p. 200). Ao contrário das civilizações modernas, nas quais existem instituições e escolas de pensamento que formulam um pensamento crítico com relação ao propósito e a exatidão de certos documentos e acontecimentos históricos e podem questioná-los, essa realidade era inexistente no período assírio. Dessa forma, era mais fácil para o rei e sua corte manipularem a opinião pública, e a evolução da arte em relevos nesse período teve um papel primordial para a concretização desse discurso propagandístico. Para que o ser humano se identifique ou tenha o sentimento de pertencimento a um determinado grupo, é necessário que exista um mundo de sentido simbólico comum, que é a cultura. O passado é uma criação dessa cultura e evoca a necessidade de sentido e de referências de um dado presente. Essa construção de identidade se dá por meio da comunicação e da interação entre os indivíduos de uma sociedade (POZZER, 2018, p. 47-48). Além disso, Pozzer (2018, p. 55), concordando com Assmann, ressalta que “podemos incluir nesse sistema simbólico não só a linguagem, mas também ritos, motivos, ornamentos, monumento e imagens. Tudo pode se tornar signo para codificar este caráter comum”. Os assírios, assim como qualquer outro povo, possuíam uma identidade nacional, e os artistas e a corte real souberam utilizar esse sentimento nacional e transformaram-no em algo tangível.

Deve-se observar também que a arte e os documentos escritos assírios são inseparáveis, porque se complementam. Esses escritos poderiam fazer parte desse



conjunto artístico, como é o caso das inscrições cuneiformes que são encontradas nos relevos e nas esculturas dos palácios dessa civilização. Essas inscrições poderiam conter detalhes básicos a respeito das esculturas ou detalhes mais pormenorizados sobre a descrição não apenas do local do acontecimento e da identificação de figuras, como é o caso de alguns relevos, mas também a respeito de conquistas pessoais do rei. Um claro exemplo é uma inscrição de Assurnasirpal II em referência ao seu palácio:

Eu fundei nesse local um palácio como minha residência real e para meu prazer senhorial pela eternidade. Eu o decorei em estilo esplêndido [...] Que um príncipe posterior restaure suas porções enfraquecidas e restaure meu nome inscrito em seu lugar. Então, Assur irá ouvir suas preces. Ele não pode esquecer meu poderoso palácio, minha residência real de Calá, nem o abandonar diante de seus inimigos. Ele não deve remover suas portas, vigas ou pregos de bronze e colocá-los em outra cidade e em outro palácio [...] Ele não deve bloquear sua porta. Ele não deve torná-lo um armazém, nem uma prisão [...] Ele não deve permitir a desintegração do palácio devido à negligência, deserção ou falta de renovação. Ele não deve se mudar para outro palácio, seja dentro ou fora da cidade, ao invés do meu palácio (GRAYSON, 1991, p. 252, tradução nossa).

Todavia, não se passou muito tempo até que os sucessores de Assurnasirpal II mudassem de seu palácio para outro. Esarhaddom, por exemplo, removeu esculturas presentes no palácio de Assurnasirpal II e as introduziu em seu novo palácio, também em Calá (READE, 1965, p. 120). Os documentos escritos também poderiam estar separados do conjunto artístico, como é o caso do Prisma de Senaqueribe, no qual se encontra uma lista das campanhas militares de Senaqueribe até o início da guerra final contra a Babilônia, consistindo de um prisma hexagonal feito de barro.

## O PROGRAMA DO PALÁCIO DE ASSURNASIRPAL II

A distribuição e a orientação tanto dos conjuntos artísticos, como da arquitetura, não se davam de forma desorganizada ou aleatória no palácio, uma vez que cada cômodo servia a um propósito específico. Podem-se observar essas características tanto no palácio de Assurnasirpal II, como nos palácios de seus sucessores (RUSSELL, 1998, p. 662-665). Exibições modernas dessas esculturas e relevos podem guiar o observador para fora de seu contexto original, uma vez que, segundo Reade (1979, p. 330, tradução nossa) “elas sempre consistem de fragmentos – várias placas de comprimento, talvez, mas fragmentos – do que eram esquemas muito complicados de decoração incluindo também pinturas que abrangiam palácios inteiros”. Russell (1998, p. 663) conjectura que as decorações de relevo de todo o palácio são uma expressão visual da ideologia real de Assurnasirpal II, sendo os pontos principais: sucesso militar, serviço aos deuses, proteção divina e prosperidade. Ele chega a essa conclusão ao citar o “princípio de consumo conspícuo”, de Bruce Trigger, ou seja, despesas excessivas de energia, tanto de recursos naturais como de pessoas.

Enquanto o próprio palácio simbolizava em mais alto nível o princípio de consumo conspícuo, suas altas muralhas e a elevação da cidadela eram um sinal claro de exclusão

por parte do rei e da elite do restante da população, que não poderia participar das atividades reais lá realizadas. Essas atividades incluíam em grande parte audiências reais, entretenimento, rituais e cerimônias, também engajadas no princípio de Trigger, e que tinham como objetivo alcançar a elite que participava dessas atividades (RUSSELL, 1998, p. 663). Em contraste, a grande massa da população iria absorver a mensagem de poder e exclusão por meio da arquitetura. A exceção talvez tenha sido a inauguração do palácio, para a qual foram convidadas 47.074 pessoas de “sua terra”, cerca de 16 mil da capital Calá e 1.500 oficiais, de acordo com a Estela do Banquete de Assurnasirpal (KAELIN, 2018, p. 486). Não há como ter uma noção exata da fachada externa do palácio. Em palácios posteriores, como os de Sargão II e Senaqueribe, as esculturas gigantescas, incluindo o lamassu e as figuras humanas agarrando leões, eram colocadas no exterior do palácio e provavelmente eram visíveis de uma certa distância (READE, 1979, p. 335-336). Os palácios também eram decorados parcialmente com figuras mágicas, que segundo a crença desse povo, afastavam doenças e a má sorte. Essas figuras ao redor do 9 século a.C. eram representadas por tipos assírios, mas foram se tornando menos frequentes com o passar dos séculos enquanto figuras vindas da Babilônia ou da parte oeste do império foram sendo acrescentadas, demonstrando que os assírios podiam adotar qualquer coisa que os atraísse, não importando sua origem. Essas figuras mágicas foram encontradas nas entradas do palácio e podiam servir não apenas para o propósito de impressionar seres humanos, mas também visitantes sobrenaturais (READE, 1979, p. 335-336). Sendo assim, para muitos assírios comuns, essas eram as únicas figuras do palácio a que eles tinham acesso durante toda a sua vida, o que possivelmente podia levar a uma grande expectativa imaginária do que havia dentro do palácio.

Kaelin (2018, p. 479-486) sugere que embora muitas características iconográficas fossem novas na Assíria com esse programa de Assurnasirpal, elas eram imagens básicas nos templos do Egito no Reino Novo. Os temas representados por todo o palácio tinham como propósito enviar uma mensagem aos seus espectadores de que Assurnasirpal era um rei poderoso e de muito sucesso (caças, guerras, tributos), mas também muito próximo do mundo sobrenatural (figuras mágicas, representações divinas). Essa prática de utilização de relevos como forma de decoração arquitetônica não foi a única a ser importada pelos Assírios. Fragmentos de uma estátua colossal que media ao redor de 3 metros de altura foram encontrados em Assur. Essas estátuas não eram comuns na Assíria, sendo mais comuns em regiões vizinhas como o norte da Síria. As esculturas em forma de leões e touros alados que adornavam os palácios também não tinham sua origem na Assíria, sendo seu uso mais antigo atestado pelos hititas em sua antiga capital Hattusas, sítio localizado no leste da moderna Turquia (TAKLA, 2008, p. 162). Contudo, deve-se notar que o ponto em comum entre os hititas e os assírios, no quesito artístico, se dava com a prática de decorar muros e pilares com imagens e portais com animais. Mas com relação às imagens em si, não há muitas semelhanças entre os temas, qualidade e complexidade (KAELIN, 2018, p. 480). Portanto, pode-se notar que os assírios não se importavam em adquirir ou importar características culturais de povos distintos, que em muitos casos podiam ser nações subjugadas.



## A ARTE NO PERÍODO DE SENAQUERIBE

Em 705 a.C., Sargão II liderava uma de suas campanhas militares. Ele havia se tornado rei da Babilônia em 709 a.C. e após Merodaque-Baladã ter-lhe pago um alto tributo, uma vez que sua cidade estava cercada, Sargão se retirou. Um novo inimigo, no entanto, se levantou contra os assírios. Os cimérios, um povo indo-europeu, entraram pela Anatólia ao norte, se moveram pelo território de Urartu e cercaram a Assíria (NEMET-NEJAT, 2002, p. 39). Em resposta a essa invasão, Sargão batalhou contra os cimérios em 705 a.C., mas foi morto no campo de batalha, um tipo de morte incomum para um rei mesopotâmico. O corpo de Sargão II foi perdido na batalha e nunca mais encontrado. Seu filho mais velho e sucessor no trono, Senaqueribe, ascendeu ao trono da Assíria após esses eventos.

Senaqueribe tinha ao redor de quarenta anos de idade quando ascendeu ao trono e reinou por quase vinte quatro anos (704-681 a.C.). Segundo Grayson e Novotyn (2012, p. 1, tradução nossa) “o fato de os assírios não conseguirem recuperar o corpo de Sargão e de Senaqueribe não poder realizar um funeral para seu pai como a tradição prescrevia foi considerado como pouco auspicioso”. Nabû-zuqup-kenu, que serviu como escriba chefe para os reis Sargão II e Senaqueribe, sugeriu em seus estudos sobre a morte de Sargão que Senaqueribe transferiu imediatamente a cidade real para Nínive, uma vez que ele temia que o fantasma não enterrado de seu pai ainda estivesse presente na cidade real de Dur Sharrukin (GRAYSON; NOVOTYN, 2012, p. 1). Essas razões religiosas explicam o porquê de Senaqueribe ter mudado a capital para Nínive, a qual já era um dos principais centros religiosos do império assírio, e a partir de então também transformou-se no centro político tanto da Assíria, como do Oriente Próximo naquele tempo. Ao se mudar para Nínive, Senaqueribe deu início à construção de um palácio ao qual ele se referiu em documentos posteriores como “palácio sem rival”. Esse palácio foi construído no sudeste do monte Kouyunjik, que era abrangido pelos muros da antiga Nínive. As paredes de setenta cômodos dessa estrutura eram revestidas com placas de calcário esculpidas em relevos com cenas militares das campanhas de Senaqueribe (RUSSEL, 1991, p. 1). Ele afirmou que seu palácio foi construído com a ajuda de trabalho estrangeiro, e em seus anais, ele fornece a nacionalidade dos que trabalharam para ele: “o povo da Caldéia, os arameus, os Mannai, o povo de Kueand Hilakku, que não se submeteu ao meu jugo, eu os despachei de suas terras, e os fiz carregar cestas e tijolos” (LUCKENBILL, 1924, p. 71).

O que se sabe atualmente a respeito do Palácio Sudoeste de Senaqueribe é o resultado de muitas escavações em um período de aproximadamente 120 anos (de 1847 a 1967). A maioria das escavações foi conduzida por Austen Henry Layard, que também nomeou o “Palácio sem Rival” como “Palácio Sudoeste”. Layard escavou em Nínive, e em particular, no Palácio Sudoeste de 1845 e 1851, um período dividido em duas campanhas. Na primeira campanha, que ocorreu de 1845 a 1847, ele se concentrou nas ruínas de Ninrode, e particularmente no Palácio de Assurnasirpal. Nesse mesmo período, ele enviou uma pequena parte dos homens que estavam trabalhando nas escavações para cavarem covas na parte do sul do monte Kouyunkij, onde se localizava a parte mais alta do monte e onde as ruínas mais preservadas poderiam ser encontradas (RUSSEL, 1991, p. 34). Layard estava certo, e o trabalho posterior demonstrou que de fato esse era o local do palácio de Senaqueribe. No entanto, as ruínas do edifício estavam a uma profundidade de 6 a 10 metros, levando vários dias para os homens





escavarem fundo o bastante e se depararem com uma entrada formada por bois com asas e cabeças humanas, ou lamassu. Layard resumiu seu trabalho e conquistas:

Nesse magnífico edifício, eu abri não mais que setenta e um corredores, quartos, e passagens, nos quais os muros, quase que sem exceção, foram esculpidos com placas de alabastro reproduzindo as guerras, os triunfos e os grandes feitos do rei assírio. Por um cálculo aproximado, cerca de 9880 pés, ou quase duas milhas de relevos, com vinte e sete portais formados por bois com asas e esfinges de leões colossais foram descobertos somente daquela parte da construção explorada durante minhas pesquisas (LAYARD, 1853, p. 589).

De acordo com os planos desenhados por Layard, no Palácio Sudoeste os cômodos eram divididos e conectados entre si de uma forma peculiar. Ao adentrar o palácio, o visitante logo se deparava com a suíte de recepção. Esta dava acesso à sala do trono, que assim foi identificada por causa de seu tamanho, plano e localização (RUSSEL, 1991, p. 47). Além disso, deve-se notar que essa porção preservada do plano de Layard é virtualmente idêntica à sala do trono de Sargão II, em seu palácio em Dur Sharrukin, cômodo 7. Outros cômodos de grande importância são os pátios 7 e 19. Além de o pátio 19 ser um local importante no palácio, dado o seu tamanho e localização, ele continha um par de leões com cabeças humanas colossais esculpidos em calcário grosso e introduzia o cômodo 36, um pequeno quarto onde os relevos da batalha de Laquis foram encontrados. Felizmente, esse cômodo está entre os mais bem preservados do palácio e sua série de relevos de ao menos três paredes se encontra hoje no museu britânico, enquanto o quarto muro é conhecido apenas pelas descrições de Layard (RUSSEL, 1991, p. 64). O pátio onde o cômodo de Laquis está localizado aparentava ser decorado exclusivamente com cenas da terceira campanha de Senaqueribe para o oeste (RUSSEL, 1991, p. 161-164, 172-174), e se destaca por ter sido um local de importância no palácio. Os relevos de Laquis ganharam proeminência pela sua configuração arquitetônica e o acesso ao cômodo 36 através do Pátio 19, que era realizado por uma série de três portais monumentais, cada um sendo decorado com um par de *lamassu*. Esses *lamassu* decresciam de um tamanho de 5,5 metros o mais externo para 3,5 metros, o mais interno. Segundo Layard (1853, p. 230, tradução nossa):

[...] seria muito difícil de conceber qualquer arranjo arquitetônico interior mais impositivo do que esse grupo triplo de formas gigantescas visto em perspectiva por pessoas que estavam no centro do corredor; vagamente iluminado por cima e harmoniosamente colorido ou coberto com ouro, como os querubins no templo de Salomão.

As paredes do cômodo 36 eram provavelmente todas cobertas pelos relevos de Laquis. Os desenhos de Austen Layard acerca do palácio marcam treze painéis enumerados ao longo das paredes no cômodo, e em sua descrição escrita ele confirma essa informação (USSISHKIN, 1982, p. 71).

De acordo com Ussishkin (1982, p. 71) Layard estava errado, uma vez que “doze painéis aparentemente arranjados em ordem consecutiva estão preservados atualmente; eles são equivalentes aos painéis de Layard de número (5-13), somente

nove painéis de acordo com essa enumeração. Os painéis que estavam faltando no começo da série (1-4) não foram documentados, e a única pista do seu conteúdo é um comentário de Layard, em que descreve que eles consistiam de corpos grandes de cavaleiros e carruagens (LAYARD, 1853, p. 149). Em ordem consecutiva da esquerda para a direita é exibido a infantaria atacando, a tomada de Laquis (Imagem 2), os despojos e os deportados, os cativos, Senaqueribe sentado em seu trono, a tenda real e carruagens e no final o campo assírio. Ussishkin (1982, p. 71, tradução nossa) nota que

a seção que retrata a tomada de Laquis, esculpida no lado direito do painel 2 até o lado esquerdo do painel 4 era aparentemente colocado no centro da parede traseira, em frente à entrada. Devido aos efeitos de luzes, qualquer um que passasse através da entrada principal iria perceber a iminente tomada de Laquis procedendo através das entradas.

De acordo com Russel (1993, p. 68), “por causa da combinação da localização central e efeitos de perspectiva fazem de Laquis o ponto focal do grupo de aposentos, um visitante poderia justificadamente concluir que a rendição de Laquis (Imagem 1) era o ponto alto da campanha ocidental de Senaqueribe”. Qual seria, no entanto, a razão da cidade de Laquis no território de Judá ter alcançado um lugar de destaque no palácio de Senaqueribe? O contexto militar da época e os documentos escritos sugerem que devido a revoltas no império lideradas por Ezequias, rei de Judá, Senaqueribe, após lidar com uma revolta babilônica liderada por Merodaque-Baladão, deu atenção para o oeste do império. Movendo-se para o sul ao longo da costa, ele encontrou resistência na cidade de Tiro, substituindo seu rei que havia fugido para o Chipre por um rei de sua escolha. No entanto, os reinos de Asquelom, Ecrom e Judá permaneceram firmes. Senaqueribe avançou e derrotou um exército combinado de egípcios e etíopes na planície costeira, os quais tinham vindo para auxiliar os rebeldes. De acordo com Bright (2000, p. 286), “Senaqueribe então tomou Ecrom e outras cidades filisteias à vontade, punindo ofensores com execuções e deportações”. Após esses eventos, Senaqueribe tinha o caminho livre para lidar com o reino de Judá. Os anais de Senaqueribe trazem em detalhes parte dessa expedição, que está registrada no Prisma de Senaqueribe:

Com relação a Ezequias, o judeu, que não se submeteu ao meu jugo, 46 das suas poderosas cidades muradas, como também pequenas cidades da vizinhança incontáveis; nivelando com aríetes e trazendo máquinas de cerco, atacando e invadindo a pé, por minas, túneis e fendas, eu cerquei e tomei (essas cidades). 200.150 pessoas, grandes e pequenas, homens e mulheres, cavalos, mulas, jumentos, camelos, gado e ovelhas incontáveis; eu os removi deles e contei como saque. Ele, como um pássaro em uma gaiola, eu tranquei em Jerusalém, sua cidade real (LUCKENBILL, 1924, p. 32-33, tradução nossa).

Curiosamente, Laquis não é mencionada nos anais de Senaqueribe ou em qualquer inscrição, exceto a do cômodo 36 (Imagem 2). A única maneira de identificar a identidade da cidade é pela inscrição que se encontra em frente à figura do rei, onde lê-se: “Senaqueribe, rei do universo, rei da Assíria, sentado em uma cadeira de sedan, os despojos de Laquis passam diante dele” (COGAN, 2008, p. 125). Uma das possíveis

razões para que a cidade de Laquis tenha sido retratada de forma destacada nos relevos de Senaqueribe é o seu posicionamento no reino como a segunda cidade de maior importância a partir do século 10 a.C., atrás apenas de Jerusalém (BIENKOWSKI; MILLARD, 2000, p. 173). O fato de a cidade de Jerusalém não ter sido retratada nos relevos e sim a cidade de Laquis, juntamente com a evidência documental de Senaqueribe em que ele atesta ter “trancado” Ezequias como um pássaro em uma gaiola em Jerusalém, não permitem a interpretação a respeito de uma conquista da cidade real de Judá. Senaqueribe, de alguma forma, foi incapaz de conquistar a cidade principal do rei que havia iniciado a rebelião levantina contra a Assíria e acabou por utilizar a segunda cidade em importância como seu triunfo.

**Imagem 1** – O ataque à cidade de Laquis



Fonte: © The Trustees of the British Museum.

## **INOVAÇÃO E AUDIÊNCIA NOS RELEVOS DE SENAQUERIBE**

Como apontado anteriormente, os relevos retratavam uma miríade de temas mesopotâmicos que eram transmitidos desde 3500 a.C. e poderiam consistir em guerras, caças, obras públicas, além de representações de figuras mágicas. No reinado de Senaqueribe, no entanto, mudanças ocorreram com relação ao aspecto



artístico dos relevos. Para aqueles que viveram naquele tempo e haviam visto os relevos anteriores de outros palácios, os relevos narrativos eram surpreendentemente inovadores, provendo uma efetiva sugestão de profundidade. De acordo com Russel:

As placas de relevo narrativo dos antecessores de Senaqueribe são divididas horizontalmente em dois registros por uma faixa levantada de inscrição. No resultante campo pictórico longo e relativamente estreito, as relações espaciais podem ser indicadas por uma das duas convenções. O mais comum era colocar todas as figuras em uma única linha de base, sendo a profundidade indicada por ter figuras mais próximas sobrepondo as mais distantes. Em composições organizadas dessa forma, a fluidez da narrativa dentro do registro é horizontal. Devido a todas as figuras serem arranjadas de forma horizontal e haver apenas uma única linha de caracteres no registro, somente uma única história pode ser contada em cada segmento vertical do registro (1993, p. 57, tradução nossa).

**Imagem 2** – Senaqueribe sentado em seu trono contemplando a conquista da cidade. À sua frente, um pouco acima encontra-se a inscrição contendo a identificação da cidade



Fonte: © The Trustees of the British Museum.

As figuras nos relevos encontrados no palácio de Senaqueribe, por outro lado, poderiam ser colocadas em qualquer lugar, e as figuras mais altas são entendidas por serem mais distantes do que as mais baixas. Essa convenção não foi “inventada” no tempo de Senaqueribe, mas era usada com pouca frequência antes de seu período. Esse sistema providencia uma sugestão mais satisfatória de profundidade, e, ao mesmo tempo, permite maior complexidade. A narrativa pode fluir vertical e diagonalmente, como também horizontalmente, com figuras acima e abaixo das primárias provendo informação adicional ou várias fileiras de personagens arranjados um acima do outro, cada um contando sua própria história (RUSSEL, 1993, p. 58). Em síntese, essa mudança significava que mais figuras de diferentes escalas poderiam ser incorporadas dentro de composições individuais e, conseqüentemente, mais detalhes circunstanciais poderiam ser providenciados. Além disso, nos relevos de Senaqueribe é possível vê-lo tomando uma posição menos dominante dentro da narrativa em contraste com seus antecessores. Senaqueribe nunca aparece lutando pessoalmente, mas ele é sempre o foco das composições, por estar sentado em seu trono, esperando e recebendo os prisioneiros e os saques da cidade conquistada. A audiência que estava em contato com os relevos era muito maior do que a das escritas narrativas no palácio de Senaqueribe. Algumas considerações a respeito da audiência das narrativas escritas devem ser feitas para que se possa entender o conceito propagandístico assírio encontrado nos relevos. As narrativas escritas eram produzidas para um grupo exclusivo, e Russel destaca:

Qualquer visitante externo iria enfrentar ao menos cinco dificuldades substanciais em interpretá-las. Primeiro, grande parte dos visitantes forasteiros não era alfabetizada. Segundo, mesmo se eles pudessem encontrar alguém para ler o texto, grande parte dos forasteiros – e até dos visitantes assírios – provavelmente não poderia entender acadiano, que estava sendo substituído gradualmente pelo aramaico como língua primária falada no império. Terceiro, mesmo visitantes assírios que entendiam acadiano teriam dificuldades para entender as inscrições do palácio, pois eram quase sempre escritas em dialeto babilônico, em vez de assírio. Em quarto lugar, mesmo se eles passassem pelos primeiros três obstáculos, necessitariam ter tempo suficiente para ler esses textos, os quais são muito longos e envolventes. Finalmente, poucas pessoas fora da corte teriam o *background* cultural necessário para compreender completamente a titulação, o que pressupõe uma familiaridade de alto nível com a ideologia imperial assíria (1993, p. 70, tradução nossa).

Portanto, seria muito improvável que um visitante do palácio tivesse o tempo e o conhecimento necessários para passar por todas as inscrições e perceber que a campanha de Senaqueribe em território judaico não foi muito bem-sucedida. Por essas razões, o grupo que poderia facilmente acessar o conteúdo das narrativas escritas era a elite administrativa assíria, que tinha a confiança do rei. Takla (2008, p. 136) ressalta esse ponto ao mencionar que as inscrições funcionavam em dois outros níveis não verbais. Os súditos dos reis assírios tinham a compreensão de que somente uma pessoa com autoridade e prestígio elevados deveria ordenar tais empreendimentos. Além disso, o controle dos escribas por parte do rei afirmava a sua legitimação e poder. Isso



também era um aspecto importante para Senaqueribe, uma vez que o perigo real que ele poderia enfrentar não eram seus inimigos vindos de países distantes, mas em seu próprio palácio. A narrativa visual, como afirmado aqui, poderia alcançar uma audiência muito mais abrangente do que as narrativas escritas, incluindo não apenas cortesãos letrados, mas também assírios analfabetos e estrangeiros, que poderiam reconhecer os locais de batalha e seu povo e terra nos relevos. Mas, um detalhe não pode ser descartado: nas narrativas visuais, a campanha malsucedida no território judaico não precisaria ser necessariamente mencionada pelos artistas de Senaqueribe. A queda de Laquis nas mãos dos assírios demonstrou para todos o que eles já sabiam, que os assírios eram invencíveis e o preço da resistência era a derrota (RUSSEL, 1993, p. 70). Entretanto, isso não exclui a veracidade dos eventos retratados nos relevos, mas demonstra que o rei e sua corte poderiam omitir alguns eventos para difundir a ideia de estabilidade e poderio real.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diversas formas de arte provenientes da mesopotâmia tradicionalmente retratavam temas de conquistas militares, na caça e em obras públicas realizadas por vários reis, além de temas religiosos. O rei era considerado como o legítimo representante dos deuses na Terra e se utilizava desse conceito para legitimar sua posição entre seu povo. Além disso, suas campanhas militares eram consideradas sob a proteção divina. No entanto, o rei poderia sofrer um revés e ser ameaçado de perder seu direito real perante o povo. Uma vez que as inscrições e relevos eram consideradas como refletindo a realidade histórica no Antigo Oriente Próximo, os reis se utilizavam dessa crença em seu favor, sempre demonstrando campanhas militares vitoriosas e a humilhação de seus inimigos. Assurnasirpal II estabeleceu um padrão para os seus sucessores ao construir seu palácio no qual a arte fora colocada em cada cômodo de forma organizada e sistematizada. Os temas artísticos exibidos em seu palácio tinham como propósito reforçar o poder real e sua legitimidade como representante de Assur na Terra. A própria arquitetura do palácio sinalizava ao seu povo um *status* de poder da realeza e de exclusão do povo comum. O rei Senaqueribe deu prosseguimento a esse modelo instituído por Assurnasirpal II. Ele utilizou-se de inovações artísticas, permitindo que mais detalhes pudessem ser inseridos em uma mesma composição. Em seu “Palácio sem Rival”, os cômodos foram organizados de tal maneira que pudessem direcionar os seus visitantes de forma sistemática às recentes conquistas de Senaqueribe no oeste do império.

Pode-se observar, no entanto, que as narrativas assírias ou documentos escritos diferem dos relevos encontrados no palácio de Senaqueribe. A audiência para os dois é claramente separada no aspecto de conhecimento prévio e grau de instrução. Senaqueribe não poderia dizer que sua campanha no Levante foi um completo sucesso, uma vez que ele não foi capaz de conquistar Jerusalém, e esta não aparece nos relevos, a despeito de ser a principal cidade do reino de Judá. Uma vez que seria muito difícil aos visitantes do palácio de Senaqueribe ler e entender as inscrições, inclusive para visitantes instruídos, os relevos demonstrando o poder e a glória do rei e seu exército certamente causariam o efeito desejado promovendo o respeito ao rei pela audiência a qual ele pretendia alcançar.



Pozzer (2018, p. 56), referindo-se aos relevos que retratam Laquis, ressalta que “ainda que essas cenas estejam impregnadas de um discurso ideológico e propagandístico, evocando uma íntima relação entre estética e política ou criando uma imagem ilusória, elas não deixam de conter verdades históricas”. Pode-se concluir, portanto, que discursos propagandísticos poderiam ser utilizados como um meio de permanência no poder, prática esta que remonta ao primeiro milênio a.C., e que mesmo a verdade parcial poderia ser utilizada como legitimação sobre uma determinada sociedade. Embora os relevos palacianos pudessem alcançar uma parcela maior da população, considerando-se leigos e estrangeiros, ainda assim esse alcance não era o suficiente, uma vez que o acesso ao palácio não era completamente aberto ao público. No entanto, a audiência a qual de fato o rei pretendia alcançar, era a elite, que participava das solenidades reais e da qual o rei necessitava de apoio, especialmente em ocasiões em que o rei enfrentava um revés militar, pois como mencionado anteriormente, os principais inimigos dos reis assírios não estavam em países distantes, mas circulando em seu próprio palácio.

## REFERÊNCIAS

BIENKOWSKI, P.; MILLARD, A. *Dictionary of the Ancient Near East*. 2ª ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

BRIGHT, J. *A History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

COGAN, M. *Bound for Exile: Israelites and Judeans under Imperial Yoke*. Jerusalem: Carta Jerusalem, 2008.

CURTIS, J. E.; READE, J. E. *Art and Empire: Treasures from Assyria in the British Museum*. London: British Museum Press, 1995.

GRAYSON, A. K. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I: (1114- 859 BC). In: GRAYSON, A. K. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods*. Toronto: Toronto University Press, 1991. v. 2, p. 288-293.

GRAYSON, A. K.; NOVOTYN, J. The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1. In: GRAYSON, A. K.; NOVOTYN, J. (ed.). *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2012. v. 3.

KAELIN, O. Comparing Images – The Relief Programme in the Palace of Assurnasirpal II and the Egyptian Mortuary Temples of the New Kingdom. In: HOREJS, B. et al. (ed.) *Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018. p. 479-496.

LAATO, A. Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 45, n. 2, p. 198-226, 1995.

- LAYARD, A. H. *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*. London: John Murray, 1853.
- LUCKENBILL, D. D. *The Annals of Sennacherib*. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, 1924. v. 2.
- MCLAUGHLIN, J. L. *The Ancient Near East: an essential guide*. Nashville: Abingdon Press, 2012.
- NEGEV, A.; GIBSON, S. *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*. 4<sup>a</sup> ed. New York: The Continuum Publishing Group, 2001.
- NEMET-NEJAT, K. R. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.
- POZZER, K. M. P. Guerra, Violência e Memória Cultural nas Imagens Assírias. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 25, n. 47, p. 39-59, jul. 2018.
- READE, J. E. Twelve Ashurnasirpal Reliefs. *Iraq*, London, v. 27, n. 2, p. 119-134, 1965.
- READE, J. E.; Ideology and Propaganda in Assyrian Art. In: MOGENS, T. L. (ed.) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979. p. 329-343.
- RUSSEL, J. M. Sennacherib's Lachish Narratives. In: HOLLIDAY, P. J. (ed.). *Narrative and Event in Ancient Art*. San Bernardino: Cambridge University Press, 1993. p. 55-73.
- RUSSEL, J. M. *Sennacherib's Palace Without a Rival at Nineveh*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- RUSSELL, J. M. The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art. *American Journal of Archaeology*, Boston, v. 102, n. 4, p. 655-715, 1998.
- TAKLA, P.R. Desenvolvimento do esquema decorativo das salas do trono do período neoassírio (934-609 a.C.). 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- USSISHKIN, D. *The Conquest of Lachish by Sennacherib*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1982.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Bruno Alves Barros:** Mestre. Doutorando, Universidade Eötvös Loránd, Escola Doutoral em História, Departamento de Assiriologia e Estudos Hebraicos, Budapeste, Hungria.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

1088 Budapeste, Múzeum körút 4/F II. em, Hungary.

### ORIGEM DO ARTIGO

Extraído da monografia "A Arte como Elemento de Poder e Propaganda no Império Neoassírio", apresentada ao Programa de Graduação em História do Centro Universitário Internacional Uninter, em 2019.

### FINANCIAMENTO

Não se aplica.

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não houve conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITORES

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)  
Tiago Kramer de Oliveira  
Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

### HISTÓRICO

Recebido em: 2 de janeiro de 2020

Aprovado em: 9 de maio de 2020


Como citar: BARROS, Bruno Alves. A arte como elemento de poder e propaganda no Império Neoassírio. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 494-510, set./dez. 2020.




## "YMAGE DEL MON": O CORPO E O MUNDO NO ATLAS CATALÃO DE CRESQUES ABRAHAM, 1375

"Ymage del Mon": the body and the world in the Catalan Atlas of Cresques Abraham, 1375

**Aline Dias da Silveira<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0003-1662-5593>  
E-mail: [aline.d.s@ufsc.br](mailto:aline.d.s@ufsc.br)

**Bianca Klein Schmitt<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-3224-3002>  
E-mail: [bischmitt98@gmail.com](mailto:bischmitt98@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil

## RESUMO

O presente artigo pretende compreender as inter-relações espaciais presentes no *Atlas Catalão* (1375) entre o corpo microcosmo e o macrocosmo, utilizando como fundamento a visão de mundo manifesta na própria fonte sobre a relação interdependente e espelhada entre ambos, a considerar que essa relação consiste em uma perspectiva amalgamada a partir dos entrelaçamentos transculturais e transtemporais. Para nossa análise, primeiramente, apresentaremos o contexto político e social da produção do *Atlas Catalão* e a situação específica de seu autor, o judeu Cresques Abraham (1375). Na sequência, analisaremos a representação do homem zodiacal no fólio I da fonte, utilizando o método iconológico, com o suporte teórico de Aby Warburg, Erwin Panofsky e John Brian Harley. O homem zodiacal é uma figura recorrente em iluminuras medievais, compreendida por nós como vetor entre o macrocosmo e o corpo humano, no entanto, chegamos ao resultado de que há especificidades desta representação no *Atlas Catalão* que o diferenciam de outros de sua época: os gestos de seus pés, mãos e olhos, bem como outras características, como a performance corporal, tamanho de barba e cabeleira, apontam para uma profunda presença da mística judaica ibérica construída a partir de confluências culturais ao longo de séculos.

## PALAVRAS-CHAVE

Atlas Catalão. Homem zodiacal. Mística judaica.

## ABSTRACT

This article aims to understand the spatial interrelationships present in the *Catalan Atlas* (1375). We will base this analysis on the worldview manifested in the source itself about the interdependent and mirrored relationship between micro and macrocosm, which consists of an amalgamated perspective from the transcultural and transtemporal interlacing. Firstly, we will briefly present the historical context of the production of the *Catalan Atlas* and the specific situation of its author, the Jew Cresques Abraham (1375). Later on, we will analyse the representation of the zodiacal man on the folio I in the source with the use of the iconological method and the theoretical support of Aby Warburg, Erwin Panofsky, and John Brian Harley. The zodiacal man is a recurring figure in medieval illuminations, however, there are specificities of this representation in the *Catalan Atlas* that differentiate it from others of its time. The gestures of the man's feet, hands and eyes, as well as other features, such as body performance, beard and hair size, point to a profound presence of Iberian Jewish mystique built on cultural confluences over the centuries.

## KEYWORDS

Catalan Atlas. Zodiacal man. Jewish mystique.



Mapa Mundi, que podemos entender como imagem do mundo, de suas diversas idades, das regiões que existem sobre a Terra e das diversas gentes que aí habitam.<sup>1</sup>

**1** 375, Maiorca, o reino de Aragão está dividido pelas divergências familiares da coroa e a disputa pela hegemonia política e econômica do Mediterrâneo ocidental. A influência política de Maiorca resulta da expansão que ocorreu há mais de um século antes, sob o reinado de Jaime I de Aragão e sua investida no processo de retomada e reorganização do espaço aragonês-catalão. Em meio a esse cenário conturbado, o "Grande Mar" ainda é o principal cenário de disputas, que precisa ser perscrutado e tecnicamente dimensionado, para que seja possível seu controle político ou, ao menos, ter seu espaço estrategicamente utilizado. Será a experiência cultural, técnica e política da Península Ibérica medieval o que possibilitará a transposição desse espaço em imagem, uma *yimage del mon*? Imagem do mundo, que quer dizer Mapa Mundi, como explica o judeu Cresques Abraham, autor do *Atlas Catalão* (1375), "de suas diversas idades, das regiões que existem sobre a terra e das diversas gentes que aí habitam" (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013, p. 269).

As palavras de Cresques orientam o presente artigo, o qual tem como proposta pensar a relação entre o corpo e o mundo representados no *Atlas Catalão*. Pelos limites permitidos a um artigo, nosso recorte cingirá a folha I, conhecida como cosmográfico, na figura humana, cujas partes estão relacionadas com os signos zodiacais, o homem zodiacal. Porque pensamos que essa imagem expressa bem a relação integrativa micro-macrocosmos de fundamento neoplatônico, que perpassa toda a fonte, a considerar que o corpo humano também foi entendido no mundo medieval como *Imago mundi*.

Como método, usaremos uma leitura iconológico-histórica da imagem, relacionando com seu contexto cultural e político. Seguiremos os caminhos traçados por Erwin Panofsky, mas também trabalharemos com o conceito de *nachleben* (pós-vida) de Warburg e a ideia de uma memória imagética comum, manifesta por Warburg no *Atlas Mnemosine* (WARBURG, 2015, p. 363-375).

Erwin Panofsky, em sua estada nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, percebeu a necessidade de distinguir iconografia de iconologia em sua obra *Significado das Artes Visuais*,<sup>2</sup> especificamente no capítulo "Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte renascentista". O autor, entusiasta dos escritos de Aby Warburg, definiu as diferenças entre ambas as áreas da seguinte maneira:

[...] proponho reviver o velho e bom termo, "iconologia", sempre que a iconografia for tirada de seu isolamento e integrada em qualquer outro método histórico, psicológico ou crítico, que tentemos para resolver o enigma da esfinge [...]. Iconologia, portanto, é um método de interpretação que advém da síntese

---

<sup>1</sup> No original: "Mapa mundi vol dir aytant con ymage del mon e de les diverses etats del mon e de les regions que son sus la terra, de diversas maneras de gens qui en ela habiten". Primeiro folio do *Atlas Catalão*, lado A, coluna à esquerda. Tradução de Magali Nogueira (2013, p. 269) em sua tese de doutorado.

<sup>2</sup> Significado nas Artes Visuais: Primeiro escrito em alemão em 1932, depois em inglês em 1939 e complementado em 1957 (PANOFSKY, 2007).

mais que da análise. E assim como a exata identificação dos motivos é o requisito básico de uma correta análise iconográfica, também a exata análise das imagens, estórias e alegorias é o requisito essencial para uma correta interpretação iconológica (PANOFSKY, 2007, p. 57).

Claramente, nas palavras de Panofsky, iconologia e iconografia não são excludentes, mas complementares. Dessa forma, a proposta de fazer uma análise iconológica traz em si também a necessidade de certa descrição e análise iconográfica, mas a transcende, buscando seus significados simbólico, alegórico e vinculações históricas para além de seu próprio contexto. Por isso, Panofsky falou de síntese, porque o método iconológico converge diversos aspectos de significados em uma síntese expressa na imagem.

Essa definição de iconologia deriva da obra de Abraham Moritz Warburg – Aby Warburg – que desenvolveu o método de análise da obra de arte em confluência com outras expressões artísticas, como estátuas, rituais, textos literários, científicos e filosóficos. Ou seja, não é uma análise da obra somente por ela mesma em si, mas dentro de um sistema maior de perceber a relação do humano (em todos os aspectos) com a natureza ou cosmos. A erudição de Aby Warburg o permitia trilhar caminhos de uma longa temporalidade na busca da herança antiga, seja na Grécia, na Mesopotâmia, na Índia ou em aldeias indígenas norte-americanas. Em sua busca, ele cunhou o conceito de *nachleben*, que muitos traduzem como *sobrevivência*, mas que nós, neste artigo, preferimos traduzir com *pós-vida*, pois entendemos que há uma ressignificação da presença antiga.

Dentro dessa perspectiva, primeiramente apresentaremos o contexto de Abraham Cresques, enquanto judeu da *aljama*<sup>3</sup> de Maiorca, sua família e as possíveis fontes com as quais trabalhou para a construção do mapa, principalmente, na escrita das duas primeiras folhas de seu "Mapa Mundi". No segundo momento, trataremos, mais especificamente, da imagem humana da primeira folha e a relação tempo-espaço-humanidade que ela presentifica enquanto símbolo de essência não corrompida, o homem microcosmo. Para tanto, cruzaremos o texto da fonte com outros textos e imagens medievais que versam sobre o tema, como o *Gayat al-Hakim* (séc. XI), conhecido como o *Picatrix* (séc. XIII) e o *Haggadah* de Barcelona (séc. XIV).

## A COROA DE ARAGÃO, OS JUDEUS E CRESQUES ABRAHAM

A análise das interconexões de aspectos políticos, econômicos e culturais pode ser capaz de revelar com maior profundidade como a articulação de diversos elementos e contextos proporcionou a produção do *Atlas Catalão* no século XIV.

O contexto do espaço mediterrâneo nos séculos XIII e XIV era de muita agitação. As disputas de Aragão, França e cidades italianas pelas ilhas mediterrânicas estratégicas chegaram à região de Baleares, assim como à Sicília e à Sardenha. Esses territórios

---

<sup>3</sup> *Aljama* é uma entidade autônoma que reunia judeus sob uma mesma jurisdição. Internamente, possuía direitos jurídicos para julgar no quesito religioso, civil e criminal. Externamente, a entidade judaica era regulada por meio de suas relações com a Coroa. Dessa forma, os judeus estavam submetidos diretamente ao rei, e não a jurisdições municipais.

serviam como importantes entrepostos comerciais, os quais possuíam um papel de extrema relevância nas conexões entre os continentes europeu, asiático e africano. Nesse contexto, Maiorca tornou-se um reino independente de Aragão no período de 1276 até 1343, quando foi reincorporado por Pedro IV à Coroa aragonesa.

As disputas familiares travadas pela Coroa de Aragão e o Reino de Maiorca provêm da morte e respectiva partilha das terras de Jaime I de Aragão (1208-1276) entre seus dois filhos, Pedro (futuro Pedro III de Aragão) e Jaime (futuro Jaime II de Maiorca). Jaime herdou a região das Ilhas Baleares e regiões como Perpignan e Montpellier, cidades ricas que compunham a parte continental do reino, na fronteira com a França (NOGUEIRA, 2013, p. 100-113). Num primeiro momento, Jaime II de Maiorca e seus reinos foram submetidos a uma relação de vassalagem para com Pedro III de Aragão. Por meio dessa relação, ele exigiu que Maiorca contribuísse para a efetivação da conquista de Sardenha. Em razão disso, Jaime II recorreu à *aljama* Maiorquina, que colaborou, mais de uma vez, com aparatos de guerra, barcos e galeras em troca de concessões e privilégios.

Nesse contexto, o privilégio<sup>4</sup> concedido aos judeus pode ser analisado como uma relação de poder entre aquele que concede (o rei) e os que recebem (alguns judeus que prestam serviços ao monarca). Em Maiorca, o vínculo do privilégio era observado comumente entre o rei e a comunidade judaica. Em meio a essa relação complexa, necessitava-se do outro (os judeus) próximo de si (o rei cristão), no entanto, somente até certa medida e por conta de questões políticas, exercitando, assim, um movimento de tolerância pragmática<sup>5</sup> perante à comunidade judaica. Ao mesmo tempo em que um grupo necessita do outro dentro de prescrições específicas, essa situação também revela um processo que culminará na conversão forçada e expulsão de judeus de Maiorca no ano de 1391. Ou seja, o privilégio dos judeus seria o outro lado da moeda de uma tradição antijudaica.

A partir dessa complexa relação, observa-se que a comunidade judaica era um elemento-chave tanto para o desenvolvimento de Maiorca como para o desenvolvimento da Coroa Aragonesa; em outras palavras, a *aljama* é uma importante peça nesse jogo político. Pois, além de membros ativos no que se trata de comércio, os judeus expressavam uma demanda recorrente no setor administrativo, financeiro e na área médica, havendo uma proximidade desses com a Corte. Todavia, o contingente judaico que estava mais diretamente atrelado à Coroa era diminuto perante à população judaica que habitava a região (CHACÓN, 2004, p. 384).

O códice *Pueyo* é uma das fontes capazes de nos mostrar a maneira que se estabeleciam essas relações de privilégio.<sup>6</sup> Por meio da leitura do códice, é possível

---

<sup>4</sup> Importante ressaltar que o termo "privilégio" utilizado nesse artigo está inserido num contexto medieval, possuindo um sentido jurídico, no qual havia uma relação entre duas partes, o que concede e o que recebe favores. Essa era uma relação de confiança e troca de favores, nesse caso, entre o rei e a comunidade judaica.

<sup>5</sup> Segundo Aline Dias da Silveira, na Corte de Alfonso X de Castela, onde intelectuais das três religiões se encontravam, o processo de tolerância poderia ser visto como uma quebra de fronteiras, uma concepção para além da tolerância pragmatista, uma vez que quando se é inserido nesse meio, há, além da necessidade, uma obrigação de contato, que faz com que de uma maneira ou de outra determinadas construções e pensamentos sejam colocados em dúvida diante do outro, do novo que está sendo conhecido e reconhecido. Para aprofundamento do tema, ver: Silveira, 2013.

<sup>6</sup> O códice *Pueyo* é uma compilação de ornamentos que foram produzidos em relação à comunidade judaica entre 1328 e 1387 por notários do Reino de Maiorca. Para aprofundamento do tema ver: Fita; Llabres, 1900.

perceber a necessidade que os novos governantes tinham de reafirmar privilégios concedidos por reis predecessores, embora, muitas vezes, esses também revogassem concessões já estabelecidas. Para além, em outros momentos, via-se como necessário reafirmar os privilégios concedidos em seus próprios reinados, o que pode apontar a não funcionalidade integral dessas concessões. Essas decorrências demonstram uma instabilidade política e econômica no que tange a governabilidade e as relações com os judeus e seus bairros.

Os privilégios poderiam ser concedidos tanto numa escala macro, com validade para toda a comunidade judaica, como observado no *Códice Pueyo*, bem como poderiam ser atribuídos a pessoas específicas. A *familiaridade real* era a denominação de um privilégio que aproximava os judeus da vida na Corte por fazerem serviços encomendados pela Coroa. Aqueles que detinham o título de *familiar real* geralmente possuíam destaque em seu ofício. É o caso de Cresques Abraham e sua família. Em 1368, aos 42 anos, o elaborador do *Atlas Catalão* se tornou *familiar real* do rei Pedro IV de Aragão e em 1381, ele recebe o mesmo título do príncipe João pela prestação de seus serviços.<sup>7</sup>

Cresques Abraham se tornou notório pela produção do *Mapa Mundi*, popularmente conhecido como *Atlas Catalão*. À sua época, a produção cartográfica em Maiorca era efervescente, ao passo que muitos judeus estavam envolvidos no desenvolvimento cartográfico, colaborando para o desenvolvimento e aprimoramento das cartas portulanas.<sup>8</sup>

O mapa que está inserido dentro do *Atlas Catalão* se distingue pela riqueza de detalhes e materiais utilizados, como a quantidade de cores, e a utilização de elementos metálicos, entre eles o ouro. Além de todo esse aparato artístico, constatamos que o *Atlas Catalão* também possui um caráter enciclopédico, pelas informações históricas, mitológicas, astronômicas, astrológicas, climáticas, entre tantas outras que estão inseridas na fonte. Assim, apesar de Riera i Sans (1978) argumentar que Cresques Abraham seria apenas um excelente iluminador atrelado à Corte Aragonesa, destacamos que a articulação de tantos conhecimentos em um único espaço criativo infere base intelectual consistente para a produção do *Atlas Catalão*. Nessa perspectiva, Katrin Kogman-Appel (2014) apresenta resquícios que evidenciam que o judeu maiorquino tinha conhecimentos de latim e hebraico, e destaca que comumente a educação de judeus sefarditas incluía o conhecimento do árabe.

Segundo o levantamento efetuado por Magali Nogueira (2013, p. 21; p. 190), boa parte das obras que constavam no acervo judaico em Maiorca foram produzidas a partir século XII entre judeus, cristãos e muçulmanos. Os inventários expostos por Nogueira em sua tese apresentam obras que muito provavelmente foram lidas por Cresques Abraham e estavam inseridas numa dinâmica de interconexões que possibilitaram a produção do *Atlas Catalão*. Essas relações são observadas por meio de um levantamento de textos que circulavam pela *aljama* de Maiorca, a exemplo de

<sup>7</sup> Existiam outros Códices de mesma natureza que o *Códice Pueyo* à época. Os privilégios concedidos a Cresques Abraham se localizam no *Livro dos Privilégios e Franquias de Maiorca*, que está localizado no Arquivo da Coroa de Aragão e que atualmente não possui acesso *on-line*. Contudo, Jaume e Riera desenvolveram um artigo onde apresentam excertos dessa fonte (SANS; RIERA, 1978).

<sup>8</sup> O gênero cartográfico portulano surge a partir do século XIII nos arredores da bacia mediterrânica, sendo essa região representada de maneira muito semelhante ao real. Grande parte de exemplares remanescentes não possuem autoria ou datação conhecida. Mais informações em: Campbell, 1987, p. 371-463 e Nogueira; Biasi, 2015.

dois inventários das bibliotecas dos judeus Mossé Almaterí e León Mosconis, sendo este último um médico, *familiar real* como Cresques Abraham. Após a morte de León Mosconis, parte de sua biblioteca foi leiloada e algumas dessas obras foram compradas por Cresques Abraham e outras, por seu filho, Jafudá Cresques.<sup>9</sup>

Não se pode afirmar com exatidão a natureza dos textos nos quais Cresques Abraham e seu filho tiveram contato. Entretanto, os levantamentos apresentados por Nogueira (2013, p. 133-135) apontam que havia uma interessante variedade de escritos que circulavam pela *aljama*, e algumas temáticas, como as de cunho filosófico/teológico e astronômico/astrológico, poderiam ser úteis aos produtores de nossa fonte. Além do mais, livros e textos circulavam por toda a comunidade judaica maiorquina, e ter conhecimento dessas bibliotecas e inventários abre larga possibilidade para pensar que existiam outras tantas e que envolviam a *aljama*.<sup>10</sup>

Ao observar as duas listas, encontramos uma obra distinta de Ptolomeu em cada um dos inventários dessas bibliotecas: o *Almagesto* e o *Planisfério*. O fato de pessoas na *aljama* possuírem esses textos pode explicar a influência direta de Ptolomeu no *Atlas Catalão*, uma vez que ele é uma das poucas autoridades que são diretamente citadas por Cresques Abraham na fonte.

Outro ponto de destaque se dá aos autores que escreviam sobre filosofia/teologia. Em uma breve observação dos inventários, podemos perceber que os textos e autores citados são judeus (Ibn Gabirol, Isaac Israeli, Abraham bar Hyya, Abraham Ibn Ezra, etc.) e árabe-muçulmanos (Al-Battani, Al-Farabi, Averroes), além da presença de autores gregos (Aristóteles e Ptolomeu). Essas obras e pensadores estavam inseridos numa dinâmica de convergências e divergências entre as três religiões monoteístas. Carlos Escudé (2011) aponta que é possível enxergar aproximações entre os debates de filósofos do Cristianismo, Judaísmo e Islã ao mesmo tempo que dentro de cada uma dessas religiões havia debates que divergiam entre si.

Os agentes dessas articulações de pensamento não são citados diretamente no *Atlas Catalão* como no caso de Ptolomeu, mas aparecem pela visão cosmológica apresentada na fonte, o que reforça a ideia de que autores presentes nas bibliotecas da *aljama* provavelmente foram lidos por Cresques Abraham, uma vez que as sinagogas para as comunidades judaicas eram locais de oração, mas também de estudos, o que dá indícios do compartilhamento de ideias e materiais no aprofundamento desses estudos (ABULAFIA, 2002, p. 90).

Uma conexão que se pode fazer entre esses pensadores é a influência que sofreram do movimento neoplatônico, inspirado principalmente em Plotino (séc. III EC), mas também em Proclo (século V EC), entre outros nomes. Esses neoplatônicos da

---

<sup>9</sup> A compra, em 1377, de livros por Cresques Abraham e seu filho, Jafudá, colaboram para nos fazer refletir acerca de seus interesses intelectuais. O primeiro citado compra seis livros: uma compilação do Haggadot; um livro de Adné Késef of Yosef Kaspí, sobre comentários místicos da *Bíblia* hebraica e os outros quatro livros comprados não possuem descrição. Já Jafudá comprou uma adaptação judaica do século XII sobre a lenda de Buda, uma cópia do Mispaté ha-mazalot, que era um trabalho astrológico muito popular escrito por Ibn Ezra (séc. XI). Acredita-se, ainda, que esses livros não foram comprados por alto valor, o que nos faz pensar que tais escritos não fossem muito raros ou preciosos para a época. Além do mais, essas obras provavelmente serviam para um desfrute intelectual coletivo na *aljama*. Para mais informações, ver: Sans; Riera, 1978, p. 11-12.

<sup>10</sup> Dos trabalhos encontrados nesses locais, aqueles que poderiam servir para Cresques Abraham e seu trabalho estão dispostos em Nogueira (2013, p.152-153).



Antiguidade, séculos mais tarde, foram estudados pelos árabes, como Al-Farabi, Al-Battani e Averroes. Esses estudiosos, comentadores de Aristóteles e de neoplatônicos, também conhecidos como peripatéticos árabes, possuíam discussões filosóficas que em partes convergiam, e em outras divergiam entre si e que ocorreram nos debates públicos entre judeus e cristãos. A natureza divina de Deus, o conceito de emanção, a multiplicidade do Intelecto e a indivisibilidade do Uno foram temas constantes no pensamento desses autores (ESCLUDÉ, 2011). O conceito de emanção divina neoplatônico propõe que Deus não criou tudo que existe, apesar de toda a existência prover dele. Assim como a luz provém do Sol, que não media uma vontade que ordene a radiação solar, a emanção divina não seria produto da vontade do Uno (entre os cristãos platônicos entendido como o deus abraâmico) (ESCLUDÉ, 2011, p. 11).

No *Atlas Catalão*, Cresques Abraham aponta de formas variadas como o mundo surgiu, totalizando cinco maneiras. A quarta maneira é apresentada a seguir:

A quarta maneira é assim como uma coisa é feita de outra – homem de homem, animal de animal, árvore de árvore – cada coisa nasce da semente da mesma linhagem, tal como está escrito (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013, p. 269-270).<sup>11</sup>

Essa concepção de criação do mundo, uma das cinco retratadas na fonte, aponta que uma coisa é feita a partir de outra, a partir de uma semente de mesma linhagem. Aqui, percebemos a influência neoplatônica, onde a simplicidade do Uno, por meio da emanção, gera o intelecto que é múltiplo e forma a alma do mundo. Nos escritos de Filon de Alexandria, judeu platônico do século I, o intelecto divino é arquetípico, pois molda o mundo a partir de sua imagem (FILON DE ALEXANDRIA, 2015).

Algo muito caro a esse pensamento medieval de influência neoplatônica é a alegoria, através da qual muitas camadas de sentido são sobrepostas e relacionadas. A alegoria antiga e medieval trazia consigo uma função didática, bem como pretendia conduzir a uma reflexão moral, metafísica<sup>12</sup> e, até profética, na qual pela pré-figuração e figuração (AUERBACH, 1997) as temporalidades fluem para uma imagem. Por essa via alegórica, é possível conceber a transtemporalidade da imagem, ou seja, a sua qualidade de manifestar os diversos véus ou camadas temporais. A cartografia pertencia a esse universo alegórico de representar o mundo, tanto o grande mundo (macrocosmo), como o pequeno mundo (microcosmo), por isso o *Atlas Catalão* presta-se à leitura alegórica e iconológica que faremos a seguir.

Segundo John Brian Harley, teórico de *História da Cartografia*, os mapas são uma forma de linguagem muito abrangente e trazem consigo, inerentemente, toda a utilização política que contribui para a formação de um espaço socialmente construído. Além do mais, os mapas são produtos de um emaranhado de reflexões, observações e balanços científicos que dialogam diretamente com os estudos imagéticos e simbólicos da iconografia. Pela forma como mapas são constituídos a partir de seu contexto histórico, com suas imagens de relações políticas e de poder, torna-se arriscado analisá-los de maneira binária, como “verdadeiros e falsos”, “exatos e inexatos”, “objetivos e

---

<sup>11</sup> No original: “La quarta manera, es axi con 1 es fet daltre, axi con hom de home, bestia de bestia, arbre darbre, e cascu del sement de son linyatage es nat, axi con es scrit”.

<sup>12</sup> Aqui utilizamos o sentido medieval de alegoria, como o é apresentado na obra de Umberto Eco (2010, p. 111-115).

subjetivos”, “literais e simbólicos”, baseados na “integridade científica” ou marcados por uma “deformação ideológica”. Harley (2009, p. 2-3) pontua o mapa como uma forma de linguagem que pode ser mais bem entendida na prática histórica, pois ela

não apenas nos ajuda a ver nos mapas imagens – espelhos servindo para intermediar diferentes visões do mundo, mas também nos leva a procurar dados empíricos sobre aspectos, tais como os códigos e o contexto da cartografia assim como sobre seu conteúdo tomado no sentido tradicional.

O mapa é linguagem imagética, historiograficamente inteligível, assim a aplicação de olhar iconográfico e iconológico pode nos trazer uma profundidade "não apenas para identificar um nível de significação 'superficial' ou literal, mas também um nível 'mais profundo', geralmente associado a uma dimensão simbólica do ato que consiste em emitir ou receber uma mensagem" (HARLEY, 2009, p. 3).

## O HOMEM ZODIACAL COMO VETOR ENTRE O CÉU E A TERRA

Cresques, além de apresentar uma concepção neoplatônica para a criação do mundo no *Atlas Catalão*, como referido anteriormente, também utilizou o neoplatonismo para explicar as relações homem-natureza-cosmos, ao associar o corpo humano com o planeta Terra:

A Terra se sustenta por si mesma tal como foi alimentada por Deus, ocupa o espaço de seu volume e está envolta por toda parte pelo Grande Mar, tal como está escrito: "O abismo é sua coberta como se fosse uma vestimenta". Por dentro, porém, é transpassada por veias de água igual ao corpo humano que é por veias de sangue. A secura da Terra é regada por estes veios de água e por isso em qualquer local onde se escava a terra é encontrado água (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013, p. 272).<sup>13</sup>

Nesse excerto, é comparado o complexo hídrico de nosso planeta às veias do corpo humano. Assim como o sangue é vital para a vida humana, a água promove a vida na Terra. De acordo com a visão de mundo dessa época, baseada em analogias da natureza e do cosmos (macrocosmos) com o corpo humano (microcosmos), o corpo pode ser entendido como um elo mediador que se comunica com o cosmos e com a natureza. É dessa forma que precisamos entender o homem zodiacal representado no *Atlas Catalão*, como um vetor que tem a forma do microcosmo, o corpo humano, e

---

<sup>13</sup> No original: “La terra fundada es sobre la su fermetat, axi con de Deu fo alimentada, occupant lo terme de la sua quantitat; e en torn e en gir es environada e cenyida en lo lim de la Gran mar, axi com es scrit : Lo abis es cobriment de aquella, axi con avestiment. De dintre empero axi es trespasada per passaments daygues , con es lo cors per venes de sanch. Per los quals passaments daygues la sequedat de la terra es regada, perque en tot loch que la terra es cavada se atroba aygua”.

a substância do macrocosmo, as esferas celestes, ou seja, uma alegoria pronta para desvendar e estabelecer a reunião da parte com o todo.

O tema do homem zodiacal, é também trazido no texto de uma conferência de Aby Warburg em homenagem a Franz Boll:

Frente ao mundo estelar, o reduzido número de astros conhecidos pela astronomia (o telescópio ainda não fora inventado) facilitou a ideia, no fundo sublime, de que o ser humano deve ser visto como um pequeno cosmos que mantém relações totalmente diretas com o mundo astral. [...] Desponta como símbolo prevalente por séculos o assim chamado homem zodiacal (WARBURG, 2015, p. 289-348).

A relação entre o micro e macrocosmo, citada por Warburg, tivera seu fundamento filosófico no neoplatônico medieval, na esteira do neoplatonismo tardo-antigo que permaneceu vivo, como que em pós-vida (*nachleben*) nas referências e no movimento das interpretações das três culturas monoteístas abraâmicas medievais: Cristianismo, Islã e Judaísmo (ESCUDE, 2011). Assim, como medievalistas, ao utilizarmos discussões e métodos da iconologia para desenvolvermos nossa análise, nosso objetivo orienta-se, principalmente, pela busca do entendimento sobre o movimento do saber no período medieval, pelo caminho mais próximo de uma ciência da cultura (*Kulturwissenschaft*) como reivindicou Aby Warburg.

Quando Warburg usa o termo *nachleben* (pós-vida) é no sentido da ressignificação dos elementos pagãos/antigos nas imagens renascentistas que ele estudou. Segundo a compreensão deste estudioso, os elementos para essa ressignificação seriam buscados em uma memória comum, construída a partir de experiências extáticas na história da humanidade. Dessa forma, o conceito de *nachleben* está relacionado com o que Warburg chamou de imagem mnemônica nos estados dinâmicos comuns (*Erinnerungsbild an allgemeine dynamische Zustände*). Em sua terceira tese ele afirma:

III. A perceptível imagem mnemônica nos estados dinâmicos comuns na nova impressão, será, posteriormente, projetada na obra de arte de forma inconsciente, como esboço idealizador (WARBURG, 1932, p. 58, tradução nossa).<sup>14</sup>

Interpretamos a ideia de estados dinâmicos comuns (*allgemeine dynamische Zustände*) expressa nesse trecho, como estados para onde confluem diversas temporalidades ao ponto de instaurar o transcronismo da imagem mnemônica, só que sua projeção na obra de arte não é inconsciente, mas uma "substituição consciente", como depois corrigiu o próprio Warburg (2015, p. 87). Por essa perspectiva, a análise imagética do *Atlas Catalão* do século XIV movimenta-nos para outros espaços e temporalidades, bem mais além, na busca das correntes e caminhos das fontes e seus significados. Analisaremos tanto os significados gerais, como os mais específicos da imagem do homem zodiacal em relação a outras do mesmo sistema simbólico e/ou alegórico.

---

<sup>14</sup> No original: "III. Das den neuen Eindruck apperzipierende Erinnerungsbild an allgemeine dynamische Zustände wird später beim Kunstwerk unbewusst als idealisierender Umriss projiziert".

Quando Aby Warburg disse que "o ser humano deve ser visto como um pequeno cosmos que mantém relações totalmente diretas com o mundo astral", ele se referia a uma visão de mundo que fora expressa em diferentes manifestações da experiência humana da temporalidade medieval. No âmago da relação entre o ser humano e o mundo, estava a chave do *Imago mundi*, ou seja, todo o universo se faz presente em escala menor e na mesma proporção áurea no corpo humano. Com essa chave, tratados de medicina, astronomia, astrologia, música, matemática, política e de todas as outras formas de conhecimento da época foram escritos (SILVEIRA, 2012, p. 151-166).

Essa chave também é necessária para entendermos o homem zodiacal do *Atlas Catalão*. No Folio I, parte B3, Cresques Abraham refere-se a Ptolomeu, provavelmente, Claudius Ptolomeu, nascido no Egito do século II da era cristã e que escreveu sobre astronomia/astrologia, cartografia, matemática e música. Sua principal obra de astrologia foi traduzida do árabe para o castelhano na corte de Afonso X de Castela no século XIII, conhecida como *Tetrabiblos* (MACHADO, 2007). Junto à figura do homem zodiacal no Folio I, parte B3 encontramos o seguinte trecho da obra:

*Disse Ptolomeu:* "Guarda-te de não ferir o corpo com ferro nem fazer sangria enquanto a Lua se encontre no signo que rege o membro". Então, se queres saber, a qualquer momento, em que signo se encontra a Lua, porque necessitais uma medicina ou tens que sangrar ou fazer alguma coisa, ainda que já tenhamos mostrado mais acima, na roda anterior, aqui o encontras mais claro. Fareis assim: contaís quantos dias lunares temos e quantos dias que tenham passado, observe na tábua abaixo; observe o número da margem em que há o dia que estareis e põe aí o dedo, depois percorra a tábua do mês: o ponto onde cair diretamente é ali onde se encontra a Lua, naquele signo. Sabeis que os doze signos estão repartidos por todo o corpo, como podemos ver nesta figura: Áries na cabeça, Touro no pescoço, Gêmeos nos braços e assim até os pés (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013. p. 268, grifo da autora).<sup>15</sup>

Em correspondência com o esse trecho e com a tabela seguinte a ele, cada parte da figura ao lado do texto (o homem zodiacal) tem escrito sobre si o nome da constelação zodiacal correspondente: cabeça: Áries; pescoço: Touro; braços: Gêmeos; peito: Câncer; ventre: Virgem-Libra, genitais: Escorpião; nádegas: Sagitário; coxas: Capricórnio; panturrilhas: Aquário; pés: Peixes:

---

<sup>15</sup> No original: "Diu Tolomeu: 'guarda`t que no tochs en ta persona ab ferra ne segnar, mentra que la luna és en aquel signe qui es sobra aquel membre. 'Adonch' si vol saber totz jorns en qual signe és la luna, si obs o avets [permedicina] [o per] sagnar ho d'altra manera, jatsia que us [havem] mostrat pus sobr[...] en la roda pasada, però assí ho trobareu pus clar e faretz-ho ayxi: omptatz quants jorns tenin de la Luna, e aytants jorns quants n'aurà passatz guardats en aquesta taulla devalt escrita, e guarda lo nombra del màrgen (en què) en què serà lo jorn en què sarets, e posa aquí lo dit; puy davalla per la taula, del mês: enaquí un caurà dret lo dit aquí es la Luna en aquell signe. E sapiatz que los XII. signes són conpertitz per toda la persona assí con o podets veer en aquesta figura; Aires per lo cap, Tauros per lo col, Geminis per los brasos, fin als peu".



**Figura 1** – O homem zodiacal e a tabela de correspondência de signos zodiacais com as partes do corpo Humano



Fonte: Recorte do Manuscrito *Espagnol 30*, Folio I. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>.

A relação do zodíaco com partes do corpo e os quatro elementos (representados nas quatro cores ao fundo da figura) é retomada no Folio II, sobre o calendário, a exemplo desses dois trechos:

*Aries* é quente e seco e da natureza do fogo, é casa de Marte, é de signo masculino. Com a Lua neste signo é bom para sangrias e aplicar medicinas, porém não se há de fazer medicina na cabeça. *Touro* é frio e seco, da natureza da Terra, é casa de Vênus, é masculino. Com a Lua em Touro não é bom para sangrias e nem tampouco é bom para aplicar medicina nem fazer medicinas no pescoço (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013, p. 284, grifo da autora).<sup>16</sup>

Essas correspondências encontravam-se em variadas fontes medievais, não só naquelas que faziam referência à obra de Ptolomeu, pois os textos compilados e utilizados na Idade Média possuíam origens e procedências diversas. As correspondências entre o micro e macrocosmo nos remetem à reunião de saberes milenares desde as

<sup>16</sup> No original: "Aries [és] caut e sech e de natura de foch e caza de Març e signe meschulí. La Luna em aquest signe és bona sagnia e pendre medecina, e no fazzes medeçina al cap. Taurus és fret e sech, de natura de terra e és caza de Venus e maschulí. La Luna en Taurus no és bona sagnia ne pendre medeçina ne fer medeçina al choll".



tábuas mesopotâmicas do século VII antes da era cristã *Enuma Anu Enlil* (BARTON, 1994) que são difundidas e reelaboradas no período helenístico, até às tábuas astrológicas (ALFONSO, 1984) do rei Afonso X de Castela do século XIII. O platonismo foi o fundamento que deu coesão filosófica para essas correspondências na relação intrínseca entre o microcosmo e o macrocosmo no ocidente. No caso medieval, sua relação é maior com o neoplatonismo desenvolvido a partir do século III da era cristã. O macrocosmo platônico/ptolomaico é dividido em esferas planetárias concêntricas, que são vistas como potências do Intelecto emanado do Uno, o princípio de todas as coisas. As virtudes dessas esferas fluem até a esfera lunar (por isso a importância da Lua em todas essas obras medievais astromágicas), que, como um prisma, faz fluir as virtudes planetárias para a esfera terrestre, também chamada de sublunar, influenciando tudo que está sobre e sob a Terra. Como podemos ver representado no segundo fólio do *Atlas Catalão*, onde a esfera lunar é representada com as fases lunares.

Figura 2 – Macrocosmo



Fonte: Recorte do Manuscrito *Espagnol 30*, Folio I. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>.

Com as rotas de comércio da Antiguidade e do Medievo, esses saberes, por meio de textos e oralidades, percorreram caminhos do norte da África para Europa e Índia, da Índia para a Pérsia e novamente para o Mediterrâneo, num movimento de traduções, acumulações, interpretações e busca de uma súpula para o saber. Derivada deste movimento, a confluência cultural na Península Ibérica medieval forjou obras como o *Gayat al-Hakim*, também conhecido como *Picatrix* (PICATRIX, 1962, 1986; BOUDET; CAIOZZO; WEILL-PAROT, 2011) que influenciou imensamente as obras chamadas

de renascentistas. Essa obra escrita na Península Ibérica muçulmana do século XI e depois traduzida por judeus na Corte do rei cristão Afonso X de Castela, refere-se a fontes indianas, gregas, persa, mesopotâmicas, egípcias e romanas em seu texto, de forma que o autor relata no prólogo que utilizou mais de 200 obras para constituí-la (STUCKRAD, 2011, p. 331-340). Por ser uma amálgama medieval do movimento do saber milenar, parece-nos interessante trazer aqui o princípio da relação entre micro e macrocosmo manifesta no *Gayat al-Hakim*:

Deus, Aquele que trouxe as coisas para a existência, as quais não existiam antes. Aquele que renovou a criação e lhes concedeu o dom da graça. Ele é aquele que determina e cria todas as coisas (PICATRIX, 1962, p. 1 §1-9, tradução nossa).<sup>17</sup>

Deus fez do ser humano o guardião de sua sabedoria e uma expressão de si mesmo e de toda sua criação, o fez recebedor de sua inspiração e receptáculo de suas ciências, seu arauto, um broto e uma cópia do macrocosmo, de forma que ele (o ser humano) reúne em sua construção e constituição todos os entendimentos (PICATRIX, 1962, p. 41§ 13-19, tradução nossa).<sup>18</sup>

A força formuladora e as sete forças pneumáticas, que correspondem aos pneumas dos sete planetas, são as forças sensíveis, das quais dependem a perfeição do ser humano e a conclusão perfeita de suas atividades (PICATRIX, 1962, p. 45§ 4-10, tradução nossa).<sup>19</sup>

A passagem citada "Deus fez do ser humano [...] um broto e uma cópia do macrocosmo, de forma que ele (o ser humano) reúne em sua construção e constituição todos os entendimentos" pode explicar a importância do corpo humano zodiacal no *Mapa Mundi* de Cresques. Para a compreensão do espaço do mundo maior (macrocosmo), figurado em outras folhas do Atlas, é necessário entender a relação deste com o mundo menor (microcosmo), o corpo humano. Pois, o corpo humano é o *Imago Dei*, a imagem de Deus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, Gn 1, 27), e, por tanto, um espelho do mundo também. Isso fica mais evidente, quando buscamos, na própria fonte, as maneiras de como esse mundo foi criado, as quais, como mencionado no texto citado, segundo Cresques, são cinco. A segunda maneira da criação é descrita assim: "está escrito que do mesmo modo e exemplo do arquétipo e da sensibilidade a matéria do mundo foi criada" (*Atlas Catalão*, Folio I, apud NOGUEIRA, 2013, p. 270).<sup>20</sup> A palavra *archetipi* utilizada por Cresques Abraham indica sua proximidade com os escritos do

---

<sup>17</sup> No original: "Gott, ( ) der die Dinge in die Existenz herausgeführt hat, nachdem sie zuvor nicht existierten, der die Geschöpfe neu hervorgebracht und ihnen ihre Gnadengaben zugewiesen hat. Er ist der Bestimmer und Neuhervorbringer alles Seienden".

<sup>18</sup> No original: "Gott hat ihn zum Schatzmeister seiner Weisheit und zu einem Ausdruck seiner selbst und all seiner Geschöpfe gemacht, zum Empfänger für seine Inspirationen und zum Gefäß seiner Wissenschaften und Verkünder für sich, zu einem Sproß und einer Kopie des Makrokosmos, so dass er in seinem Bau und seiner Zusammensetzung alle Begriffe desselben vereinigt".

<sup>19</sup> No original: "( ) die formende Kraft und sieben pneumatische Kräfte, die den Pneumata der sieben Planeten entsprechen, sind die empfindenden Kräfte, auf denen die Vollkommenheit des Menschen und die Vollendung seiner Tätigkeiten beruht ( )".

<sup>20</sup> No original: "La segona manera es escrita que amenera e eximpli de archetipi e de sensible la materia del mon es creada, axi com es escrit. Aquell qui esta per/durablament crea totes coses/ ensemps".

filósofo judeu platônico Filon de Alexandria (séc. I), que propôs a interpretação alegórica da *Torah* em diálogo com a filosofia platônica, identificando a inteligência divina como um arquétipo, um modelo ideal e primordial, que moldaria todas as coisas a sua imagem (MORAES, 2017, p. 113-117). A alegorese de Filon de Alexandria influenciou fortemente a exegese bíblica judaica e cristã tardo-antiga e medieval, assim a presença do termo *archetipi* no *Atlas Catalão* independe da possibilidade de Cresques ter ou não lido diretamente Filon, pois constituía uma corrente consolidada de interpretação. O platonismo e seu desdobramento neoplatônico tardo-antigo contribuíram para o desenvolvimento da mística judaica, figurada nos ensinamentos da *kabbalah* (הלכה),<sup>21</sup> ou cabala, como ficou popularizada na língua portuguesa. Aqui, é importante considerar que um dos livros mais importantes para a escola cabalística medieval e moderna é o *Zohar* (o esplendor) que surgiu pela primeira vez na Espanha do século XIII, ambiente e contexto de Cresques Abraham.

Nos ensinamentos da cabala, "Os cabalistas procuram explicar o mistério do mundo como reflexo do mistério da vida divina como também o fizeram os gnósticos. Assim, para a cabala, cada indivíduo é totalidade" (CAMPANI, 2011, p. 5-6). Também pela perspectiva da cabala, o corpo seria compreendido como *Imago Mundi*, da mesma forma, como denominou Cresques no seu *Mapa Mundi*. Por essa via, o corpo é a medida e o vetor para compreender o que ainda não foi conhecido. Para complementar esse pensamento, podemos trazer um elemento mais específico da imagem: o homem zodiacal de Cresques é uma representação do corpo judeu. Acreditamos que elementos da mística judaica, dão especificidade à expressão do homem zodiacal de Cresques Abraham, ao mesmo tempo, enfatizam a relação entre o *Imago Mundi* humano e macrocosmo divino.

A figura do *Atlas Catalão* apresenta um homem nu de idade madura, expressa pela barba, pela calvície e por pelos no corpo. Apesar da maturidade, o corpo ainda apresenta os músculos bem formados, o que poderia lhe atribuir uma idade entre 30 e 50 anos. Seu corpo está em movimento, indicado pelas posições dos pés e dos braços, sendo que o braço esquerdo parece indicar um movimento ascendente e o braço direito um movimento descendente. A cabeça inclina-se em direção aos pés, mas o olhar está direcionado para a mão esquerda. O espaço simbólico em que esse corpo está colocado é o plano dos quatro elementos representados nos quatro retângulos atrás dele. O pé esquerdo toca a terra, o retângulo verde, o pé direito toca a água, o retângulo azul-claro, a mão direita toca o ar, o retângulo azul-escuro, e a mão esquerda toca o fogo.

A nudez do homem é uma referência ao estado original de pureza de espírito. A barba não indica só a idade madura, mas uma possível referência ao Antigo Testamento e à tradição judaica, como expressa em *Levítico* 19, 27: "não cortareis a extremidade da vossa cabeleira em redondo e não danificarás a extremidade da tua barba" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, Lv 19, 27). Vejamos esse e outros elementos presentes na iluminura de um manuscrito sefardita catalão que foi elaborado no mesmo contexto e

---

<sup>21</sup> "A palavra 'cabala' (הלכה) significa literalmente "tradição" em hebraico. A cabala é a tradição das coisas divinas, o conhecimento sagrado (a gnosis), o misticismo judaico, a suma do judaísmo. As raízes da cabala podem ser encontradas na literatura judaica da Maase Bereshit e Maase Merkabá" (Apud CAMPANI, 2011, p. 3).



época que o *Atlas Catalão*, conhecido como o *Haggadah*<sup>22</sup> de Barcelona, encontrado na coleção da biblioteca de John Rylands em Manchester:

**Figura 3** – Êxodo – Manuscrito *Haggadah* sefardita catalão do século XIV



Fonte: John Rylands Library Collection, Manchester/UK. Disponível em: <https://chiccmanchester.wordpress.com/2012/01/04/rylands-haggadah-hebrew-ms-6/>.

Na iluminura da Figura 3, Moisés está representado com barba, como ocorre na maioria das representações medievais de judeus. No entanto, em outras imagens do homem zodiacal, o corpo também é representado com barba em referência à Jesus. Qual seria, então, a especificidade da representação do homem zodiacal no *Atlas Catalão* que o colocaria na tradição dos judeus ibéricos, os sefarditas? O gesto corporal e a tradição cabalística da Península Ibérica, como pretendemos evidenciar adiante.

Seguindo com nossa análise iconológica, evidenciamos elementos recorrentes entre a iluminura do *Haggadah* sefardita e o homem zodiacal do *Atlas Catalão*. A iluminura apresenta dois momentos do Livro do Êxodo no *Pentateuco*, na passagem em que Moisés (em vermelho) sobe o Monte Sinai e escuta a voz de Javeh diante da sarça ardente (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, Ex. 3, 1-6) (primeiro quadro de cima na iluminura da Figura 3). No segundo quadro da iluminura, encontra-se representada a passagem em que Moisés a pedido de Javeh molda uma serpente de bronze e a

<sup>22</sup> A *Haggadah* (hebraico: הגדה, “revelador”; plural: *Haggadot*) é um texto judaico que estabelece a ordem do Seder da Páscoa. Ler a *Hagadá* à mesa do Seder é um cumprimento da mitzvá a cada judeu para “contar a seu filho” a libertação judaica da escravidão no Egito, conforme descrito no Livro do Êxodo na *Torá* (BARCELONA HAGGADOT, 2015, p. 17).

coloca em uma haste (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, Nm. 21, 4-9). Gostaríamos de focar a atenção para a representação de Moisés ao centro no quadro de baixo dessa imagem. Nessa representação, o movimento é o mesmo do homem zodiacal no *Atlas Catalão*: a perna esquerda cruza a direita, a mão direita aponta para a terra, a esquerda para o céu e a cabeça olha para a mão esquerda. Essa figura de Moisés está centrada no manuscrito como que uma imagem mediadora entre os tempos representados na iluminura, da direita para a esquerda, passado, presente e futuro. O gesto com as mãos o coloca também como mediador entre os espaços celeste e terreno, figurando a primeira letra do alfabeto hebraico, *Aleph*. Esse é, possivelmente, o elemento mais importante para entendermos a imagem do homem zodiacal no *Atlas Catalão*.

A letra Aleph (א) performatizada no corpo do homem zodiacal e no Moisés "mediador" evidencia a expressão judaica do platonismo medieval na *Cabala*. Segundo a obra *Sefer Yezirah* (CAMPANI, 2011, p. 11), um dos livros utilizados nos fundamentos da *Cabala*, *Aleph* pertence às três letras primordiais, chamadas de as Três Mães, que também estão relacionadas com os elementos, sendo que *Aleph* é o ar entre a água que desce, a letra *Men* (מ), e o fogo que sobe, a letra *Shin* (ש). No *Sefer Yezirah* encontramos:

3:3 Três Mães, Álef, Mén e Shin, no mundo são Ar, Água e Fogo. Os céus foram, primeiro, criados do Fogo, a terra foi criada da Água, e o Ar é o mediador entre o Fogo e a Água (CAMPANI, 2011, p. 161).

3:6 Ele fez Álef reinar sobre o vento e colocou uma coroa nela, e Ele combinou elas [as letras] uma com outra. Ele selou com elas Ar no Mundo, Temperado no Ano e o Corpo na Alma: Macho com Álef, Mén e Shin e a fêmea com o Álef, Shin e Mén (CAMPANI, 2011, p. 168).

Em relação com o excerto cabalístico citado, encontramos no texto das folhas astrológicas do *Atlas Catalão*:

Os elementos vamos dizer são como ligamentos de *ilé* e *ilé* é matéria. Os elementos, que compõem todas as coisas que existem no mundo, são quatro: fogo, ar, água e terra. Estão dispostos em forma de círculo e se resolvem uns nos outros: ou seja, o fogo em ar, o ar em água e a água em terra, a terra também se torna em água, água em ar e o ar em fogo se transformam (NOGUEIRA, 2013, p. 271).<sup>23</sup>

A presença deste pensamento no *Sefer Yezirah* e no *Atlas Catalão* não é uma surpresa, pois o postulado dos quatro elementos primordiais foi comum entre as culturas ocidentais e orientais, do Oriente Próximo à Índia, por mais de 20 séculos.<sup>24</sup> Assim, o

---

<sup>23</sup> No original: "Los elaments volen aytant dir com ligament de ile; ile es matéria. Empero los elaments del mon son . IV. de les quals totes les coses del mon son; so es saber: foch, aer, aygua e terra, los quals son a manera. de cercle, e se resolven en si mateis: car lo foch en aer, lo aer en aygua, la aygua en terra se convertexen : hoc encara: la terra en aygua, la aygua en aer, lo aer en foch se muden".

<sup>24</sup> Os quatro elementos sutis como fundamentos da matéria, ou *arché*, surgem nos escritos dos pré-socráticos com Empédocles de Agrigento (séc. V a.e.c).



que nos chama a atenção não é a semelhança dos textos, mas a figuração alegórica da letra do alfabeto hebraico *Aleph* como corpo humano, evidenciando, através deste detalhe, a tradição cabalística medieval na compreensão do espaço.

O movimento performatizado nas imagens comparadas colocam o corpo humano como mediador entre as esferas celestes (os céus) e a terra. Esse corpo passa de afetado pelos astros a vetor de suas influências, bem como também vetor dos elementos (fogo, ar e água) que formariam a substância da matéria. Através do braço esquerdo, flui o elemento fogo que sobe aos céus e, através do braço direito, flui o elemento água que desce formando a terra. *Aleph*, o ar, está performatizado no corpo, e é o mediador que reúne as letras mães. Correspondente ao número 1, *Aleph* simboliza a unidade humana com o todo, o Uno.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O gesto do homem zodiacal de Cresques, sua dinâmica e seu movimento, bem como o movimento fluido e sutil dos elementos, que a princípio poderia parecer uma simples representação humana, traz a potência de toda a obra em sua configuração alegórica. Lembramos novamente Warburg que percebeu a potência do gesto e do movimento nas imagens em suas teses, onde escreve:

A energia da disposição poética é, para nós, tão intensamente palpável, porque a energia do contexto real (que historicamente relutamos tanto em perceber) comunica-se conosco justamente na energia do movimento de renúncia que atua idealizando e recobrando o real de enigmas (WARBURG, 2015, p. 86).

É no movimento expresso na imagem que o entendimento de Cresques sobre o mundo se revela para além do texto do manuscrito. Neste artigo, tentamos desvendar alguns enigmas deste homem zodiacal performático. Do texto à imagem do *Atlas Catalão*, da alegoria à revelação, o homem micro-macrocosmo zodiacal é desvelado como a chave e o vetor para o entendimento das próximas folhas que seguem no manuscrito.

O *Mapa Mundi* de Abraham de Cresques também é, como o corpo humano, *imago dei*. Assim, se deveria entender os rios, os mares e a água sob a terra como o sangue que corre pelo corpo: assim como o sangue sofre a pressão baixa e alta, assim também são as marés. Os reinos sobre a terra possuem seu correspondente no plano zodiacal, bem como as partes do corpo humano. E, entre a esfera terrestre e as esferas supralunares está o mediador, o homem- $\chi$ , que figura em sua performance a correspondência, o movimento e a totalidade constituída pela terra e o céu.

Por este caminho, o *Atlas Catalão* constitui uma obra imagética de teor enciclopédico, trazendo um conjunto de saberes de lugares distintos e de temas múltiplos, que não ficam apenas dentro de um "ramo cartográfico", mas também astronômico, astrológico, que pensava a natureza e a sua relação com o homem (HOLLAND, 2010). O poder e a alegoria estão intrinsecamente vinculados, uma vez que são utilizadas alegorias, símbolos e linguagem imagética para a construção de discursos de poder que se fortalecem por meio dos mapas, em sua função política, patrimonial e enciclopédica. Dessa forma, é de suma importância,

encarar os mapas como sistemas de signos incomparáveis, nos quais os códigos podem ser ao mesmo tempo imagéticos, linguísticos, numéricos e temporais, e como uma forma de saber espacial. Não é difícil proceder generalizações sobre o papel mediador dos mapas no pensamento ou na ação política e de reter seus efeitos em termos de poder (HARLEY, 2009, p. 19-20).

O *Atlas Catalão* foi dado de presente em 1381 ao jovem rei da França, Carlos VI, por João de Aragão, que era ainda infante na ocasião. Um presente valioso, digno de um rei, e que poderia servir para instrumentalizar uma aliança entre os dois reinos. Ao mesmo tempo, o Atlas constitui um patrimônio das culturas mediterrâneas por confluir e configurar elementos do judaísmo, islã e cristianismo, além elementos astronômicos milenares.

Dentro da compreensão de mundo medieval, a qual transcende as interpretações canônicas cristãs, a percepção neoplatônica de correspondência entre o microcosmo e o macrocosmo foi a lente para representar e compreender o mundo. Por isso, para entender o Atlas Catalão em sua complexidade e completude é necessário percebê-lo como expressão da forma de entender o mundo pelos medievais e, em especial, pelo judeu sefardita.

## REFERÊNCIAS

ABULAFIA, David. *A Mediterranean emporium: the Catalan kingdom of Majorca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ABULAFIA, David S. H.; BATES, David. *The Western Mediterranean Kingdoms: The Struggle for Dominion, 1200-1500*. London: Routledge, 2014.

ALFONSO EL SABIO. *Les Tables Alphonsines. Avec les canons de Jean de Saxe (Joannes Saxoniensis) lat. u. franz. Trad. por H Emmanuel Poulle*. Paris: Ed. du Centre national de la recherche, 1984.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

BARCELONA HAGGADOT. *The Jewish Splendour of Catalan Gothic*. Barcelona: Museu D'História de Barcelona, 2015.

BARTON, T. *Ancient astrology*. London: Routledge, 1994.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 6ª impressão. São Paulo: Paulus., 2010.

BOUDET, Jean-Patrice; CAIOZZO, Anna; WEILL-PAROT, Nicolas (ed.). *Images et magie: Picatrix entre Orient et Occident*. Paris: Honore Champion, 2011.

CAMPANI, Carlos A. P. *Fundamentos da Cabala: Sefer Yetsirá*. Edição revisada e ampliada. Pelotas: Editora Universitária da UFPEL, 2011.



CAMPBELL, Tony. Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500. In: HARLEY, John B.; WOODWARD, David. *The History of Cartography*. v.1, pt. 3, cap. 19. Chicago: press Uchicago, 1987.

CHACÓN, Jorge Maíz. Política, economía y fiscalización de un espacio urbano: el establecimiento de la aljama de los judíos en la Mallorca cristiana. *Espacio Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, Madrid, n. 17, 2004.

CRESQUES ABRAHAM. *Atlas de cartes marines, dit Atlas catalan Manuscrito Espagnol 30*. Biblioteca Nacional da França. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>. Acesso em 3 set. 2019.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ESCUDE, Carlos. Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: un enfoque politológico. *Serie Documentos de Trabajo*, nº 475. Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (UCEMA): Buenos Aires, 2011. Disponível em: <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/84423/1/684924749.pdf>. Acesso em 9 set. 2020.

ÊXODO. John Rylands Library Collection, século, XIV. Disponível em: <https://chiccmanchester.wordpress.com/2012/01/04/rylands-haggadah-hebrew-ms-6/>. Acesso em: 3 set. 2019.

FILON DE ALEXANDRIA. *Da criação do mundo e outros escritos*. Trad. Luíza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia, 2015.

FITA, Fidel; LLABRES, Gabriel. Privilegios de los hebreos mallorquines en el Códice Puyo: Segundo periodo, sección primera. Tomo 36, p. 122-148, 1900. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc377q6>. Acesso em: 8 set. 2020.

HARLEY, John Brian. Mapas, saber e poder. *Confins [Online]*, São Paulo, n. 5, p. 1-24, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/5724?lang=pt#citedby>. Acesso em: 8 set. 2020.

HOLLAND, Kathleen. Looking Beyond: Globalization in the Catalan Atlas of the Fourteenth Century. Fifth Annual Graduate Student Symposium: *Language and Communication in the Middle Ages: the Visual, the Lyrical, the Liturgical, the Legal, the Dramatic, the Kinetic, the Spatial, Translation, Lingua Franca, and Literacy*, University of North Texas, Denton, 4-5 February, 48p., 2010.

KOGMAN-APPEL, Katrin. Elisha ben Abraham, Known as Cresques: Scribe, Illuminator, and Mapmaker in Fourteenth-Century Mallorca. *Ars Judaica*. Tel Aviv, v. 10, p. 27-36, 2014.



MACHADO, Cristina Amorim. O tetrabiblos na História: um percurso de traduções da obra astrológica de Ptolomeu. *9º Simpósio Nacional de Astrologia do SINARJ e no 2º. Congresso Internacional de Tradução e Interpretação da ABRATES*, ambos realizados no segundo semestre de 2007. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12613/12613.PDF>. Acesso: 27 fev. 2019.

MORAES, Dax. *Transcultural. O logos em Filon de Alexandria* [recurso eletrônico]: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica. Natal: EDUFRRN, 2017.

NOGUEIRA, Magali Gomes. *O manuscrito Espanhol 30 e a Família do judeu Cresques Abraham: um estudo sobre as fontes da Cartografia Maiorquina (séculos XIII-XIV)*. 2013. 304p. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NOGUEIRA, Magali Gomes; BIASI, Mario de. Fontes e técnicas da cartografia medieval portulano. *Terra Brasilis (Nova Série)* [online], Niterói, n. 4, p. 1-19, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrabrasilis/1240#abstract>. Acesso em 8 set. 2020.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates; 99/ dirigida por J. Guinsburg).

PICATRIX. Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.). London: Warburg Institut, 1962 [1933]. (Studies of the Warburg Institut, 27).

PICATRIX. The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim. David Pingee (ed.). London: Warburg Institut, 1986.

PINGREE, David. Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londres, v. 43, p.1-15, 1980.

SANS, Jaume; RIERA, I. *Cresques Abraham, Judio de Mallorca, Maestro de Mapamundis y de Brujulas*. New York: Abaris Books, 1978.

SILVEIRA, Aline D. Relação corpo, natureza e organização sociopolítica no Medievo: revelação, ordem e lei. In: NODARI, Eunice Sueli; KLUG, João (orgs.) *História Ambiental e Migrações*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 151-166.

SILVEIRA, Aline Dias. Fronteiras da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina (coord.). *Identidades e fronteiras no Medievo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 127-149.

SILVEIRA, Aline Dias da. Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas. *Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 9, p. 169- 188, 2015.



STUCKRAD. Kocku. Le Picatrix dans le *De Vita de Masile Ficin*, un exemple de transferts Culturels. In: BOUDET, Jean-Patrice; CAIOZZO Anna; WEILL-PAROT, Nicolas (ed.). *Images et magie: Picatrix entre Orient et Occident*. Paris: Honore Champion, 2011. p. 331-340.

WARBURG, Aby. *Gesammelte Schriften*. Band I. Leipzig: Bibliothek Warburg, 1932.

WARBURG, Aby. *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Aline Dias da Silveira:** Doutora. Professora Associada, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil.

**Bianca Klein Schmitt.** Graduanda, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

**Aline Dias da Silveira.** Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC - Trindade, 88040-970, SC, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Projeto de pesquisa: "Saber, Poder e Transculturalidade: obras astromágicas e o projeto político de Afonso X de Castela".

### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Concepção e elaboração do manuscrito:** A. D. Silveira, B. K. Schmitt.

**Análise da fonte:** A. D. Silveira

**Discussão dos resultados:** A. D. Silveira, B. K. Schmitt.

**Revisão e aprovação:** A. D. Silveira, B. K. Schmitt.

### FINANCIAMENTO

Esta pesquisa foi financiada com Bolsa de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não houve conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.





## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## **EDITORES**

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)  
Tiago Kramer de Oliveira  
Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

## **HISTÓRICO**

Recebido em: 5 de fevereiro de 2020  
Aprovado em: 16 de junho de 2020

Como citar: SILVEIRA, Aline Dias da; SCHMITT, Bianca Klein. "Ymage del mon": o corpo e o mundo no Atlas Catalão de Cresques Abraham, 1375. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 511-533, set./dez. 2020.






## **DO CONTRABANDO AO CONSULADO: A ATUAÇÃO DO ESTADUNIDENSE JOHN SMITH GILLMER NA BAHIA (1826-1862)**

**From contraband to the consulate: John Smith Gillmer's operation in  
Bahia (1826-1862)**

**Silvana Andrade dos Santos<sup>a</sup>**

 <http://orcid.org/0000-0002-7055-3431>  
E-mail: [silvanaandradeh@gmail.com](mailto:silvanaandradeh@gmail.com)

<sup>a</sup> Pesquisadora autônoma, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

Neste artigo analisamos a trajetória do negociante estadunidense John Smith Gillmer na Bahia, de 1826 (ano em que localizamos o primeiro registro de sua atuação na província) até 1862 (ano de seu falecimento). Com base, principalmente, em revisão bibliográfica e notícias de periódicos, procuramos demonstrar que, na contramão das perseguições realizadas pelo governo dos Estados Unidos contra cidadãos envolvidos no contrabando negreiro para o Brasil, determinados agentes, como John Smith Gillmer, conseguiram alcançar grande projeção política, sendo nomeados, inclusive, para cargos diplomáticos, a despeito da sua sabida participação no crime. O trabalho está dividido em três seções: na primeira, abordamos a inserção de John Smith Gillmer na economia brasileira; na segunda, tratamos sobre sua participação no contrabando negreiro para a Bahia; e, na terceira, versamos sobre sua alçada ao posto de Cônsul dos Estados Unidos na província. Assim, buscamos evidenciar aspectos do complexo processo que envolveu a participação de estadunidenses, bem como a intervenção do governo dos Estados Unidos, no contrabando negreiro para o Brasil.

## PALAVRAS-CHAVE

Tráfico de escravos. Brasil. Estados Unidos da América.

## ABSTRACT

In this article, we analyse the trajectory of American trader John Smith Gillmer in Bahia, from 1826 (year in which we located the first record of his operation in the province) until 1862 (year of his death). Based mainly on bibliographic review and news from periodicals, we seek to demonstrate that, in spite of the persecutions carried out by the United States government against citizens involved in slave trade to Brazil, certain agents, such as John Smith Gillmer, were able to achieve political projection, being even appointed to diplomatic posts, despite his known participation in the crime. The work is divided into three sections: in the first, we approach the insertion of John Smith Gillmer in the Brazilian economy; in the second, we deal with his participation in the slave trade to Bahia; and, in the third, we discuss his appointment as Consul of the United States in the province. Thus, we seek to highlight aspects of the complex process that involved the participation of Americans, as well as the intervention of the United States government, in the transatlantic slave trade to Brazil.

## KEYWORDS

Slave trade. Brazil. United States of America.

O comércio transatlântico de escravos para os Estados Unidos foi definitivamente abolido, e a participação de cidadãos estadunidenses no tráfico para outros países foi proibida, por lei aprovada em 1807 e implementada em 1808. Apesar disto, de um lado, continuou existindo contrabando residual para o país até a década de 1820 e, de outro, estadunidenses atuaram no tráfico legal e ilegal para outras localidades, principalmente Brasil e Cuba, como contrabandistas ou colaboradores, até a segunda metade do século XIX (MARQUES, 2016).

Durante o período em que vigorou o contrabando negreiro para o Brasil, do início da década de 1830 até meados da década de 1850, por exemplo, foi recorrente o emprego de navios construídos nos Estados Unidos, assim como da bandeira do país neste crime. Ao contrário daqueles sob bandeira portuguesa, espanhola e brasileira, os navios sob bandeira estadunidense permaneceram legalmente protegidos das inspeções da marinha britânica durante todo o período em que o tráfico ilegal para o Brasil esteve ativo,<sup>1</sup> o que os tornava extremamente valorizados entre os contrabandistas (CONRAD, 1985; VERGER, 1987; GRADEN, 2007; HORNE, 2010; MARQUES, 2016).

Outro fator que contribuiu para o largo emprego destas naves no contrabando foi sua capacidade de navegação. Isto porque a indústria naval estadunidense se especializou na fabricação de veleiros e também de algumas embarcações a vapor altamente velozes, próprios para serem empregados no crime (CONRAD, 1985; GRADEN, 2007; HORNE, 2010; MARQUES, 2016). Segundo Leonardo Marques, é possível estimar que navios construídos nos Estados Unidos foram responsáveis por realizar 58,2% das viagens negreiras para o Brasil, no período de 1831 a 1850. O segundo lugar foi ocupado pelos construídos dentro do próprio Império brasileiro, um total de 15,4% (MARQUES, 2016, p. 143).

O acesso a embarcações e à bandeira dos Estados Unidos por negociantes que atuavam no tráfico ilegal para o Brasil era garantido por meio de intermediários estadunidenses. Todo o processo, desde a fabricação das naves, sua equipagem para uma viagem negreira, o traslado para o país importador, o fornecimento de documentação e sua venda ou fretamento para os traficantes ilegais, até a realização da expedição em si, movimentava uma ampla rede que exigia participação tanto direta quanto indireta daqueles indivíduos, inclusive de autoridades diplomáticas. Estas etapas, quando concluídas com sucesso, resultavam na geração de grandes lucros, o que deve ter-se tornado o principal atrativo para o crime. Mas, os sujeitos que agiam neste negócio também estavam suscetíveis a embaraços – como a deposição de cargos, no caso de autoridades, e mesmo eventuais prisões, para pessoas ordinárias (WRIGHT, 1978, p. 245-246; CONRAD, 1985, p. 164; GRADEN, 2007, p. 28; HORNE, 2010, p. 87; MARQUES, 2016, p. 160).

Embora a participação dos Estados Unidos no contrabando negreiro para o Brasil tenha sido (e venha sendo) abordada pela historiografia,<sup>2</sup> com exceção de pesquisas que têm como enfoque o Rio de Janeiro,<sup>3</sup> quem foram estes indivíduos e qual a dinâmica

<sup>1</sup> Apenas em 1862 os Estados Unidos firmaram tratado com a Inglaterra concedendo direito de busca em embarcações suspeitas de serem empregadas no tráfico transatlântico (MARQUES, 2016, p. 244).

<sup>2</sup> A participação dos Estados Unidos no contrabando negreiro para o Brasil foi mencionada em obras como as de Robert Conrad (1985), Dale Graden (2007) e Gerald Horne (2010). Mais recentemente, Leonardo Marques (2016) tem desenvolvido estudos dedicados exclusivamente a esta temática.

<sup>3</sup> Para o Rio de Janeiro, os trabalhos de Alan Ribeiro (2014) e João Marcos Mesquita (2019) abordam

da sua cooperação com o crime ainda carecem de estudos mais aprofundados. Assim, buscando contribuir para o preenchimento desta lacuna, neste artigo, analisamos a atuação do estadunidense John Smith Gillmer na Bahia. Gillmer era sócio da firma que carregava seu nome e que foi, na década de 1840, a principal consignatária de navios negreiros na província (o segundo maior porto de desembarques de cativos provenientes do contrabando transatlântico no Brasil). Iniciamos o texto versando sobre a inserção de John Smith Gillmer na economia brasileira, para, em seguida, tratar sobre sua participação no tráfico ilegal. Por fim, abordamos um aspecto bastante peculiar da sua trajetória, a sua alçada ao cargo de Cônsul dos Estados Unidos na Bahia.

## INSERÇÃO NA ECONOMIA BRASILEIRA

No início do século XIX, Brasil e Estados Unidos mantinham estreita relação comercial, principalmente impulsionada, de um lado, pelo aumento das importações de farinha de trigo estadunidense e, de outro, pelas exportações do café brasileiro. Ao longo da primeira metade do século XIX, a intensificação destes vínculos motivou a vinda de comerciantes do país norte-americano para o Brasil, seja para atuar como representantes de firmas ou de interesses próprios (HORNE, 2010, p. 18; ROOD, 2014, p. 32).

John Smith Gillmer esteve neste fluxo de migrantes entre o norte e o sul da América. As primeiras informações sobre sua presença na Bahia, relativas à década de 1820, indicam que foi por meio daquela atividade que ele se inseriu na economia brasileira (ODIN, 24 jul. 1826). Natural da Filadélfia, ele comerciava com a Bahia desde, pelo menos, 1826 e estava estabelecido nesta província desde, pelo menos, 1829, quando aparece nela registrado como negociante estrangeiro (OLIVEIRA, 1985, p. 69; NEGOCIANTES..., 1829, p. 198). É muito provável que ele tenha feito parte das primeiras levas de indivíduos que vieram de sua cidade natal para o Brasil, pois linhas de transporte transatlântico ligando as duas regiões haviam sido inauguradas em 1821, por negociantes da Filadélfia interessados pelo comércio com o sul do continente (LAURIE, 1980, p. 8).

Desde o princípio, a atuação de Gillmer na Bahia foi permeada por eventos controversos. Nos anos de 1826 e 1828, navios consignados a sociedades por ele lideradas foram alvo de ações por parte de autoridades baianas, estimulando contendas entre estas e o cônsul dos Estados Unidos na província, Woodbrigde Odin. No primeiro caso, em 1826, o brigue estadunidense *Corporal Trim*, carregado com farinha de trigo e outras mercadorias não especificadas, foi impedido de ingressar na Alfândega da Bahia por não conter o certificado do cônsul brasileiro nos Estados Unidos, Francisco Joaquim de Lima, anexado ao manifesto da carga (ODIN, 24 jul. 1826). A presença do certificado era um aspecto de suma importância, porque assegurava a autenticidade das informações apresentadas no manifesto. No segundo episódio, ocorrido dois anos mais tarde, em 1828, o navio *Rasselas* foi abordado por soldados baianos no porto de Salvador, por motivos que desconhecemos (ODIN, 3 mar. 1828).

A ocorrência destes dois incidentes, em um espaço de tempo relativamente curto, levanta indícios de que, desde a década de 1820, John Smith Gillmer já praticava

---

a atuação da firma estadunidense Maxwell Wright e Co. e um de seus associados, Manoel Pinto da Fonseca, no contrabando negreiro.





atividades ilícitas. Afinal, por que o brigue *Corporal Trim* não trouxe consigo o certificado da carga? O que motivou a abordagem do *Rasselas* pelos soldados baianos?

Na década de 1830, as atividades do negociante se expandiram. Primeiro, ele começou a realizar transporte de cabotagem entre a Bahia e o Rio de Janeiro (NOTÍCIAS..., 1833, p. 4). Posteriormente, passou a negociar também no Rio da Prata (NOTÍCIAS..., 1835, p. 4). Embora não tenha sido possível aprofundar como foi sua atuação nesta localidade, isso indica que ele estava inserido em uma ampla rede comercial, que operava em diferentes partes do continente americano. Vale mencionar que o Rio da Prata era outra importante área importadora de mercadorias estadunidenses no período (HORNE, 2010, p. 10; PRADO, 2017), o que deve ter favorecido a penetração de Gillmer na região.

Já na segunda metade da década de 1830, a firma *John Smith Gillmer e Cia.*, sediada na Bahia e consignatária das embarcações *Corporal Trim* e *Rasselas*, já mencionadas, foi extinta e, em 1838, o negociante estabeleceu uma casa comercial no Rio de Janeiro sob a firma *Phelps e Gillmer* (ANNUNCIOS, 1838, p. 3).<sup>4</sup> Esta sociedade atuava principalmente importando farinha de trigo das cidades de Baltimore (Maryland), Filadélfia (Pensilvânia) e Richmond (Virgínia) nos Estados Unidos, para o Rio de Janeiro (havendo também indícios da reexportação da farinha para Pernambuco) (MOVIMENTO..., 1839a, p. 4; MOVIMENTO..., 1839b, p. 4; PARTE..., 1839a, p. 4; PARTE..., 1839c, p. 4); e exportando café do Rio de Janeiro para a cidade natal de Gillmer, a Filadélfia, e para Mobile (México) (PARTE..., 1838, p. 3; PARTE..., 1839b, p. 3).

Entretanto, a duração da sociedade entre *Phelps e Gillmer* foi curta. A empresa foi dissolvida em 31 de dezembro de 1839, menos de dois anos após o início de seu funcionamento. Com a sua extinção, Gillmer aparentemente deixou de importar farinha de trigo para o Rio de Janeiro, mas permaneceu operando de maneira individual na casa comercial da extinta firma, exportando café para os Estados Unidos por, pelo menos, mais um ano, até 1840, quando supomos que esta atividade também foi encerrada. A partir de 1840, a empresa de John Smith Gillmer passou a atuar no Rio de Janeiro, principalmente, com transporte de cargas e passageiros para a Bahia (AVISOS..., 1840, p. 3).

Em janeiro de 1841, após tentativa de se fixar na Corte, John Smith Gillmer retornou à Bahia, voltando a gerir seu negócio de transporte de cargas e passageiros a partir da província (MOVIMENTO..., 1841b, p. 4; AVISOS..., 1841, p. 4). Embora sua empreitada no Rio de Janeiro tenha sido, aparentemente, infrutífera, não podemos negligenciar os efeitos positivos que sua estadia naquela praça comercial pode ter tido sobre seus negócios. Durante o período em que ali esteve, Gillmer deve ter ampliado sua rede e se fortalecido economicamente. Ratifica essa hipótese o grande salto que seus negócios alcançaram a partir do ano de 1843. Desde então, ele voltou a realizar importações, em um intenso movimento comercial de diferentes mercadorias (como sal, óleo de baleia ou “azeite de peixe”, carvão mineral, além da já mencionada farinha de trigo, entre outros gêneros) que envolvia o Brasil, o Rio da Prata, os Estados Unidos, a Europa e a África (DECLARAÇÕES, 1843, p. 4; MOVIMENTO..., 1843a, p. 4; MOVIMENTO..., 1843b, p. 4; MOVIMENTO, 1843d, p. 4). Além disso, ainda no ano

<sup>4</sup> Não localizamos documentos que explicitem quem era o sócio ou os sócios de Gillmer na firma. A análise das fontes leva a crer que se tratava do também estadunidense Henry Phelps, sobre quem não conseguimos encontrar mais informações (MOVIMENTO..., 1839c, p. 4).

de 1843, ele foi eleito (e reeleito nos anos de 1844 e 1845) para compor a junta diretora da Associação Comercial da Bahia, instituição na qual teve uma importante inserção (PARTE..., 1843, p. 3; PARTE..., 1844, p. 4; BAHIA, 1845, p. 2).

Uma das razões que contribuíram para isso deve ter sido seu envolvimento no tráfico ilegal, tanto fretando e vendendo embarcações para contrabandistas, quanto organizando expedições negreiras.

## ATUAÇÃO NO CONTRABANDO NEGREIRO

O uso da bandeira e de navios construídos nos Estados Unidos no tráfico e no contrabando negreiro para a Bahia era recorrente desde, pelo menos, a década de 1820. Ainda em 1826, o cônsul dos Estados Unidos, Woodbridge Odin, afirmara que a maioria dos vasos empregados no tráfico transatlântico na província era de fabricação estadunidense (CONRAD, 1985, p. 149). A declaração de Odin não deixa de nos fazer rememorar os incidentes de 1826 e 1828 ocorridos com o *Corporal Trim* e, principalmente, o *Rasselas*, consignados a *John Smith Gillmer e Cia.*, no porto de Salvador. Afinal, seria o *Rasselas* um navio negreiro?

O engajamento de cidadãos dos Estados Unidos no tráfico ilegal para o Brasil se intensificou a partir da década de 1840. Isso se deve ao fato de que, no final da década de 1830 e em meados da década de 1840, foram aprovadas no parlamento britânico duas leis, o *Bill Palmertson* (1839) e o *Bill Aberdeen* (1845), que concediam o direito de captura de navios suspeitos de serem empregados no contrabando negreiro, que estivessem sob bandeira portuguesa ou tivessem a nacionalidade desconhecida (*Bill Palmerston*); estivessem sob bandeira brasileira ou espanhola (*Bill Aberdeen*). Como os Estados Unidos não assinaram tratados de semelhante teor no período, embarcações registradas no país se tornaram algumas das poucas a ficarem resguardadas das inspeções britânicas (CONRAD, 1985, p. 149; HORNE, 2010, p. 55; MARQUES, 2016, p. 128).

Diante desta conjuntura, é possível crer que estadunidenses que, assim como John Smith Gillmer, já fossem inseridos na economia e na sociedade brasileira e/ou tivessem experiência com navegação transatlântica, vissem no contrabando negreiro uma possibilidade de investimento e de obtenção de lucros. No caso de Gillmer, um terceiro elemento favorecia seu ingresso no negócio: Baltimore, uma das regiões na qual ele atuava nos Estados Unidos, era a principal região produtora de barcos próprios para serem empregados no tráfico ilegal (GRADEN, 2007, p. 11; HORNE, 2010, p. 87; MARQUES, 2016, p. 130).

Mapear detalhadamente a participação de John Smith Gillmer no crime é uma tarefa difícil, visto que, por se tratar de uma atividade ilícita, uma expedição negreira realizada com sucesso nem sempre deixava vestígios. No entanto, embora as fontes existentes sobre o contrabando representem apenas uma pequena amostra do que foi sua verdadeira proporção, elas contêm indícios a partir dos quais é possível conhecer dimensões tanto do funcionamento deste crime quanto da atuação dos contrabandistas.

A documentação por nós consultada indica que a principal forma de participação de John Smith Gillmer no tráfico ilegal foi justamente pelo fornecimento de embarcações para realização de expedições negreiras. Em 1844, por exemplo, ele foi acusado por um marinheiro estadunidense de vender o brigue *Glória*, em Salvador, mesmo sabendo que este seria empregado no contrabando. O depoimento do marujo, realizado no

consulado do Rio de Janeiro, foi encaminhado pelo Ministro dos Estados Unidos no Brasil, Henry Wise, ao Secretário de Estado James Buchanan. O relato chegou a ser publicado em um artigo no *Boston Daily Atlas*, em 20 de abril de 1845 – indicativo da grande proporção tomada pelo caso. Gillmer respondeu à acusação criticando as autoridades estadunidenses e negando sua ligação com o crime (GRADEN, 2007, p. 29). Não encontramos indícios de que ele tenha sofrido qualquer sanção pelo ocorrido.

Outro exemplo da atuação de John Smith Gillmer no fornecimento de embarcações a serem empregadas no tráfico ilegal aparece no mesmo período. Em 19 de janeiro de 1845, o patacho *Esperança*, da Praça da Bahia e de propriedade de Antonio Gomes dos Santos e Cia. (A. G. Santos e Cia.), foi preso pela corveta *H. M. S. Larne* por suspeita de envolvimento no crime. O patacho havia deixado Salvador um mês antes, em 19 de dezembro de 1844, carregado de aguardente, tabaco e fazendas (COMISSÃO..., 1860, p. 1).

A carta de ordens dava instruções para o capitão se dirigir a Onim (atual Lagos, na Nigéria), entregar parte do carregamento e tentar vender (“trocar por dinheiro”) a outra parte. Não conseguindo realizar a segunda etapa da transação em Onim, este deveria seguir dali para outros portos até São Thomé, e trocar o restante da carga, preferencialmente, por ouro ou prata. Seu local de destino, uma das principais regiões de abastecimento do tráfico de escravos para a Bahia, assim como suas mercadorias, foram algumas das razões pelas quais, não sem objeções, o patacho foi condenado pela comissão-mista anglo-brasileira de Serra Leoa (COMISSÃO..., 1860, p. 1).

Ocorre que o *Esperança* não fora a primeira opção de navio da Antonio Gomes dos Santos e Cia. para a realização de sua expedição. Consta que os sócios da firma haviam tentado fretar com John Smith Gillmer uma das embarcações dos Estados Unidos que estavam a ele consignadas, buscando assim recorrer ao uso de “algum navio de mais insuspeita bandeira” para utilizarem na empreitada. Visto que não obtiveram êxito no fretamento com Gillmer, não restou alternativa à sociedade A. G. Santos e Cia. “senão arriscar a bandeira brasileira” (COMISSÃO..., 1860, p. 1).

Segundo Antônia Wright, a John Smith Gillmer e Cia. era a principal consignatária de navios negreiros na Bahia na década de 1840 (WRIGHT, 1978, p. 245). A empresa contava com uma rede de sócios e funcionários que incluía autoridades estadunidenses no Brasil, a exemplo do Cônsul dos Estados Unidos na Bahia, Alexander Tyler; do Cônsul dos Estados Unidos em Pernambuco, Joseph Ray; e G.R. Forster, que havia sido Cônsul dos Estados Unidos tanto em Pernambuco quanto na Bahia (WRIGHT, 1978, p. 245; MARQUES, 2016, p. 160).

O envolvimento de cônsules dos Estados Unidos em atividades comerciais, ainda que em firmas vinculadas a negócios ilícitos, como o tráfico ilegal, parece ter sido recorrente em diferentes partes do mundo. Isto porque, o caminho para a nomeação para um cargo diplomático passava, muitas vezes, pelas redes comerciais. De acordo com Stephen Chambers, era comum que negociantes se tornassem cônsules em algum ponto de sua trajetória. Ocupando estes cargos, eles agiam em favor dos interesses tanto de seu país quanto das firmas que representavam. Ademais, estes negociantes-diplomatas<sup>5</sup> utilizavam seu posto político para obter vantagens mercantis, por exemplo, liberando embarcações apreendidas ou acessando informações privilegiadas nos

<sup>5</sup> O termo utilizado pelo autor é *merchant-diplomats* (CHAMBERS, 2017, p. 200-204).

mercados. Na América, poderiam, entre outros, fazer vistas grossas ou agir em favor da continuidade do contrabando negreiro (CHAMBERS, 2017).

Neste sentido, um dos casos mais lembrados pela historiografia é o de William Wright, no Rio de Janeiro. Negociante estadunidense, envolvido no comércio entre Brasil e Estados Unidos, assim como Gillmer, Wright atuava na importação de farinha de trigo, na exportação de café e no contrabando negreiro.<sup>6</sup> As evidências aqui apresentadas demonstram que a participação de autoridades e grandes negociantes dos Estados Unidos no tráfico ilegal para o Brasil também ocorria em outras províncias, havendo indícios de que estes grupos estavam interligados. Segundo Dale Graden, John Smith Gillmer, por exemplo, “mantinha estreitas ligações com conhecidos traficantes de Salvador e com casas comerciais no Rio de Janeiro ligadas ao tráfico negreiro, tais como Maxwell Wright e Companhia”, firma da qual William Wright era sócio (GRADEN, 2007, p. 29).

Além de fornecer embarcações ao contrabando, John Smith Gillmer também organizava expedições negreiras. Para o período compreendido entre 1826 e 1849, mapeamos (a partir de periódicos disponíveis na Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional) 36 entradas de navios em portos brasileiros consignados a John Smith Gillmer, individualmente ou em sociedade. Destes, cinco (14,9% aproximadamente) ingressaram “em lastro”, isto é, sem mercadorias ou passageiros a bordo (todos no porto de Salvador): a barca *Mauly*, vinda de Buenos Aires (1835) (NOTÍCIAS..., 1835, p. 4); a galera *James Perkins*, vinda do Rio de Janeiro, (1841) (MOVIMENTO..., 1841a, p. 4); a escuna *Platarch*, vinda de Pernambuco (em 1843) (MOVIMENTO..., 1843c, p. 4); o brigue escuna *Alberto*, vindo de Onim (1845) (MOVIMENTO..., 1845, p. 4); e o patacho *Bridgton*, vindo de local não declarado (1848) (MOVIMENTO..., 1848, p. 4).

Analisados isoladamente, estes dados não fornecem grandes evidências da participação do negociante no contrabando. Quando pensados dentro do contexto de reorganização do tráfico transatlântico na ilicitude, no entanto, eles adquirem outro sentido. Como apontado por Pierre Verger, aquele foi um artifício recorrente entre os contrabandistas. O esquema (identificado por autoridades inglesas, por exemplo), funcionava da seguinte forma: ao deixarem os portos, os navios declaravam como local de destino áreas que não fossem regiões de aquisição de cativos, como a Ilha de Cabo Verde, ou mesmo portos ao longo do litoral brasileiro. Mas os percursos por eles realizados eram completamente diferentes (VERGER, 1987, p. 428).

Os comandantes os dirigiam à costa do continente africano e os abasteciam de indivíduos escravizados. No retorno ao Brasil, desembarcavam as cargas humanas em algum dos ancoradouros utilizados pelo contrabando negreiro após 1831, dando, por fim, entrada nos portos oficiais das províncias, afirmando estarem “em lastro”. Como justificativa para a não apresentação de vistos oficiais relativos à viagem, os comandantes alegavam, por exemplo, que o trajeto não havia sido completado em virtude de imprevistos no caminho (VERGER, 1987, p. 428).

Os locais de origem daqueles navios, especialmente os da década de 1840, reforçam a tese de que eles estavam sendo empregados no contrabando negreiro. A galera *James Perkins* e a escuna *Platarch* tiveram como local de partida declarado o Rio de Janeiro e Pernambuco, que, juntamente com a Bahia, eram as três principais

<sup>6</sup> Sobre a atuação de William Wright no Brasil, ver os trabalhos de Alan dos Santos Ribeiro (2014), Daniel Rood (2014), Gerald Horne (2010) e Leonardo Marques (2016).



regiões de desembarque do tráfico transatlântico para o Brasil. Enquanto isso, o brigue escuna *Alberto* teve como origem o porto de Onim, no Golfo de Benim, uma das principais regiões de fornecimento de africanos escravizados para a Bahia. O patacho *Bridgton*, por sua vez, sequer teve a origem declarada. Estes casos indicam que, além de fretar e vender embarcações para os contrabandistas, o próprio Gillmer também era um deles.

Nota-se ainda que, excetuando-se os casos do *Corporal Trim* (1826) e do *Rasselas* (1828), o ano de ingresso no porto da Bahia dos cinco navios que declararam estar “em lastro” (iniciadas com a barca *Maully* em 1835 e encerradas com o ingresso do patacho *Bridgton* em 1848) corresponde a um período muito próximo ao de maior regularidade das atividades de navegação de John Smith Gillmer, que vai de 1833 a 1849. Se, associado a isso, levamos em consideração que aquelas entradas “em lastro” representam apenas um pequeno vestígio de sua ação no crime, constatamos que o negociante e, posteriormente, cônsul dos Estados Unidos no Brasil, participou ativamente do contrabando negreiro para o Império durante quase todo o período em que este vigorou.

Os casos dos brigues escunas *Alberto* e *Washington's Barge*, por exemplo, não só evidenciam a ação direta de John Smith Gillmer no tráfico ilegal, como apontam para os problemas daí decorrentes que ele teve que enfrentar. Em 1844, o negociante enviou dois carregamentos para a costa do continente africano, os brigues escunas estadunidenses *Washington's Barge* e *Albert[o]*, tendo aquele saído do porto da Bahia no dia 4 de dezembro e este no dia 11 (MOVIMENTO..., 1844a, p. 4; MOVIMENTO..., 1844b, p. 4). Ambos estavam carregados com tabaco, aguardente e fazendas, ou seja, mercadorias utilizadas no contrabando negreiro para aquisição de escravizados.

Segundo Dale Graden, lá chegando, o *Washington's Barge* foi vendido por seu comandante e sua tripulação retornou a Salvador a bordo do brigue *Alberto*, havendo suspeitas de que o *Washington's Barge* voltaria carregado de escravos para a Bahia (GRADEN, 2007, p. 28). Converte com as informações apresentadas pelo autor o fato de que mapeamos o ingresso do brigue *Alberto* no porto da Bahia, “em lastro”, vindo de Onim, como anteriormente mencionado, em 23 de abril de 1845 (MOVIMENTO..., 1845, p. 4).

Em quatro de maio daquele ano, o cônsul estadunidense no Rio de Janeiro enviou uma correspondência diplomática ao seu congênere na Bahia, Alexander Tyler, acusando os cidadãos Jacob Woodburry e Thomas Duling, comandantes daquelas embarcações, de terem conduzido expedições negreiras para o continente africano. Tyler, então, determinou a prisão destes (GRADEN, 2007, p. 28).

Tendo seu encarceramento decretado, o comandante do *Washington's Barge*, Thomas Duling, tentou fugir. Seu plano era sair de Salvador com destino a Recife, de onde pegaria um segundo navio para a Filadélfia. Já a bordo da embarcação que o levaria para Pernambuco, pouco antes do início da viagem, Duling foi abordado pela polícia baiana e obrigado a desembarcar. Da mesma forma, Jacob Woodburry, comandante do *Alberto*, também foi detido, assim como toda a tripulação deste. Mas o grupo permaneceu pouco tempo na cadeia. Em sete de maio, eles foram liberados pelo chefe de polícia João Joaquim da Silva. Duling deixaria Salvador e partiria para os Estados Unidos nos dias seguintes à sua soltura, em 11 de maio. Enquanto isso, há indícios de que Woodburry tenha permanecido na Bahia (GRADEN, 2007, p. 28).

De acordo com Graden, o episódio gerou grande imbróglio entre Gillmer e as autoridades consulares estadunidenses na Bahia. Conforme o autor, a forma como as prisões de Duling e Woodburry foram conduzidas e a exposição pública a que eles foram submetidos causaram indignação em John Smith Gillmer. O negociante chegou



a enviar uma correspondência para o Secretário de Estado dos Estados Unidos, James Buchanan, no dia 10 de maio, queixando-se da atuação de Alexander Tyler. Na carta, Gillmer e outros quatro estadunidenses, George Carey, W. T. Harris, George Dunham e Joseph Ray, argumentaram que a crítica ao comportamento de Tyler se referia à forma como a prisão fora conduzida, e não como defesa da continuidade do contrabando negroiro, negócio que afirmavam abominar (GRADEN, 2007, p. 28-29).

Os detalhes apresentados por Dale Graden sobre o ocorrido são de extrema relevância para ratificar a participação direta de Gillmer no tráfico ilegal. O que Graden aparentemente desconhecia na elaboração de seu estudo é que o *Washington's Barge* e o *Alberto* estavam consignados a John Smith Gillmer e sócios. Além disso, pelo menos um dos negociantes que se queixaram ao Secretário de Estado dos Estados Unidos sobre as medidas consideradas arbitrárias de Alexander Tyler, Joseph Ray, era sócio de Gillmer; e o próprio Alexander Tyler era vinculado à firma John Smith Gillmer e Cia. (WRIGHT, 1978, p. 245; MARQUES, 2016, p. 160; GRADEN, 2007; HOWARD, 1963, p. 296). Neste sentido, ao fazerem a queixa, os negociantes deveriam estar muito mais movidos por interesses econômicos e pessoais do que por uma solidariedade entre irmãos estadunidenses, propriamente dita.

Vale dizer que, quando Henry Wise assumiu o cargo de Ministro dos Estados Unidos no Brasil, em 1844, ele teve em Alexander Tyler um dos primeiros alvos de sua campanha de repressão à participação de estadunidenses no contrabando negroiro. Em virtude da escancarada participação da John Smith Gillmer e Cia. no crime, exemplificada por meio dos episódios supramencionados, para assegurar seu posto de Cônsul dos Estados Unidos na Bahia, em 1845, Tyler foi obrigado por Henry Wise a se explicar e pedir demissão da firma (WRIGHT, 1978, p. 246; MARQUES, 2016, p. 160).

Entretanto, Alexander Tyler não foi capaz de se manter no cargo por muito tempo. Em 1848, três anos após os incidentes envolvendo os brigues escunas *Washington's Barge* e o *Alberto*, ele foi destituído do posto de Cônsul (GRADEN, 2007, p. 29).

## DE CONTRABANDISTA A CÔNSUL

A partir de meados da década de 1840, provavelmente, auge da sua atuação no contrabando negroiro, além de ampliar sua participação no âmbito da navegação transatlântica, John Smith Gillmer começou a investir em outras atividades econômicas e a diversificar seus negócios. É possível crer que estes processos estiveram intimamente relacionados. Em virtude do caráter ilegal do tráfico transatlântico no período, a realização de novos investimentos permitia a Gillmer legitimar suas operações como negociante, camuflar sua participação no crime e abrir novas possibilidades de obtenção de lucros.

Em 1844, por exemplo, ele se uniu a dois outros negociantes na província da Bahia, também envolvidos no contrabando negroiro, Antonio Francisco de Lacerda e Antonio Pedrozo de Albuquerque, e juntos fundaram a fábrica têxtil Todos os Santos, maior do gênero no Império do Brasil durante todo o período em que esteve ativa, (SANTOS, 2020). Já em 1847, John Smith Gillmer foi sócio fundador, com outros importantes nomes no cenário baiano, como o próprio Antonio Francisco de Lacerda e o político Francisco Gonçalves Martins, da Companhia Bonfim de Navegação a Vapor (COMPANHIA..., 1847, p. 4); e eleito segundo secretário do Banco Comercial da Bahia, instituição intimamente ligada à Associação Comercial da província (REDACÇÃO, 1847, p. 3).

Em 1850, Gillmer foi nomeado Cônsul dos Estados Unidos na Bahia. Mas, o que teria levado o governo estadunidense a indicar um agente do contrabando negreiro para o cargo? Quais interesses do país norte-americano se escondiam por trás desta designação? Estes arranjos ainda são desconhecidos por nós. Devem ter colaborado para isso sua profunda inserção na economia baiana, seus vínculos comerciais com agentes estadunidenses no Brasil, assim como as conexões que deveria possuir com seu país de origem, além do Rio da Prata e, por meio do contrabando negreiro, com o continente africano.

Em passagem pela Bahia, em meados da década de 1850, o missionário James Cooley Fletcher se hospedou na residência de John Smith Gillmer, em Salvador, e deixou registradas suas impressões sobre as redes nas quais ele estava envolvido. De acordo com Fletcher, devido à inserção do negociante na sociedade baiana, sua residência era muito bem frequentada e nela era possível encontrar com “brasileiros dos mais refinados e bem-educados”. Ainda segundo o missionário, em virtude disso, nas semanas em que ficou hospedado com o Cônsul e sua família, teve oportunidade de estabelecer contato tanto com cidadãos da Bahia quanto com estrangeiros residentes em Salvador (KIDDER; FLETCHER, 1941, p. 209).

Como anteriormente mencionado, era comum que negociantes, notadamente os maiores e mais bem-sucedidos, chegassem a ocupar cargos políticos, inclusive, diplomáticos. Sócios do próprio John Smith Gillmer, como Alexander Tyler, Joseph Ray, e G.R. Forster, já haviam estado nesta posição. No entanto, chama atenção o fato de que, enquanto Alexander Tyler, por exemplo, sofreu repressão por estar associado a uma firma que agia no contrabando negreiro, Gillmer foi nomeado para cônsul apesar de sua atuação predecessora neste crime. Vale recordar que ambos haviam sido sócios na mesma firma, que levava o nome de ninguém menos que John Smith Gillmer.

Neste sentido, no que tange à sua participação no tráfico ilegal, a nomeação de Gillmer levanta a hipótese da existência de certa conivência dos Estados Unidos com este crime. Vale recordar que, mesmo após a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, esforços para a realização de expedições negreiras para o Brasil continuaram a ser efetuados. Inclusive, a última tentativa de desembarque de africanos escravizados no litoral brasileiro de que se tem registro foi feita em uma embarcação construída nos Estados Unidos (ELTIS, s.d). Ademais, em perspectiva ampliada, o contrabando negreiro para Cuba, para o qual muitos agentes que atuavam no tráfico ilegal para o Brasil migraram a partir de 1850, esteve ativo até a segunda metade da década de 1860 (MARQUES, 2016).

Desta forma, é possível levantar uma hipótese, ainda por ser aprofundada, de que não fora a participação de Alexander Tyler no contrabando negreiro que provocou sua destituição do cargo de cônsul, mas sim sua atuação no combate a este crime. Como anteriormente mencionado, Tyler chegou a deixar a firma John Smith Gillmer e Cia. e sofreu queixas por parte da comunidade mercantil estadunidense em Salvador, inclusive de John Smith Gillmer, em virtude das medidas que adotou para coibir a participação de estadunidenses no tráfico ilegal para o Brasil. Neste sentido, a comunidade mercantil estadunidense na Bahia deve ter pressionado pela deposição de Alexander Tyler e fornecido suporte à nomeação de John Smith Gillmer para o cargo de cônsul, contando com a sua conivência para a continuidade do contrabando.

Aparentemente, após se tornar cônsul, John Smith Gillmer deixou de estar à frente de negócios de navegação transatlântica, ao menos na modalidade lícita, ou mesmo que tenha encerrado sua participação nesta atividade, visto que não localizamos

registros de entradas ou saída de embarcações consignadas ao negociante, ou firmas que levassem seu nome, a partir de 1849, em portos brasileiros. Também não localizamos nenhum novo investimento realizado por ele a partir da década de 1850. É provável que, assim como Alexander Tyler, Gillmer tenha sido compelido pelo governo estadunidense a encerrar alguns de seus negócios, como as atividades da firma John Smith Gillmer e Cia., após sua designação para o cargo.

Desde então, além de suas atividades como cônsul, ele continuaria atuando na Associação Comercial da Bahia, tendo sido eleito membro da junta diretora desta entre os anos de 1854 e 1858 (COMPANHIAS..., 1854, p. 219; COMPANHIAS..., 1855, p. 254; COMPANHIAS..., 1857, p. 272; COMPANHIAS..., 1858, p. 267); como sócio da fábrica Todos os Santos, até 1860 (SANTOS, 2020, p. 201); como membro do Banco Comercial da Bahia e, a partir de 1853, membro da junta diretora da Caixa Filial do Banco do Brasil na Bahia (GAMBI, 2010); e membro da segunda Companhia Bahiana de Navegação a Vapor (produto da fusão das Companhias Bonfim e Santa Cruz de Navegação a Vapor) a partir de 1858 (SAMPAIO, 2006, p. 127).

Não sabemos se, quando John Smith Gillmer assumiu o posto de cônsul na Bahia, ele continuou fornecendo navios para as atividades residuais do contrabando negreiro, já que, se, de um lado, havia um histórico de participação dos cônsules estadunidenses no crime, de outro, a pressão dos ministros do país sobre o encerramento da participação destes no crime vinha se acirrando, como vimos no caso de Alexander Tyler. Além disso, o próprio empenho das autoridades brasileiras em combater o contrabando, após a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, em 1850, se tornou mais efetivo.

De todo modo, é certo que, ocupando o cargo de cônsul nos Estados Unidos no Brasil em um período em que a repressão ao tráfico ilegal se intensificava, Gillmer experimentaria as pressões relativas ao posto. Já em 1850, ele se queixou dos protestos e oposição que sofria ao negar a concessão de cartas marítimas para embarcações estadunidenses cujo emprego, publicamente sabido, era o contrabando negreiro (CABAT, 1968, p. 335). Provavelmente, a oposição que dizia sofrer era comportamento muito próximo do que tivera na época em que Alexander Tyler fora cônsul na Bahia.

Caso curioso que explicita o lugar controverso ocupado por Gillmer naquela altura foi o do navio *Bridgeton*. Em 1850, já na condição de Cônsul, ele enviou uma carta ao então Secretário de Estado dos Estados Unidos, John M. Clayton, buscando saber quais os meios existentes para impedir o *Bridgeton* de navegar entre a Bahia e o continente africano ou forçá-lo a ir aos Estados Unidos para ser registrado. A razão disso era o conhecido emprego deste no contrabando negreiro. Ocorre que, como afirmou na correspondência, Gillmer fora o fornecedor do barco. Ele havia vendido em Salvador, em nove de novembro de 1849, o *Bridgeton* para o capitão Philip R. Stanhope, de Nova York. Ainda segundo ele, a embarcação havia recebido do cônsul que lhe antecedeu a permissão para viajar para a África, o que lhe impossibilitava de embargá-la (CABAT, 1968, p. 336).

Este episódio nos faz retornar ao caso do (quase) homônimo *Bridgton*, um dos navios consignados a John Smith Gillmer que deram entrada em portos brasileiros. O patacho, possivelmente empregado no tráfico ilegal, ingressou no porto da Bahia em lastro, sem origem declarada, em 1848 – portanto, um ano antes do negociante realizar a venda do *Bridgeton* para Philip R. Stanhope. Desta forma, é muito provável que o *Bridgeton* e o patacho *Bridgton* fossem a mesma embarcação. Gillmer, agora na posição de cônsul, vivia o ônus de sua participação no crime. O caso do *Bridgton* também nos leva a refletir até que ponto a atuação de Gillmer na repressão ao tráfico

ilegal fora efetiva, visto que a ocupação do cargo de cônsul dos Estados Unidos poderia conflitar com seus interesses pessoais.

Quatro anos mais tarde, em 1856, quando da apreensão da escuna estadunidense *Mary Smith*,<sup>7</sup> Gillmer já demonstrava ter (ou aparentar ter) uma posição dura com relação ao tráfico ilegal. Naquela ocasião, manifestou sua indignação sobre as precárias condições que a embarcação oferecia aos escravizados e recusou-se a prestar ajuda ao capitão desta, além de pedir investigação sobre a firma nova-iorquina envolvida com a expedição (CABAT, 1968, p. 344).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A participação de estadunidenses, bem como o emprego de embarcações e da bandeira do país no contrabando negreiro para o Brasil, é recorrente na historiografia sobre a temática, e vem sendo retomada nos últimos anos. Também tem sido alvo de estudos, a repressão feita pelo governo do país norte-americano às ações destes sujeitos, incluindo destituições de autoridades coniventes e prisão de indivíduos envolvidos com o crime.

O caso de John Smith Gillmer, aqui analisado, ajuda a exemplificar a complexidade deste processo. Os episódios mencionados, com a destituição de Alexander Tyler do cargo de cônsul e as prisões dos comandantes e das tripulações dos brigues *Alberto* e *Washington's Barge* indicam que houve, em alguma medida, a atuação estatal dos Estados Unidos no combate ao contrabando negreiro, especialmente a partir de meados da década de 1840. Por outro lado, e ao mesmo tempo, o país norte-americano não só puniu como também promoveu os indivíduos com sabida participação neste crime, como indica a nomeação de John Smith Gillmer para o cargo de cônsul.

John Smith Gillmer se inseriu na economia brasileira, provavelmente, na década de 1820, por intermédio do transporte marítimo de cargas e passageiros, primeiro pela navegação transatlântica entre o Brasil e os Estados Unidos e, posteriormente, por meio da navegação de cabotagem. Nas décadas de 1830 e, principalmente, na década de 1840, seus negócios passaram por processos de expansão e diversificação, possibilitados, entre outros fatores, pela sua participação no contrabando negreiro para o Brasil. Já envolvido com a navegação transatlântica e possuindo relações comerciais com o país, Gillmer se aproveitou da demanda gerada pelo tráfico ilegal por embarcações e pela bandeira dos Estados Unidos para fornecê-las aos contrabandistas, e até mesmo para fazer suas investidas diretas no negócio, organizando expedições.

A atuação de Gillmer no crime não passou despercebida. Ela fora alvo de denúncias e querelas, ganhando páginas nos jornais no Brasil e nos Estados Unidos. No entanto, apesar disso e de alguns de seus associados, como Alexander Tyler, sofrerem duras repressões do governo estadunidense, ele parece ter saído ileso das acusações que recebeu. Em 1850, possivelmente contando com o apoio da comunidade mercantil estadunidense na Bahia e de outros interessados na continuidade do contrabando, foi nomeado Cônsul dos Estados Unidos na província. A partir de então, teria que desempenhar um papel controverso: o de reprimir o crime para o qual tanto colaborou.

---

<sup>7</sup> A apreensão da escuna *Mary Smith* é um dos últimos registros conhecidos de tentativa de desembarque de africanos escravizados no Brasil (ELTIS, s. d).



## REFERÊNCIAS

- ANNUNCIOS. *Correio Mercantil*, Bahia, v. 3, n. 527, 7 de agosto de 1838. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=379>. Acesso em: 10 set. 2020.
- AVISOS MARÍTIMOS. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 8, n. 86, 24 abril 1841. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=gillmer&pasta=ano%20184&pagfis=3410>. Acesso em: 20 set. 2020.
- AVISOS MARÍTIMOS. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 15, n. 45, 17 fevereiro 1840. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_03&pesq=gillmer&pasta=ano%20184&pagfis=179](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_03&pesq=gillmer&pasta=ano%20184&pagfis=179). Acesso em: 10 set. 2020.
- BAHIA. *O Mercantil*, Bahia, ano 2, n. 207, 20 setembro 1845. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=817325&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=964>. Acesso em: 11 set. 2020.
- CABAT, Geoffrey Alan. O comércio de escravos no Brasil visto por funcionários diplomáticos americanos (1845-1857). *Revista de História*, São Paulo, v. 36, n. 74, p. 329-347, 1968. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/127378/124560>. Acesso em: 3 abr. 2019.
- CHAMBERS, Stephen. “No country but their counting-houses”: The U.S.-Cuba-Baltic Circuit, 1809–1812. In: BECKERT, Sven. ROCKMAN, Seth. *Slavery’s Capitalism: A New History of American Economic Development*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017. p. 195-207.
- COMISSÃO ANGLO-BRASILEIRA. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 35, n. 74, 15 março 1860. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_05&pesq=GILLMER&pasta=ano%20186&pagfis=298](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_05&pesq=GILLMER&pasta=ano%20186&pagfis=298). Acesso em: 11 set. 2020.
- COMPANHIA BOM-FIM. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 14, n. 24, 1 fevereiro 1847. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=6478>. Acesso em: 11 set. 2020.
- COMPANHIAS, SOCIEDADES, AGÊNCIAS ETC. *Almanak Administrativo, Mercantil, e Industrial da Bahia, para o anno de 1855*. Ano 1. Bahia: Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1854. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706825&pesq=GILLMER&pasta=ano%20185&pagfis=224>. Acesso em: 11 set. 2020.





COMPANHIAS, SOCIEDADES, AGÊNCIAS ETC. *Almanak Administrativo, Mercantil, e Industrial da Bahia, para o anno de 1856*. Ano 2. Bahia: Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1855. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706825&pesq=GILLMER&pasta=ano%20185&pagfis=604>. Acesso em: 11 set. 2020.

COMPANHIAS, SOCIEDADES, AGÊNCIAS ETC. *Almanak Administrativo, Mercantil, e Industrial da Bahia, para o anno de 1857*. Ano 3. Bahia: Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1857. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706825&pesq=GILLMER&pasta=ano%20185&pagfis=1009>. Acesso em: 11 set. 2020.

COMPANHIAS, SOCIEDADES, AGÊNCIAS ETC. *Almanak Administrativo, Mercantil, e Industrial da Bahia, para o anno de 1858*. Ano 4. Bahia: Typ. de Camillo de Lellis Masson & C., 1858. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706825&pesq=GILLMER&pasta=ano%20185&pagfis=1451>. Acesso em: 11 set. 2020.

CONRAD, Robert. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DECLARAÇÕES. *O Commercio*, Bahia, n. 63, 20 março 1843. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=719110&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=252>. Acesso em: 11 set. 2020.

ELTIS, David (org.). *The Transatlantic Slave Trade Database: voyages*. Viagem 4968. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>. Acesso em: 13 ago. 2020.

GAMBI, Thiago Fontelas Rosado. *O banco da Ordem: política e finanças no império brasileiro (1853-66)*. 2010. 526 p. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GRADEN, Dale T. O envolvimento dos Estados Unidos no comércio transatlântico de escravos para o Brasil, 1840-1858. *Afro-Ásia*, Salvador. n. 35, p. 9-35, 2007. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21125/13713>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HORNE, Gerald. *O sul mais distante: Brasil, os Estados Unidos e o tráfico de escravos africanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOWARD, Warren S. *American Slavers and the Federal Law, 1837-1862*. Berkeley: University of California Press, 1963.

KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, James C. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. 7ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. v. 2.



LAURIE, Bruce. *Working people of Philadelphia, 1800-1850*. Philadelphia: Temple University Press, 1980.

MARQUES, Leonardo. *The United States and the Transatlantic Slave Trade to the Americas, 1776-1867*. New Haven: Yale University Press, 2016.

MESQUITA, João Marcos. *O comércio ilegal de escravos no atlântico: a trajetória de Manoel Pinto da Fonseca, c.1831 – c.1850*. 2019. 160 p. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MOVIMENTO DO PORTO. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 8, n. 138, 6 julho 1841a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=3620>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 15, n. 255, 13 novembro 1848. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=8674>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Commercio*, Bahia, n. 9, 12 janeiro 1843a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=719110&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=40>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Commercio*, Bahia, n. 57, 13 março 1843b. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=719110&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=228>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Commercio*, Bahia, n. 143, 4 julho 1843c. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=719110&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=572>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Commercio*, Bahia, n. 191, 2 setembro 1843d. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=719110&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=764>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 14, n. 85, 16 abril 1839a. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=11170](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=11170). Acesso em: 10 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 16, 18 janeiro 1841b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader>.

aspx?bib=364568\_03&pesq=gillmer&pasta=ano%20184&pagfis=1432. Acesso em: 10 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Despertador*, Rio de Janeiro, n. 257, 9 fevereiro 1839b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706701x&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=1052>. Acesso em: 10 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Mercantil*, Bahia, ano 1, n. 29, 4 dezembro 1844a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=817325&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=64>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Mercantil*, Bahia, ano 1, n. 35, 11 dezembro 1844b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=817325&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=88>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Mercantil*, Bahia, ano 2, n. 93, 25 abril 1845. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=817325&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=504>. Acesso em: 11 set. 2020.

MOVIMENTO DO PORTO. *O Sete d'Abril*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 658, 7 janeiro 1839c. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=709476&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=2787>. Acesso em: 10 set. 2020.

NEGOCIANTES DA BAHIA. *Almanak Imperial do Commercio e das Corporações Civis e Militares do Império do Brasil*. Ano 2. Rio de Janeiro: Pedro Plancher Seignot, 1829. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706183&pesq=GILLMER&pasta=ano%20182&pagfis=193>. Acesso em: 11 set. 2020.

NOTÍCIAS MARÍTIMAS. *Diário da Bahia*, Bahia, n. 311, 28 junho 1833. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=815250&Pesq=gillmer&pagfis=16>. Acesso em: 10 set. 2020.

NOTÍCIAS MARÍTIMAS. *Diário da Bahia*, Bahia, n. 39, 18 fevereiro, 1835. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=815250&Pesq=gillmer&pagfis=20>. Acesso em: 10 set. 2020.

ODIN, Woodbridge. *Carta ao Governo da Província da Bahia*. Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Provincial. Série Governo da Província. Documentos avulsos. Correspondência recebida do Consulado dos Estados Unidos (1811-1875). Maço 1177. 24 jul. 1826.

ODIN, Woodbridge. *Carta ao Governo da Província da Bahia*. Arquivo Público do Estado da Bahia. Seção Provincial. Série Governo da Província. Documentos avulsos. Correspondência recebida do Consulado dos Estados Unidos (1811-1875). Maço 1177. 3 mar. 1828.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A industrial cidade de Valença: um surto de industrialização na Bahia no Século XIX*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1985.

PARTE COMERCIAL. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 10, n. 202, 18 setembro 1843. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=4972>. Acesso em: 11 set. 2020.

PARTE COMERCIAL. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 11, n. 200, 19 setembro 1844. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=6070>. Acesso em: 11 set. 2020.

PARTE COMERCIAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 244, 31 outubro 1838. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10633](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10633). Acesso em: 10 set. 2020.

PARTE COMERCIAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 14, n. 7, 9 janeiro de 1839a. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10857](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10857). Acesso em: 10 set. 2020.

PARTE COMERCIAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ano 14 n. 27, 1 fevereiro de 1839b. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568\\_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10937](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=10937). Acesso em: 10 set. 2020.

PARTE COMERCIAL. *O Despertador*, Rio de Janeiro, n. 318, 26 abril 1839c. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706701x&pesq=gillmer&pasta=ano%20183&pagfis=1297>. Acesso em: 10 set. 2020.

REDACÇÃO. *Correio Mercantil*, Bahia, ano 14, n. 178, 3 agosto 1847. p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&pesq=GILLMER&pasta=ano%20184&pagfis=7099>. Acesso em: 11 set. 2020.

RIBEIRO, Alan dos Santos. *"The leading comission-house of Rio de Janeiro": A firma Maxwell, Wright & C.o. no comércio do Império do Brasil (c.1827-c.1850)*. 2014. 172 p. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.



ROOD, Daniel. Bogs of Death: Slavery, the Brazilian Flour Trade, and the Mystery of the Vanishing Millpond in Antebellum Virginia. *The Journal of American History*, Bloomington. v. 101, p. 19-43, jun. 2014. Disponível em: <https://academic.oup.com/jah/article-abstract/101/1/19/749115?redirectedFrom=PDF>. Acesso em: 2 abr. 2019.

SAMPAIO, Marcos Guedes Vaz. *Uma contribuição à história dos transportes no Brasil: a Companhia Bahiana de Navegação a Vapor (1839-1894)*. 2006. 341 p. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, Silvana Andrade dos. *Escravidão, tráfico e indústria na Bahia oitocentista: a sociedade Lacerda e Cia e a fábrica têxtil Todos os Santos*. 2020. 269 p. Tese (Doutorado em História). Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

WRIGHT, Antônia Fernanda Pacca de Almeida. *Desafio americano à preponderância britânica no Brasil: 1808-1850*. São Paulo; Brasília: Ed. Nacional; INL, 1978.

VALENCIA VILLA, Carlos Eduardo. Fluxos de mercadorias entre o Rio de Janeiro e a Virgínia em meados do século XIX. *História Econômica & História de Empresas*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 415-441, 2014.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Silvana Andrade dos Santos**: Doutora. Pesquisadora autônoma, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Rua Riachuelo, 148, ap. 1004, Centro, 20230-014, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Extraído da tese – *Escravidão, tráfico e indústria na Bahia oitocentista: a sociedade Lacerda e Cia e a fábrica têxtil Todos os Santos (c.1844-c.1878)*, apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, em 2020.

### AGRADECIMENTOS

Agradeço a Edilson Nunes dos Santos Júnior e a João Marcos Mesquita pela leitura e comentários.

### FINANCIAMENTO

Esta pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

### CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica





## LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## EDITORES

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

Tiago Kramer de Oliveira

Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

## HISTÓRICO

Recebido em: 19 de maio de 2020

Aprovado em: 2 de agosto de 2020

Como citar: SANTOS, Silvana Andrade dos. Do contrabando ao consulado: a atuação do estadunidense John Smith Gillmer na Bahia (1826-1862). *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 534-553, set./dez. 2020.





# esboços

histórias em contextos globais

## **O MIDDLE GROUND**

The middle ground

**Richard White<sup>a</sup>**  
E-mail: [whiter@stanford.edu](mailto:whiter@stanford.edu)

<sup>a</sup> Universidade Stanford, Departamento de História, Stanford, Califórnia, CA,  
Estados Unidos da América

## RESUMO

Na região dos Grandes Lagos da América do Norte de meados do século XVII a meados do XVIII, nativos algonquinos e agentes coloniais franceses interagiram em meio ao complexo processo de contato colonial. As condições de existência naquele espaço impeliaram algonquinos e franceses a um apoio recíproco para se atingir objetivos específicos. Isso ocorria de tal modo que eles produziram concepções comuns de adequados modos de agir, isto é, aquilo que denominamos de *middle ground*. A necessidade inevitável de comunicação nos termos do outro gerou um processo de oportunos e criativos mal-entendidos mútuos, os quais produziam novos conteúdos culturais que, ao se tornarem convenções entre as partes envolvidas, se transformavam num novo referencial que orientou as ações dos sujeitos históricos. A abordagem teórica desse conceito é discutida nesse texto por meio da análise das relações cotidianas nas quais algonquinos e franceses produziram essa zona de inteligibilidade mútua. As congruências culturais, que deram forma ao *middle ground*, eram respostas a problemas e controvérsias que giravam em torno de questões como sexo, violência e comércio. A análise das medidas tomadas nesses campos relacionais expõe que os conteúdos híbridos surgiam de reiteradas tentativas de se encontrar conexões entre os referenciais normativos franceses e costumes algonquinos. As respostas produzidas nessas situações não se configuravam como noções exclusivamente francesas ou algonquinas, mas como improvisações e criações emergidas em pontos onde as culturas se cruzavam e promoviam uma zona cultural intermediária em que as expectativas de cada lado poderiam encontrar um grau aceitável de satisfação.

## PALAVRAS-CHAVE

*Middle ground*. Contato colonial. Mal-entendidos.

## ABSTRACT

In the Great Lakes region of North America from the mid-17<sup>th</sup> to the mid-18<sup>th</sup> century, Algonkin natives and French colonial agents interacted in the midst of the complex process of colonial contact. The conditions of existence in that space impelled Algonkins and French to reciprocal support to achieve specific goals. This happened in such a way that they produced common conceptions of adequate ways of acting, that is, what we call *middle ground*. The inevitable need for communication in terms of the other generated a process of opportune and creative mutual misunderstandings, which produced new cultural contents that, when they became conventions between the parties involved, became a new reference that guided the actions of historical subjects. The theoretical approach of this concept is discussed in this text through the analysis of the daily relationships in which Algonkins and French produced this zone of mutual intelligibility. Cultural congruencies, which formed the *middle ground*, were responses to problems and controversies that revolved around issues such as sex, violence and trade. The analysis of the measures taken in these relational fields exposes that the hybrid contents arose from repeated attempts to find connections between French normative references and Algonquin customs. The responses produced in these situations were not exclusively French or Algonkin notions, but rather improvisations and creations that emerged at points where cultures intersected and promoted an intermediate cultural zone in which the expectations of each side could find an acceptable degree of satisfaction.

## KEYWORDS

Middle ground. Colonial contact. Misunderstandings.

Por todo o tempo nós fazemos os outros parte de uma  
“realidade” que nós inventamos sozinhos, negando sua  
criatividade por usurpar o direito de criar, nós usamos esses  
povos e seus modos de vida e os tornamos subservientes a  
nós mesmos  
(Roy Wagner, *The Invention of Culture*).

Em ação, os povos colocam seus conceitos e categorias  
em relações ostensivas com o mundo. Tais referenciais  
colocam em jogo outras determinações dos sinais, além de  
seus sentidos recebidos, a saber, o mundo real e os povos  
envolvidos  
(Marshall Sahlins, *Islands of History*).

## I

**P**orque os franceses e os algonquinos eram parceiros de comércio e aliados, as fronteiras dos mundos algonquino e francês derreteram-se nas bordas e se fundiram. Embora os franceses e os índios identificáveis obviamente continuassem a existir, se uma determinada prática ou forma de fazer as coisas era francesa ou indígena, depois de um tempo, não era tão clara. Isso não aconteceu porque indivíduos índios se tornaram “franceses” ou porque os franceses fossem nativos, embora ambos possam ter ocorrido. Em vez disso, era porque os algonquinos, que se sentiam perfeitamente à vontade com seu *status* e práticas como índios, e franceses, confiantes na retidão dos modos franceses, precisavam lidar com pessoas que não compartilhavam nem seus valores nem suas crenças sobre o modo apropriado de realizar tarefas. Eles tinham que chegar a alguma concepção comum de formas adequadas de agir; eles tiveram que criar o que eu já tenho referido como um *middle ground*.<sup>1</sup>

A criação do *middle ground* envolveu um processo de invenção mútua tanto pelos franceses como pelos algonquinos. Esse processo passou por vários estágios, dos quais o mais antigo é ao mesmo tempo o mais notado e o menos interessante. Foi nessa fase inicial que os franceses, por exemplo, simplesmente assimilaram os índios em sua própria ordem conceitual. Os índios tornaram-se *sauvages* e os franceses reduziram a religião indígena à adoração do demônio e feitiçaria. Os algonquinos, por sua vez, pensaram nos primeiros europeus como *manitous*. Em ambos os lados, novas pessoas foram espremidas em categorias existentes de maneira mecânica.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A impossibilidade de considerar qualquer sociedade em isolamento é um dos principais temas de Eric Wolf (1982, p. 3-23, 385). É também uma posição tomada por Anthony Giddens (1981, p. 23-24).

<sup>2</sup> Para se concentrar nas imagens europeias, ver Bernard Sheehan (1980); Olive P. Dickason (1984); Cornelius Jaenen (1976, p. 195) está correto quando aponta que os franceses não tinham o poder de forçar os índios americanos a se aculturar. O trabalho de James Axtell é uma exceção à tendência usual de impor categorias estáticas a índios e a brancos, e Karen Kupperman (1980) contesta o quanto os conceitos culturais derivados de relatos primitivos realmente governavam as relações. Nota do Tradutor: no original, nesta nota de rodapé não há a indicação da data do trabalho de James Axtell. No decorrer do livro, White faz referência a dois estudos de Axtell: 1) *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1985) está referenciado na nota 19 do capítulo 4, intitulado "The alliance", situada na página 154; 2) "The White Indians of Colonial America",

O letramento deu a esta fase inicial uma potência e uma durabilidade para os europeus que, de outra forma, não teriam. Como os franceses eram alfabetizados, o conhecimento dos índios era difundido longe do local de real contato. Tal conhecimento, não desafiado pela experiência real com os índios, sobreviveu como uma potente relíquia cultural. Muito tempo depois de ter deixado de governar as ações daqueles que realmente viviam entre os indígenas, a ideia de índios como literalmente *sauvages*, ou homens selvagens incorporando virtude ou ferocidade naturais, persistiu entre intelectuais e estadistas na França. Assimilados em controvérsias europeias, esses índios imaginários se tornaram os índios de Chateaubriand e Rousseau. Eles assumiram importância, mas foram separados dos processos contínuos de contato entre verdadeiros algonquinos e europeus reais. No *pays d'en haut*, os índios e brancos de classe social e *status* amplamente diferentes tinham, por uma série de razões, que se apoiar uns nos outros para alcançar fins bastante específicos. Foram esses homens franceses (pois as francesas não apareceriam até muito mais tarde) e os homens e mulheres algonquinos que criaram um terreno comum – o *middle ground* – sobre o qual proceder (JAENEN, 1982, p. 43-56).

Esse processo de criação resultou naturalmente das tentativas de seguir as convenções normais de comportamento em uma nova situação. Cada lado buscou objetivos diferentes de uma maneira diferente. Autoridades e mercadores franceses procuravam racionalizar e ordenar o que viam como o mundo imprevisível dos *sauvage*; algonquinos procuraram, em certo sentido, o oposto. Eles queriam mudar ou reajustar a ordem dada por meio de apelos por favor pessoal ou isenção. Da mesma forma que buscavam poder especial para reajustar a ordem do mundo das plantas, dos animais e dos espíritos, apelando para os *manitous*, procuravam mudanças benéficas no mundo social apelando aos franceses. Muitas vezes, nos exemplos que se seguem, quando os franceses buscavam a imposição de regras rígidas e rápidas, os algonquinos procuravam o “poder” que vinha derrubar a ordem desequilibrada, afirmando a exceção pessoal e humana. O resultado das tentativas de cada lado de aplicar suas próprias expectativas culturais em um novo contexto foi muitas vezes uma mudança na própria cultura. Ao tentar manter a ordem convencional de seu mundo, cada grupo aplicou regras que mudaram gradualmente para atender às exigências de situações particulares. O resultado desses esforços foi um novo conjunto de convenções comuns, mas essas convenções serviram de base para outras lutas para ordenar ou influenciar o mundo da ação.<sup>3</sup>

O *middle ground* dependia da incapacidade de ambos os lados obterem seus objetivos através da força. O *middle ground* cresceu de acordo com a necessidade dos povos encontrarem um meio, além da força, para obter a cooperação ou o consentimento

---

In: James Axtell, *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (New York: Oxford University Press, 1981) está referenciado na nota 76 do capítulo 6, intitulado "The clash of empires", localizada na página 261, e na nota 20 do capítulo 8, intitulado "The British alliance", situada na página 325.

<sup>3</sup> Uma discussão útil sobre esses processos é encontrada em Roy Wagner (1981, p. 1-70 [particularmente 46-52, 87-88]). Muitos franceses de origem camponesa estavam provavelmente mais próximos do que Wagner chama de modo diferenciador dos povos tribais do que do modo sistematizador dos oficiais franceses. Tentativas de contornar o confinante modelo de uma estrutura basicamente estática a qual é combinada com uma história efêmera foi mais completamente desenvolvida por Anthony Giddens (1979; 1984). Emergiu simultaneamente na antropologia, ver Marshall Sahlins (1985).



de estrangeiros. Para ter sucesso, aqueles que operavam no *middle ground* tinham, necessariamente, que tentar entender o mundo e o raciocínio dos outros e assimilar o suficiente desse raciocínio para colocá-lo em seus próprios propósitos. Particularmente nos conselhos diplomáticos, o *middle ground* era um domínio de constante invenção, que era justa e constantemente apresentado como convenção. Sob as novas convenções, surgiram novos significados, e assim o ciclo continuava.<sup>4</sup>

Talvez o aspecto central e definidor do *middle ground* tenha sido a disposição daqueles que o criaram para justificar suas próprias ações em termos daquilo que consideravam ser as premissas culturais de seus parceiros. Aqueles que operavam no *middle ground* agiam por interesses derivados de sua própria cultura, mas tinham que convencer as pessoas de outra cultura de que alguma ação mútua era justa e legítima. Ao tentar tal persuasão, as pessoas naturalmente procuraram congruências, percebidas ou reais, entre as duas culturas. As congruências chegavam a muitas vezes parecer – e, de fato, eram – resultados de mal-entendidos ou acidentes. De fato, para os observadores posteriores, as interpretações oferecidas pelos membros de uma sociedade para as práticas de outra podem parecer ridículas. Isso, no entanto, não importa. Qualquer congruência, por mais tênue que seja, pode ser colocada para trabalhar e pode tomar vida própria se for aceita por ambos os lados. As convenções culturais não precisam ser verdadeiras para serem eficazes, assim como os precedentes legais. Elas só precisam ser aceitas.

O *middle ground* do *pays d'en haut* existia em dois níveis distintos. Era um produto da vida cotidiana e um produto de relações diplomáticas formais entre povos distintos. Para os historiadores, no entanto, o *middle ground* é inicialmente mais fácil de perceber como foi articulado em contextos formais.<sup>5</sup>

Em junho de 1695, a aliança dos Huron-Petuns, Ottawas e franceses estava em uma de suas recorrentes crises. Os Ottawas e Huron-Petuns, temendo que os franceses fizessem uma paz separada com os iroqueses, empreenderam negociações secretas próprias com as Cinco Nações. Essas negociações receberam um impulso adicional das promessas inglesas de comércio a taxas consideravelmente inferiores às dos franceses. O comandante francês em Michilimackinac, Antoine Laumet de La Mothe, Sieur de Cadillac, suspeitando da existência dessas conversas, mas sem saber os detalhes delas, tentou interromper as negociações solicitando grupos de guerra liderados por partidários franceses entre os Ottawas. Embora relativamente poucos, os grupos de guerra ameaçaram os iroqueses e assim interromperam os planos para a paz. Os líderes daqueles que favoreciam a paz, particularmente um chefe huroniano conhecido como o Barão, procuraram impedir as guerras sem mencionar as negociações dos Huron-Petuns com os iroqueses. Para ter sucesso, o Barão tinha que realizar uma de duas coisas. Ele tinha que fornecer razões aceitáveis tanto para os franceses quanto para seus partidários a respeito de porque os grupos de guerra não deveriam partir. Ou, fracassando isto, ele tinha que afastar os Ottawas pró-franceses de Cadillac e dos jesuítas. Para alcançar esses fins, convocou um “grande e numeroso” conselho das nações de Michilimackinac para se encontrarem, assim como com Cadillac, os

---

<sup>4</sup> Para isso, ver Wagner (1981, p. 52-55).

<sup>5</sup> A criação do *middle ground* pode servir de exemplo do que Anthony Giddens (1979, p. 2-7, 69-73, 82) chama de estruturação.

jesuítas e “os franceses mais respeitáveis do posto” (CALLIÈRES..., 20 out. 1696; NARRATIVE..., 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 604-9]).

O conselho se reuniu para pouco mais do que ouvir uma história do Barão. Ele disse a seus ouvintes que recentemente havia sido descoberto no país ao redor de *Saginaw Bay* um velho e sua esposa, cada um com cerca de cem anos de idade. Eles residiam lá desde a expulsão dos Hurons de seu próprio país. O velho homem conhecia e relatara tudo o que passara nas guerras ocidentais desde a destruição dos Hurons e prestara especial atenção às embaixadas dos iroqueses para Onontio. Ele sabia todas essas coisas por causa de suas comunicações com o Mestre da Vida que falava diretamente ao velho homem e que lhe enviava animais e fazia seus campos ficarem cheios de milho e abóboras. O velho homem também sabia da presente trégua de fato com os iroqueses e insinuou que o primeiro lado a quebrá-la seria inevitavelmente destruído (NARRATIVE... 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 607]).

O velho homem exortou os índios a estarem atentos aos Vestes Negras e a aplicarem-se à oração porque, se o Mestre da Vida “que é uma em três pessoas, que formam apenas um Espírito e uma Vontade” não fosse obedecido, ele mataria o milho como no ano passado. Finalmente, o velho homem disse-lhes que o oitavo dia deveria ser observado pela abstinência do trabalho e deveria ser santificado pela oração. Os mortos, ele disse, deveriam ser sepultados em andaimes em vez de serem enterrados no chão, para que pudessem mais facilmente pegar o caminho para o paraíso. Finalmente, o velho homem insistiu que todos eles ouvissem a voz de Onontio e seguissem sua vontade. Ao concluir a recitação da mensagem do velho homem, o Barão ofereceu a Cadillac um presente de castor do próprio velho. Cadillac, que pensava que de toda a história apenas o castor não era imaginário, recusou o presente, “sendo esta voz desconhecida para ele” (NARRATIVE... 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 607]).

A história do Barão foi uma tentativa de usar e expandir o *middle ground* para que seu próprio interesse – a paz com os Iroqueses – pudesse ser garantido. A paz não poderia ser protegida pelas formas culturais normais dos Huron. Se o assunto dependesse apenas dos não cristãos Ottawas e Huron-Petuns, o Barão não teria de recorrer à história do velho homem, com todos os seus elementos cristãos e proféticos. Se ele estivesse se dirigindo apenas aos índios, o conselho poderia ter sido convocado para considerar um sonho que contivesse a mesma mensagem. Sonhos, no entanto, como o Barão percebeu muito bem, não tinham legitimidade para os franceses que estavam instigando seus partidários a agir. O que tinha legitimidade para eles era a revelação divina, e assim o barão lhes deu uma. A tentativa do Barão fracassou porque, como o cronista de seu discurso observou com desdém, os franceses apenas associavam “crença a certas revelações e visões [...] porque elas são autorizadas”. O velho homem foi desautorizado e, portanto, provou ser um dispositivo mal-sucedido para transmitir uma mensagem de uma maneira que tivesse legitimidade para os europeus (NARRATIVE... 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 607]).

No entanto, as táticas do Barão foram tanto inteligentes quanto reveladoras. Ele tinha conscientemente tentado reforçar a legitimidade da mensagem do velho homem preenchendo-a com fragmentos da doutrina cristã (a Trindade, exortações à oração, atenção aos missionários) e com os comandos de seguir a vontade de Onontio, o governador francês. Havia todos os itens que os franceses dificilmente poderiam contestar. No entanto, o Barão também deu à mensagem um tom de Huron definido. O profeta era um índio que mudou o sábado do sétimo dia para o oitavo. É improvável que isso tenha sido acidental. Já em 1679, os jesuítas haviam elogiado os Huron-Petuns

por sua observância particularmente escrupulosa dos domingos e dias festivos. Os Huron-Petuns tinham até um ministro especial da fé que notificava os dias de reunião. Seria surpreendente se o Barão tivesse esquecido tudo isso. Parece mais provável que a mudança do sábado do Barão tenha sido intencional e que ele quisesse significá-la, juntamente com o comando para os sepultamentos em andaimes, colocando o velho homem separado como um índio profeta com uma mensagem indígena do Deus cristão. Não está claro se o Barão acreditava seriamente que os franceses aceitariam a legitimidade de um profeta indígena, mas ao enquadrar a história como ele fez, criou uma situação na qual até a rejeição ao velho poderia servir aos seus propósitos. Quando Cadillac e os jesuítas rejeitaram o velho homem, eles também rejeitaram a exortação à oração e obediência aos missionários e a Onontio. Mais do que isso, ao rejeitar a história, os franceses pareciam insinuar que Deus falava diretamente apenas aos brancos e não aos índios.<sup>6</sup>

Cadillac denunciou a história como ridícula, ironizou a aparente confusão do Barão sobre o Sabbath e exigiu que os índios atacassem os iroqueses. Ele deixou para trás um conselho conturbado. Para os anciãos Ottawa e Huron-Petun reunidos parecia agora que “os franceses estavam sem disposição de ouvir a voz de seu pretense homem de Deus, alegando que os Vestes Negras eram muito desejosos de serem ouvidos quando contaram histórias sobre Paulo e os anacoretas dos tempos antigos; portanto, eles perguntaram, não deve nosso velho ter a mesma luz?” (NARRATIVE..., 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 608]).<sup>7</sup>

O conselho foi apenas uma escaramuça dentro da vasta batalha diplomática travada pela participação dos índios Michilimackinac na guerra dos iroqueses, mas revela o processo que formou o *middle ground* e tornou as fronteiras entre as sociedades francesa e algonquina tão porosas. Para promover seus interesses, cada lado tinha que obter legitimidade cultural nos termos do outro. O Barão e Cadillac, por mais que pudessem manipular as sutilezas da visão cultural do outro, tinham criado um fórum no qual eles poderiam falar e entender um ao outro. Eles fizeram isso usando, para seus próprios propósitos e de acordo com seu próprio entendimento, as formas culturais do outro. O Barão apelou para uma tradição cristã de profecia e colocou-a para fins indígenas. Ele procurou validá-la, em termos indígenas, por um presente de castor. Cadillac, aparecendo em um conselho indígena, seguiu as formas algonquinas e, sabendo o que significava a aceitação do presente, recusou-o. Aceitar o presente era reconhecer o velho homem, a quem o Barão faria então “falar em todas as ocasiões que julgasse favoráveis a seus desígnios perniciosos”. Ele rejeitou uma adaptação indígena de um dispositivo cristão pelo seu próprio uso de formas diplomáticas algonquinas-iroquesas. Ambos usaram as formas culturais do outro de maneira inteligente, embora de forma grosseira. A crueza do cristianismo do Barão ou o domínio de Cadillac da diplomacia indígena importava menos do que a necessidade de cada um empregar esses elementos estrangeiros de alguma forma. Eles os fundiram em algo bastante diferente das culturas algonquina, iroquesa e francesa que lhes deram origem.

O encontro do Barão com Cadillac ocorreu em um fórum diplomático no qual representantes de cada cultura lidavam com um corpo bem formulado de ideias e práticas. Este foi um aspecto do *middle ground* e aquele em que seus métodos são

<sup>6</sup> Para Huron-Petuns e Sabbath, ver Thwaites (1900, v. 61, p. 105).

<sup>7</sup> Para uma instância similar, ver Thwaites (1900, v. 59, p. 223).

mais bem documentados e exibidos. O *middle ground* em si, no entanto, não se originou em conselhos e encontros oficiais; em vez disso, resultou dos encontros diários de indivíduos indígenas e franceses com problemas e controvérsias que precisavam de solução imediata. Muitos desses problemas giravam em torno de questões básicas de sexo, violência e troca de material. A necessidade de resolver esses problemas, talvez até mais do que os problemas de aliança, forçou a existência do *middle ground*. Mas até mesmo isso complica a questão, pois a distinção entre relações oficiais e relações pessoais era nebulosa e confusa na sociedade algonquina, na qual mecanismos coercitivos e estruturas hierárquicas eram notoriamente fracos.

Embora as autoridades francesas falassem de suas relações com os algonquinos em termos econômicos, políticos e, menos frequentemente, religiosos, paradoxalmente as instituições econômicas e políticas não podiam controlar o contexto do contato. Nas relações do cotidiano do país ocidental, os relacionamentos de algonquinos e franceses, como parceiros comerciais e aliados, eram abstrações, talvez pertinentes aos índios e franceses como agregados, mas tendo pouco a ver com pessoas reais em relacionamentos face a face. Em outra sociedade, com mecanismos mais coercitivos à disposição de uma elite, as relações pessoais entre intrusos, como os franceses e os membros da sociedade anfitriã, podiam ser mantidas em um nível mínimo e pouco penetrante. Os comerciantes deviam ser isolados em locais especiais e receber privilégios especiais; eles deviam ser regidos por regras separadas e tributados a taxas fixadas. O isolamento, entretanto, era impossível entre os algonquinos, que careciam de um Estado com instituições coercitivas e em cuja sociedade a obediência à autoridade geralmente não era um fato social nem uma virtude social (NARRATIVE..., 1694, 1695 [1853, v. 9, p. 608]).<sup>8</sup>

Essa fraqueza da autoridade política e a falta de subordinação na sociedade algonquina atingiram tanto os algonquinos quanto os franceses como a maior diferença entre os dois povos. Para os franceses, essa falta de subordinação, não o estado de desenvolvimento material ou tecnológico dos algonquinos, era o coração da “selvageria” algonquina. Os índios do norte, de acordo com o Sieur d’Aigremont, “não possuem nenhuma subordinação entre si [...] sendo contrários a toda coação. Além disso, esses povos não têm ideia de grandeza Real nem de Majestade, nem dos poderes dos superiores sobre os inferiores” (DRAPER e THWAITES, 1902, v. 16, p. 250 [D’Aigremont para Pontchartrain, nov. 14, 1708]).

Padre Membre, viajando para o sul ao longo do Mississippi com La Salle em 1682, claramente considerava a autoridade como sendo o coração não apenas da sociedade, mas da humanidade. Os Natchez e as sociedades hierárquicas do Mississippi eram tecnologicamente como os algonquinos. Eles eram um povo da Idade da Pedra, mas eram “todos diferentes de nossos índios canadenses em suas casas, vestidos, maneiras, inclinações e costumes [...] Seus chefes possuem toda a autoridade [...] Eles têm seus criados e oficiais que os seguem e os servem em todos os lugares. Eles distribuem seus favores e presentes à vontade. Em uma palavra, geralmente encontramos homens lá” (LE CIERCQ, 1881, p. 192).

Os franceses não erraram ao notar a ausência de divisões de classe e instituições estatais e religiosas entre os algonquinos do norte, mas eles se enganaram quando tomaram isso por uma ausência de ordem social. A tradição era o depósito do

---

<sup>8</sup> Para o desenvolvimento de enclaves comerciais, ver Philip D. Curtin (1984, p. 11-12, 38, 46-49, 111-15).



conhecimento de um povo tribal sobre si próprios como um povo e um guia de como eles deveriam agir. Como a guerra e a doença reduziam as populações e forçavam a fusão de povos anteriormente distintos, os sobreviventes pareciam se apegar às suas tradições. Mas eles eram como crianças sugando os seios de suas mães mortas; a tradição não podia mais sustentá-los.<sup>9</sup>

A fraqueza da autoridade coercitiva entre os algonquinos teria importado menos se a autoridade francesa tivesse oficialmente chegado ao Oeste. Com o declínio do comércio nas feiras, no entanto, a supervisão francesa oficial das trocas se tornou uma miragem. Os índios já não viajavam longas distâncias para cidades europeias fortificadas ou postos avançados para trocar peles. Algumas trocas limitadas desse tipo ocorreram em Forte Saint Louis, no país de Illinois, e em Michilimackinac e nos postos Perrot erguidos entre os Sioux, mas a maior parte do comércio era obra de pequenos grupos de franceses que viajavam para aldeias indígenas e campos de caça. Uma vez que esses comerciantes tinham perdido seu *status* de *manitous*, eles eram estranhos sem posição social nas aldeias algonquinas. Eles também eram estrangeiros ricos, com bens muito além de suas próprias necessidades imediatas, que permaneciam virtualmente indefesos. Se eles fossem bem-sucedidos como comerciantes, eles tinham que encontrar meios de proteger a si mesmos, seja pela da força, seja estabelecendo laços pessoais dentro das comunidades em que negociavam (THWAITES, 1900, v. 65, p. 239; ECCLES, 1974, p. 110; CHAMPIGNY... 4 nov. 1693; MEMOIRE... ago, 1688; CALLIERES... 15 out. 1694; MEMOIRE... 10 fev. 1696; COMMERCER... 1696; QUAIFE, 1917, p. 16-18; UNITITLED MEMOIRE...).

A elite francesa temia as consequências desse contato. As autoridades francesas pensavam que os franceses que se deslocavam dentro da sociedade algonquina poderiam escapar de seu domínio, a menos que fossem mantidos sob rígido controle. O que horrorizava as autoridades francesas tanto quanto os danos econômicos que acreditavam que os *coureurs de bois* causavam era a ameaça social que representavam. Segundo os oficiais, os *coureurs de bois* estavam se metamorfoseando em *sauvages*, isto é, homens além do controle da autoridade legítima. O que era particularmente horripilante sobre a “selvageria” dos *coureurs de bois* era que eles pareciam se vangloriar dela. Eles usavam suas liberdades para zombar dos homens de quem nunca duvidaram que eles eram seus melhores. Em seu retorno ao Illinois em 1680, La Salle descobriu que seus homens não apenas haviam desertado, mas também demolido seu forte, roubado seus bens e, na mão de um homem que La Salle reconheceu como Le Parisien, tinham deixado rabiscado em uma tábua um epíteto de despedida: *Nous sommes tous Sauvages* (“Somos todos selvagens”) (DUCHESNEAU... 10 Nov. 1679 [v. 9, p. 133-34]; DENONVILLE... 13 nov. 1685; CHAMPIGNY... 10 maio; DENONVILLE... jan. 1690 [v.9, p. 442-43]; ).<sup>10</sup>

Le Parisien, claro, não era mais *sauvage* que La Salle. Ele simplesmente compartilhou com seus superiores um mal-entendido comum da sociedade algonquina como um lugar de licença sem ordem. Foi essa percepção equivocada que deu à palavra *sauvage* seu poder como uma metáfora do que os funcionários consideravam um perigo e homens como o Le Parisien viam como uma oportunidade – a fuga da

<sup>9</sup> Veja Giddens (1984, p. 93-94, 160), para uma discussão geral dessas questões.

<sup>10</sup> Para citação, ver *Relation du voyage de Cavalier de La Salle, du 22 Aout 1680 a l'automne de 1681* (MARGRY, 1974, v. 2, p. 133). Sobre os *coureurs de bois*, ver: Jaenen (1976, p. 115); Eccles (1974, p. 90).





subordinação. Que a maioria dos *coureurs de bois* pudesse escapar totalmente das mãos restritivas do estado e da igreja era um exagero. No entanto, em outro sentido, o medo das autoridades e a esperança do Le Parisien não eram totalmente equivocados. Os franceses no Oeste podiam agir independentemente num grau notável, ainda que apenas temporariamente, alcançando acomodações com os algonquinos, entre os quais viajavam e viviam. Eles fizeram contato com um complexo processo social apenas parcialmente sob o controle da igreja e do estado. No Oeste, esse processo centrava-se nos franceses que as autoridades não consideravam representantes legítimos de sua própria sociedade e que na verdade eram vistos como um perigo para ela. Havia sempre uma tensão entre esses homens e os outros franceses que possuíam uma posição legítima: homens que como La Salle vinham com permissão da Coroa; ou missionários, como os jesuítas; ou comandantes militares; ou comerciantes licenciados. Os franceses no Oeste muitas vezes cooperavam, mas tal cooperação nunca poderia ser presumida. Os índios, portanto, tinham que estabelecer laços sociais apropriados com um grupo diversificado e muitas vezes conflituoso de franceses.<sup>11</sup>

Alguns desses diversos franceses, por sua vez, representavam perigos para a ordem social algonquina, porque atingiram o coração da identidade algonquina, argumentando que as práticas tradicionais não eram inatas, mas transferíveis de um povo para outro. Os missionários e o cristianismo, nesse sentido, representavam uma força potencialmente subversiva que, se não assimilados nas tradições algonquinas, poderiam destruir a própria identidade daqueles que o aceitavam. Somente no país de Illinois essa ameaça foi logo concretizada, e lá, onde os perigos do cristianismo foram mais plenamente enfrentados, os argumentos dos oponentes dos missionários são reveladores. Os adversários da Igreja basearam seu ataque parcialmente no argumento de que a oração era ineficaz, e o batismo trouxe a morte, mas eles também trabalharam a partir da suposição de que o cristianismo deslocou as tradições centrais para a identidade de vários grupos Illinois e apropriou-se dela. Em um estilo de argumento que prenunciava apelos posteriores a um “modo indígena”, os anciões Illinois afirmavam que, como a identidade era inata, o cristianismo era próprio dos franceses; crenças Illinois eram adequadas para os Illinois. Como um importante chefe Peoria, um adversário do cristianismo, expressou:

eu devo celebrar uma festa [...] e eu devo convidar todos os homens velhos e todos os chefes de bandos [...] Depois de falar de nossos remédios e do que nossos avós e ancestrais nos ensinaram, tem esse homem que veio de longe remédios melhores do que nós temos, para nos fazer adotar seus costumes? Suas fábulas são boas apenas em seu próprio país; nós temos as nossas, que não nos fazem morrer como as dele fazem.

---

<sup>11</sup> Louise De Chene, ao examinar os registros daqueles que iam para o Oeste entre 1708 e 1717, descobriu que, de um total de 373 indivíduos diferentes, 179 fizeram apenas uma viagem e 112 fizeram três ou mais. Esses 112 formaram “*l’armature du commerce interieur*” [a armadura do comércio interno]. Os outros fizeram essas viagens “*une activité temporaire ou occasionnelle*” [uma atividade temporária ou ocasional]; De Chene (1974, p. 219-220).

Ou, nas palavras de um ancião Kaskaskia, “cheio de zelo pelos antigos costumes do país e percebendo que seu crédito e o de sua classe [*son semblable*] seriam reduzidos se o seu povo adotasse a fé”.

Todos vocês que têm até agora escutado ao que o Vestes Negras têm dito para vocês entrem em minha cabana. Eu devo da mesma forma ensinar a vocês o que aprendi do meu avô, e no que nós deveríamos acreditar. Deixem os mitos deles para os povos que vêm de longe, e vamos nos apegar às nossas próprias tradições (THWAITES, 1900, v. 64, p. 173, 183).

A operação do *middle ground* deve ser entendida dentro de um contexto dual. Primeiro, havia a fraqueza dos controles hierárquicos dentro das aldeias algonquinas e a fragilidade de qualquer autoridade que os oficiais da França exerciam sobre os franceses no Oeste. Em segundo lugar, havia a ameaça cultural que cada sociedade parecia representar à elite da outra. O que isso significava na prática era que tanto a extensão quanto o significado das relações sociais entre franceses e algonquinos eram frequentemente negociados em grande parte em um nível face a face dentro das próprias aldeias, e que essas relações não eram o que as autoridades francesas ou os anciões algonquinos poderiam ter preferido que fossem. Isso não significa que não houvesse elemento oficial envolvido, mas sim que decisões oficiais poderiam não determinar o curso das relações reais.

## II

O leque de relações negociadas no *middle ground* era bastante grande, mas deixando de lado por enquanto o comércio de bebidas alcoólicas, os problemas em duas arenas de contato – sexo e violência – parecem ter sido particularmente agudos. As relações sexuais entre homens franceses e mulheres indígenas, e a violência entre franceses e índios, homens e mulheres, acompanhavam o comércio por toda a parte no Oeste. Um facilitava o comércio e o outro ameaçava destruí-lo; ambos apresentavam problemas de interação cultural que precisavam ser negociados. O sexo e a violência são, portanto, importantes não apenas por seu próprio direito, mas também como meios para compreender como a acomodação cultural no *middle ground*, de fato, funcionava.

O que tornou as relações sexuais entre franceses e mulheres indígenas tão importantes para o contato no Oeste foi que, até a década de 1730, poucas mulheres francesas tinham chegado naquela região. As francesas eram uma curiosidade no *upper country*. A aparição de Madame Le Sueur em Forte Saint Louis, na década de 1690, criou um alvoroço que ela, como os índios que visitavam a Europa, teve que consentir em uma exposição pública para que os curiosos pudessem vê-la. A ausência de mulheres francesas significava que os homens franceses procuravam ativamente as mulheres indígenas como parceiras sexuais. Nem todos os homens franceses fizeram isso, é claro. Os jesuítas e muitas vezes seus *donnés* eram celibatários. Essa era uma condição que, se não desconhecida entre os algonquinos, era considerada por eles com a mesma combinação de curiosidade e repulsa com que os franceses consideravam os *berdaches* de Illinois e a aceitação das relações homossexuais

entre muitos povos algonquinos (DE GANNES (Deliette)... c. 1690 [Illinois Historical Collections. v. 23: p. 338]).<sup>12</sup>

Algonquinos eventualmente aceitavam o celibato jesuíta, mas os jesuítas nunca aceitaram costumes sexuais algonquinos, particularmente quando outros homens franceses se mostravam tão entusiasmados com eles. O sexo dificilmente era um assunto pessoal; foi governado e regulado pelas autoridades competentes. Os árbitros supremos do sexo entre os franceses eram precisamente aqueles que, teoricamente, tinham a menor experiência prática, os sacerdotes. Os jesuítas tinham um interesse vocal e ativo nas atividades sexuais dos franceses e dos índios (THWAITES, 1899, v. 54, p. 179-183, 1900, v. 65, p. 235-245; CADILLAC... Set. 25, 1702 [MPHC, v. 33, p. 143]; ORDONNANCE... 8 abr. 1690).

Foi o interesse dos jesuítas na conduta sexual de outras pessoas, juntamente com a experiência e as observações mais imediatas de homens como Perrot, Lahontan e Deliette, que possibilitaram a reconstrução das relações sexuais de seus contemporâneos, mas a própria natureza dessas fontes requer que elas sejam usadas com cuidado. Para entender as relações sexuais entre algonquinos e europeus, devemos remover a combinação de fantasia sexual, crítica social e jansenismo com a qual os franceses muitas vezes encobriam suas descrições. Existem poucas descrições relativamente diretas das relações sexuais, mas as fontes são muitas vezes abertamente polêmicas. Os jesuítas estavam interessados em denunciar e restringir o que eles consideravam como imoralidade sexual algonquina e francesa – poligamia, adultério e prostituição – enquanto, no outro extremo, o Barão de Lahontan por vezes se deliciava em usar os índios como armas para agredir a lei, o costume e a hipocrisia europeias (THWAITES, 1900, v. 65, p. 193-199; 229-243; 1905, v. 2, p. 455-456, 460-461, 605-618).

Apesar de seus propósitos diferentes, quase todos os relatos franceses eram unidos, primeiro, por sua incapacidade de compreender o *status* das mulheres em relação aos homens, exceto em termos de relações conjugais e, segundo, por sua tendência a agrupar relações sexuais reais em termos de dois polos opostos de conduta, com casamento em um extremo e prostituição e adultério no outro. Ao tentar impor suas próprias categorias culturais às ações das mulheres algonquinas, os franceses tendiam a selecionar material que fazia as mulheres parecerem apenas um conjunto desordenado e lascivo de europeias, não pessoas seguindo uma lógica social inteiramente diferente. O resultado imediato foi definir uma mulher em termos de uma pessoa – seu marido real ou potencial – que pode não ter estado nem perto de ser a figura mais significativa na vida da mulher. Dependendo de sua identidade tribal, uma mulher algonquina, muitas vezes, tinha um relacionamento mais durável e significativo com sua mãe, pai, irmãos, irmãs ou avós, ou com outras mulheres sem parentesco do que com seu marido ou maridos. Nem era o *status* de uma mulher algonquina dependente apenas do marido. Sua participação em organizações rituais ou, entre algumas tribos como os Shawnees, Huron-Petuns e Miamis, seu próprio

---

<sup>12</sup> Para Madame Le Sueur, ver DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections. v. 23: p. 338]). Para berdaches e homossexualidade, ver DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections. v. 23, p. 329-330]); Le Clercq (1881, p. 135); Relations des decouvertes, em Pierre Margry (1974, p. v. 1, p. 488).

*status* político em cargos confinados a mulheres exerciam mais influência sobre sua posição social do que o *status* de seu marido.<sup>13</sup>

Mesmo quando os mais cuidadosos e sensíveis dos observadores europeus falavam sobre o *status* das mulheres e das relações sexuais, eles eliminavam grande parte do mundo social real que dava a essas relações seu pleno significado. Perrot e o Padre Lafitau, por exemplo, escreveram relatos desapassionados sobre os costumes matrimoniais do casamento algonquino. Eles reconheceram o casamento como um contrato social entre famílias, como era na Europa, mesmo se presentes fossem dados à família da noiva, em troca, como dizia Perrot, do corpo da noiva, em vez de para o noivo como na Europa. No casamento, a autoridade coercitiva, tão fraca noutros lugares na sociedade algonquina, endurecia. Uma vez casada, uma mulher era claramente subordinada ao marido. Os franceses viam as duras punições infligidas às mulheres por adultério entre os Illinois e os Miamis como a evidência mais notória de subordinação. Deliette disse que ele tinha visto evidências de que mais de cem mulheres tinham sido executadas por adultério durante os sete anos que ele passou entre os Illinois. Outros enfatizavam a mutilação de mulheres adúlteras pelos maridos, que cortavam um nariz ou uma orelha, e os estupros de gangues infligidos a esposas infiéis por homens solicitados propositalmente pelo marido. Não havia penalidades equivalentes para o adultério dos homens. Para os franceses, essas trocas de características, a subordinação das mulheres e o duplo padrão sexual faziam disso um mundo duro, mas reconhecível e compreensível.<sup>14</sup>

O problema era que esse retrato, como as próprias fontes francesas deixam claro, estava incompleto. A subordinação de uma mulher ao marido não era necessariamente permanente. Ela poderia chamar parentes do sexo masculino para protegê-la e reivindicá-la. Ela poderia deixar o marido e voltar para sua própria família sempre que escolhesse. Entre muitos grupos, o adultério não era severamente punido. Segundo Cadillac, a liberdade sexual das mulheres casadas dos Ottawa e Huron-Petun era tão grande que tornava o adultério uma categoria sem sentido. E, de fato, as próprias categorias eram o problema. As concepções europeias de casamento, adultério e prostituição simplesmente não podiam abranger a variedade real de relações sexuais nos *pays d'en haut*.<sup>15</sup>

Os jesuítas e outros europeus não impuseram essas categorias culturais como um exercício etnográfico; eles fizeram isso em uma tentativa de entender e regular a atividade sexual. Essa foi uma tarefa que os missionários viram como parte essencial de seus propósitos no Oeste. O adultério, a prostituição e o casamento obviamente existiam, mas a maioria dos contatos sexuais acontecia entre homens franceses e

<sup>13</sup> Para dificuldades gerais com observações europeias sobre mulheres indígenas, ver Katherine Weist (1983, p. 29-52), e Alice Kehoe (1983, p. 53-73). Mulheres entre os Illinois ganharam poder de visões e poderiam se tornar xamãs. Os Miamis, culturalmente muito similares, tinham chefes mulheres cujos deveres se pareciam com os chefes homens. Elas herdavam *status* de seus pais e não o obtinham por meio de seus maridos. Ver: Sturtevant (1978, vol. 15, p. 675, 677, 684-685).

<sup>14</sup> Para Perrot e Lafitau sobre o casamento, ver Nicolas Perrot [Memoir] (1912, v. 1, p. 64-65); Joseph-François Lafitau (1924-77, p. 1:336-37, 339). Para o adultério entre os Illinois, ver: DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections, v. 23, p. 327, 335-337]); Reuben Gold Thwaites (1974, repr. ed. de 1903 ed., p. 167-68); Jolliet e Marquette em Louise P. Kellogg (1917, p. 243).

<sup>15</sup> Para Cadillac, ver Quaife (1917, p. 63). Para referências sobre prostituição, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 241); MEMOIRE... 1693 [AN. C11A, V. 12, f.384].

mulheres indígenas, que gozavam de considerável liberdade sexual, mas não eram prostitutas. Não havia categoria francesa apropriada para essas mulheres algonquinas livres e solteiras.

Devido a esta falta de paralelos prontamente disponíveis da sociedade francesa, e por causa das diferenças entre a hierarquia de Miamis e Illinois, por um lado, e os remanescentes algonquinos, por outro, os relatos franceses dos padrões sexuais esperados das mulheres solteiras jovens entre os algonquinos variam amplamente e são muitas vezes internamente contraditórios. Deliette, por exemplo, diz que os Illinois valorizavam muito a castidade, mas ele prossegue dizendo que virtualmente todas as mulheres, até as casadas, tinham amantes.<sup>16</sup>

Lahontan creditou às mulheres algonquinas solteiras uma liberdade sexual praticamente completa:

a uma jovem mulher é permitido fazer o que lhe agrada; deixam-na ser o que for, nem o pai nem a mãe, o irmão nem a irmã podem fingir controlá-la. Uma jovem mulher, dizem eles, é dona de seu próprio corpo e, por seu direito natural de liberdade, é livre para fazer o que lhe agrada.

A única barreira social à relação sexual antes do casamento era o medo da gravidez, o que tornaria impossível obter um marido de alto prestígio, mas Lahontan disse que as mulheres sabiam como abortar a gravidez indesejada. Entre a maioria dos grupos, essa liberdade sexual aparentemente terminava com o casamento. Mas algumas mulheres nunca se casaram. Havia, de acordo com Lahontan, uma classe de mulheres chamada Ickoue ne Kioussa, ou mulheres caçadoras – “pois elas normalmente acompanham os homens caçadores em suas diversões”. Essas mulheres argumentavam que não podiam suportar “o conjugal yoak”, que eram incapazes de criar filhos e “eram impacientes demais para passar o inverno na aldeia”. Lahontan considerou tudo isso como um “disfarce para a lascívia”, mas observou que essas mulheres não eram censuradas por seus pais ou outros parentes, que afirmavam, por exemplo, “que suas filhas têm o comando de seus próprios corpos e podem dispor de si como acharem adequado”. As crianças que essas mulheres tinham eram criadas por suas famílias e “consideradas uma questão legal”; elas tinham direito a todos os privilégios, exceto que não podiam se casar com famílias de notáveis guerreiros ou conselheiros.<sup>17</sup>

Tais citações de Lahontan devem ser lidas com cautela, uma vez que os índios muitas vezes o serviam como meros veículos para sua própria crítica da sociedade francesa, e sua análise muitas vezes diferia daquelas dos observadores mais experientes das nações algonquinas. Lahontan, por exemplo, tornou o divórcio entre os algonquinos um evento muito mais trivial do que Perrot, que passou grande parte de sua vida entre os índios ocidentais. E certamente entre os Illinois, as mulheres não eram totalmente livres antes do casamento; irmãos influenciavam muito a vida sexual de suas irmãs. Não obstante, apesar da tendência de Lahontan de generalizar demais e de suas invenções

---

<sup>16</sup> DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections. v. 23, p. 327, 328-337]); Thwaites (1905, v. 2, p. 453). Joutel deu um relato contraditório similar para Deliette's; ver Joutel's Memoir, em Isaac J. Cox (1905, v. 2, p. 222).

<sup>17</sup> Para citação, ver Thwaites (1905, v. 2, p. 453; 454; 463). Para gravidez, ver Thwaites (1905, v. 2, p. 454, 463); para mulheres de caça, ver Thwaites (1905, v. 2, p. 463-64).



notórias, suas afirmações não podem ser descartadas como simples fabricação romântica. Outros relatos corroboram suas descrições de jovens mulheres algonquinas. As memórias de Joutel sobre os Illinois, embora confundam a coabitação com as mulheres de caça e o casamento, consubstanciam a descrição de Lahontan. De acordo com Joutel, os casamentos dos Illinois não duravam mais do que os partidos desejavam permanecer juntos, pois eles “livremente se separam depois de uma temporada de caça, cada um indo para onde queria sem cerimônia”, e ele observa: “Há mulheres que não fazem segredo de terem tido a ver com franceses”. Cadillac também observou que às meninas “é permitido desfrutarem por si mesmas e experimentar o casamento o quanto quiserem e com quantos meninos elas desejarem sem reprovação”.<sup>18</sup>

As mulheres mais jovens e as mulheres de caça desfrutavam de liberdade substancial ao se envolverem em relações sexuais com os franceses e desempenharam um papel importante no estabelecimento dos termos costumeiros de relações sexuais entre os algonquinos e os franceses. Inicialmente, muitos franceses, como os jesuítas, podem ter encarado esse tipo de relação como simples prostituição ou, como Joutel, como um casamento frouxo e facilmente dissolvido, mas na década de 1690, a reconheceram como uma forma costumeira e separada de relações sexuais no comércio de peles. Basicamente, as mulheres adaptaram a relação das mulheres de caça com os caçadores às novas condições do comércio de peles. Essas mulheres não apenas tiveram relações sexuais com seus companheiros franceses, assim como elas também cozinham e lavaram para eles, fizeram suas roupas e cortaram sua madeira. Ao denunciar essas mulheres, o Padre jesuíta Carheil as descreveu em termos similares aos de Lahontan:

os comerciantes tornaram-se tão acostumados a ter mulheres para seu uso nos locais de comércio, e estas tornaram-se tão necessárias para eles, que eles não podem passar sem elas, mesmo em suas jornadas [...] Refiro-me a mulheres solteiras, mulheres sem maridos, mulheres que são senhoras de seus próprios corpos, mulheres que podem dispor deles a esses homens, e as quais os últimos sabem estão dispostas a fazê-lo – em uma palavra, elas são todas as prostitutas de Montreal que são alternadamente trazidas para cá e levadas de volta; e são todas as prostitutas deste lugar, que são transportadas da mesma maneira daqui para Montreal, e de Montreal para cá [...] O pretexto que eles geralmente alegam de levar mulheres em preferência a homens nessas jornadas é que as mulheres lhes custam menos do que os homens e são satisfeitas com os salários mais baixos. Eles falam a verdade; mas o próprio fato de elas serem satisfeitas com salários menores é uma prova manifesta de sua devassidão [...] As mulheres, sendo depravadas, os querem como homens; e eles, de sua parte, as querem como mulheres, em todas as suas jornadas – depois do que [...] eles abandonam uns aos outros. Elas separam-se

<sup>18</sup> Sobre divórcio, compare Lahontan com Perrot e Cadillac em Thwaites (1905, v. 2, p. 453); Nicolas Perrot [*Memoir*] (1912, p. 64-65); Quaife (1917, p. 38-39). Para o controle dos irmãos sobre as irmãs, ver De Gannes (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections, v. 23, p. 332, 337]), e Raudot, “Memoir” em Kinietz (1965, p. 389). Para Joutel, ver *Joutel Memoir* em Cox (1905, v. 2, p. 222). Para a citação de Cadillac, ver Quaife (1917, p. 45).

destes apenas para procurar outros (THWAITES, 1900, v. 65, p. 193-199).<sup>19</sup>

O que o Padre Carheil entendeu mal e denunciou como *prostituição* teve pouco a ver com esse termo como comumente entendido. Essas mulheres não solicitavam clientes e não vendiam atos sexuais discretos. Sexo acompanhava um acordo geral para fazer o trabalho comumente esperado das mulheres na sociedade algonquina. Nem era um relacionamento, um casamento temporário. No casamento, a esposa não recebia nenhum pagamento do marido, nem era tão livre quanto uma mulher de caça para dissolver um relacionamento e começar outro. Finalmente, esses relacionamentos não eram contratos entre famílias. Eles eram, ao contrário, uma ponte para o *middle ground*, um ajuste para o sexo inter-racial no comércio de peles, onde as concepções iniciais de conduta sexual mantidas por cada lado eram reconciliadas em uma nova relação costumeira. O apelo das uniões que ofereciam trabalho temporário e companhia sexual aos *coureurs de bois* é óbvio, mas essas relações também podem ter florescido por causa das mal equilibradas taxas sexuais dentro das sociedades algonquinas, aparentemente o resultado da guerra.

Muitos relatos do final do século XVII sobre a população algonquina ocidental enfatizam tanto o desequilíbrio sexual quanto a presença da poligamia sororal – a prática de um marido se casar com duas ou mais irmãs. Relações sexuais com os *coureurs de bois* ofereceram uma alternativa à poligamia. A poligamia era também um alvo particular dos missionários jesuítas, que não relutavam em estabelecer uma conexão entre as fomes, as epidemias que varriam as aldeias e os casamentos plurais. As denúncias jesuíticas da poligamia parecem ter alcançado pelo menos algum sucesso temporário na região de Michilimackinac. Em 1670, em resposta a uma epidemia, os homens de Sault Sainte Marie tomaram de volta as primeiras esposas e renunciaram àquelas esposas que haviam tomado a partir do primeiro casamento. Posteriormente, os Kiskakon Ottawas, os mais cristianizados dos Ottawas, eram também o grupo de Ottawas com o menor número de polígamos, e, supostamente, os Kaskaskias abandonaram a poligamia inteiramente no início do século XVIII. Em outros lugares, os jesuítas nunca conseguiram erradicar completamente a poligamia, mas mesmo o sucesso parcial produziu resultados irônicos. Dado o desequilíbrio da população entre homens e mulheres, qualquer aumento na classe de mulheres solteiras produzia mais mulheres que poderiam estar dispostas a se unir aos franceses.<sup>20</sup>

Que a luta dos jesuítas contra a poligamia possa ter aumentado o número de mulheres que se consorciavam com os franceses foi apenas uma das ironias criadas pelas tentativas francesas e algonquinas de chegar a padrões mutuamente inteligíveis

---

<sup>19</sup> Para relação costumeira, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 233). Para citação, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 241).

<sup>20</sup> Para referências de desequilíbrio sexual e poligamia sororal, ver *Relation du voyage de Cavalier de la Salle, du 11 aout 1680 à l'automne de 1681* em Margry (1974, v. 2, p. 157); Thwaites (1899, v. 54, p. 219, 229); LA SALLE..., (1680 [Illinois Historical Collections. v. 23, p. 10]); DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [Illinois Historical Collections. v. 23, p. 329]); Thwaites (1899, v. 54, p. 219). Para os ataques de Jesuítas sobre a poligamia e conexões entre poligamia e doença etc., ver Thwaites (1899, v. 57, p. 215-219; 231); Thwaites (1899, v. 56, p. 113). Para a renúncia de esposas, ver Thwaites (1899, v. 55, p. 129-131). Para o declínio da poligamia, ver Thwaites (1899, v. 61, p. 1312); Thwaites (1899, v. 57, p. 231, 281). Emily J. Blasingham (1956b, p. 386-87).

de conduta sexual. As mulheres de caça, como um grupo, transportaram e modificaram um padrão de relações sexuais algonquino para o comércio de peles em suas ligações com os *coureurs de bois*, mas um grupo menor de mulheres cristãs indígenas também foi influente na criação de outros padrões de conduta sexual por meio de suas próprias relações com homens tanto franceses quanto algonquinos. A influência dessas mulheres não foi sentida em todos os lugares; necessariamente, estava confinada a grupos nos quais os jesuítas tiveram sucesso em fazer um número significativo de convertidos: os Huron-Petuns, os Kiskakon Ottawas e, acima de tudo, os Kaskaskias da confederação de Illinois.<sup>21</sup>

A influência das mulheres cristãs emergiu mais claramente entre os Illinois. No final do século XVII e início do século XVIII, havia sinais de crise sexual entre os Illinois. Eles tinham uma razão sexual desequilibrada, que Deliette, provavelmente exagerando, estimava como quatro mulheres para cada homem. Os próprios Illinois pensavam que seu padrão tradicional de casamento estava em decadência e, em relatos franceses, eles combinavam punições draconianas por adultério com ligações sexuais generalizadas entre homens franceses e mulheres indígenas. Em 1692, os Illinois em grande parte tinham abandonado Starved Rock e tinham construído aldeias no extremo sul do lago Peoria, criando assim uma coleção de aldeias em Pimitoui. Os franceses que acompanharam os Illinois haviam construído o segundo Forte Saint Louis, próximo a essas aldeias. Pimitoui também serviu como sede da atividade missionária jesuíta entre os Illinois e as nações vizinhas. Padre Gravier, missionário do Illinois desde 1688 ou 1689, estabeleceu uma missão permanente lá em 1693. Em 1696, o sacerdote estimou que, nos seis anos anteriores, batizara cerca de duas mil pessoas. Mesmo admitindo muitos dos batismos no leito de morte e de crianças que não cresceram como católicos praticantes, essa é uma figura substancial. Grande parte do sucesso duradouro de Gravier ocorreu entre os Illinois, particularmente entre as mulheres jovens, que, segundo Deliette, “muitas vezes tiram proveito dos ensinamentos e zombam das superstições de sua nação. Isso muitas vezes irrita muito os homens velhos” (DE GANNES (Deliette)... c. 1690 [*Illinois Historical Collections*. v. 23, p. 329-330; 335-337]).<sup>22</sup>

Na década de 1690, o apelo sexual diferencial do ensino católico começou a ter repercussões significativas entre os Illinois. Isso, por sua vez, influenciou a maneira como as sociedades francesas e dos Illinois estavam ligadas. O ensino jesuíta entre os Illinois nos anos 1690 enfatizou o culto da Virgem Maria, e com isso veio uma forte ênfase na castidade e na virgindade. Essa ênfase sobre uma poderosa figura religiosa feminina, cujo poder, como o dos jesuítas, estava ligado à abstinência sexual, atraía uma congregação composta em grande parte por mulheres, particularmente mulheres jovens e meninas mais velhas. Como essas jovens mulheres entenderam o cristianismo e o culto da Virgem não está totalmente claro. Elas podem tê-los identificados em termos de

<sup>21</sup> Thwaites (1900, v. 65, p. 67, 79); DE GANNES (Deliette)... (c. 1690 [*Illinois Historical Collections*. v. 23, p. 361]). Para a ênfase jesuíta exercida sobre a conduta sexual entre os Kiskakon Ottawas e Kaskaskias, ver Thwaites (1899, v. 54, p. 179- 183; 1900, v. 65, p. 67-69).

<sup>22</sup> Joutel Memoir, in Cox (1905, v2: p. 222). Emily Blasingham estima a razão de guerreiros adultos para o restante da população em 1:3,17 a qual obviamente não confirma a estimativa de Deliette, mas sua estimativa talvez seja mais do que um palpite (1956b, p. 364). Para os locais das aldeias, ver J. Joe Bauxar, (1959, p. 49). Para a missão de Gravier, ver Mary Borgian Palm (1931, p. 22, 24-25). Para a reivindicação de batismo do Padre Gravier, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 33). Para o conflito, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 65-67), e Fr. Rale citado em Mary Elizabeth Good (1972, p. 14).

organizações rituais femininas, mas, dada sua tendência de zombar das tradições dos Illinois, elas também os viam claramente em oposição às práticas religiosas existentes. Durante um período de guerra, desafios culturais diretos para os jesuítas, o declínio da população e, se os relatos franceses estão corretos, a violência generalizada dos homens contra as mulheres, as ações dessas mulheres tiveram implicações sociais e culturais diretas. As mulheres adotaram o ditado comum algonquino de que as mulheres solteiras eram “mestres de seu próprio corpo” e justificavam não a experimentação sexual, mas a abstinência sexual. Elas então experimentaram poderes religiosos que derivavam da oração e da doutrina católica contra os poderes que os anciãos derivavam de visões e tradições. As ações delas ultrajaram tanto os homens jovens, que encontravam suas próprias oportunidades sexuais diminuídas, quanto os anciãos e xamãs que foram diretamente desafiados.<sup>23</sup>

Nesta disputa, o cristianismo e o mundo social e cultural dos algonquinos estavam se tornando parte de um único campo de ação, e o resultado influenciou não apenas a sociedade algonquina, mas também a francesa. Os franceses no Oeste não estavam mais entusiasmados com a nova influência cristã entre as mulheres Illinois do que os homens Illinois. Os franceses também se ressentiam da nova capacidade dos jesuítas, por meio de sua influência sobre as mulheres, de controlar a vida sexual dos *coureurs de bois* e dos *voyageurs*. O ressentimento deles foi além disso.

A influência dos jesuítas ameaçava não apenas a atividade sexual, mas também a capacidade dos comerciantes e *coureurs de bois* de criar laços com a sociedade algonquina, da qual seu ofício, e talvez suas vidas, dependia. A questão crítica aqui não eram as ligações casuais, mas o casamento. Casamentos formais entre mulheres indígenas e franceses eram bastante raros durante o século XVII. O casamento *à la façon du pays*, isto é, de acordo com o costume algonquino local, pode ter ocorrido, mas há poucas referências ao casamento inter-racial de qualquer tipo até a década de 1690. Em 1698, o Padre St. Cosme mencionou *voyageurs* com esposas Illinois e, mais ou menos na mesma época, o Padre Carheil mencionou outros *voyageurs* em Michilimackinac que haviam se casado entre os índios. Em teoria, poder-se-ia esperar que os jesuítas e a elite colonial em geral aprovassem o casamento entre franceses e mulheres indígenas como uma alternativa às relações sexuais não regulamentadas no *pays d'en haut*. Na mesma linha, era esperado que os *voyageurs* franceses, operando em um mundo de abundantes oportunidades sexuais, fossem indiferentes aos laços conjugais formais. De fato, no entanto, suas posições eram quase o oposto durante a década de 1690. O aparente aumento súbito dos casamentos inter-raciais na década de 1690 pode estar ligada às tentativas cada vez mais sérias dos franceses de forçar os *coureurs de bois* a sair do *pays d'en haut*. Estes culminaram no abandono francês da maior parte dos postos ocidentais no final da década de 1690. Por meio do casamento, os *coureurs de bois* podem ter sido levados a estabelecer as conexões de parentesco necessárias com os índios que seriam vitais para a habilidade de qualquer homem francês de permanecer em segurança no Oeste.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Para Virgem Maria, ver Thwaites (1899, v. 59, p. 187, 193, 201, 207; 1900, v. 63, p. 217-219). Para oposição dos homens jovens, ver Thwaites (1899, v. 54, p. 179- 183; 1900, v. 65, p. 67).

<sup>24</sup> Para casamentos, ver Thwaites (1900, v. 65, p. 241; 1900, v. 65, p. 69); St. Cosme, em Kellogg (1917, p. 251). O melhor trabalho sobre casamentos mistos nos Grandes Lagos é de Jacqueline Peterson (1978, p. 41-68). Para casamentos mistos no Nordeste, ver Olive Dickason (1985). O casamento inter-racial no tardio comércio de peles foi objeto de dois livros recentes, mas ambos os estudos analisam



Essas tentativas receberam considerável simpatia dos comandantes franceses, geralmente com interesses comerciais próprios, que eram responsáveis não por políticas abrangentes, mas por relações cotidianas com os índios. Tanto Henry de Tonti quanto o Sieur de la Forest, em Forte Saint Louis, apoiaram tentativas de fortalecer os laços com os Illinois por meio de casamentos mistos. O plano de Cadillac para Detroit no início do século XVIII incluía a promoção de casamentos entre soldados e mulheres indígenas. Ele explicou: “casamentos desse tipo fortalecerão a amizade dessas tribos, como as alianças dos Romanos perpetuaram a paz com os Sabinos através da intervenção das mulheres que os primeiros haviam tirado dos outros” (THWAITES, 1900, v. 64, p. 201-203; CADILLAC... 15 Out., 1700 [MPHC, v. 33, p. 189]).<sup>25</sup>

Os índios, como os comandantes, viam o casamento como parte integrante de sua aliança com os franceses. Os chefes masculinos de famílias, pelo menos, saudavam os casamentos com entusiasmo. O casamento, muito mais do que as prevalecentes relações francesas com as mulheres caçadoras, colocou o sexo firmemente na arena política. Como ambos os lados reconheceram, o casamento era uma aliança entre famílias que envolvia muito mais pessoas do que os parceiros conjugais. Não apenas a propriedade passava para as mãos da família da noiva, mas estabeleceram relações de parentesco que permitiram que ambas as famílias recorressem a seus parentes por ajuda e proteção. Por causa das implicações sociais mais extensas do casamento, em comparação com as relações com as mulheres de caça, uma mulher encontrava sua família muito mais interessada em sua escolha de um parceiro francês permanente do que em suas ligações casuais (THWAITES, 1900, v. 64, p. 195, 197, 207, 211; QUAIFE, 1917, p. 39, 45; PERROT [Memoir], 1912, p. 64-69; LAFITAU, 1924-77, v.1, p. 336-37).

Os jesuítas e altos funcionários franceses, no entanto, não eram entusiastas do casamento, porque davam aos *voyageurs* e *coureurs de bois* uma posição independente no *pays d'en haut* e também por motivos racistas. Os jesuítas não favoreceram o casamento inter-racial no século XVII. Sua solução preferida para os problemas da moralidade sexual era banir a maioria dos franceses do *upper country* e colocar aqueles que permanecessem sob rigorosa supervisão jesuíta. Gradualmente, porém, os jesuítas e outros sacerdotes da parte superior da Louisiana chegaram a aprovar o casamento inter-racial se a esposa fosse católica. Dos vinte e um batismos registrados na aldeia francesa de Kaskaskia entre 1704 e 1713, a mãe era indígena e o pai francês em dezoito casos. Em 1714, o Sieur de la Vente, o cura para a Louisiana, elogiou o casamento misto como um caminho para as pessoas da colônia. Ele sustentou que as mulheres illinois e das tribos vizinhas eram “mais brancas, mais laboriosas, mais hábeis, melhores empregadas e mais dóceis” do que as mulheres indígenas encontradas em outras partes do Oeste e do Sul.<sup>26</sup>

---

situações significativamente diferentes daquelas do final do século XVII no Oeste, nas quais muitos dos primeiros casamentos católicos foram solenizados por padres; ver Sylvia Van Kirk (1980) e Jennifer S. Brown (1980).

<sup>25</sup> Para a posterior oposição de Cadillac, veja MARIAGE ..., 1 set. 1716 [AN, C13A, v.4, f.255]. Quem estava comandando em Forte St. Louis no Illinois na época não é claro. Tonti estava lá em abril de 1694, DECLARATION ... 11 abr. 1694 [AN, C13A, Louisiana, V.1 (fol. 27)], mas no outono de 1693 ele estava em Montreal, ENGAGEMENT..., Set. 11, 1693 [IHC 23:273-75]. Dada a ausência de Tonti e La Forest, Deliette pode ter estado no comando.

<sup>26</sup> Para atitudes oficiais em relação ao casamento, ver Jaenen (1976, p. 164). Para Padre de la Vente, ver MARIAGE... 1 set. 1716 [AN, C13A, v.4]. Para banimento e supervisão, veja Thwaites (1900, v. 65,



As principais autoridades coloniais eram muito mais consistentes em sua oposição ao casamento misto do que os sacerdotes. No Canadá, eles preferiam que os franceses se casassem e se estabelecessem em torno de Quebec ou Montreal. À medida que a política oficial envolvia a supressão dos *coureurs de bois* e sua remoção do Oeste, os oficiais não poderiam ser abertamente entusiasmados com casamentos lá. Eles associaram essas considerações políticas com a repulsa racista aos resultados dos casamentos franco-indígenas. Como o governador de Vaudreuil explicou em oposição ao casamento inter-racial em Detroit em 1709: “o mau nunca deve ser misturado com o bom. Nossa experiência deles neste país deve impedir-nos de permitir casamentos desse tipo, pois todos os franceses que se casaram com selvagens foram licenciosos, preguiçosos e intoleravelmente independentes, e seus filhos foram caracterizados por uma preguiça tão grande quanto os próprios selvagens”. Na época em que ele era governador da Louisiana, Cadillac, que certa vez defendeu o casamento misto, e seu intendente, Duclos, se opunham ao casamento misto nos mesmos termos. As mulheres indígenas eram, segundo eles, licenciosas e deixavam os homens que não lhes davam prazer, e mesmo se o casamento durasse, o resultado seria uma população de “mulatos [*mulâtres*], ociosos, libertinos e ainda mais patifes dos que [lá] estão nas colônias espanholas”.<sup>27</sup>

Dado esse conjunto de preocupações sociais e culturais, as divisões dentro de cada sociedade e a inevitabilidade de membros de ambas as sociedades serem figuras integrais na decisão de resultados, não é de surpreender que a perspectiva de um casamento entre uma mulher cristã illinois e um francês precipitasse uma crise que acabou por ser decidida no *middle ground*. Em 1694, a tentativa de Michel Accault de se casar com Aramepinchieue trouxe à luz tanto a total complexidade de relações entre as duas sociedades e os processos pelos quais o *middle ground* estava emergindo.

A controvérsia sobre o casamento de Accault e Aramepinchieue não pôs os Illinois contra os franceses. Em vez disso, dividiu cada grupo de uma maneira que só pode ser apreendido olhando para as posições sociais da noiva e do noivo. Aramepinchieue era a filha de Rouensa, um dos chefes principais Kaskaskia. Ela era uma cristã fervorosa e o orgulho da missão de Illinois. Michel Accault era um francês que veio pela primeira vez para o Oeste com La Salle. Mais tarde, ele acompanhou o Padre Hennepin em sua viagem aos Sioux. Depois disso, ele tinha negociado amplamente no Oeste e estabelecido uma reputação entre os jesuítas como um libertino e um inimigo da fé. Aramepinchieue, portanto, tinha ligações tanto com a elite de Kaskaskia como com o Padre Gravier. Accault estava ligado a Henry de Tonti e aos franceses à sua volta em Forte Saint Louis e era inimigo de Gravier. Seu casamento com Aramepinchieue fortaleceria as conexões de uma proeminente família Kaskaskia com os franceses em benefício de ambos. Rouensa anunciou o casamento precisamente nesses termos. Ele estava fortalecendo sua aliança com os franceses.<sup>28</sup>

---

p. 233-245). Para o batismo, ver Palm (1931, p. 43-45).

<sup>27</sup> Para a oposição do governador, ver VAUDREUIL... nov. 14, 1709 [v. 33, p. 454]. Para Duclos e Cadillac, ver MARIAGE... 1 set. 1716 [AN, C13A, V.4, f.255]. Para uma preocupação renovada em 1730, ver BIENVILLE... 16 mai. 1735 [AN, C13A, v. 20, f. 85]. MEMOIRE... 1732 [AN, F3, v. 24].

<sup>28</sup> Para Accault, ver Thwaites (1900, v. 64, p. 213, 180). Para Aramepinchieue e Rouensa, ver Thwaites (1900, v. 64, p. 179-181, 193-237). Aramepinchieue tomou o nome cristão Mary ou Marie; ver Palm (1931, p. 38).

O problema era que esta união proposta, embora pudesse ligar franceses e algonquinos, também enfatizava as divisões internas dentro de cada grupo. Aramepinchieue recusou casar-se com Accault. O Padre Gravier apoiou sua decisão. Seu alvo imediato era Accault. Ele não iria sancionar a influência dentro da sociedade indígena de um francês que ele considerava dissoluto. Ele poderia, a contragosto, permitir o casamento de franceses católicos com mulheres indígenas cristãs, mas só o faria em circunstâncias que promovessem a causa da verdadeira fé. Ele disse aos pais de Aramepinchieue e a seu pretendente que “Deus não ordenou que ela não se casasse, mas também que ela não poderia ser forçada a fazê-lo; que somente ela era senhora de fazer um ou outro”. A declaração de Gravier demonstra que não importava o quanto a repressiva moralidade católica pudesse parecer em retrospecto, ela poderia ser usada para reforçar a influência das mulheres sobre suas vidas e suas famílias. Mulheres como Aramepinchieue sempre tiveram algum controle sobre a escolha de parceiros no casamento, mas o cristianismo lhes apresentou um novo mecanismo de controle. O que tornou essa singularidade não foi a capacidade da mulher de rejeitar pretendentes indesejados, mas os aliados que poderiam ser reunidos para manter sua decisão contra as pressões familiares (THWAITES, 1900, v. 64, p. 205-207, 213, 280; 1900, v. 64, p. 211, 195).<sup>29</sup>

Em certo sentido, a decisão de Aramepinchieue representa uma clara rejeição das normas algonquinas e um apelo a um conjunto de padrões alheios, mas em outro sentido, Aramepinchieue apelava a tais padrões apenas para fortalecer um senso algonquino próprio da autonomia de uma mulher. A afirmação de Gravier de que ela era “senhora para fazer um ou outro”, afinal, ecoava o princípio algonquino de que as mulheres solteiras eram “mestres” de seus próprios corpos. Gravier, que procurava subverter as práticas sexuais tradicionais dos Illinois por contradizer o catolicismo, e Aramepinchieue, que usava o catolicismo para manter os valores que sustentavam essas mesmas práticas, encontravam-se assim aliados. Por definição, então, o envolvimento de franceses e indígenas, a necessidade de membros de cada grupo de obterem assistência de membros do outro para satisfazer desejos surgidos dentro de sua própria sociedade, e a incapacidade de normas francesas ou indígenas governarem a situação, estes foram conflitos do *middle ground*.

O resultado inicial da recusa da noiva foi um impasse, que tanto Rouensa quanto o comandante francês tentaram romper com os limitados meios coercitivos de que dispunham. Rouensa expulsou Aramepinchieue de sua casa, mas ela foi protegida pelo Padre Gravier, que conseguiu abrigo para ela com uma família neófito. Sua rejeição aos desejos de seus pais afligiu-a profundamente, mas ela justificou suas ações apelando para a doutrina católica. Os chefes em conselho retaliaram tentando suspender os cultos católicos na capela. Pelo menos cinquenta pessoas, virtualmente todas mulheres e meninas, persistiram em ir à igreja. O conselho então (embora tenha negado isso) parece ter enviado um guerreiro armado com um taco para interromper os serviços. As mulheres o desafiaram. Entre os Illinois, lados opostos se formaram claramente ao longo das linhas de gênero. Nem todas as mulheres abandonaram os chefes, mas o cristianismo era, no momento, uma sociedade religiosa de mulheres que desafiava um conselho masculino. Entre os franceses, a divisão estava necessariamente entre os homens. O comandante francês, longe de interromper a interferência da missão,

<sup>29</sup> Para Aramepinchieue, ver Thwaites (1900, v. 64, p. 193-195, 205-207, 213-229).

regozijou-se e denunciou Gravier publicamente diante dos franceses e dos índios. Quando essas táticas não conseguiram afetar o sacerdote, nem o comandante, nem Rouensa se sentiram confiantes o suficiente para aumentar o nível de violência, embora os Kaskaskias deixassem aberta a opção de mais coerção (THWAITES, 1900, v. 64, p. 195-205).

Esse confronto não serviu aos interesses de nenhum dos lados. Aramepinchieue estava em turbulência por causa de sua alienação de seus pais, aos quais era intimamente ligada. Gravier deparou-se perante a impossibilidade de praticar outras atividades missionárias diante da oposição do conselho, o qual ameaçou confinar sua promissora missão a um grupo sitiado de jovens mulheres e meninas. Por outro lado, Gravier e a noiva juntos bloquearam um casamento que tanto os Kaskaskias quanto os franceses queriam profundamente.

A situação, no final, foi resolvida por uma série de trocas. Aramepinchieue, de fato, negociou um compromisso com seu pai. Ela disse a Gravier: “Eu penso que se eu consentir no casamento, ele te ouvirá a sério, e induzirá todos a fazê-lo”, e ela concordou com o casamento nos termos que seus pais, por sua vez, “concedem-me o que eu peço”. Eles concordaram. Rouensa negou sua oposição ao cristianismo em pleno conselho e exortou os presentes a “obedecer agora ao Veste Negra”. Sua concordância foi sincera e ele e sua esposa começaram a instrução para o batismo. Accault também se tornou católico praticante mais uma vez e aliado dos jesuítas. Em retorno, o chefe dos Kaskaskias, como ele informou aos outros chefes da confederação com presentes consideráveis, estava “prestes a se aliar a um francês”.<sup>30</sup>

O casamento, portanto, foi uma grande jogada para Gravier. Ele trouxe para a igreja o mais proeminente líder civil dos Kaskaskia e seu irmão, um líder de guerra igualmente proeminente, e abriu o caminho para tornar os Kaskaskias os mais católicos dos algonquinos do Oeste. O agente principal nesses eventos foi uma mulher de dezessete anos que apelava para padrões estrangeiros tanto para controlar sua condição quanto, eventualmente, para alterar a condição de sua nação. Em 1711, supostamente os Kaskaskias eram virtualmente todos católicos, e os missionários fizeram incursões significativas entre outros grupos Illinois. Aramepinchieue havia mantido e fortalecido as relações que mais importavam para ela – aquelas com seus pais e a congregação cristã de mulheres. O preço era o casamento com Accault, mas isso poderia muito bem ter permanecido para ela um arranjo social subsidiário. O cristianismo não transformou imediatamente o casamento. As autoridades francesas afirmariam mais tarde que as mulheres illinois cristãs menos devotas do que Aramepinchieue ainda se sentiam livres para deixar seus maridos franceses sempre que quisessem (THWAITES, 1900, v. 64, p. 79-81; PALM, 1931, p. 38; PENICAULT, 1953, p. 139-40).<sup>31</sup>

Mulheres como Aramepinchieue raramente são visíveis nos documentos, mas seus rastros aparecem em todos os lugares. Negociações diplomáticas e guerra, as grandes expedições comerciais, estas eram obras de homens, mas os franceses que apareceram nas aldeias algonquinas viajaram com mulheres algonquinas ou tinham ligações com elas lá. Grande parte de seu pequeno comércio era provavelmente com

---

<sup>30</sup> Para citações de Aramepinchieue, ver Thwaites (1900, v. 64, p. 207-209); de outra forma, Thwaites (1900, v. 64, p. 179, 213, 211).

<sup>31</sup> Para reivindicações de sucesso entre outras nações Illinois, ver CALLIERES ... 18 out. 1700 [AN, C11A, v. 18].

mulheres. O trabalho que eles adquiriam era geralmente de mulheres. No dia a dia, as mulheres faziam mais do que os homens para tecer os franceses no tecido de uma vida comum franco-algonquina. Tanto dentro quanto fora do casamento, essas mulheres criavam filhos com os franceses, alguns dos quais viriam a formar um povo separado, os *métis*, os quais serviam de mediadores entre franceses e algonquinos e se tornaram de importância crítica para a região.

O próprio Gravier continuaria a fazer seus maiores ganhos entre as mulheres illinois, mas em outras tribos da confederação ele não iria adquirir aliados do *status* de Aramepinchieue. Em 1706, Gravier retornou a Pimitoui. Os Kaskaskias tinham partido para se reinstalar no Mississippi, os franceses tinham abandonado o Forte Saint Louis, e os Peorias, que permaneciam no local, se ressentiam o suficiente das táticas agressivas de Gravier para atacá-lo fisicamente. Eles o feriram e, reveladoramente, deixaram-no aos cuidados de “algumas mulheres de reza” até que Kaskaskias, enviados por Rouensa, resgataram o sacerdote. O Padre Gravier nunca se recuperou totalmente de suas feridas e acabou morrendo de complicações. Sua morte, um lembrete do quanto o *middle ground* poderia ser instável e tênue, também serve como uma transição para a segunda questão que exigia cooperação franco-algonquina – violência e assassinato inter-racial (THWAITES, 1900, v. 65, p. 101-103; PALM 1931, p. 36, 47; BLASINGHAM, 1956a, p. 201; BAUXAR 1986, p. 49).<sup>32</sup>

### III

Embora nem todos os assassinatos, como demonstra o assassinato do Padre Gravier, tenham surgido do comércio, a violência e o assassinato inter-racial como um todo estavam inextricavelmente ligados ao comércio. Somente em 1684, o único ano em que um resumo é dado, trinta e nove franceses que negociavam no Oeste morreram nas mãos de seus aliados algonquinos. Os índios assassinaram franceses durante roubos, os mataram em disputas por dívidas ou presentes, atacaram em tentativas de impedir que armas fossem para seus inimigos, mataram-nos para vingar assassinatos dos franceses e, à medida que o comércio de bebidas alcoólicas se expandia, os matavam em brigas de bêbados. Os franceses, por sua vez, usavam a força contra os ladrões, o que não impedia que o roubo se tornasse uma parte da troca estabelecida como presentes ou barganhas.<sup>33</sup>

O comércio, em suma, não era um processo pacífico; a violência era uma opção tanto para adquirir bens quanto para protegê-los. Em parte, a violência era tão prevalente no comércio inicial porque um acordo comum sobre a natureza da troca em si só se desenvolveu gradualmente. Os franceses nem sempre atendiam às demandas indígenas por presentes; eles não agiram tão generosamente quanto amigos e aliados deveriam; eles, como os índios logo descobriram, pediam mais por seus bens do que

<sup>32</sup> Para Gravier, ver Thwaites (1900, v. 66, p. 51-63).

<sup>33</sup> Alguns historiadores continuam a dividir as relações entre índios e brancos entre comércio pacífico e conflito violento. Para tal posição, ver Francis Jennings (1984, p. 83). De fato, a violência não pode ser separada do comércio. A ampla questão do papel da violência no comércio foi recentemente levantada por Curtin (1984, p. 41 -45). É uma questão ainda iluminada pelo trabalho de Frederic Lane (1966, p. 412-28); ver, particularmente, “Economic Consequences of Organized Violence”. Para o número de assassinatos, ver RAISONS... 1687? [AN, C11a, v. 15, f.271].

os ingleses pediam; e finalmente, os franceses forneciam armas aos inimigos de seus aliados. Os índios, por sua vez, roubavam. Os comerciantes franceses prontamente classificaram as nações algonquinas por sua propensão em roubar. Os Fox eram ladrões; os Illinois carregavam tudo o que podiam colocar sobre as mãos; os Chippewas na margem norte do Lago Superior pilhavam qualquer canoa francesa que encontravam sozinhas. Os Sauks também eram ladrões, mas não tinham a habilidade da vizinha Fox. Os Sauks também eram ladrões, mas não tinham a habilidade da vizinha Fox. Quando os franceses estavam fornecendo aos Sioux, o roubo em pequena escala deu lugar à pilhagem organizada, de modo que o Padre Nouvel achou que a vida de nenhum francês era segura viajando de ou para o país dos Sioux. Eventualmente, o roubo em si tornou-se institucionalizado, pois os comerciantes franceses aprenderam a deixar itens pequenos para serem roubados, mas um certo nível de violência permaneceu endêmico ao comércio.<sup>34</sup>

Talvez a preocupação intercultural mais intrigante dos franceses e dos algonquinos fosse como resolver e limitar o número de assassinatos decorrentes do comércio, quando não havia autoridade no Oeste capaz de criar um monopólio sobre a violência e estabelecer a ordem. A violência tornou-se uma das preocupações centrais do *middle ground*. Quando os assassinatos ocorreram entre algonquinos e franceses, cada lado trouxe fórmulas culturais bem diferentes para lidar com a situação. Para os índios nordestinos, tanto algonquinos quanto iroqueses, aquelas pessoas mortas pelos aliados poderiam ser compensadas com presentes ou escravos ou, na falta delas, pelo assassinato de outro membro do grupo ofensor. A decisão sobre como proceder era tomada pelos parentes da pessoa morta, mas a pressão social extensiva era geralmente exercida para aceitar uma compensação sem vingança de sangue, já que matar uma pessoa do grupo ofensor muitas vezes apenas convidava a futuras retaliações. Entre os franceses, o assunto era mais simples. A sociedade em geral assumia a responsabilidade de punir o assassinato. A punição não era deixada para os parentes da vítima, mas sim para o Estado. A compensação esperada pelo assassinato era a morte do assassino.<sup>35</sup>

Das diferenças óbvias aqui, duas eram particularmente importantes. No esquema francês das coisas, exatamente quem cometeu o assassinato era de suma importância, já que o assassino individual era considerado responsável pelo crime. Somente quando um grupo se recusava a entregar um assassino conhecido, surgia a responsabilidade coletiva. Para os índios, identificar o assassino não era tão importante quanto estabelecer a identidade do grupo ao qual o assassino pertencia, pois era o grupo – família, parente, povo ou nação – que era considerado responsável pelo ato. Ambos os lados estabeleceram medidas culturais de equivalência para compensar os mortos, mas a

---

<sup>34</sup> Para Fox, ver Thwaites (1899, v. 54, p. 225); Illinois, ver Joutel Memoir, em Cox (1905, v.2: p. 212); Chippewas, ver RAUDOT... [Memoir, IHC 23:328], Memoir em Kinitz (1965, p. 374); Sauks, ver Kinitz (1965, p. 381-82). Para os perigos do comércio Sioux, ver NOUVEL [Pere]... 23 abr. 1684 [AN, C11A, v. 6, f. 523]. Para institucionalização do roubo, ver Gary C. Anderson (1984, p. 63).

<sup>35</sup> Nos casos que se seguem, ambos os lados tentam esclarecer essas posições. Ver, por exemplo, extrato de uma carta de DULHUT, abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 120], daqui em diante citado como *DULHUT'S LETTER*. Para o costume algonquino, ver Jaenen (1976, p. 123). Para uma discussão sobre assassinato, vingança e compensação que enfatiza a vingança em vez da compensação entre os Cherokee, ver John Phillip Reid, (1970, p. 73-112). Reid diz que retaliação de um assassinato não traz vingança (p. 78). Isso não parece ter sido verdade entre os algonquinos. Note como no caso de Dulhut abaixo, é dado presentes a Achiganaga para compensar a morte de seu filho.



equivalência francesa era invariavelmente outra morte. Como os franceses enfatizaram repetidas vezes nos casos que se seguem, a morte só poderia ser compensada por mais mortes. Os índios, se necessário, também invocariam uma doutrina similar de vingança, mas sua preferência era sempre, em suas palavras, “ressuscitar os mortos”, isto é, restaurar a vida do morto fornecendo um escravo no lugar da vítima, ou “cobrir os mortos”, isto é, apresentar aos familiares bens que servissem como equivalentes.<sup>36</sup>

A maioria dos assassinatos no Oeste não deixou vestígio nos documentos, mas um exame daqueles registrados pode ser recompensador. Três incidentes em particular oferecem documentação suficiente para análise cultural. O primeiro ocorreu em 1682 ou 1683, quando dois franceses foram assaltados na Península Keweenaw no Lago Superior e assassinados por um menominee e vários chippewas. Esses assassinatos ocorreram quando o *pays d'en haut* estava em um estado de quase caos. Os ataques iroqueses, que haviam devastado os Illinois, até então não tinham sido vencidos. Os partidos iroqueses tinham recentemente atingido os Illinois e os Mascoutens e estavam se aproximando da própria Green Bay. Os franceses não apenas pareciam incapazes de proteger seus aliados, mas uma epidemia que os Potawatomis atribuíam à feitiçaria jesuíta havia devastado recentemente as aldeias ao redor da baía. Os Potawatomis haviam assassinado dois *donnés* franceses em retaliação e haviam começado os esforços para criar uma ampla aliança antifrancesa. Uma recente aliança entre os Saulteurs e os Sioux, que Daniel Greysolon Dulhut havia ajudado a orquestrar, inflamara ainda mais os povos de Green Bay contra os franceses. Eles tentaram bloquear o comércio francês com os Sioux. Os Fox já haviam lutado e derrotado uma grande força Sioux-Chippewa com uma perda considerável para si mesma, e uma guerra Chippewa-Fox em larga escala parecia iminente. Mas aparentemente nem todos os Chippewas saborearam o novo alinhamento. Achiganaga, um importante chefe de Keweenaw, havia atacado os Sioux e planejava novos ataques. Seus partidos de guerra, assim como os dos povos em Green Bay, ameaçavam a vida dos *voyageurs* franceses.<sup>37</sup>

Em meio a essa turbulência, um grupo liderado pelos filhos de Achiganaga, incluindo pelo menos um menominee, membro de uma tribo de Green Bay, assassinou dois franceses. Seu motivo pode ter sido roubo. Ou Achiganaga pode ter procurado romper o comércio sioux, quebrar a nova aliança de outras bandas Proto-Ojibwa com os Sioux e juntar-se aos povos da baía em um movimento antifrancês maior. De qualquer forma, seus filhos assassinaram dois franceses e roubaram suas mercadorias. Dulhut, apesar das poderosas relações de parentesco dos acusados dos assassinatos, prendeu o menominee em Sault Sainte Marie e enviou um partido que capturou Achiganaga e todos os seus filhos em Keweenaw. Os povos algonquinos locais reagiram aos atos de Dulhut recorrendo a procedimentos costumeiros. Os Saulteurs ofereceram aos franceses o calumet – a cerimônia padrão para estabelecer a paz e a amizade – e

<sup>36</sup> Relatório de Boisbriant Diron Desursins Legardeur De L'isle Ste. Therese Langloisere, June 17, 1723, em J. H. Schlarman (1929, p. 226-31). Ver também Jaenen (1976, p. 97). Jaenen faz a distinção entre a ênfase francesa na punição e a ênfase indígena na compensação.

<sup>37</sup> Para condições em Green Bay, ver Enjalran à Lefevre de La Barre, 16 aoust 1683 em Margry (1974, v. 5, p. 4-5). Para o conflito Saulteur-Fox, ver Margry (1974, v.5: p. 5); Claude Charles Le Roy [Sieur de Bacqueville de la Potherie] (1912, v. 1, p. 358-363); *DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 114]. DURANTAYE... 11 abr. 1684 [AN, C11A, V. 6, 1.521-22]. Para atividades dos comerciantes franceses e do perigo em que se encontravam, ver DENONVILLE... ago. 1688 [AN, CIIA, v. 10, (f. 66)]; NOUVEL [Pere]... 23 de abr. 1684 [AN, C11A, v.6].

depois ofereceram escravos para ressuscitar os franceses mortos e encerrar o assunto. O emissário de Dulhut recusou todas essas ofertas e negou a legitimidade de tal equivalência cultural, dizendo-lhes “que cem escravos e cem pacotes de castores não poderiam fazê-lo traficar no sangue de seus irmãos”.<sup>38</sup>

Até este ponto, tudo aparenta ser apenas mais um exemplo de algo que aparece na literatura muitas vezes: um europeu etnocêntrico que impõe à força formas culturais próprias de um povo que ele considera selvagem. A selvageria como uma maneira de olhar para os índios era, no entanto, de utilidade limitada nas florestas. Dulhut dificilmente estava em condições de agir como se os índios não tivessem cultura. O Estado francês não comandava o monopólio da violência no Oeste e sua autoridade era fraca. Dulhut não tinha um sistema judicial estabelecido para apelar, a menos que desejasse tentar transferir seus prisioneiros para Quebec ou Montreal. Quando os assassinos tivessem sido eliminados, ele e seus homens continuariam a viajar entre os índios circundantes, que não estavam suscetíveis a esquecer qualquer ação que fizessem. Os pensamentos deles sobre o assunto não podiam ser ignorados com segurança, e Dulhut, tendo rejeitado as normas indígenas, flexibilizou consideravelmente as suas próprias.

O que se seguiu em Michilimackinac foi uma série de mais improvisações extraordinárias, enquanto Dulhut e vários chefes e anciões de Ottawa, Huron-Petun e Chippewa lutavam para criar um *middle ground* no qual o assunto pudesse ser resolvido. O principal apelo de Dulhut era para a lei e o costume franceses, mas ele tentou repetidamente, embora necessariamente de modo um tanto ignorante, justificar seu recurso à lei e ao costume, equiparando-os às práticas indígenas. Tendo rejeitado o meio preferido de resolver os assassinatos entre os aliados – a cobertura ou ressurreição dos mortos – ele insistiu na penalidade exigida dos inimigos: a vingança do sangue. Os índios, por sua vez, prestaram pouca atenção ao que mais importava para os franceses, o modo apropriado de estabelecer a culpa e punir o perpetrador. Eles só procuravam oferecer uma compensação adequada aos vivos e restabelecer a paz social (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 119]).

O resultado foi uma série de híbridos culturais bizarros. As várias bandas de Ottawa, Chippewa e Huron-Petun se reuniram em conselho com Dulhut apenas para encontrarem-se transformados pelos franceses em um júri para o julgamento do menominee, Achiganaga e dois de seus filhos. Parentes do acusado foram esboçados como advogados, testemunhos foram dados e escritos, e os assassinos, com exceção de Achiganaga, admitiram livremente o crime. Os anciões colaboraram com esse ritual francês, aparentemente acreditando que depois de executado, os franceses aceitariam uma compensação apropriada. Em vez disso, Dulhut exigiu que os próprios índios executassem os assassinos. Para os índios, a negativa de Achiganaga em confessar constituía a absolvição, e ele não era mais parte do processo, mas a execução dos três homens restantes, após a compensação ter sido recusada, teria sido o equivalente a uma declaração de guerra aos Saulteurs e Menominees por parte dos executores. Os anciões ficaram tão chocados e confusos com essa exigência que nem sequer deram uma resposta (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 118-120]).

---

<sup>38</sup> O único relato detalhado desse assassinato é o de Dulhut, mas como ele estava em condições de justificar suas ações, ele forneceu detalhes consideráveis. Ver *DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 114-115, 123].

Dulhut, neste ponto, decidiu unilateralmente executar o Menominee e os dois filhos de Achiganaga como as partes reconhecidamente culpadas. Essa decisão não só perturbou os índios em Michilimackinac, mas também chocou os franceses em invernação em Keweenaw, que enviaram a Dulhut uma mensagem advertindo que, se ele executasse os assassinos, os parentes dos índios se vingariam dos franceses. Eles imploraram para que ele agisse com moderação. As normas francesas simplesmente não podiam ser impostas com impunidade. Dulhut, depois de consultar Sieur de La Tour, o homem que estava há mais tempo entre as tribos do lago e mais familiarizado com seus costumes, procurou mais uma vez apelar ao costume indígena e devolver o assunto ao *middle ground*. Ele novamente tentou encontrar alguma conexão entre a lei francesa e o que ele considerava costume indígena. Como dois franceses haviam morrido, Dulhut executaria apenas dois índios – o menominee e o mais velho dos dois filhos de Achiganaga – para “matarem homem por homem, os selvagens não teriam nada a dizer, já que é sua própria prática”. Ele anunciou essa decisão na cabana de um chefe de Ottawa que os franceses chamavam Le Brochet, acrescentando que, embora a lei e o costume franceses exigissem a execução de todos os homens envolvidos no roubo, ele estaria contente com uma vida por uma vida (*DULHUT’S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 119-121]).

Por sua decisão, Dulhut estabeleceu uma conexão tênue entre costumes algonquinos e franceses – uma vida por uma vida – mas ele também revelou os significados muito diferentes que uma sentença tinha em cada cultura. Só agora, segundo Dulhut, os Ottawas acreditavam que os franceses realmente executariam dois dos homens. Os chefes dos Sable Ottawas e os Sinago Ottawas, eles mesmos não envolvidos no assassinato, imploraram a Dulhut para poupar os assassinos. Eles também buscavam um *middle ground* e apelaram para um precedente francês. A pedido de Onontio, os Ottawas haviam poupado um prisioneiro iroquês. Os franceses deveriam agora fazer o mesmo por eles. Dulhut negou que as situações fossem equivalentes. Os Iroqueses eram prisioneiros de guerra; esses homens eram assassinos. Aqui as diferenças gritantes entre as categorias culturais ottawa e francesa emergiram em ação (*DULHUT’S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 120-121]).

A vingança de sangue era apropriada em cada sociedade, mas para diferentes categorias de assassinatos. Para os algonquinos, havia dois tipos de assassinatos – mortes nas mãos de inimigos e mortes nas mãos de aliados. A resposta apropriada dependia da identidade do grupo a quem o assassino pertencia. Se o assassino pertencia a um grupo aliado, então os mortos eram levantados ou cobertos. Se os assassinos se recusavam a fazer isso, então o grupo se tornava inimigo, e o preço apropriado aos inimigos, vingança de sangue, era exigido. Para os franceses também havia dois tipos de mortes – mortes em guerra e assassinatos. Matar inimigos em guerra teoricamente não trazia retribuição depois que a batalha terminava. Para eles, o campo de batalha era uma arena cultural separada do resto da vida. Liberar os iroqueses era, portanto, apenas apropriado; ele era um soldado, não um assassino. Algonquinos na prática não reconheciam tal arena cultural como campo de batalha; eles matavam seus inimigos quando e onde os encontravam, a menos que fossem protegidos ritualmente. Para os franceses, era o assassinato que exigia vingança de sangue; para os algonquinos, eram assassinatos por inimigos, assassinatos que os franceses viam como guerra. A insistência francesa na vingança de sangue em uma categoria inadequada, portanto, criou uma grande confusão. Para os Ottawas, a lógica de tal resposta – que os inimigos

deveriam ser poupados, mas que os aliados deveriam ser mortos – era incompreensível (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 120-121]).<sup>39</sup>

A saída deste impasse foi criada por um homem chamado Oumamens, um chefe dos Amikwas (um grupo proto-Ojibwa). Ele falou pelos Saulteurs em conselho e recorreu ao tipo de ficção cultural que frequentemente disfarça o início da mudança cultural. Ele se levantou e elogiou, de todas as coisas, a misericórdia de Dulhut, porque ele libertou Achiganaga e todos menos um de seus filhos. Com efeito, Oumamens escolheu enfatizar as ações de Dulhut que se conformavam ao costume algonquino. Ele anunciou que os Saulteurs estavam satisfeitos. Dulhut, por sua vez, enfatizou não a misericórdia, mas dissuasão. Se os anciãos “tivessem desde o início dado a conhecer aos rapazes que, no caso de cometerem más ações, a tribo os abandonaria, teriam sido mais bem aconselhados e os franceses ainda estariam vivos”. Ambos os lados tendiam a enfatizar o aspecto do caso que fazia sentido cultural para eles. Uma hora depois, à frente de quarenta e oito franceses com quatrocentos guerreiros observando, Dulhut executou os dois índios (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 120-121]).

As execuções não estabeleceram a legitimidade da justiça francesa. De fato, nos dias que se seguiram às execuções, os índios as trataram como mais dois assassinatos a serem resolvidos, e Dulhut consentiu em seus procedimentos. Como o filho de Achiganaga e o menominee foram executados no território dos Huron-Petuns e Ottawas, esses grupos foram implicados, e eles tomaram medidas para resolver o caso todo (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 124]).

Três tribos de Ottawa – os Sables, Sinagos e Kiskakons – deram dois cintos wampum para os franceses para cobrir seus mortos e outros dois cintos para Achiganaga e parentes do menominee. No dia seguinte, os Huron-Petuns fizeram o mesmo. Dulhut, por sua vez, realizou um banquete para Le Brochet, o chefe de Sable, para “tirar a dor que eu lhe causei, pronunciando a sentença de morte dos dois selvagens em sua cabana, sem falar com ele sobre isso”. Dulhut então cobriu Achiganaga com presentes, e os Saulteurs deram aos franceses em Keweenaw cintos adicionais “para garantir que nenhum problema ocorresse pela morte de seu irmão; e existindo quaisquer planos malignos, para contê-los por esses colares dos quais eles são portadores” (*DULHUT'S LETTER* abr. 12, 1684 [WHC v. 16, p. 124]).

O incidente é revelador precisamente porque foi tão indeciso, tão improvisado, precisamente porque nem as regras culturais francesas, nem algonquinas governaram totalmente a situação. Ambos os costumes foram desafiados, conscientemente explicados e modificados na prática. Dulhut não estabeleceu a primazia da lei francesa e não impediu novas mortes. O que ele fez foi abalar, mas não eliminar, a capacidade das normas algonquinas de governar os assassinatos de franceses por índios. Ambos os lados agora tinham que justificar suas próprias regras em termos do que eles percebiam ser as práticas do outro. O que aconteceu em 1683 não estava, no final, totalmente de acordo nem com as concepções de crime e punição francesas, nem com as indígenas. Em vez disso, envolvia considerável improvisação e a criação de um *middle ground* em um ponto em que as culturas pareciam se cruzar, de modo que as expectativas de cada lado pudessem encontrar pelo menos alguma satisfação. Em Green Bay,

---

<sup>39</sup> Ver também Jaenen (1976, p. 132-34). Deve-se notar que por 1690 os franceses haviam começado a imitar os iroqueses e estavam torturando e matando prisioneiros de guerra, NARRATIVE... 1690, 1691 [NYCD v. 9, p. 518].



na primavera seguinte, o padre Nouvel pensou que as execuções de Dulhut haviam produzido um bom efeito, mas ao mesmo tempo ele atribuía o desejo de reconciliação de Potawatomis e Sauks com os franceses ao medo crescente dos Iroqueses, e não ao medo de represálias francesas. Nouvel, por sua vez, não exigiu mais execuções; ele estava disposto a aceitar a oferta de Potawatomis e Sauks para cobrir as mortes dos dois *donnés* franceses que haviam assassinados (NOUVEL [Pere] ... 23 abr. 1684 [AN, C11A, v.6, f. 523]).<sup>40</sup>

Em Michilimackinac, em 1683, Dulhut operou sem autoridade específica do governo francês por suas ações. Ele improvisou suas soluções. Os assassinatos em Detroit, cerca de vinte anos depois, em 1706, levaram a negociações com as mais altas autoridades coloniais, numa época em que a aliança franco-algonquina tinha criado um *middle ground* consideravelmente mais elaborado, no qual índios e franceses poderiam trabalhar. De fato, foi a própria aliança que criou as condições que causaram os assassinatos e forneceu as formas cerimoniais que os compensavam.

## IV

Em 1706, como os guerreiros Ottawas partiram para atacar os Sioux, um potawatomi os avisou de que na sua ausência os Huron-Petuns e os Miamis avançariam sobre a aldeia ottawa e matariam os que permanecessem. Os líderes da guerra dos Ottawas consultaram os líderes civis e, embora alguns hesitassem, o velho e poderoso chefe Sable, a quem os franceses chamavam de Le Pesant, os convenceu a atacar primeiro. Os Ottawas emboscaram um grupo de chefes Miamis, matando cinco deles, e depois atacaram a vila miami, levando os habitantes para o forte francês. Os franceses atiraram contra os Ottawas e mataram um jovem ottawa que acabara de ser reconhecido como líder de guerra. Embora os líderes dos Ottawas tentassem impedir qualquer ataque contra os franceses, guerreiros furiosos mataram um padre recoleto francês do lado de fora do forte e um soldado que saiu para resgatá-lo.<sup>41</sup>

Os Ottawas tentaram todos os meios cerimoniais à sua disposição para efetuar uma reconciliação com os franceses, mas foram rejeitados pelo homem que comandava na ausência de Cadillac. Nos combates subsequentes, os franceses tomaram o partido dos Miamis, assim como os Huron-Petuns (a nação que os Ottawas alegaram ter organizado a conspiração contra eles). Antes dos Ottawas se retirarem para Michilimackinac, três franceses, cerca de trinta ottawas, cinquenta miamis e um número desconhecido de huron-petuns foram mortos. A questão crítica entre os franceses e os Ottawas, no entanto, foram os homens mortos durante a primeira troca: o jovem líder dos Ottawas,

<sup>40</sup> A reconciliação também foi estimulada pelo governador de la Barre, que aprovou as ações de Dulhut, mas a corte francesa, que muitas vezes tinha apenas uma débil compreensão do que estava acontecendo no *upper country*, confundiu as execuções de Dulhut com o assassinato de um iroquês em Michilimackinac e denunciou Dulhut e sua presença no *backcountry*, DE LA BARRE... 5 jun. 1684 [AN, C11A, v.6]; LOUIS XIV..., jul. 21, 1684, [DHNY, 1:108-9].

<sup>41</sup> Para a versão dos Ottawas desses eventos, ver SPEECH... set 26, 1706 [MPHC, v. 33, p. 288-292]. Para a investigação francesa, ver REPORT... [MPHC, v. 33, p. 435]. Para o relato de Cadillac, ver Cadillac to de Vaudreuil, Aug. 27, 1706; E. M. Sheldon (1956, p. 219). Para menção de um segundo soldado francês morto posteriormente, ver INSTRUCTIONS.. jun. 30, 1707, [WHC, v. 16, p. 243].



outro homem dos Ottawas com fortes parentes em Michilimackinac, o recoleto, e o primeiro soldado francês morto.<sup>42</sup>

Os combates em Detroit em 1706 resultaram de algumas brechas básicas na aliança que os franceses haviam construído e ameaçavam dissolvê-la completamente. Em seu zelo para promover Detroit, um posto que ele tinha fundado em 1701, Cadillac havia recrutado aliados franceses para se estabelecerem ali sem pensar muito nas disputas pendentes entre eles. Em 1706, os moradores incluíam, entre outros, membros de três tribos dos Ottawas – Sinagos, Kiskakons e Sables – Huron-Petuns e Miamis. Básico para a aliança e crítico para esses assentamentos multitribais foi a mediação. Os franceses tinham que se certificar de que os assassinatos entre as tribos fossem resolvidos e os mortos, cobertos. Cadillac havia prometido fazer isso, mas os mortos não cobertos e não vingados continuaram a envenenar as relações entre os Miamis e os Huron-Petuns, por um lado, e os Ottawas, por outro. O próprio Le Pesant tinha apresentado uma lista dos mortos deixados a descoberto e não vingados antes da partida do fatídico partido de guerra. O resultado da recusa francesa em agir foi a luta de 1706 e uma ameaça a toda a aliança.<sup>43</sup>

Os assassinatos em Detroit produziram uma situação que nem os líderes franceses nem os Ottawas desejavam. Como Vaudreuil lamentou em seu relatório do caso ao Conde de Pontchartrain, o fiasco em Detroit ameaçou “começar uma guerra que pode nos causar apenas despesas consideráveis, a perda de uma nação que nos serviu fielmente e, além disso, um comércio considerável, a cada ano”. Para os Ottawas, o resultado não parecia mais favorável. Interrupção do comércio de bens, empobrecidos e expulsos de seus campos, eles descobriram que “toda a terra estava estupefata e a carestia havia tomado conta de nossos ossos”. Resolver tal conflito estava, no entanto, longe de ser simples. A proeminência dos mortos em ambos os lados intensificou as dificuldades de resolver os assassinatos. Os Ottawas mortos tinham poderosos parentes; os franceses enfatizaram o particular horror de matar um padre; e Cadillac prometeu aos Miamis e Huron-Petuns a destruição dos Ottawas como vingança pelos seus próprios mortos. As negociações para resolver esses assassinatos seriam, segundo o governador de Vaudreuil, um dos assuntos mais importantes da história do *upper country*.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Para a tentativa ottawa para negociar, ver SPEECH... set 26, 1706 [MPHC, v. 33, p. 290-292]; REPORT... [MPHC, v. 33, p. 435-436]. Para vários números de baixas na luta, ver "Council with Ottawas, june 18, 1707", em Sheldon (1956, p. 228), no qual Jean le Blanc põe os Ottawas mortos em 30; SPEECH... set 26, 1706 [MPHC, v. 33, p. 294], no qual o número é 26 para os Ottawas e 50 mortes e feridos para os Miamis. Para as significativas mortes dos Ottawas, ver SPEECH... set 26, 1706 [MPHC, v. 33, p. 290] e MAREST [Pere]...ago. 14, 1706 [MPHC v. 33, p. 262-69]. Para a ênfase francesa no padre e no primeiro soldado morto, ver *Council with the Ottawas*, june 20, 1707, *Speech of Vaudreuil*, em Sheldon (1956, p. 242); *Speech of Vaudreuil*, June 21, 1707, em Sheldon (1956, p. 245).

<sup>43</sup> ACCOUNT of Detroit, set. 25, 1702 [MPHC v. 33, p. 137-38, 147]; *Cadillac to Pontchartrain*, Aug. 31, 1703, em Sheldon (1956, p. 105-6). Para menção das brigas e assassinatos não resolvidos, ver *Cadillac to Vaudreuil*, Aug. 27, 1706, em Sheldon (1956, p. 218-19). Para o ataque inicial, ver MEMORANDUM... 19 nov. 1704 [MPHC v. 33, p. 234]; REPORT... nov. 14, 1708 [MPHC, v. 33, p. 432-437]. Para uma reaproximação de Miami-Huron-Petun já no início de 1703, ver SPEECHES... 24 set. 1703 [MPHC v. 33, p. 223-25]. Para as ordens de Vaudreuil para manter a paz, veja VAUDREUIL... 10 jun. 1706 [AN, Moreau St. Mery, F3, v.7, f. 308]. Para o ressentimento dos Huron-Petuns, ver VAUDREUIL... mai. 5, 1705 [MPHC v. 33, p. 242].

<sup>44</sup> Para citação de Vaudreuil, ver VAUDREUIL..., nov. 4, 1706 [WHC, v. 16, p. 242]. Para os Ottawas, ver WORDS... set. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 349]. Para as dificuldades, ver MAREST [Father]... ago 14, 1706, [MPHC v. 33, p. 262-269]; *Council with the Ottawas*, *Speech of Vaudreuil*, June 20, 1707, em

As formas cerimoniais da aliança franco-otawa moldaram as negociações desde o início. A aliança estava centrada em Quebec, a casa de Onontio, e foi formulada na linguagem do parentesco à qual tanto os franceses como os algonquinos atribuíam grande significado. Líderes dos franceses e dos algonquinos negociaram de acordo com formas rituais que colocavam o governador francês, Onontio, na posição de pai dos índios, dos quais os Ottawas eram seus filhos mais velhos. Os franceses sentiam-se em casa com tais formulações patriarcais e atribuíam-lhes significados bastante específicos. Para eles, toda autoridade era patriarcal, desde o Deus Pai até o rei (o pai de seu povo) até o pai em sua casa. Pais mandavam; os filhos obedeciam. Os Ottawas entendiam o relacionamento de maneira um pouco diferente. Um pai era gentil, generoso e protetor. Um filho devia um respeito paterno, mas um pai não podia compelir à obediência. No estabelecimento de um *middle ground*, um tomava tais congruências como o outro poderia descobrir e resolver seus significados mais tarde.<sup>45</sup>

Dentro da aliança, essas formas rituais de pai e filho tinham, assim, uma ambiguidade embutida que influenciaria o curso das negociações que se seguiram aos combates em Detroit. Negociações no Oeste (em Sault Sainte Marie e Michilimackinac) cobriram os mortos dos Ottawas para a satisfação daquela nação, mas cobrir os mortos franceses se mostrou mais difícil. Muitos dos assuntos em questão aqui giravam em torno de questões sobre a maneira apropriada de um pai agir em relação a seus filhos errantes. Em Quebec, Vaudreuil, em suas negociações com os Ottawas no outono de 1706 e na primavera de 1707, insistiu em formular as alianças e as obrigações dos Ottawas em termos do patriarcado cristão. O governador demandou que os Ottawas se apresentassem diante dele conforme os pecadores penitentes se apresentavam diante do Deus cristão. A habitual compensação dos Ottawas pelos mortos era inadequada e inapropriada.

Eu sou um bom pai e enquanto meus filhos ouvirem minha voz, nenhum mal jamais acontecerá a eles [...] Não são os cintos que eu preciso, Miscouaky, nem presentes quando meus filhos têm me desobedecido e cometido tais faltas como as suas; o sangue dos franceses não será pago por peles de castor. É uma grande confiança na minha bondade que eu exijo; um verdadeiro arrependimento pela falta que tem sido cometida e completa resignação à minha vontade. Quando o seu povo nutrir esses sentimentos, eu providenciarei tudo.<sup>46</sup>

---

Sheldon (1956, p. 242). *Cadillac to Vaudreuil*, Aug. 27, 1706, em Sheldon (1956, p. 228-29). Para a importância das negociações, ver *Vaudreuil to Father Marest*, n.d. (1707), em Sheldon (1956, p. 273).

<sup>45</sup> Muitos exemplos dos conselhos franceses sobrevivem. Para exemplos para o período em consideração aqui, ver PAROLLES..., [Archives Nationales, Archives Coloniales, F3, v.8, f. 136-141]; TALK... ago. 1, 1707 [MPHC v. 33, p. 258-262]; SPEECH... set. 26, 1706 [MPHC v. 33, p. 288-296]; *Conference with Ottawas*, June 18, 1707, em Sheldon (1956, p. 232-50). Para as diferenças em como os índios dos Grandes Lagos e os franceses percebiam a relação entre pais e crianças, ver Father Gabriel Sagard (1939, p. 130-131); Pierre de Charlevoix (1966, p. v 2, p. 55, 89-90, 109, 114-115); Lafitau (1924-77, v.1, p. 362); Nicolas Perrot [*Memoir*] (1912, v. 1, p. 67); Thwaites (1905, v.2, p. 458). Ver também Jaenen (1976, p. 94-97).

<sup>46</sup> Kischkouch, o jovem chefe dos Sinago, morto em Detroit, tinha um irmão, Merasilla, que na verdade tinha ido entre os Saulteurs e Amikwas para elevar um partido a fim de vingar seu irmão “e restaurar o nome de Kischkouch”. No final, Merasilla se retirou do partido de guerra, apesar das censuras de que ele não demonstrou “amor pelo irmão” e ajudou a negociar a trégua. O grupo de guerra foi para Detroit,

A resposta dos Ottawas a essas demandas, na maneira usual do *middle ground*, era buscar a congruência cultural. Eles também se concentraram no patriarcado, mas de um tipo diferente. Otontagan (ou Jean le Blanc), o segundo chefe Sable em influência após Le Pesant, falou pelos Ottawas quando eles vieram para Quebec no verão seguinte. Ele admitiu sua culpa (apesar de ter, de fato, tentado salvar o recoleto), mas tentou colocar a responsabilidade primária pelo caso em Le Pesant. A maior preocupação de Otontagan, no entanto, era fazer com que Vaudreuil agisse como um pai ottawa, não francês. Ele enfatizou a beneficência de Vaudreuil. Vaudreuil certamente tinha o poder de matá-lo, mas “não tenho nada a temer porque tenho um bom pai”. Como Vaudreuil havia rejeitado especificamente a cobertura dos mortos, Otontagan concluiu que ele deveria querer que os mortos fossem levantados. A delegação, portanto, trouxe dois cativos adotados para dar a Vaudreuil “para trazer o casaco cinza novamente à vida”. Vaudreuil manteve-se firme por um patriarcado mais rigoroso. Ele exigiu vingança; ele exigiu a cabeça de Le Pesant porque “o sangue do francês geralmente é pago entre nós apenas pelo sangue”. Mas tal demanda, Otontagan disse a Vaudreuil, era impossível. Le Pesant era aliado de todas as nações dos Grandes Lagos. Eles impediriam sua entrega e execução.<sup>47</sup>

Na superfície, as negociações em Quebec parecem ser outro exemplo de uma teimosa recusa francesa em se comprometer. A situação era, de fato, muito mais complexa. Vaudreuil sabia que nenhum líder ottawa possuía autoridade suficiente para entregar qualquer outro, muito menos alguém da relevância de Le Pesant. Sua intenção não era garantir a morte de Le Pesant, mas privá-lo da aliança francesa, destruir sua influência e demonstrar que qualquer chefe responsável pela morte de um francês sofreria o mesmo destino. Como Vaudreuil não esperava que Le Pesant se rendesse, a restauração efetiva dos Ottawas à aliança envolveria algum tipo de compromisso. Como os patriarcas não se comprometeram, ele enviou os Ottawas de volta a Detroit, dizendo-lhes para negociar uma trégua com Cadillac. Ele aprovaria essa trégua sendo que Le Pesant não fosse incluído em nenhum perdão concedido por Cadillac. Por essa manobra, Vaudreuil poderia fazer uma exigência impossível, enquanto deixava a responsabilidade de negociar o que poderia ser um compromisso embaraçoso para seu rival e subordinado, Cadillac.<sup>48</sup>

Em Detroit, a questão maior permaneceu – como a aliança poderia ser restaurada dentro dos parâmetros culturais das partes envolvidas? Le Pesant era chamado de “aquele grande urso, aquele urso malicioso”, e a exigência de Vaudreuil pela sua execução pairava sobre o processo. Os povos que lutavam contra esse problema eram, eles

---

acompanhado por outros Ottawas, mas não atacou. Outro ottawa morto em Detroit tinha como parentes duas das principais mulheres em Michilimackinac, e elas foram de cabana em cabana, chorando e exigindo a morte de franceses ali até que as negociações cobrissem sua perda (MAREST... ago. 14, 1706, [WHC v. 16, p. 232-234]; MAREST... ago. 16, 1706, e ago. 27, 1706, [MPHC v. 33, p. 262-271]; *Cadillac to Vaudreuil*, Aug. 27, 1706, em Sheldon (1956, p. 226-27). Para a citação, ver *REPLY*... nov. 4, 1706, [MPHC v. 33, p. 295].

<sup>47</sup> Para Otontagan, ver VAUDREUIL... jul. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 328-329], *Council with Ottawas*, June 18, 1707, *Speech of Jean le Blanc*, Sheldon (1956, p. 233-39). Para a posição de Vaudreuil, ver *Council with Ottawas*, June 20, 1707, *Reply of Vaudreuil*, em Sheldon (1956, p. 242); *Reply of Jean le Blanc*, June 21, 1707, em Sheldon (1956, p. 243-44).

<sup>48</sup> Ver *The speech of Vaudreuil to Jean le Blanc*, June 22, 1707, em Sheldon (1956, p. 245-47); VAUDREUIL... jul. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 328-330]. Para a rivalidade de Vaudreuil e Cadillac, ver VAUDREUIL... jul. 12, 1707 [MPHC v. 33, p. 371-372].

próprios, atores políticos que não estavam necessariamente ligados ao bem-estar de Le Pesant ou de Vaudreuil. Os chefes ottawas negociadores, Otontagan e Onaske, de Michilimackinac, eram rivais políticos de Le Pesant. Eles o protegiam não por amor, mas porque não tinham meios à sua disposição para entregá-lo e temiam as repercussões, se tentassem. Cadillac, por sua vez, era um oponente de longa data de Vaudreuil e muito contente por usar o caso para se beneficiar e constranger o governador. Tanto Cadillac quanto os chefes ottawas poderiam usar as demandas culturais de estrangeiros para promover seus interesses dentro de sua própria sociedade enquanto simultaneamente renovavam a aliança.<sup>49</sup>

A disposição tanto de Cadillac, quanto dos negociadores ottawas de moverem-se de suas posições iniciais reflete esse senso de suas próprias vantagens políticas. Eles também poderiam violar as normas usuais de suas próprias culturas porque a aliança, e o próprio *middle ground*, criou demandas culturais próprias. Cadillac mudou sua posição primeiro. Ele indicou que a rendição de Le Pesant era mais importante que sua morte. “Desejo que ele esteja em meu poder, seja para lhe conceder sua vida ou matá-lo”, disse a Otontagan. Cadillac estava, com efeito, colocando Le Pesant no lugar dos escravos ou cativos geralmente dados para ressuscitar os mortos. Tal lógica cultural era mais compreensível para os Ottawas do que uma exigência de execução, mesmo que a rendição de um chefe não tivesse precedentes. Estas eram condições incomuns; a aliança em si estava em jogo. Otontagan concordou em entregar Le Pesant: “ele é meu irmão, meu próprio irmão, mas o que podemos fazer?” Como Otontagan e Kinouge, outro chefe, eram, como Le Pesant, Sable Ottawas, eles concordaram em assumir a responsabilidade por sua rendição, tornando a questão um assunto interno dos Sable e limitando as repercussões. Com efeito, uma ficção cultural foi acordada. Cadillac e os Ottawas concordaram em agir como se Le Pesant fosse um escravo sendo oferecido aos franceses em compensação por seus mortos. Cadillac determinaria então se ele viveria ou morreria. Isso fez sentido cultural de uma maneira que a execução de Le Pesant não fazia; preservou a aliança e serviu aos interesses pessoais dos negociadores franceses e Ottawas (COUNCIL... ago. 6, 1707, [Speech of Cadillac, *MPHC* v. 33, p. 332]; COUNCIL... ago. 6, 1707, [Seventh Council, Speech of Onaske, *MPHC* v. 33, p. 332-333, 335-336]; SPEECHES... out. 7, 1707 [*MPHC* v. 33, p. 363-64]).

Havia dois obstáculos formidáveis para essa solução. O primeiro era os Miamis e os Huron-Petuns, a quem Cadillac fizera simples observadores de todo o caso. Para

<sup>49</sup> Otontagan (Jean le Blanc), Kinouge, Meatinan e Menukoueak se juntaram em meio ao processo ao lado de Kataouibois (Koutaouileone) e Onaske, que eram chefe dos Ottawas Kiskakon em Michilimackinac (COUNCIL... ago. 6, 1707, ago. 8, 1707 [*MPHC* v. 3, p. 331, 334]; SPEECHES... out. 7, 1707 [*MPHC* v. 33, p. 362-364]). Desde o início dessas negociações, Otontagan e seu irmão, Miscouaky, tentaram colocar a culpa do incidente em Le Pesant (SPEECH... set. 26, 1706 [*MPHC* v. 33, p. 288-289]; *Council with Ottawas, Speech of Jean le Blanc*, June 18, 1707 *Council with Ottawas, Speech of Jean le Blanc*, June 18, 1707, em Sheldon (1956, p. 234-35). Onaske e Le Pesant estavam envolvidos em uma rivalidade referente a se os Ottawas deveriam concentrar seus assentamentos em Michilimackinac ou Detroit. Onaske acusou Le Pesant de dar presentes aos Iroqueses para atacar os Ottawas de Michilimackinac (MAREST [Father]... ago. 14, 1706 [*WHC*]). Cadillac já havia acusado os Michilimackinac Ottawas de solicitarem que outras nações atacassem Detroit para forçar os Ottawas a se retirarem para Michilimackinac (SHELDON, 1956, p. 196-97). Koutaouileone também esteve envolvido na tentativa de reunir os Ottawas em Michilimackinac (MAREST... ago. 27, 1706 [*MPHC* v. 33, p. 271]). As manobras de Cadillac serão discutidas adiante. Os franceses, é claro, tentaram usar as divisões dos Ottawas a seu favor, ver VAUDREUIL's... ago. 27, 1706, [*MPHC* v. 33, p. 282].



seu benefício, Cadillac tratou a delegação de Ottawa de maneira imperiosa. Ele deu aos Huron-Petuns, e tentou dar aos Miamis, os cativos ottawas destinados a Vaudreuil para “ressuscitar um pouco de seus mortos – eu não digo completamente”. Ele mesmo, em conselho, fez dos Huron-Petuns os irmãos mais velhos da aliança francesa no lugar dos Ottawas. Mas ele negou-lhes a vingança. Ele advertiu ambas as nações que, com a entrega de Le Pesant, ele consideraria o assunto encerrado. “Não haverá mais sangue para ser visto”.<sup>50</sup>

O segundo obstáculo era prático: quem exatamente convenceria ou forçaria Le Pesant a consentir em servir como escravo dos franceses? Quem forneceu a solução para este problema não é conhecido, mas como foi resolvido é bastante claro. Um procedimento que tinha sido em parte teatro e em parte negociação tornou-se naquele momento totalmente teatro. Depois de negociações consideráveis em Michilimackinac, Le Pesant concordou em vir para Detroit e se render como escravo dos franceses. Segundo Vaudreuil, tudo o que se seguiu foi pré-arranjado entre Le Pesant e um emissário de Cadillac. O quanto os outros Ottawas ou outros franceses sabiam sobre esses arranjos não é claro.<sup>51</sup>

Cadillac comparou o espanto provocado pelo aparecimento de Le Pesant em Detroit ao produzido pela chegada de Doge de Gênova, na França. Evocar essa resposta para fazer os índios se maravilharem com as coisas culturalmente inimagináveis que Cadillac e os franceses poderiam alcançar, era, de fato, o objetivo do drama agora encenado em Detroit. A produção de Cadillac de “A rendição de Le Pesant”, no entanto, teve que representar para uma audiência suspeita e crítica de Miamis, Huron-Petuns e as autoridades francesas que assistiam de longe. Todos eles estavam preocupados nem tanto com a trama quanto com os detalhes culturalmente simbólicos que davam ao drama seu significado. Vaudreuil entregou a versão mais extensa da performance, embora, como será visto, os Miamis fossem os mais críticos (CADILLAC... out. 1, 1707 [MPHC v. 33, p. 352-352]; WORDS... set. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 346-350]; VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 350-353]).

Le Pesant, até agora o Godot deste drama, fez sua aparição em Detroit em 24 de setembro de 1707. Ele entregou suas únicas linhas gravadas enquanto olhava para a margem da canoa que o trouxe. Ele tremeu, seja de malária ou medo, e disse: “eu vejo que sou um homem morto”. No entanto, o que Vaudreuil notou foi sua escolta. Ele veio com dez guerreiros que não eram Kiskakon ou Sinago Ottawas, mas Sable Ottawas

---

<sup>50</sup> Os Huron-Petuns e Miamis se perguntaram em voz alta por que Cadillac deveria se preocupar em exigir Le Pesant quando havia tantos chefes dos Ottawas em Detroit de quem eles poderiam se vingar (COUNCIL... ago. 7, 1707, ago 9, 1707, [MPHC v. 33, p. 333-335]; SPEECHES... out. 7, 1707 [MPHC v. 33, p. 363-64]).

<sup>51</sup> Como Le Pesant foi persuadido ou forçado a ir não ficou claro. Kataolauibois disse a Vaudreuil que foram Onaske, Sakima, Meyavila e ele próprio, todos eles Kiskakons e Sinago Ottawas, de Michilimackinac, que compeliram Le Pesant a embarcar. Ele minimizou o papel de Otontagan, apesar de Onaske ter enfatizado em Detroit que a rendição de Le Pesant era responsabilidade de Otontagan. O relato de Kataolauibois sobre as negociações é, no entanto, incompleto e ele disse a Vaudreuil que deixaria para o Sieur de St. Pierre, que estivera presente, dar um relato completo. Parece claro, no entanto, que Le Pesant, ao chegar a sua decisão de ir, teve que lidar com a forte pressão dos líderes homens para que ele fosse. A pressão era forte o suficiente para que Kataolauibois tivesse medo da vingança de Le Pesant, se Cadillac não o executasse (SPEECHES... out. 7, 1707 [MPHC v. 33, p. 365]). Vaudreuil, derivando seu relato de Sieur de St. Pierre, diz que Le Pesant fez acordos privados com o Sieur d'Argenteuil, o emissário de Cadillac, para ir a Detroit (VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 354]).



de sua própria aldeia. Eles foram enviados, disse Vaudreuil, não para entregá-lo, mas para protegê-lo da fúria dos Huron-Petuns e Miamis. Cadillac abusou verbalmente de Le Pesant, referindo-se a ele como seu escravo, mas Cadillac falou com Le Pesant sobre um cinto de wampum. Não se fala com escravos sobre wampum. Um deles falou aos representantes das nações dessa maneira. Os Ottawas então pediram a vida de Le Pesant e, oferecendo um jovem escravo, pediram permissão para retornar a Detroit (CADILLAC... out. 1, 1707 [MPHC v. 33, p. 351-352]; WORDS... set. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 346-348]; VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 354-357]).

Com o ritual de submissão de Le Pesant, o primeiro ato terminou. Le Pesant, assinalou Vaudreuil, tinha servido ao seu propósito. Sua presença continuada naquele momento se tornou um problema para a Cadillac. Vaudreuil tinha ordenado sua morte e Cadillac tinha prometido aos Miamis e Huron-Petuns que ele o mataria. Mas se Cadillac realmente matasse Le Pesant, ele arriscaria um conflito com os Sable Ottawas e seus aliados nos Grandes Lagos. A rendição de Le Pesant foi útil; sua presença continuada não era (VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 355-358]).

Cadillac e os Ottawas resolveram o problema escrevendo Le Pesant fora do roteiro. Naquela noite, abandonando os sapatos, a faca e o chapéu surrado, Le Pesant escapou do forte em Detroit. Cadillac, em retaliação, trancou os integrantes de sua escolta por um dia e depois os libertou, argumentando que Le Pesant pereceria na mata e, de qualquer forma, sua influência desaparecera. Vaudreuil estava cético. Le Pesant – cujo nome se traduz do francês como “o pesado”, ou “o gordo” – era notoriamente obeso e tinha quase setenta anos de idade. Que um homem gordo de setenta anos, cuja rendição havia sido objeto de política francesa no país superior por mais de um ano, pudesse escapar passando por sentinelas de um forte francês na primeira noite de seu cativeiro é difícil de acreditar. A única explicação de Cadillac era que Le Pesant tinha perdido muito peso anteriormente. Com Le Pesant fora, Cadillac assegurou aos Ottawas que ele pretendia perdô-lo de qualquer maneira, livrando-se assim da cumplicidade em sua morte se os Huron-Petuns ou Miamis o pegassem (CADILLAC... out. 1, 1707 [MPHC v. 33, p. 351] VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 355]; WORDS... set. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 348-350]).

Vaudreuil, cético e crítico como era, apreciava a boa atuação e a encenação inteligentes, mesmo quando decifrava o drama e explicava as ilusões que pretendia criar. Com os Ottawas e os franceses agindo de acordo com o roteiro, as demandas culturais de cada um foram atendidas, criando um palco artificial e controlado, um tipo especial de *middle ground*. Vaudreuil apreciou isso (VAUDREUIL... out. 1, 1707, [MPHC v. 33, p. 355]).

Os Miamis e os Huron-Petuns estavam menos entusiasmados. Sua resposta ao drama foi tão dura que Cadillac optou por não a relatar totalmente. Em vez disso, ele relatou apenas a parte final do conselho que se seguiu à fuga de Le Pesant e contou com a presença dos Miamis, dos Huron-Petuns, dos franceses e dos Ottawas. No conselho, seguindo as formas rituais usuais, ele acalmou as águas, removeu as árvores caídas, alisou a terra e abriu o caminho para a paz e o retorno dos Ottawas a Detroit (WORDS... set. 24, 1707 [MPHC v. 33, p. 348-350]).

Infelizmente para a Cadillac, a audiência em dramas históricos desse tipo deve concordar com o roteiro, pois eles sempre têm a opção de adicionar um ato final. Le Pesant retornou a Michilimackinac na mesma canoa e com os mesmos guerreiros que o escoltaram até Detroit, mas isso não encerrou a peça. Cadillac ganhou os Ottawas, mas perdeu os Miamis, que logo mataram não apenas os Ottawas, mas também

franceses, e assim começou outra rodada de negociações. A resolução dos assassinatos em Detroit foi, assim, apenas parcialmente bem-sucedida, mas as negociações são, no entanto, esclarecedoras. Elas revelam o substancial e expandido *middle ground* que a aliança franco-algonquina tinha criado. Aqui problemas comuns poderiam ser resolvidos e soluções mutuamente compreensíveis chegariam. As negociações também revelam até que ponto as soluções poderiam ser roteiros culturais ficcionais elaborados, o teatro político. Essas ficções influenciaram profundamente os eventos em ambas as sociedades.<sup>52</sup>

## V

Uma vez estabelecido, o *middle ground* foi estendido em direções surpreendentes. Os assassinatos que os franceses consideravam apenas de sua própria preocupação tornaram-se questões a serem resolvidas no *middle ground*. Em 25 de abril de 1723, um soldado francês falou “impertinentemente” a um guarda de armazém, um homem chamado Perillaut, que respondeu passando a espada pelo corpo do soldado. Os franceses julgaram Perillaut e condenaram-no à morte, mas Perillaut, como guarda do armazém (ou *maître de la marchandise*, como os índios o chamavam), tinha muitos negócios com os Illinois, e sua sentença de morte os perturbou profundamente. Em 29 de abril, três chefes dos Kaskaskias, acompanhados por trinta guerreiros, apareceram para implorar por sua vida. Eles foram seguidos no início de maio por uma delegação de Cahokias que incluía Marie Rompiechoue (ou Roki piekoue). Essa mulher, que era “muito respeitada em sua aldeia e entre os franceses”, era a esposa de um cahokia, Joseph Ouissakatchakoue. Com toda a probabilidade, Marie Rompiechoue era Aramepinchieue, filha de Rouensa que tinha casado com Michel Accault trinta anos antes. As ações e discursos dessas delegações, particularmente as dos chefes dos Kaskaskia, Kiraoueria e Michel, apresentaram uma figura clara das visões algonquinas do século XVIII sobre assassinato e vingança, e de como tais visões poderiam influenciar as ações francesas.<sup>53</sup>

Kiraoueria, um chefe dos Kaskaskias que era “da Oração” (um cristão), ocupou uma posição particularmente vantajosa para articular a lógica indígena e estendê-la aos assuntos franceses. Os Kaskaskias abriram as questões apresentando o calumet, um símbolo de amizade e aliança. Os franceses sabiam, com meio século de experiência,

---

<sup>52</sup> Para as retaliações dos Miamis e os eventos que se seguiram, ver VAUDREUIL e RAUDOT... nov. 14, 1708 [MPHC v. 33, p. 403-405, 408]; MAREST [Father]... jun. 4, 1708 [MPHC v. 33, p. 383-387]; VAUDREUIL [De]... nov. 5, 1708 [MPHC v. 33, p. 395-399]; REPORT... nov. 14, 1708, [MPHC v. 33, p. 937-940]. Para a reação dos Ottawas à rendição de Le Pesant, ver SPEECHES... out. 7, 1707 [MPHC v. 33, p. 365].

<sup>53</sup> Esse relato é parcialmente retirado do relatório de Boisbriant Diron Desurins Legardeur De L'isle Ste. Therese Langloisere of June 17, 1723, em Schlarman (1929, p. 225-31). Para o original, ver CHEFS... 17 jun. 1793 [AN, F3, v. 24, f. 157 Moreau St. Mery]. O relato da delegação de Cahokia e Marie Rompiechoue é de um documento de 11 de maio de 1723, intitulado REMIS... [AN, C13A, V.7, f.322]. Que Marie Rompiechoue era Aramepinchieue é provado pela (1) semelhança de seus nomes, (2) pelo fato de que o nome de batismo de Aramepinchieue era Marie, ver Palm (1931, p. 38), e (3) a alta posição de ambas as mulheres entre os Illinois e os franceses. Aramepinchieue ainda estava viva em 1723 porque quatro anos depois os franceses resgataram “a mulher illinois que passou como a esposa de Michelako” dos Fox que estavam prestes a queimá-la. Accault estava neste tempo presumivelmente morto; DELIETTE... out. 15, 1726 [WHC v. 17, p. 18]. Para um breve relato adicional do assassinato, ver *Journal of Diron D'Artaguette...* em Newton D. Mereness (1916, p. 75-77).

que aceitar o calumet era conceder o pedido do doador. Kiraoueria tentou então trazer os franceses para o sentido deles. “Você iria”, ele perguntou, “derramar o sangue de um francês para apagar o sangue de outro e você acrescentaria à perda de um homem a perda de outro?” Isso era loucura. Se os franceses insistissem em matar alguém para cobrir o corpo do soldado, eles deveriam atacar os Fox e os Chickasaws, seus inimigos. Esses povos estariam cheios de alegria quando soubessem que os franceses haviam, de fato, vingado os Chickasaws e os mortos de Fox matando uns aos outros (MERENESS, 1916, p. 226-227).<sup>54</sup>

Kiraoueria então explicou a visão algonquina de assassinato. Assassinos eram loucos e nenhuma nação poderia se gloriar em estar livre deles. Mas eles não eram permanentemente loucos. Eles podiam ser redimidos ao invés de serem mortos; os parentes de suas vítimas deviam ser compensados, e o sangue da vítima devia ser coberto. Mais sangue não devia ser derramado em cima deles. Mas Kiraoueria não esperava que os franceses simplesmente aceitassem a lógica algonquina. Na maneira usual de criar o *middle ground*, ele conectou o que estava dizendo à cultura francesa. Ele juntou-a ao cristianismo:

Eu sei que o Grande Espírito, o Espírito Criador, Deus, nos proíbe, meu pai, de matar nossos filhos [...] Mas Deus, que é o Mestre de tudo, não levanta os olhos acima de nossas loucuras quando pedimos a ele para não estar mais bravo? Ele perdoa; perdoem como Ele faz, meus pais, e pelo amor Dele (MERENESS, 1916, p. 227).

Finalmente, Kiraoueria e Michel, um chefe de guerra, apelaram para a base subjacente do *middle ground*, a aliança e o símbolo de paz e aliança, o calumet. Kiraoueria implorou aos franceses para não humilhar a ele e a seus chefes recusando seu pedido. Michel citou os momentos em que os Kaskaskias haviam perdido suas vidas para vingar os franceses e como esses guerreiros permaneceram sem vingança a pedido dos franceses. Aqueles homens, guerreiros para quem a vingança deveria ser tomada, estavam descobertos, e agora os Kaskaskias estavam sendo solicitados a assistir os franceses se vingarem indevidamente um do outro (MERENESS, 1916, p. 227-230).

O caso, assim formulado, era, como o comandante francês Boisbriant percebeu, “um assunto delicado”. Mandar os Illinois embora sem concessão era perigoso, particularmente quando Michel tinha levantado obliquamente a questão das mortes Kaskaskias não cobertas. Boisbriant, ao entregar sua resposta, insistiu que o caso não estabelecia precedentes, mas concordou em pedir ao rei o perdão e a libertação de Perillaut. Aqueles Kaskaskias que “morreram para vingar os franceses cobrem o corpo daquele que já foi morto”. Assim terminou o primeiro caso criminal registrado julgado pelos franceses em Illinois. Perillaut estava livre em maio. Ele devia sua liberdade, exatamente como cinquenta anos antes o filho de Achiganaga, devia a sua morte, a uma lógica cultural em evolução que surgiu das convergências, algumas acidentais,

---

<sup>54</sup> A posição de Kiraoueria não era incomum; Joachim, um chefe de Michigame, também era “de Oração”. Ele havia casado três de suas filhas com franceses (St. ANGE... n.d., (1733) [AN, C13A, v. 17, f. 248]). Para uma interpretação dos Illinois sobre as relações patriarcais, ver PAROLLES... 20 ago. 1712 [AN, C11A, v.33].

outras bastante próximas, de dois sistemas culturais diferentes diante de um conjunto comum de problemas (MERENESS, 1916, p. 228-231).

Separadamente, as histórias dos filhos de Dulhut e Achiganaga, de Le Pesant e de Cadillac, e de Perillaut e Kiraoueria são incidentes amplamente dispersos ao longo do tempo e do espaço, mas juntos formam uma evolução ritual da rendição e redenção que seria central para a aliança franco-algonquina. Esse ritual do *middle ground* claramente extraiu elementos de ambas as culturas, mas não correspondeu totalmente a nenhuma delas. O ritual operava por analogia. O assassino era para o governador como um pecador era para Deus. O governador era para o assassino como um pai inflexível, mas indulgente, o assassino era com um filho errante. Tais analogias eram ganchos, ambos ligando o novo ritual à pureza dos modos algonquino ou francês de resolver assassinatos e puxando elementos dos processos mais antigos para o *middle ground*. No sistema francês, os índios assassinos seriam presos enquanto seus crimes fossem investigados; no sistema algonquino, os índios e franceses mortos seriam cobertos ou ressuscitados.

Uma vez formulado, esse ritual de rendição e redenção tornou-se uma peça central do *middle ground*. Ordens do governador Duquesne para o Sieur de Pean em 1754 expressaram bem seus elementos básicos: “ele deve administrar para ver que ele alcança os assassinos, a quem concederá o perdão da maneira costumeira”. O ritual, no entanto, estava sob pressão constante dos franceses que, tendo cuidado para que os assassinos se entregassem, desejavam que esses fossem executados, e de algonquinos que hesitavam em entregar parentes até mesmo para a prisão temporária antes do perdão “da maneira costumeira”. Cada assassinato, cada rendição e cada perdão se tornaram, assim, uma prova da saúde da aliança. O fracasso de Onontio em perdoar e o fracasso de seus filhos em se entregar sinalizaram crises que só uma renovação do ritual poderia resolver. Como todos os elementos estruturais da cultura, o ritual permaneceu significativo apenas na medida em que era constantemente replicado em ação.<sup>55</sup>

O que estava sendo criado na ação social era um mundo muito diferente daquele que os historiadores esperariam encontrar se confiassem nas etnografias antigas. Nem a evolução deste mundo está muito em conformidade com a literatura de aculturação com a adoção gradual pelos índios de certos valores europeus. Em vez disso, membros das duas culturas estabeleceram uma aliança em que ambos pensavam promover interesses gerados dentro de suas próprias sociedades. Eles mantiveram essa aliança por meio de rituais e cerimoniais baseados em paralelos e congruências culturais, inexatos e artificiais como eles originalmente podem ter sido. Esses rituais e cerimoniais não eram o revestimento decorativo da aliança; eles eram suas bases. Eles ajudaram a unir um mundo comum para resolver problemas, até mesmo assassinatos, que ameaçavam a própria aliança. Essas soluções podem ter sido, como em Detroit, elaboradas ficções culturais, mas por meio delas ocorreram mudanças. Tais mudanças, trabalhadas no *middle ground*, podiam ser notavelmente influentes, trazendo modificações importantes em cada sociedade e borrando as fronteiras entre elas.

---

<sup>55</sup> *Instruction de Duquesne à Pean*, 9 may 1754, em Fernand Grenier (1952, p. 122).

## REFERÊNCIAS

ACCOUNT of Detroit, Sept. 25, 1702. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. *In*: MADISON, Wis. *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33, p. 137-138, 147.

ANDERSON, Gary C. *Kinsmen of Another Kind: Dakota-White Relations in the Upper Mississippi Valley, 1680-1862*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

BAUXAR, J. Joe. The Historic Period. *In*: BLUHM, Elaine (ed.). *Illinois Archaeology Bulletin*, Illinois Archaeological Survey, Urbana. Carbondale, Ill: Southern Illinois University Press, n.1, 1959. p. 40-58.

BIENVILLE e Salmon au Ministre, 16 mai. 1735, Archives Nationales [Paris (Fr)], C13A, v.20, f. 85.

BLASINGHAM, Emily J. The Depopulation of the Illinois Indians, Part I. *Ethnohistory*, Durham, v. 3, n. 3, p. 192-224, verão 1956a.

BLASINGHAM, Emily J. The Depopulation of the Illinois Indians, Part II. *Ethnohistory*, Durham, v. 3, n. 4, p. 361-412, outono 1956b.

BROWN, Jennifer S. *Strangers in the Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1980.

CADILLAC, Account of Detroit, Sept. 25, 1702. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. *In*: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 143.

CADILLAC to minister, 18 Oct. 1700. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. *In*: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 189.

CADILLAC to vaudreuil (copy made), Oct. I, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. *In*: MADISON, Wis. *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 351-352.

CALLIÉRES au ministre, 15 oct. 1694, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v.15, 1694.

CALLIÉRES au ministre, 20 oct. 1696, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v.14, f. 216-17, 1696

CALLIERES et de champigny au ministre, 18 oct. 1700, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v.18, 1700.





CHAMPIGNY au ministre, 4 nov. 1693, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 12 [volume 12], 1693.

CHAMPIGNY memoir, 10 mai 1691, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 11, 1691.

CHARLEVOIX, Pierre de. *Journal of a Voyage to North America*. London: R. & J. Dodsley, 1761, Readex microprint facsimile ed., 1966.

CHEFS du villages..., 17 juin 1793. Archives Nationales [Paris (Fr)], F3, v. 24, f. 157, Moreau St. Mery, 1793.

COMMERCE du castor... 1696, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v.14, 1696.

COUNCIL held at detroit, Aug. 6, 1707, Aug. 8, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 331-334.

COUNCIL held at Detroit, Aug. 6, 1707, Speech of Cadillac. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 332.

COUNCIL held at Detroit, Replies of Otontagan, Aug. 6, 1707, Seventh Council, Speech of Onaske. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 332-333, 335-336.

COUNCIL held at Detroit, Aug. 7, 1707, Aug. 9, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 333-335.

COX, Isaac J. *The Journeys of Robert Cavellerie de La Salle*. New York: A. S. Barnes, 2 v., 1905.

CURTIN. Philip D. *Cross-cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DE CHENE. *Habitants et Marchands de Montréal au xvii siècle*. Paris: Libraire Plon, 1974.

DE GANNES (Deliette) Memoir. Illinois Historical Collections, Volume 23. French Series, Volume I: The French Foundations, 1680-1693. In: PEASE, Theodore C.; WERNER, Raymond C. (ed.). *The French Foundations, 1680-1693*. Springfield, Ill.: The Trustees Of The Illinois State Historical Library, 1934. p. 302-396.

DECLARATION de Henri de Tonti, 11 avril 1694, Archives Nationales [Paris (Fr)], C13A, Louisiana, v.1, f. 27, 1694.

DELIETTE to Lignery, Oct. 15, 1726. In: DRAPER, Lyman C; THWAITES, Reuben, G. (ed.). *Collections of the State Historical Society of Wisconsin [WHC]*. Madison, Wis.: The Society, 1855-1911, v. 17. p. 18.

DENONVILLE à Seignelay, 13 nov. 1685, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 7, 1685.

DENONVILLE au Ministre, aug. 1688, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 10 f. 66, 1688.

DENONVILLE à Seignelay, Jan. 1690. In: *DOCUMENTS relative to the colonial history of the state of New-York: procured in Holland, England, and France / by John Romeyn Brodhead; edited by F.B. O'Callaghan with a general introduction by the agent*. Albany: Weed, Parsons, 1853-1887.

DICKASON, Olive P. *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Edmonton: University of Alberta Press, 1984.

DICKASON, Olive. From One Nation in the Northeast to New Nation in the Northwest: A Look at the Emergence of the Metis. In: PETERSON, Jacqueline; BROWN, Jennifer S. H. *The New Peoples: Being and Becoming Metis in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985. p. 19-36.

DRAPER, Lyman C; THWAITES, Reuben, G. (ed.). *Collections of the State Historical Society of Wisconsin*. Madison, Wis.: The Society, 1855-1911.

DUCHESNEAU to M. de Seignelay. In: *DOCUMENTS relative to the colonial history of the state of New-York: procured in Holland, England, and France / by John Romeyn Brodhead; edited by F.B. O'Callaghan with a general introduction by the agent*. Albany: Weed, Parsons, 1853-1887.

DULHUT, April 12, 1684 [*DULHUT'S LETTER*]. In: DRAPER, Lyman C; THWAITES, Reuben, G. (ed.). *Collections of the State Historical Society of Wisconsin [WHC]*. Madison, Wis.: The Society, 1855-1911, v. 16. p. 120.

DURANTAYE à A. de la Barre, 11 avril 1684. Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 6, f. 1521-1522.

ECCLES, W. J. *The Canadian Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.

ENGAGEMENT of Viau to La Forest and Tonti, Sept. 11, 1693. Illinois Historical Collections, Volume 23. French Series, Volume I: The French Foundations, 1680-1693. In: PEASE, Theodore C.; WERNER, Raymond C. (ed.). *The French*



*Foundations*, 1680-1693. Springfield, Ill: The Trustees of The Illinois State Historical Library, 1934, v. 23. p. 273-275.

GIDDENS, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkeley: University of California Press, 1981.

GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.

GIDDENS, Anthony. *Critique of Historical Materialism; and The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press, 1984.

GOOD, Mary Elizabeth. The Guebert Site: An Eighteenth-Century Historic Kaskaskia Indian Village in Randolph County. *Central States Archaeological Societies Memoir*, Illinois, v. 2, 1972.

GRENIER, Fernand (ed.). *Papiers Contrecoeur, et autres documents concernant le conflit anglo-français sur l'Ohio de 1745 à 1756*. Quebec: Les presses universitaires, Laval, 1952.

INSTRUCTIONS to D'Aigremont, June 30, 1707. In: DRAPER, Lyman C; THWAITES, Reuben, G. (ed.). *Collections of the State Historical Society of Wisconsin [WHC]*. Madison, Wis.: The Society, 1855-1911, v. 16. p. 243.

JAENEN Cornelius. *Friend and Foe: Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Columbia University Press, 1976.

JAENEN, Cornelius. Les Sauvages Ameriquians: Persistence into the Eighteenth Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians. *Ethnohistory*, Durham, v. 29, n. 1, p. 43-56, 1982.

JENNINGS Francis. *The Ambiguous Iroquois Empire*. New York: W. W. Norton, 1984.

KEHOE, Alice. The Shackles of Tradition. In: ALBERS, Patricia; MEDICINE, Beatrice. *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*. Washington, D.C.: University Press of America, 1983. p. 53- 73.

KELLOGG, Louise P. (ed.), *Early Narratives of the Northwest, 1634-1699*. New York: Charles Scribner's Sons, 1917.

KINIETZ, W. Vernon. *The Indians of the Western Great Lakes*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

KUPPERMAN, Karen Ordahl. *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*. Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1980.



LA SALLE on the Illinois Country. Illinois Historical Collections, Volume 23. French Series, Volume I: The French Foundations, 1680-1693. In: PEASE, Theodore C.; WERNER, Raymond C. (ed.). *The French Foundations, 1680-1693*. Springfield, Ill.: The Trustees of The Illinois State Historical Library, 1934, p. 1-16.

LAFITAU, Joseph-François. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*. Toronto: Champlain Society, 1924-77.

LANE, Frederic. *Venice and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.

LE CLERCQ, Chretien. *The First Establishment of the Faith in New France*. New York: J. G. Shea, 2 v., 1881.

LE ROY, Claude Charles [Sieur de Bacqueville de la Potherie]. History of the Savage Peoples Who Are the Allies of New France. In: BLAIR, Emma Helen. *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley and Region of the Great Lakes*. Cleveland: Arthur H. Clark, v. 2, 1912. p. 13-136.

LOUIS XIV to De La Barre, July 21, 1684. In: *DOCUMENTARY History of the State of New York [DHNY]*, edited by E. B. O'Callaghan. Albany, N.Y.: Weed, Parsons, 1850-1851, v.1, p. 108-109.

MAREST [Fr.] to Vaudreuil, Aug. 14, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 262-269.

MAREST [Father] to Vaudreuil, Aug. 16, 1706, and Aug. 27, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 262-271.

MAREST [Father] to Vaudreuil, Aug. 27, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 271.

MAREST [Father] to Vaudreuil, June 4, 1708. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 383-387.

MAREST [Father] to Vaudreuil, Aug. 14, 1706. In: DRAPER, Lyman C; THWAITES, Reuben, G. (ed.). *Collections of the State Historical Society of Wisconsin [WHC]*. Madison, Wis.: The Society, 1855-1911. v. 16, p. 232-234.

MARGRY, Pierre. *Decouvertes et établissements des Français... de l'Amerique Septentrionale, 1614-1698*. Paris: Maisonneuve et Cie, 1879, repr. New York, AMS, 6 v., 1974.



MARIAGE des francais avec les sauvagesses, 1 sept. 1716, Archives Nationales [Paris (Fr)], C13A, v.4, f. 255 , 1716.

MEMOIRE... Denonville, aoust 1688, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 10, f. 765-66, 1688.

MEMOIRE sur le ferme..., 10 fev. 1696, Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 16, 1696.

MEMOIRE touchant l'yvrognerie des sauvages, 1693, Archives Nationales [Paris (Fr)] C11A, v. 12, f. 384, 1693.

MEMOIRE concernant les Illinois, 1732, Archives Nationales [Paris (Fr)] F3, v. 24, 1732.

MEMORANDUM of... Cadillac, 19 Nov. 1704. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 234.

MERENESS, Newton D. *Travels in the American Colonies*. New York: Macmillan Company, 1916.

NARRATIVE of... Occurrences... In: *DOCUMENTS relative to the colonial history of the state of New-York: procured in Holland, England, and France* / by John Romeyn Brodhead; edited by F.B. O'Callaghan with a general introduction by the agent. Albany: Weed, Parsons, 1853-1887, v. 9. p. 594-632.

NARRATIVE... Occurrences... In: *DOCUMENTS relative to the colonial history of the state of New-York: procured in Holland, England, and France* / by John Romeyn Brodhead; edited by F.B. O'Callaghan with a general introduction by the agent. Albany: Weed, Parsons, 1853-1887, v. 9, p. 513-526.

NOUVEL [Pere] à M. de La Barre, 23 avril 1684. Archives Nationales [Paris (Fr)] C11A, v. 6 , f. 523 , 1684.

ORDONNANCE du M. le Comte de Frontenac pour la traite et commerce du outaouacs ... 8 avril 1690 (avec remarques faites par l'intendant), Archives Nationales [Paris (Fr)], F3, v. 6, f. 366, 1690.

PALM, Mary Borgian. *The Jesuit Missions of the Illinois Country (1673- 1763)*. Ph.D. diss., St. Louis University, Cleveland, privately printed, Sisters of Notre Dame, 1931.

PAROLLES des sauvages..., Archives Nationales [Paris (Fr)], Archives Coloniales, F3, v.8, f. 136-141.

PAROLLES de Chachagouesse... chez Illinois de 20 aou 1712. Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 33, 1712.



PENICAULT, André. *Fleur de Lys and Calumet: Being the Penicault Narrative of French Adventure in Louisiana*. Ed. Richebourg Gaillard McWilliams. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1953.

PERROT, Nicolas. *Memoir on the Manners, Customs, and Religion of the Savages of North America*. In: BLAIR, Emma Helen (ed.). *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley and Region of the Great Lakes*. 2 vols. Cleveland: Arthur H. Clark, 1912. p. 23-272.

PETERSON, Jacqueline. *Prelude to Red River: A Social Portrait of the Great Lakes Metis*. *Ethnohistory*, Durham, v. 25, n. 1, p. 41-68, 1978.

QUAIFE Milo (ed.). *The Western Country in the Seventeenth Century: The Memoirs of Lanothe Cadillac and Pierre Liette*. Chicago: Lakeside Press, 1917.

RAISONS qu'on a proposée a la Cour, 1687?. Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 15, f. 271, 1687.

RAUDOT and De Gannes (Deliette) Memoir. Illinois Historical Collections, Volume 23. French Series, Volume I: The French Foundations, 1680-1693. In: PEASE, Theodore C.; WERNER, Raymond C.(ed.) *The French Foundations, 1680-1693*. Springfield, Ill.: The Trustees Of The Illinois State Historical Library, 1934, p. 328.

REID, John Phillip. *A Law of Blood: The Primitive Law of the Cherokee Nation*. New York: New York University Press, 1970.

REMIS par M. Diron, Archives Nationales [Paris (Fr)], C13A, v. 7, f. 322.

REPLY of Vaudreuil to Miscouaky, nov. 4, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33, p. 295.

REPORT of D'Aigremont. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 426-452.

REPORT of D'Aigremont, nov. 14, 1708. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33, p. 937-940.

SAGARD, Father Gabriel. *The Long Journey to the Country of the Hurons*. Toronto: Champlain Society 1939 [facsimile ed., Greenwood Press].

SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SCHLARMAN, J. H. *From Quebec to New Orleans: Fort De Chartres*. Belleville, Ill: Beuchler, 1929.



SPEECH of Miscouaky, Sept. 26, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 288-292.

SPEECH of Miscouaky... to Marquis de Vaudreuil, Sept. 26, 1706, Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 288-296.

SPEECHES of Ottawas... 24 Sept. 1703. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 223-225.

SPEECHES of Three Indians from Michilmackina (sic) Oct. 7, 1707, Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 362-365.

SHEEHAN, Bernard. *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SHELDON, E. M. *The Early History of Michigan from the First Settlement to 1815*. New York: A. S. Barnes, 1956.

St. ANGE au Ministre, n.d., 1733. Archives Nationales [Paris (Fr)], C13A, v. 17, f. 248, 1733.

STURTERVANT, William C (ed.). *Handbook of North American Indians*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1978-.

TALK between Marquis de Vaudreuil and Onaskin..., Aug. 1, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 258-262.

THWAITES, Reuben Gold (ed.). *New Voyage to North America by the Baron de Lahontan*. Chicago: A. C. McClury, 2 v., 1905.

THWAITES, Reuben Gold (ed.). *Father Louis Hennepins A New Discovery of a Vast Country in America* (facsimile ed., Toronto: Coles, 1974, repro ed. of 1903 ed.).

THWAITES, Reuben Gold (ed.). *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland, Ohio: Burrows Brothers, 1898-1901.

UNITITLED memoire (Par tout ce qui...). Archives Nationales [Paris (Fr)], C11A, v. 17, f. 193.



VAN KIRK, Sylvia. *Many Tender Ties: Women in Fur-Trade Society, 1670-1870*. Norman: University of Oklahoma Press, 1980.

VAUDREUIL and Raudot to Minister, Nov. 14, 1709, Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 454.

VAUDREUIL and Raudot to Minister, Nov. 14, 1709, Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 403-405, 408.

VAUDREUIL to Minister, May 5, 1705. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 242.

VAUDREUIL to Minister, July 24, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 328-330.

VAUDREUIL to Minister, Oct. 1, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 350-358.

VAUDREUIL to Minister, Nov. 12, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 371-372.

VAUDREUIL's comments on Cadillac's letter of Aug. 27, 1706. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: Madison, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 282.

VAUDREUIL [De] to Minister, Nov. 5, 1708. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 395-399.

VAUDREUIL to de Pontchartrain, Nov. 4, 1706, Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 16. p. 242.

VAUDREUIL au Cadillac, 10 juin 1706. Archives Nationales [Paris (Fr)], Moreau St. Mery, F3, v.7, f. 308, 1706.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.



WEIST, Katherine. Beasts of Burden and Menial Slaves: Nineteenth-Century Observations of Northern Plains Indian Women. In: ALBERS, Patricia; MEDICINE, Beatrice. *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*. Washington, D.C.: University Press of America, 1983. p. 29- 52.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

WORDS of Ottawa to Cadillac, Sept. 24, 1707. Michigan Pioneer Historical [MPHC]. In: MADISON, Wis.: *The Society. Society: Collections and Researches*. Lansing, Mich.: State of New York, edited by The Society, 1877-1929, v. 33. p. 346-350.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Richard White:** Ph.D., Emeritus Professor of American History Margaret Byrne, Stanford University, Department of History, Stanford, California, CA, Estados Unidos da América.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Lane History Corner, room 113, 450 Jane Stanford Way, Stanford, CA, 94305, USA.

### TRADUTOR

**Leandro Goya Fontella:** <https://orcid.org/0000-0002-0276-3613>. E-mail: leandro-goya@hotmail.com. Doutor, professor, Instituto Federal Farroupilha, São Borja, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

### REVISOR TÉCNICO

**Mairon Melo Machado:** <https://orcid.org/0000-0003-0511-1191>. E-mail: mairon.machado@iffarroupilha.edu.br. Doutor, professor, Instituto Federal Farroupilha, São Borja, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

### ORIGEM DO ARTIGO

Originalmente publicado como segundo capítulo do livro *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 50-93. © Cambridge University Press 1991, 2011. Reproduced with permission of the Licensor through PLSclear. Esta tradução possui a permissão do autor Richard White e da editora Cambridge University Press. Reproduzido com permissão do Licenciante através do PLSclear. Termo de licença PLSclear Ref. nº. 9712, data da licença: 05 de novembro de 2019.

### FINANCIAMENTO

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não houve conflito de interesses.

### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.



## **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## **EDITORES**

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

Como citar: WHITE, Richard. *O middle ground. Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 554-602, set./dez. 2020.






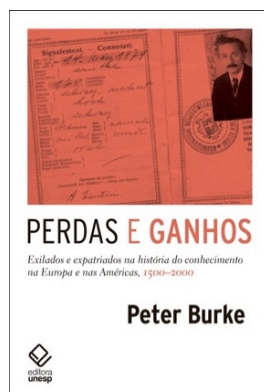
## MEDIAÇÕES DE EXILADOS E EXPATRIADOS EM CONTEXTOS GLOBAIS

Mediations of exiles and expatriates in global contexts

Igor Lemos Moreira<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0001-6353-7540>  
E-mail: igorlemoreira@gmail.com

<sup>a</sup> Universidade do Estado de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História,  
Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil



BURKE, Peter. *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 229 p.

### PALAVRAS-CHAVE

Exilados. Expatriados. História do Conhecimento.

### KEYWORDS

Exiles. Expatriates. History of Knowledge.

**E**m *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000*, o historiador inglês Peter Burke retoma temáticas já aventadas em seus estudos anteriores, buscando discutir as contribuições de sujeitos exilados e expatriados para a história do conhecimento. Publicada em 2017 pela editora Unesp, a obra procura compreender os impactos sociais e culturais da migração em diferentes contextos, espaços e motivações. O autor – professor emérito da Universidade de Cambridge e autor de obras como *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*, *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV* e *Testemunha ocular* – é reconhecido por suas pesquisas na área de História Moderna, História da Mídia e História Cultural. Em sua mais recente publicação no Brasil, o historiador parte de conceitos como trânsitos culturais, mediações, transculturação e hibridismo para compreender o local social desses sujeitos.

Apesar de reunir reflexões e conferências apresentadas pelo autor em diferentes momentos de sua carreira, o livro não é apenas uma obra motivada pela pesquisa acadêmica. Na apresentação da obra, o historiador destaca que muitas das questões levantadas e o foco nas noções de “exilados” e “expatriados” vieram de sua trajetória pessoal e de contatos durante a formação e atuação profissional com sujeitos que se identificavam com uma ou ambas as categorias. Apesar do recorte temporal e espacial bastante extenso – quase 500 anos de trajetórias de indivíduos migrantes –, a obra elenca temas centrais e algumas trajetórias em específico, focando nos sujeitos e em suas contribuições e/ou enfrentamentos muito mais do que na visão totalizante da história.

Nessa chave analítica, Burke se detém apenas a sujeitos em trânsito que contribuíram para as áreas de ciências humanas, sociais ou as artes por considerar que a experiência do deslocamento foi fundamental para a constituição das reflexões de determinados artistas/intelectuais. Vale destacar que a opção pelas “contribuições” ou “dificuldades” enfrentadas no processo de migração levam o autor a seguir uma perspectiva recorrente nas análises que pode ser organizada da seguinte maneira: motivo da migração (contexto), principais áreas dos migrantes, estudos de caso.

Com base nesse raciocínio, alguns temas são pouco abordados ou não são citados, como as políticas migratórias, as leis de amparo ou as instituições de auxílio e observação das migrações, apesar de essas questões, às vezes, serem mencionadas para contextualizar os movimentos da pessoa. Também é importante compreender que, apesar do recorte amplo, a maioria dos casos destacados se refere a exilados e expatriados europeus que se deslocaram para outras regiões (como as Américas) no período moderno, mesmo que o último capítulo discuta a idade contemporânea e faça algumas incursões de análise sobre a Índia e o Oriente Médio.

Antes de abordar os capítulos que compõem a obra é preciso destacar alguns argumentos principais que estruturaram o pensamento do historiador. Em primeiro lugar, é necessário compreender o uso das categorias de “exilado” e “expatriado”. Por exilado, Burke considera aquele sujeito que foi forçado à migração, muitas vezes por políticas de estado e/ou perseguição, enquanto a noção de expatriado seria um pouco mais complexa na medida em que é referente a uma migração voluntária do indivíduo, apesar de ter como um dos motivos a busca por melhores condições de vida. É interessante perceber que, além da migração, a questão do futuro é um dos eixos estruturantes de ambas as categorias, pois um exilado lida com o retorno futuro como uma projeção que depende de eventos imprevisíveis, uma forma de promessa incerta, enquanto o expatriado vê o regresso futuro como algo próximo ou uma forma

de garantia de seus atos no presente. Na análise do historiador, esses termos não são antagônicos, pois é possível que um mesmo sujeito seja exilado e expatriado, tendo em vista que, no contexto migrante, muitas vezes não ocorre uma fixação única, sendo o deslocamento o modo de viver de muitos desses indivíduos.

O conceito de mediação, assim como de hibridismo e transculturação, é fundamental para as análises do autor sobre a migração. Com base nas ideias do intelectual cubano Fernando Ortiz, o autor afirma que é necessário compreender os efeitos a migração como um processo de inter-relação cultural, e não como um jogo de disputas e adaptações, em que uma identidade se sobressai à outra. Nesse sentido, um protestante na França que se desloca para a Inglaterra no contexto da revogação ao Édito de Nantes, por exemplo, não deixaria de ser francês e/ou se tornaria inglês. O que ocorreria seria um processo de jogos de identificação, de traduções culturais e de influências mútuas, de modo que, para o autor, é fundamental compreender que os recém-chegados impactavam “um jeito de pensar, uma mentalidade ou *habitus* diferentes daqueles que predominavam no país em que se estabeleciam” (BURKE, 2017, p. 25).

Alvo de uma série de críticas, o conceito de hibridismo cultural, já mobilizado anteriormente por Burke (2003), tem sido revisto por uma série de intelectuais, como o latino-americano Nestor García Canclini. Apesar de não citar o autor em sua análise, são perceptíveis pontos de contato entre ambas as perspectivas, auxiliando a compreender essa noção que, por vezes, é dada como algo já integrado ao senso do(a) leitor(a). Para Canclini (2015, p. XIX), a hibridização pode ser entendida como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”, ou seja, que em si não existiria uma pureza em nenhuma ação humana ou objeto, pois toda existência de algo é relacional. Burke parte dessa perspectiva por meio do processo de “mediação”, através do qual exilados e expatriados modificam o meio social e seu *habitus* ao mesmo tempo em que são modificados pelo deslocamento e seu novo espaço de inserção.

Cabe destacar que esse processo não é nem deve ser visto como algo tranquilo ou apenas positivo, o que, na visão do historiador, resultaria em uma história da migração centrada nos “ganhos”. A migração – forçada ou desejada – envolve um processo de violência simbólica e, em muitos casos, física, desde seus motivos iniciais até os processos de inserção em uma nova cultura, já que o capital cultural ou simbólico nem sempre é uma dimensão bem aceita no local escolhido, e os processos de interação e mediação são sempre dependentes dessa recepção, que é perpassada por interesses de ambos os lados. O desemprego, o preconceito, a marginalização e os abusos são apenas algumas das questões que também atravessam a migração. Apesar de dicotômica, a visão de Burke permite perceber que, além das contribuições para a história do conhecimento e da arte, existem também uma questão traumática envolvida. Nesse sentido, nem o exílio nem mesmo a expatriação devem ser vistos de maneira romântica, como muitas vezes são projetados na mídia ou nas próprias campanhas de estímulo à migração, sendo essa visão muitas vezes alimentada por um peso nostálgico do processo.

A obra *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000* é estruturada em cinco capítulos, para além de prefácio, introdução e um apêndice com a listagem de cem acadêmicas exiladas na década de 1930. Na introdução, além de apresentar e justificar sua obra, Peter Burke discute algumas questões metodológicas e de recortes. Já o primeiro capítulo,



intitulado “O olhar desde as margens ou os usos do deslocamento”, parte de uma análise conceitual e dos fenômenos que atravessam a migração. Entre as ideias discutidas estão o exílio como educação, as relações mútuas entre sair e chegar e a categoria de “desprovincialização”.

A discussão sobre o deslocamento – seja de exilados, seja de expatriados – como forma de educação é certamente um dos trechos mais interessantes da análise do autor, pois destaca que, além das mediações e trocas, existe um elemento não formal de construção de saberes e formação dos indivíduos nos trânsitos migrantes. Para o autor, esse processo é relacional, pois não apenas os migrantes aprendem e desenvolvem ideias novas no contexto de migração, mas também os países que os recebem passam por profundas alterações. Apesar de essa hipótese se referir com mais destaque aos exilados, é possível pensá-la como uma dimensão aplicável aos expatriados, sendo o nível de pressão pela adaptação na “nova” realidade a principal diferença entre as duas categorias.

O conceito de “desprovincialização” é outro eixo central no capítulo, além de uma contribuição para as análises da área. Para Burke (2017, p. 35) a “desprovincialização” é o que se tem chamado de ‘termo guarda-chuva’, um conceito erguido sobre processos diferentes. Talvez seja útil distinguir três desses processos. O primeiro é a mediação; o segundo, o distanciamento; e o terceiro, a hibridização”. Como já citado, o autor aproxima as noções de mediação e hibridismo, articulando-as como processos relacionados. Nesse sentido, a mediação, na qual a tradução é um dos elementos estruturantes, que muitos exilados e expatriados desempenham nas trocas culturais e sociais, é uma etapa inicial do processo de “desprovincialização” que culminará na hibridização. Entre esses dois processos, existe a etapa do distanciamento, por meio da qual o migrante desenvolve um olhar globalizante acerca de fenômenos e práticas com bases em suas experiências nos trânsitos globais/locais.

Em “Um tema global”, o segundo capítulo da obra, o autor discute a possibilidade de compreensão do exílio e da expatriação por uma perspectiva global. Para isso elenca três dimensões possíveis de análise: a origem geográfica (através dos bizantinos, persas e árabes); a religião (monges itinerantes, cristãos e budistas); as funções profissionais exercidas (como o jornalismo). Por esses três eixos, Burke demonstra algumas possibilidades de pesquisa e análise sob uma visão globalizada dos deslocamentos e das contribuições de diferentes sujeitos. Segundo o autor, “exemplos como estes são importantes porque nos lembram que a contribuição dos exilados e expatriados para o conhecimento nos últimos quinhentos anos não se restringiu ao Ocidente, como podem sugerir os estudos de casos oferecidos no restante deste livro” (BURKE, 2017, p. 60).

O terceiro capítulo da obra, “Exílios no início da Era Moderna”, parte de uma perspectiva cronológica e temática para discutir os diferentes exílios por perseguição religiosa na primeira modernidade. Por meio da noção de “migração confessional”, com base nas discussões do historiador Heinz Schilling, Peter Burke analisa a migração em massa de refugiados religiosos entre os séculos XVI e XVII, procurando compreender as contribuições desses exilados para a história do conhecimento. Para isso o autor elenca uma série de trajetórias e produções de sujeitos judeus, muçulmanos, cristãos ortodoxos, católicos e protestantes, afirmando que o início da Era Moderna foi também um momento de trânsito diaspórico e de difusão de ideias fundamentais para o desenvolvimento da arte, história e filosofia ao redor do mundo, a exemplo do humanismo.

Por meio de uma perspectiva linear, em que cada religião é destacada com base em uma data fundante para os movimentos de exílio, o autor procura realçar

as contribuições dos intelectuais modernos que foram perpassadas pela religião. No caso judaico, por exemplo, é evidenciada a importância de um posicionamento de mediação dos migrantes com a cidade de Amsterdã, e não de fechamento de uma comunidade isolada na região. Outro exemplo analisado na obra é o caso dos franceses huguenotes perseguidos durante o reinado de Luís XIV, que revogou o Édito de Nantes em 1685. Na visão do autor, “para a França a emigração huguenote significou uma considerável perda de capital intelectual” (BURKE, 2017, p. 92), o que resultou também em crises econômicas e na perda de trabalhadores habilidosos em setores como a tecelagem e a tipografia. É interessante perceber que a noção de “perdas” e “ganhos” é retomada nessa ocasião pelo historiador para ressaltar que a migração forçada não é apenas uma violência contra o sujeito exilado, mas também prejudica diretamente o estado-nação.

O quarto capítulo, “Três tipos de expatriados”, foca essa migração “não forçada” pelos estados, mas incentivada pela busca de novas oportunidades em três setores sociais: comercial, religioso e acadêmico. É interessante destacar que, na perspectiva de Burke, os comerciantes foram figuras fundamentais para o desenvolvimento de reflexões intelectuais e culturais, pela criação de redes de sociabilidade e da circulação de materiais. Ao mesmo tempo, essas figuras, assim como os religiosos, contribuíram para a difusão e o aprendizado de diferentes línguas ao redor do mundo, o que auxiliou processos de troca e mediação.

Com relação aos expatriados acadêmicos, o autor afirma que existe uma contribuição diferente daqueles que viviam no exílio, pois estes, no caso do distanciamento, gozariam de maior liberdade em suas produções e reflexões. Nessa parte, o historiador se dedica a uma região ainda não muito abordada no livro como destino para migrantes: a Rússia. Para Burke, era possível que “os expatriados mais antigos realizassem pesquisas e publicassem suas conclusões, muitas vezes nas atividades da Academia de Ciências e em latim, para que os círculos letrados pudessem saber das contribuições para o trabalho da comunidade do saber que se estava construindo” (BURKE, 2017, p. 149).

Outros casos e locais que tiveram também papel de destaque na recepção de expatriados e contribuíram diretamente para o desenvolvimento científico servem de base para a transição entre os capítulos, como o caso dos Estados Unidos, que, durante o século XX, recebeu parte dos intelectuais da escola de Frankfurt, e o Brasil, que recebeu figuras como Fernand Braudel e Claude Lévi-Strauss. Intitulado “O grande êxodo”, o último capítulo pretende se ocupar das migrações na idade contemporânea com múltiplos olhares e experiências. Por meio de diferentes olhares, Peter Burke analisa os movimentos de migração russa pós-revolução de 1917, os exílios causados pelas grandes guerras mundiais, as contribuições dos exilados para a sociologia e as artes e apresenta breves observações sobre o contexto pós-1945.

Apesar de casos heterogêneos, ao analisar diferentes contextos de exílio, é interessante perceber que talvez seja neste momento, em que uma perspectiva global pode ser observada com maior atenção. Não que anteriormente esse processo não ocorresse, porém, é notável o crescimento de uma compreensão ampliada, muito possivelmente acompanhada de discussões sobre a globalização na idade contemporânea. Para o autor, o centro de sua hipótese para esse período da história seria pensar em um “grande exodo” mundial, cujas consequências para a história do conhecimento seriam o “encontro entre refugiados carregados de teorias e a cultura empírica ou empirista de seus anfitriões, produzindo novos conhecimentos de um jeito



que os refugiados huguenotes do século XVII não conseguiram alcançar” (BURKE, 2017, p. 226). Nesse capítulo, figuras como Theodor Adorno e Edward Said são retomados como algumas das diversas trajetórias possíveis de serem observadas nessa chave analítica.

A obra *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000* é uma leitura fundamental tanto para pesquisadores iniciantes na área de migrações, trânsitos e deslocamentos como também para especialistas. Sua contribuição está não apenas nos conceitos mobilizados e nas hipóteses formuladas, mas, igualmente, na articulação e no esforço de compreender os processos de exílio e expatriação com base em uma visão global desses fenômenos, sem perder os laços nacionais e locais.

Outra dimensão importante e bastante rica do livro está nas trajetórias elencadas por Peter Burke no decorrer da obra, que são não apenas exemplos de exilados e expatriados nos contextos referenciados, mas a base de seus argumentos e estudos de caso. Com a leitura da obra é possível (re)conhecer uma série de intelectuais e artistas fundamentais para a história do conhecimento nas idades moderna e contemporânea, entendendo não propriamente suas trajetórias, mas os laços e impactos dos deslocamentos forçados ou voluntários.

## REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2015.

## NOTAS

---

### DADOS DO AUTOR

**Igor Lemos Moreira:** Mestre. Doutorando, Universidade do Estado de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Av. Madre Benvenuta, 2007, Itacorubi, 88035-001, Florianópolis, SC, Brasil.

### ORIGEM DA RESENHA

Resenha desenvolvida durante a disciplina optativa “Migrações contemporâneas: mediações, traduções e trânsitos entre o Global e o Local” ministrada pela profa. dra. Glauca de Oliveira Assis, no Programa de Pós-graduação em História da Udesc, durante o segundo semestre de 2019.

### FINANCIAMENTO

Esta pesquisa foi realizada com bolsa concedida pelo Programa de Bolsas de Monitoria de Pós-graduação (Promop/Udesc).

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.



## CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica

## LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

## PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

## EDITORES

Beatriz Mamigonian

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

## HISTÓRICO

Recebido em: 16 de outubro de 2019

Aprovado em: 13 de maio de 2020


Como citar: MOREIRA, Igor Lemos. Mediações de exilados e expatriados em contextos globais. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 603-609, set./dez. 2020. [Seção] Resenha. Resenha da obra de: BURKE, Peter. *Perdas e ganhos: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 229 p.



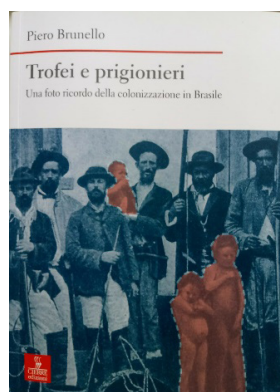
## “TROFEI E PRIGIONIERI”: A COLONIZAÇÃO E OS INDÍGENAS EM SANTA CATARINA A PARTIR DE UMA FOTOGRAFIA

“Trofei e Prigionieri”: Colonization and Indigenous People in Santa Catarina based on a Photograph

Eloisa Rosalen<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0001-5125-9969>  
E-mail: [rosaleneloisa@gmail.com](mailto:rosaleneloisa@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, SC, Brasil



BRUNELLO, Piero. *Trofei e prigionieri: una foto ricordo della colonizzazione in Brasile*. Verona: Cierre Edizione, 2020. 159 p.

### PALAVRAS-CHAVE

Fotografia. Colonização. Santa Catarina.

### KEYWORDS

Photography. Colonization. Santa Catarina.

O livro *Trofei e prigionieri: una foto ricordo della colonizzazione in Brasile*, do historiador italiano Piero Brunello, publicado em 2020 pela Editora Cierre Edizione, tem muito a nos dizer sobre Santa Catarina, a imigração dos italianos no Sul de nosso estado (mais precisamente nas colônias de Urussanga, Grão-Pará, e Nova Veneza), o rapto de crianças indígenas e as expedições que massacraram a população dos Botocudos/Laklãnõ-Xokleng na região, durante o final do século XIX e início do século XX. Mas, essas não são afirmações genéricas do nosso passado, na tentativa de buscar responder ausências no que tange à região e que, muitas vezes, foram compartimentadas em temáticas pela nossa historiografia. A ideia aqui se apresenta muito mais do que fazer uma história da colonização, da imigração italiana ou da história de como os Botocudos/Laklãnõ-Xokleng foram perseguidos durante a colonização de Santa Catarina; já que é o encontro entre todas essas dinâmicas e temáticas que dá o tom do livro.

Piero Brunello é um historiador italiano e professor aposentado de História Social da *Università Ca' Foscari di Venezia*. Durante sua trajetória profissional, pesquisou sobre diversos temas: emigração/imigração, escrita, história urbana, cultura popular, música e anarquismo. Entre as diferentes publicações de sua carreira, encontram-se, principalmente, *Pionieri: gli italiani in Brasile e il mito della fronteira* (1994), *Storie di anarchici e di spie: polizia e politica nell'Italia liberale* (2009) e *Colpi di scena: La rivoluzione del Quarantotto a Venezia* (2018). Apesar de ter estudos sobre o Brasil e a emigração/imigração de italianos no nosso país, nenhuma de suas obras foi traduzida para o português. Por esta via, o interesse de um historiador italiano por Santa Catarina pode suscitar críticas, positivas ou desfavoráveis, uma vez que um olhar estrangeiro pode trazer tanto uma contribuição interessante às questões que não foram pensadas ou ditas pela historiografia catarinense, quanto assustar, por poder representar mais uma perspectiva europeia interessada no "excepcional".

De qualquer modo, *Trofei e prigionieri* não é a única produção que coloca como aspecto principal o contato entre os indígenas e o movimento de colonização em Santa Catarina. Sobre essa história, há destaque os livros de Luisa Tombini Wittmann, *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no vale do Itajaí/SC* (2007), e de Silvio Coelho dos Santos, *Índios e brancos no sul do Brasil* (1973). O livro de Piero Brunello distingue-se da primeira obra pelo seu recorte temporal (últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX), espacial (sul de Santa Catarina), do grupo étnico: colonizadores e imigrantes (italianos) e do enfoque, a partir da fotografia reproduzida em livro na Itália. Da segunda, por sua vez, distancia-se pelo seu objetivo historiográfico e preocupações explícitas com a fonte fotográfica à qual busca oferecer respostas.

Também se diferencia das produções provenientes da história da presença indígena dos Botocudos/Laklãnõ-Xokleng em Santa Catarina, como nas pesquisas de Silvio Coelho dos Santos (1973, 1997), Rodrigo Lavina (1999) e Jackson Alessandro Peres (2014), entre outras, uma vez que seu objetivo não é o modo de vida, as práticas culturais e sociais, as invisibilidades e as experiências deste povo no passado. Por outro lado, apesar de não ter como escopo a presença indígena, de certa forma, expõem a existência da população Botocudos/Laklãnõ-Xokleng na colonização da região, registra a situação das crianças raptadas, busca informações ou questionamentos acerca de uma dessas crianças, e demarca as narrativas sobre as violências cometidas.

Partindo de uma fotografia (que as narrativas dizem ter circulado na região), esta é a primeira pesquisa de fôlego que aborda a perspectiva do processo de colonização nas colônias de imigrantes do sul do estado em relação aos Botocudos/Laklãnõ-

-Xokleng. De certa forma, o livro nos faz pensar sobre a necessidade de realizarmos pesquisas historiográficas aprofundadas, tendo como recorte espacial essas colônias, as reproduções fotográficas sobre as violências acometidas e o fato, assinalado pela historiadora Cristina Scheibe Wolff, e apontado no livro aqui resenhado, de que precisamos confrontar o discurso oficial de um estado que quer se mostrar branco, homogêneo e (adiciono aqui) com a história de uma colonização pacífica.

O livro começa a partir de perguntas e questionamentos colocados pelo autor em função da fotografia a que teve acesso durante os anos de 1980 (quando escreveu a sua tese de doutorado sobre o mito da fronteira no sul do Brasil)<sup>1</sup> e que, muitos anos depois, foi considerada por alguns historiadores como uma fotomontagem. Trata-se da fotografia publicada em 1904, no livro *Colonos e Missionários Italianos na Floresta do Brasil*, do Padre Luigi Marzano,<sup>2</sup> que se encontra na capa do livro de Brunello, e que adiciono adiante. Na fotografia, é possível ver dez homens em pé com objetos indígenas nas mãos e três crianças indígenas (uma no colo e duas em pé na frente dos homens). As perguntas colocadas são muito simples, mas bastante pertinentes, e nos fazem pensar sobre os aspectos sociais das interações entre colonos (em sua maioria italianos) e autóctones, como: “É possível que alguém se reconhecesse naquela fotografia? Existem informações sobre as crianças?” (BRUNELLO, 2020, p. 9, tradução nossa).<sup>3</sup>

**Figura 1** - Fotografia pesquisada por Piero Brunello



Fonte: Fotografia extraída do livro *Colonos e Missionários Italianos na Floresta do Brasil*, de Padre Luigi Marzano.

O texto é claro e de fácil leitura. Feito em camadas, de modo que a cada nova página se descobre um detalhe a mais sobre a fotografia e “os troféus e os prisioneiros”

<sup>1</sup> Trata-se de pesquisa que deu origem à publicação do livro *Pionieri: gli italiani in Brasile e il mito della frontiera* em 1994.

<sup>2</sup> O livro foi publicado na Itália em 1904. A primeira publicação em português foi feita em 1985, por meio de tradução de Padre João Leonir Dall’Alba, pároco em Orleans (um dos municípios criados a partir da Colônia de Grão-Pará).

<sup>3</sup> No original: “È possibile perciò che qualcuno si sia riconosciuto in quella foto? Si sa qualcosa di quei bambini?”



(que intitula tanto o livro resenhado aqui, quanto parte da legenda de uma das reproduções da fotografia realizada em 1978, no livro de Agenor Neves de Marques). Porém, como nos lembra o autor “as coisas acontecem mesmo que não haja fotógrafos à mão” (BRUNELLO, 2020, p. 37, tradução nossa).<sup>4</sup> Por isso, para além da fotografia e da discussão a que se propõem em torno dela (como se ela é uma montagem ou não), o historiador nos lembra sobre os bugreiros,<sup>5</sup> as práticas de conflito, as expedições para “afugentar índios”,<sup>6</sup> a participação ativa dos colonos e dos proprietários de empresas colonizadoras em massacres, o rapto das crianças indígenas e as suas respectivas “adoções”, entre outras coisas.

São onze capítulos sintéticos (com no máximo 15 páginas cada), permeados por fotografias (tanto de livros de memórias, quanto de situações similares) e mapas, que narram de maneira cronológica o que apresento aqui: a história do livro do Padre Luigi Marzano; a reprodução da fotografia registrada no livro de Marzano e de outras fotografias do livro; a prática de ataque às vilas dos Botocudos/Laklãnō-Xokleng no sul de Santa Catarina; o projeto de conversão dos indígenas por meio da catequização e a participação dos padres italianos nesse projeto; as crianças “adotadas”, levantadas por meios de registros de batismos e de morte; Francisco Topp Xavier (uma das crianças adotadas) com sua pequena trajetória e ausências; as narrativas da fronteira e as justificativas das violências muitas vezes apresentadas pelos memorialistas; a identificação escrita em um livro de memória (por um membro da família) de uma das pessoas da fotografia; o debate sobre a autenticidade (ou não) da fotografia; os detalhes e a possibilidade de se tratar de uma fotozincografia;<sup>7</sup> e algumas digressões a respeito de um possível fotógrafo.

Em um trabalho de micro-história, o local (mais especificamente as colônias já anunciadas previamente, do sul de Santa Catarina), o transnacional (trânsitos locais e globais como, respectivamente, a circulação na região e a imigração italiana do século XIX), e os jogos de escalas (entre o que acontecia na região e o que era possível também ser encontrado em Santa Catarina) estão presentes. Estas dimensões permitem tanto a atenção à especificidade do sul de Santa Catarina durante o período (que é o grande destaque da obra) quanto pensar uma dimensão ampliada das interações (de violência com as expedições ou com o rapto de crianças indígenas) entre a colonização e a população autóctone; que, em outras palavras, estão presentes no subtítulo do livro “uma foto de lembrança da colonização no Brasil”.<sup>8</sup>

Também são muitos os personagens da história catarinense que “aparecem” e “fogem” aos olhos do historiador, como o Padre Luigi Marzano (padre italiano de Urussanga entre 1899 e 1908), Padre Francisco Topp (pároco de São Ludgero,

---

<sup>4</sup> No original: “le cose accadano anche se non ci sono fotografi a portato di mano”.

<sup>5</sup> Bugreiros era o nome dados aos sujeitos contratados (pelo estado ou pelas empresas colonizadoras) para atacar e exterminar indígenas no sul do Brasil.

<sup>6</sup> “Afugentar índios” era o termo utilizado como forma de pagamento dos bugreiros. Está entre aspas, porque, certamente, como retratado pelo historiador, os bugreiros faziam muito mais do que afugentar, já que na maior parte das vezes assassinavam vilas inteiras de indígenas.

<sup>7</sup> Fotozincografia é o processo de impressão com matrizes em relevo em chapa de zinco, obtido por meio da fotografia dos originais. Conforme o autor explica, utiliza-se uma impressão fotográfica ou um negativo fotográfico no qual são feitos retoques necessários para melhorar a imagem semelhantes aos feitos em uma impressão tipográfica (BRUNELLO, 2020, p. 116).

<sup>8</sup> No original: “una foto ricordo della colonizzazione in Brasile”.

Tubarão e Florianópolis entre o final do século XIX e início do século XX), Michele Napoli (administrador da Colônia de Nova Veneza), Natale Coral (imigrante italiano e bugreiro), Acary e Francisco Xavier Topp (indígena botocudo capturado nas expedições), Luigi e Pietro Baldessar (imigrantes italianos que aparecem como partícipes de expedições), Etienne Stawiarski (diretor da colônia de Grão-Pará, de 1895 a 1942), Bernardino de Sena Campos (telegrafista em Araranguá), entre outros. Mas, como as fontes nem sempre oferecem respostas aos questionamentos que colocamos, ora o historiador consegue assinalar suas existências ora apenas nos lança perguntas a partir de suas ausências; neste aspecto, têm destaque as informações acerca de Francisco Xavier Topp.

As fontes utilizadas são distintas e significativas, o que assinala um laborioso empenho em diferentes arquivos e países, como Brasil,<sup>9</sup> Itália e Alemanha. As fontes contemplam desde livros de memórias da família, registro de batismos e morte, livros tomo das colônias de Grão-Pará, Urussanga e Tubarão, texto datilografado de Cesare Sartori, diários (como aqueles de Bernardino de Sena Campos), periódicos (de Florianópolis, Laguna e Rio de Janeiro), fotografias (reproduzidas em livros ou encontradas em arquivos italianos), correspondências, processos de adoção da Comarca de Tubarão, registros de chegadas de imigrantes, entre outras. Principalmente, tem notoriedade o levantamento elaborado pelo autor a partir dos registros de batismos e mortes, nos quais é possível visualizar o registro de “adoção” das crianças indígenas raptadas nas expedições. Este levantamento encontra-se, precisamente, nos capítulos *Bambini Rapiti e Cagonh, diventato Francisco Xavier*. Além disso, a discussão sobre as fontes também traz um elemento importante acerca do debate sobre a verdade (simbólica e factual) e o conhecimento técnico sobre a reprodução de fotografias, desenvolvido pelo autor a partir da colaboração técnica de amigos historiadores de fotografias.

É incontestável que se trate de uma obra de história social que apresenta também diversos pontos da história cultural. Nesse sentido, dois aspectos merecem destaque: o cuidado de lembrar das masculinidades, ao falar sobre a justificativa dada por um descendente em relação às expedições para “afugentar índios”, e a situação de violência (por meio das pesquisas das historiadoras catarinenses Cristina Scheibe Wolff e Luisa Tombini Wittman) sofridas pelas mulheres indígenas “pegas ao laço” (BRUNELLO, 2020, p. 69 e p. 106). Em outras palavras, o autor não só se preocupa com as violências contra as mulheres (muito comumente associada com pesquisas em gênero), como também lembra dos modelos de virilidade presentes ao associar que “um massacre indígena e o sequestro de crianças poderia ser justificado, mas não igualmente admitido sem uma dúvida sobre a descendência paterna” (BRUNELLO, 2020, p. 106, tradução nossa).<sup>10</sup>

Como historiadora, minha crítica à obra reside na falta de indexação das notas de rodapé, que são apenas colocadas no final de cada capítulo e sem uma vinculação direta às frases, trechos e fontes citadas. A não indexação deixa o texto mais fluído, o

<sup>9</sup> A minha posição não é neutra diante deste livro. Colaboramos com algumas das pesquisas realizadas no estado de Santa Catarina, com o envio de materiais, a fim de tentar responder algumas das perguntas colocadas pelo historiador Piero Brunello. Também lemos a primeira versão do texto. No entanto, a escrita, a elaboração do conjunto de peças desse grande quebra-cabeça, a demanda de pesquisas em arquivos específicos, e, principalmente, as perguntas foram elaboradas pelo autor da obra.

<sup>10</sup> No original: “un massacro di indigini e il rapimento di bambini potevano essere giustificati, ma non altrettanto facilmente ammesso un dubbio sulla legittima discendenza paterna”.

que é uma boa característica do livro, mas, por outro lado, não dá muita chance ao(a) leitor(a) da possibilidade de pesquisa e vinculação direta das falas às suas fontes. Nesse sentido, algumas vezes, ficamos com dúvidas se as frases utilizadas se constituam opiniões do autor ou impressões retiradas a partir das fontes; tais questões seriam facilmente resolvidas pela indexação das notas de rodapé. Também considero que faltou um aprofundamento maior (ou seus respectivos questionamentos) acerca da maneira como os padres Luigi Marzano e Francisco Topp viam os Botocudos/Laklânõ-Xokleng, e de como o estado de Santa Catarina se colocava diante da violência contra as populações indígenas.

Por outro lado, o livro *Trofei e prigionieri: una foto ricordo della colonizzazione di Brasile* é uma importante leitura sobre a história da colonização em Santa Catarina durante o final do século XIX e início do século XX, traz significativas contribuições quanto às relações estabelecidas entre os colonos (imigrantes) e a população indígena e para a historiografia do nosso estado. Além disso, abre tanto a possibilidade de novas perguntas concernentes à região estudada pelo historiador, quanto sobre novas pesquisas que coloquem em debate as temáticas escolhidas. Nesse sentido, o livro *Trofei e prigionieri* é uma leitura indispensável para quem busca entender a colonização no sul do Brasil e se interessa em saber sobre a interação entre colonos e indígenas.

## REFERÊNCIAS

BRUNELLO, Piero. *Trofei e prigionieri: una foto ricordo della colonizzazione di Brasile*. Verona: Cierre Edizione, 2020.

BRUNELLO, Piero. *Pionieri: gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*. Roma: Donzelli Editore, 1994.

LAVINA, Rodrigo. Indígenas de Santa Catarina: História de Povos Invisíveis. In: BRANCHER, Ana (org.). *História de Santa Catarina, estudos contemporâneos*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1999. p. 73-82.

MARQUES, Agenor Neves. *Imigração italiana*. Criciúma: [s.n.], 1978.

MARZANO, Luigi. *Colonos e missionários italianos na floresta do Brasil*. Florianópolis; Urussanga: Editora da UFSC; Prefeitura Municipal, 1985.

PERES, Jackson Alexandro. *Entre as matas de araucárias: cultura e história Xokleng em Santa Catarina (1850-1914)*. Recife: Ed. da UFPE, 2014.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDEME, 1973.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis: UFSC, 1997.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque: migrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.



WOLFF, Cristina Scheibe. Mulheres indígenas na construção etno-histórica de Santa Catarina: memórias de um esquecimento. *In*: ANAIS ELETRÔNICOS DO II SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS: IDENTIDADE, DIFERENÇAS E MEDIAÇÕES, Florianópolis, 2003.

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Eloisa Rosalen:** Mestre. Doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, SC, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

R. Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, 570, Trindade, 88040-535, Florianópolis, SC, Brasil.

### FINANCIAMENTO

Esta resenha contou com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por intermédio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

### CONFLITO DE INTERESSES

Colaboração com algumas pesquisas, conforme citado na nota de rodapé 09.

### LICENÇA DE USO

Esta resenha está licenciada sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### EDITORES

Beatriz Mamigonian

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

### HISTÓRICO

Recebido em: 18 de fevereiro de 2020

Aprovado em: 6 de maio de 2020

Como citar: ROSALEN, Eloisa. “Trofei e prigionieri”: a colonização e os indígenas em Santa Catarina a partir de uma fotografia. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 610-616, set./dez. 2020. [Seção] Resenha. Resenha da obra de: BRUNELLO, Piero. Trofei e prigionieri: una foto ricordo della colonizzazione in Brasile. Verona: Cierre Edizione, 2020. 159 p.







## LISTA ALFABÉTICA DOS PARECERISTAS QUE COLABORARAM COM A *ESBOÇOS: HISTÓRIAS EM CONTEXTOS GLOBAIS* EM 2020: VOLUME 27, NÚMEROS 44, 45 E 46

Alphabetical list of reviewers who contributed to *Esboços: histórias em global contexts* in 2020: Volume 27, Numbers 44, 45, and 46

**Flávia Florentino Varella<sup>a b</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-7123-8807>  
E-mail: [flavia\\_varella@hotmail.com](mailto:flavia_varella@hotmail.com)

**Victor Leão Wobeto<sup>c d</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0003-1443-0338>  
E-mail: [victorlwobeto@gmail.com](mailto:victorlwobeto@gmail.com)

<sup>a c</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil

<sup>b</sup> Editora-chefe de *Esboços: histórias em contextos globais*

<sup>d</sup> Estagiário de *Esboços: histórias em contextos globais*



Alain El Youssef, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Albrecht Classen, University of Arizona, Arizona, Estados Unidos da América

Alexandre de Sá Avelar, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil

Aline Dias da Silveira, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Ana Carolina Schweitzer, Humboldt-Universität Zu Berlin, Berlim, Alemanha

André Bonsanto Dias, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, RN, Brasil

André Nicacio Lima, Pesquisador autônomo, Brasil

Andrea Lešić-Thomas, University of Sarajevo, Sarajevo, Bósnia e Herzegovina

Antonio Maurício Dias da Costa, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Carlos Alberto Serrano Ferreira, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Carlos Leonardo Kelmer Mathias, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Três Rios, RJ, Brasil

Cássio Bruno de Araujo Rocha, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Cecily Raynor, McGill University, Quebec, Canadá

Charles Monteiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Claudia Regina Bovo, Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, Brasil

David Alberto García Arango, Corporación Universitaria Americana, Medellín, Colômbia

Diletta De Cristofaro, Northumbria University, Newcastle upon Tyne, Reino Unido

Dilton Cândido Santos Maynard, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, Brasil

Dominique Héту, Brandon University, Manitoba, Canadá

Eliete da Silva Pereira, Universidade do Estado de Minas Gerais, Frutal, MG, Brasil

Ely Bergo de Carvalho, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil



Emmanuel Nicolás Kahan, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina

Érica Sarmiento da Silva, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Ewa Kowal, Jagiellonian University, Cracóvia, Polônia

Fátima Sá e Melo Ferreira, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

Felipe Augusto Ribeiro, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Flávia Aparecida Amaral Ferreira Muniz, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, MG, Brasil

Flávia Galli Tatsch, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

George Fellipe Zeidan Vilela Araújo, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Germán Alburquerque, Universidad Bernardo O Higgins, Santiago, Chile

Gianfranco Caterina, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

Gregory Claeys, University of London, Egham, Reino Unido

Helen Marodin, University of South Carolina, Columbia, Estados Unidos da América

Henrique Antonio Ré, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Ignacio Siles, Universidad de Costa Rica, San Pedro, Costa Rica

Igor Salomão Teixeira, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Ilana Feldman Marzochi, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Isabele de Matos Pereira de Mello, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Jairo Antonio Melo Flórez, Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, México

Jó Klanovicz, Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, PR, Brasil



Joana de Moraes Monteleone, Universidade Federal de São Paulo, Diadema, SP, Brasil.

João Rodolfo Munhoz Ohara, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

José Miguel de Toro Vial, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

Joseph Daniel Wilson, James Madison University, Virgínia, Estados Unidos da América

Judite Antonieta Gonçalves de Freitas, Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal

Juliana Bastos Marques, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Júlio Barnez Pignata Cattai, Instituto de Educação e Ensino Superior de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Jurandir Malerba, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Katia Maria Paim Pozzer, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Lise Fernanda Sedrez, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Luciano José Vianna, Universidade de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Marcelo Rosanova Ferraro, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Marcos Edilson de Araújo Clemente, Universidade Federal do Tocantins, Araguaina, TO, Brasil

Maria de Fátima Fontes Piazza, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Mário Jorge da Motta Bastos, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Mário Martins Viana Júnior, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil

Maximiliano Mac Menz, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Miriam Kienle, University of Kentucky, Lexington, Estados Unidos da América

Natália Nóbrega de Mello, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Nuria Rodríguez-Ortega, Universidad de Málaga, Málaga, Espanha



Octavio Colombo, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Oldimar Pontes Cardoso, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Otávio Luiz Vieira Pinto, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Pablo Sánchez León, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

Patricia Figueira, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Patricia Maria Alves de Melo, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil

Patryk Wasiak, University of Wrocław, Breslávia, Polônia

Paulo Henrique de Carvalho Pachá, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Pedro Henrique Falco Ortiz, Centro Universitário Belas Artes de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Rachel Fetherston, Deakin University, Melbourne, Austrália

Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Renata Figueiredo Moraes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Renata Silva Almendra, Instituto Brasileiro de Museus, Brasília, DF, Brasil

Renato Rodrigues da Silva, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Renato Viana Boy, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, SC, Brasil

Roberto Guedes Ferreira, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, RJ, Brasil.

Rosali Maria Nunes Henriques, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil

Sara Marisa da Graça Dias do Carmo Trindade, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

Saul António Gomes Coelho da Silva, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal

Scott Correll Head, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Silvia Acerbi, Universidad de Cantabria, Cantábria, Espanha



Sílvio Marcus de Souza Correa, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Tâmis Peixoto Parron, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Terry Gifford, Bath Spa University, Bath, Reino Unido

Theófilo Codeço Machado Rodrigues, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Thorir Jonsson Hraundal, University of Iceland, Reykjavík, Islândia

Tiago Luís Gil, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Valdei Lopes de Araujo, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, Brasil

Veronica Hollinger, Trent University, Ontario, Canadá

Vinicius Cranek Gagliardo, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, SP, Brasil

Wesley Oliveira Kettle, Universidade Federal do Pará, Ananindeua, PA, Brasil

William Gaia Farias, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Ynaê Lopes dos Santos, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

## NOTAS

---

### AUTORIA

**Flávia Florentino Varella:** Doutora. Professora adjunta, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil.

**Victor Leão Wobeto:** Graduando, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

**Flávia Florentino Varella.** Departamento de História, CFH, Bloco E, 6º andar, Campus Universitário da UFSC, Trindade, 88040-970, Florianópolis, SC, Brasil.

### LICENÇA DE USO

Esta lista de pareceristas está licenciada sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.





## EDITORES

Flávia Florentino Varella (Editora-chefe)

Como citar: VARELLA, Flávia Florentino; WOBETO, Victor Leão. Lista alfabética dos pareceristas que colaboraram com a *Esboços: histórias em contextos globais* em 2020: volume 27, números 44, 45 e 46. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 617-623, set./dez. 2020.

