

# Reversos da modernidade: colonialismo e Holocausto

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO

O genocídio nazi, hoje correntemente designado por Holocausto,<sup>1</sup> constitui um acontecimento que não encontra paralelo na história da humanidade, enquanto marco supremo da história da violência num século XX certamente definido como a «era dos extremos» (Hobsbawm, 1994). Auschwitz tornou-se, assim, sinónimo da violência absoluta, o signo da «ruptura civilizacional» diagnosticada por Dan Diner (1988; 2006), do abismo irreparável que a violência de massas nazi abriu em definitivo em toda a crença ingénua na ordem das coisas na modernidade. É bem sabido como essa ruptura teve influência decisiva no desenvolvimento de uma crítica da modernidade como a que encontrou expressão paradigmática na *Dialéctica do Iluminismo*, de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Não obstante, a percepção de que o Holocausto não representou um simples acidente ou desvio no curso da história, antes constituiu a manifestação consumada de uma das possi-

---

<sup>1</sup> São conhecidas as ambiguidades associadas ao uso da palavra Holocausto para referir o genocídio nazi, um uso vulgarizado sobretudo a partir dos finais da década de setenta graças ao fortíssimo impacto da série televisiva norte-americana *Holocaust*. A principal dessas ambiguidades é, sem dúvida, a ligação a um conceito de sacrifício expiatório inscrito na etimologia da palavra (cf., por todos, Agamben, 1999). Não apenas, contudo, como lembra Jon Petri (2000), existem exemplos convincentes de um amplo uso secular da palavra pelo menos desde o início do século XX, mas também não é possível ignorar o facto de a designação estar, hoje em dia, inerradicavelmente inscrita no discurso corrente. O mais importante, como lembra Ruth Klüger, ela própria sobrevivente de Auschwitz, é que haja uma palavra «que possa ser usada sem mais e sem necessidade de qualificativos», uma palavra, em suma, que ofereça «um terreno de pensamento pacificado» no qual possa ter lugar um diálogo que faça sentido (Klüger, 1995: 353-54) – mesmo que não deva perder-se de vista que o extermínio dos judeus é apenas uma das faces extremas de uma violência que atingiu igualmente outros grupos, como os ciganos. A vulgarização do uso da palavra, usada em contextos muitas vezes controversos ou mesmo francamente inadequados (como, por exemplo, no título da obra de Robert N. Proctor sobre os malefícios do tabaco, *The Golden Holocaust*), é ela própria um índice da dimensão paradigmática assumida pelo genocídio nazi relativamente a outros processos marcados pela violência extrema (cf., por exemplo, Thornton, 1987; Davis, 2001; Preston, 2012; Arbex, 2013).

bilidades inerentes ao projecto da modernidade, só lentamente se foi impondo. Escrevendo em 1958, H. G. Adler, ele próprio sobrevivente de Theresienstadt e Auschwitz e autor do primeiro grande estudo sociológico sobre um campo de concentração nazi (Adler, 1955), afirmava que o genocídio nazi não representa senão «um caso especial e extremo [...] de condições efectivamente existentes ou, pelo menos, [...] das possibilidades latentes que podem encontrar-se em toda a parte na sociedade moderna» (Adler, 1958: 513).<sup>2</sup> Trata-se de uma análise que, na altura, de modo nenhum era amplamente partilhada. Hoje em dia, em contrapartida, a percepção da modernidade do Holocausto tornou-se relativamente consensual. Entre muitos outros exemplos, bastará mencionar o influente livro de Zygmunt Bauman sobre este tema.<sup>3</sup> A tese central de Bauman em *Modernity and the Holocaust* é que «o Holocausto foi consequência de uma conjunção singular de factores que, em si mesmos, são perfeitamente vulgares e comuns» na sociedade moderna (Bauman, 1989: xiii). Trata-se de uma tese que, na justa medida em que põe simultaneamente em relevo a modernidade do Holocausto e a posição única que ele ocupa nessa modernidade, coloca o problema no lugar adequado e abre definitivamente portas a uma compreensão mais aprofundada dos muitos paradoxos associados ao processo do genocídio nazi.

A questão da singularidade do Holocausto, que tem feito correr rios de tinta até hoje, está longe de ser uma questão inocente. Como pudemos ver nos anos oitenta na Alemanha em torno da chamada disputa dos historiadores (*Historikerstreit*), a negação da singularidade do genocídio nazi resvala facilmente para uma dimensão apologética e visa muitas vezes um objectivo relativizador. Para o historiador Ernst Nolte, o principal porta-voz da facção relativizadora, era tempo de pôr ponto final na culpabilização dos Alemães pelo Holocausto, já que, a seu ver, idênticos horrores podiam ser imputados, por exemplo, à repressão estalinista. Mais até, para este historiador, a verdadeira explicação histórica do Holocausto estaria na existência do Gulag – o terror nazi mais não seria do que uma reacção, em última análise legítima, ao terror estalinista. Estas teses, que logo na altura foram cabalmente refutadas, são, evidentemente, inaceitáveis.<sup>4</sup> Há, de facto, aspectos absolutamente singulares no Holocausto, nomeadamente a determinação de

<sup>2</sup> Salvo indicação em contrário, todas as traduções são minhas.

<sup>3</sup> Um livro, assinale-se, que, estranhamente, omite qualquer referência aos importantes estudos de H. G. Adler.

<sup>4</sup> Sobre a «disputa dos historiadores», cf., nomeadamente, AAVV, 1987; Evans, 1990; Peacock, 2001; AAVV, 2006.

exterminar não apenas um grupo enquanto tal, mas também todos os seres humanos classificados como pertencentes a esse grupo, até ao último; a centralidade do anti-semitismo para a ideologia nazi, que leva a que o extermínio, em toda a sua complexa logística, se processe para além de toda a racionalidade político-militar; o papel do saber científico e académico como discurso legitimador das políticas racistas; a dimensão industrial do genocídio, traduzida na organização logística que referi e na planificação eficaz da eliminação em massa, marcada por uma racionalidade tecnológica que vai da organização da deportação até às câmaras de gás e aos crematórios, passando pelo aproveitamento integral dos despojos das vítimas, incluindo os próprios corpos, como matéria-prima.

Esta singularidade sinaliza, efectivamente, um extremo de violência absoluta, e é enquanto exemplo consumado dessa violência que o Holocausto se oferece como paradigma. Mas afirmar a singularidade do genocídio nazi não significa que ele não possa sofrer comparação com outros eventos históricos igualmente extremos. Na verdade, é a própria singularidade que suscita a relevância da comparação, que não só é legítima como necessária. Sublinhar que o Holocausto é uma consequência extrema da junção de factores que, em si mesmos, não são excepcionais é, como vimos já, um gesto de grande relevância, também no sentido em que ele ajuda a entender a violência nazi como violência estrutural, não apenas como um regresso fortuito à barbárie devido à acção de elites políticas desvairadas, mas como um fenómeno inscrito na própria lógica da modernidade. A esta luz, a singularidade da cadeia de acontecimentos epitomizada no nome Auschwitz não apenas não anula ou secundariza, pelo contrário, reclama directamente a comparação com outros genocídios na história e com outras experiências de violência e exclusão radicais inerentes ao processo da modernidade.

Em anos recentes, um dos objectos de uma tal comparação tem vindo crescentemente a ser a experiência do colonialismo europeu. O processo de construção da diferença colonial sobretudo através do conceito de raça oferece, na verdade, analogias flagrantes com o processo de constituição do anti-semitismo moderno. O modo como uma definição enfática da Europa se baseia nessa diferença tem uma relevância directa para a questão da violência e da legitimidade da violência. Segundo a lógica do processo a que Bernd Hüppauf chamou «relegação», a violência é, para a ideologia eurocêntrica, sempre a violência do outro (Hüppauf, 1997). No contexto da Primeira Guerra Mundial, isto torna-se muito claro no jogo de autolegitimação dos diferentes discursos nacionalistas. Num processo ainda insuficientemente analisado, são estereótipos da diferença desenvolvidos em contextos coloniais que

constituem uma base fundamental para a cultura da violência radicalizada a partir de Agosto de 1914 e que alimenta um conflito de duração e escala inauditas. Um exemplo particularmente revelador encontra-se no chamado «Manifesto dos 93», difundido em 4 de Outubro de 1914 com o título «Ao mundo da cultura!» e as assinaturas de cientistas, artistas e intelectuais alemães de renome. O manifesto revoltava-se contra a imputação à Alemanha das culpas pelo eclodir da guerra e, em particular, contra a acusação de comportamento criminoso das tropas alemãs na Bélgica invadida. A aliança com nações eslavas e o recurso a tropas recrutadas em África constituem um dos argumentos fulcrais da tentativa de deslegitimação dos opositores da Alemanha:

Os que menos direito têm de se apresentar como defensores da civilização europeia são aqueles que se aliam a Russos e Sérvios e oferecem ao mundo o espectáculo vergonhoso de ataçarem mongóis e negros contra a raça branca. (<http://www.europa.clio.online.de/2006/Article=63>)

Num quadrante ideológico muito diverso, o escritor pacifista Romain Rolland, reportando-se aos relatos de atrocidades cometidas pelas várias forças em presença, escreve o seguinte, quase a abrir os extensos diários em que registou o percurso das suas reflexões durante a Primeira Guerra Mundial e documentou a sua vasta actividade de tenaz resistência às posições belicistas:

Em nenhuma guerra no Ocidente, desde há três séculos, se mostrou uma tal crueldade. Actos de selvajaria e de sadismo, mutilações, o prazer não apenas de matar, mas de fazer sofrer. Que se passou entre as nossas raças que acordou nos últimos dez ou vinte anos estes instintos horrendos? Suponho que grande parte da explicação está nas guerras coloniais, e também na recente Guerra dos Balcãs, cujos relatos nos jornais deixaram traços em muitos cérebros. (Rolland, 1952: 49-50)

Nas reflexões de Rolland, mormente quando se revolta, num tom estranhamente reminiscente do passo do «Manifesto dos 93» atrás citado, pelo recurso das forças beligerantes a «hordas selvagens», a «todos os bárbaros do universo, sudaneses, senegaleses, marroquinos, japoneses, cossacos, hindus, sikhs, cipaiais, etc.» (*ibid.*: 50),<sup>5</sup> é patente o viés eurocêntrico, o espanto da visão racionalista europeia

<sup>5</sup> A questão do peso dos estereótipos raciais no contexto da Primeira Guerra Mundial necessita ainda de investigação mais aprofundada (para uma análise do papel da antropologia neste contexto, cf. Evans,

perante a irrupção de uma violência que se julgava superada e se associava a contextos pré-modernos ainda não tocados em profundidade pelo processo da civilização.<sup>6</sup> No entanto, a percepção manifestada por Rolland de que a experiência da violência das guerras coloniais está na raiz dos processos de desumanização que permitem a expressão de uma barbárie moderna no contexto do conflito mundial é de uma extrema acuidade e testemunha, no plano de uma reflexão sobre essa violência, a relação indissolúvel entre o colonialismo e a constituição da modernidade europeia.

Poderia ir buscar-se exemplos a vários outros contextos. Limito-me a referir o retrato traçado pelo historiador britânico Paul Preston no seu livro recente *The Spanish Holocaust*: a brutalidade assassina de Franco radica, segundo Preston, na sua experiência dos anos vinte como comandante na Guerra do Rif, em que conquistara as suas esporas através de uma conduta militar assente no total desprezo pela vida dos colonizados e em práticas de carácter genocida. Um episódio narrado por Preston a abrir a sua obra, como ilustração da justeza do título escolhido para ela, é absolutamente revelador: ao ouvir a notícia do pronunciamento dos generais de Marrocos, o conde de Alba de Yeltes, um aristocrata e oficial de cavalaria na reserva, mandou formar os trabalhadores do seu latifúndio do sudoeste da província de Salamanca e assassinou seis deles a tiro como exemplo para todos os outros (Preston, 2012: 23). É dificilmente pensável que a ideia de que os trabalhadores rurais pertenciam a uma esfera sub-humana, de cujas vidas sem valor o senhor podia dispor sem ter de recear ser punido – por outras palavras, o facto de a distinção de classes estar tão claramente marcada por um signo racista, uma verdadeira linha abissal<sup>7</sup> – pudesse existir sem uma relação com a experiência colonial.

O pensador marxista alemão Karl Korsch terá sido um dos poucos a reflectir expressamente, da perspectiva europeia, sobre este complexo de questões. Em 1942, escreveu:

---

2010). É uma questão que aflora também na memorialística de combatentes portugueses com experiência dos teatros de guerra africanos e europeus, como, por exemplo, na frase seguinte do capitão David Magno: «Entre a África e a Europa o meu critério de soldado foi sempre que antes morrer de uma granada de branco do que de uma bala de preto» (Magno, 1921: 269).

<sup>6</sup> Nas suas «Reflexões tempestivas sobre a guerra e a morte», de 1915, Sigmund Freud manifesta um olhar bem mais crítico do processo da civilização ao escrever que a decepção provocada pelo comportamento generalizado dos seus concidadãos perante o eclodir da guerra não se justifica, uma vez que se baseia numa simples ilusão: «Na verdade, eles não desceram tão baixo como reaceamos, porque não tinham subido tão alto como julgávamos» (Freud, 2000: 44).

<sup>7</sup> Sobre o conceito de linha abissal, cf. Santos, 2009.

A inovação da política totalitária [...] é simplesmente que os nazis alargaram às nações europeias «civilizadas» os métodos que, até esse momento, estavam reservados para os «nativos» ou «selvagens» que viviam fora dos limites daquilo a que se chamava civilização. (*Apud* Traverso, 2003: 50)

Esta percepção de Korsch ecoa distintamente, da perspectiva africana, nas palavras muito citadas de Aimé Césaire, no seu *Discurso sobre o colonialismo*, publicado originalmente em 1950 e que, recorde-se, abre com uma chamada de atenção para o facto de a colonização levar à «descivilização do colonizador» (Césaire, 2004: 12):

[...] no fundo, o que ele [o muito distinto, muito humanista, muito cristão burguês do século XX] não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, e a humilhação do homem branco e o facto de ter aplicado à Europa processos colonialistas que, até ao momento, apenas diziam respeito aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros de África. (*Ibid.*: 13-14; sublinhados no original)<sup>8</sup>

Uma reflexão comparativa entre o colonialismo e o nazismo, enquanto configuração específica da modernidade assente numa ideologia de dominação essencialmente racista, não só faz todo o sentido como pode permitir iluminar reciprocamente aspectos relevantes da lógica de violência estrutural comum às duas formações históricas. Na verdade, a investigação recente, sem pôr em causa a singularidade do genocídio nazi, tem vindo a insistir em que esse genocídio não se torna compreensível sem uma perspectiva mais ampla capaz de o situar no *continuum* de violência que marca a modernidade europeia. Trabalhos recentes sobre o colonialismo alemão têm, aliás, sublinhado em grande pormenor não tanto

---

<sup>8</sup> Três anos antes, W. E. B. Du Bois escrevera: «Não houve nenhuma atrocidade nazi – campos de concentração, mutilação e assassinio em bloco, abuso de mulheres ou blasfémia horrenda contra a infância – que a civilização cristã ou a Europa há muito não tivessem vindo a praticar contra as pessoas de cor em todas as partes do mundo em nome de uma Raça Superior nascida para governar o mundo e em defesa dessa Raça» (Du Bois, 1965: 23).

O historiador Mark Mazower corrobora, noutros termos, a mesma percepção: «Julgo que pode ter havido [...] um pressuposto implícito muito generalizado de que o assassinio em massa de povos africanos ou americanos era uma coisa distante e, em certo sentido, uma parte ‘inevitável’ do progresso, ao passo que o que era genuinamente chocante era a tentativa de exterminar um povo inteiro na Europa» (Mazower, 1994: 6).

as conexões históricas directas (embora estas não deixem de existir em vários aspectos, incluindo no tocante aos percursos biográficos de alguns intervenientes) como, sobretudo, as condições estruturais e as tipologias das práticas de violência que iriam ser levadas ao extremo pelos nazis. Na verdade, o primeiro genocídio registado no século XX, o extermínio quase total do povo dos Herero no chamado Sudoeste Africano, a actual Namíbia, pelo exército colonial alemão em 1905, lançou mão de métodos que viriam mais tarde a ser utilizados em muito maior escala e de um modo muito mais refinado pelos nazis, nomeadamente o assassinio em massa indiscriminado, o internamento em campos de concentração e o trabalho forçado em condições tão extremas que tornavam a sobrevivência num factor absolutamente improvável (Zimmerer e Zeller, 2003; Madley, 2005; Brehl, 2007; Olusoga e Erichsen, 2010; Sarkin, 2011; Zimmerer, 2011).<sup>9</sup> A definição dos Herero como uma «raça» inferior, infra-humana, como justificação para o genocídio apoiava-se nas teorias geneticistas e eugenistas desenvolvidas pelas ciências da vida a partir sobretudo das décadas finais do século XIX e que constituíram a base do arsenal ideológico do anti-semitismo moderno.

Na sua forma moderna, como ideologia política subjacente a um movimento político organizado de matriz populista, o anti-semitismo constitui, efectivamente, a expressão de uma lógica de colonialidade que, apesar das suas especificidades, é inseparável da experiência colonial europeia, incluindo a do colonialismo intra-europeu. Nos seus «Elementos do anti-semitismo», Adorno e Horkheimer defendem que existe uma diferença basilar entre colonialismo e anti-semitismo, uma vez que este se fundamenta numa ideologia de eliminação:

Os homens e mulheres negros devem ser mantidos no seu lugar ao passo que a Terra deve ser purificada dos judeus. (Adorno e Horkheimer: 1986, 1402)

A estratégia eliminacionista, no entanto, de modo nenhum está ausente do colonialismo, como provam os vários episódios de genocídio ao longo da história deste. E é indesmentível que existem semelhanças estruturais entre a construção do judeu pelo nazismo e a construção do colonizado no quadro da diferença colonial. Veja-se, por exemplo, para me referir a um elemento central da caracterização

---

<sup>9</sup> Para uma perspectiva crítica, cf., entre outros, Kundrus, 2005; Gerwarth e Malinowsky, 2007. Para um debate recente sobre o tema, cf. Pergher, *et al.*, 2013. Num artigo recém-publicado, Patrick Bernhard defende a relevância do colonialismo italiano como modelo para a política genocida do nacional-socialismo (Bernhard, 2016).

do anti-semitismo por Adorno, como ambos operam pelo método da falsa generalização, o processo de radical construção do Outro através da atribuição indiferenciada a todo um grupo de um conjunto de estereótipos negativos, extrapolados sem qualquer consideração por motivos substanciais (Adorno, 1986: 7022; cf. também Postone, 1988; Diner, 1993, Bhabha, 1994). É por isso que, como Fanon haveria de insistir, é no colonizador, e não simplesmente no colonizado, que deve incidir a atenção crítica, uma vez que o colonizado apenas existe como tal enquanto projecção do olhar do colonizador. Em *Peau noire, masques blancs*, de Frantz Fanon, a força desses estereótipos é um tema de primeira importância que, mais do que uma vez, é abordado através de uma analogia com o anti-semitismo:

E, naturalmente, tal como um judeu que gasta dinheiro à toa é suspeito, o negro que cita Montesquieu deve ser vigiado. (Fanon, 1971: 27)

Na obra clássica de Fanon, a analogia entre o negro e o judeu é repetidamente utilizada. A tese de Jean-Paul Sartre nas suas *Réflexions sur la question juive*, uma obra publicada em 1946, de que o judeu está prisioneiro de um sistema de representação que o objectifica e que, por conseguinte, o seu comportamento é sempre determinado a partir de fora (Sartre, 2006), é aplicada por Fanon ao estatuto do sujeito colonizado, vítima de um tipo semelhante de violência epistémica. A súpula do seu programa traduz-se, assim, em «levar o negro a não ser escravo dos estereótipos» cultivados por um «exército de imbecis» (Fanon, 1971: 27). Para entender correctamente a analogia de Fanon entre o negro e o judeu, é fundamental manter presente que ela não se baseia numa teoria universal da violência que, por sua vez, proporcionaria uma definição universal da situação da «vítima», mas antes num entendimento muito específico da estrutura da colonialidade, isto é, do modelo de poder baseado na classificação social a partir da ideia de raça. Leia-se o seguinte passo, uma referência central por vezes citada sem a decisiva frase de conclusão:<sup>10</sup>

À primeira vista, pode parecer surpreendente que a atitude do anti-semita se aparente à do negrófobo. Foi o meu professor de filosofia, de origem antilhense, que mo recordou um dia: «Quando ouvir dizer mal dos judeus, apure o ouvido, é de si que estão a falar.» E eu pensava que ele tinha razão universalmente, entendendo com isso que eu era responsável em corpo e alma pela sorte

<sup>10</sup> Por exemplo, por Matthias Becker (s.d.).

reservada ao meu irmão. Entretanto, compreendi que ele queria simplesmente dizer: um anti-semita é forçosamente negrófobo. (Fanon, 1971: 98)

Os dilemas da pessoa negra analisados por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* têm muito que ver com aquilo a que W. E. B. Du Bois chamou «dupla consciência» (Du Bois, 2007), isto é, a cisão de identidade provocada por uma situação em que se está simultaneamente incorporado na lógica da modernidade e excluído por ela. Esses dilemas são extremamente parecidos com os do judeu, entalado entre uma dinâmica de assimilação no espírito do universalismo iluminista e a violência da exclusão, em última análise, de carácter genocida. Deste ponto de vista, tanto o colonialismo como o anti-semitismo são constituintes fundamentais da modernidade europeia, pertencem ao lado sombrio da Europa branca, são reversos silenciados da modernidade que há que fazer falar para que possa ser trazida à luz a sua relevância para o questionamento da grande narrativa do moderno.

Não obstante, a teoria pós-colonial pouca atenção tem prestado até ao momento à comparação entre as experiências dos povos colonizados e as dos judeus estigmatizados pelo anti-semitismo e, no final, vítimas da deportação e do extermínio. Uma excepção saliente é Paul Gilroy que, na sequência do seu hoje clássico *Black Atlantic*, procede, na obra *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race* (2000), a uma análise das relações entre «raça» e fascismo.<sup>11</sup> Gilroy foi também, julgo, o primeiro a chamar a atenção para a proximidade existente entre Jean Améry e Frantz Fanon como pensadores, respectivamente, do Holocausto e do colonialismo.

Será com referência a estes dois autores que, no que se segue, irei abordar aspectos da crítica da modernidade tal como surge formulada no pensamento pós-colonial e no pensamento pós-Holocausto, tendo particularmente em consi-

---

<sup>11</sup> Tanto quanto posso ver, a hipótese da relação entre o Holocausto e a «carnificina colonial e imperial» foi suscitada pela primeira vez por Hannah Arendt em 1951, na sua obra sobre *As origens do totalitarismo* (Arendt, 2006; cf. Grosse, 2006; King, 2007). Para abordagens recentes, desta perspectiva, cf. Traverso, 2003; Mbembe, 2005; Zimmerer, 2005; Fitzpatrick, 2008; Verinakis, 2008; Stone, 2010; Zimmerer, 2011; Kühne, 2013; Pergher *et al.*, 2013. Veja-se também a síntese ampla proporcionada por Miguel Bandeira Jerónimo no capítulo «Revisitando os lutos inacabados do império» do presente volume.

O genocídio dos Herero reflecte um princípio fundamental das guerras coloniais, o princípio da não distinção entre combatentes e não-combatentes, próprio do conceito de guerra total desenvolvido já no âmbito da Primeira Guerra Mundial e depois integralmente adoptado pelos exércitos nazis, em particular nos territórios conquistados do Leste.

deração alguns textos a que Gilroy não recorre, mas que podem substanciar a sua percepção das convergências profundas entre ambos.<sup>12</sup>

Será provavelmente ocioso referir no contexto do presente volume a importância da obra de Fanon para o pensamento anti-colonial e pós-colonial, mas valerá, seguramente, a pena um breve enquadramento da personalidade de Jean Améry. Nascido na Áustria em 1912 numa família judaica assimilada, Hans Maier, que, nos anos cinquenta, viria a adoptar o pseudónimo de Jean Améry, foi obrigado ao exílio na sequência da anexação da Áustria pela Alemanha nazi e, tendo-se envolvido em actividades de resistência na Bélgica, foi preso pela Gestapo em 1943. Depois de brutalmente torturado, foi deportado para Auschwitz, e, após a evacuação desse campo, para outros campos, terminando em Bergen-Belsen, onde sobreviveu até à libertação pelo exército britânico em 15 de Abril de 1945. Nos anos do pós-guerra, Améry trabalhou como escritor e jornalista, vindo a atingir a notoriedade pública com a transmissão radiofónica e subsequente publicação, em 1966, de um conjunto de cinco ensaios com o título de *Jenseits von Schuld und Sühne (Para além da culpa e da expiação)*.<sup>13</sup> Desde esse momento até à morte por suicídio em 1978, Améry tornou-se uma figura de primeira linha da cena intelectual alemã. Na sua extensa obra ensaística, mostrou-se capaz de combinar o compromisso de prestar testemunho da sua experiência pessoal sob o nazismo com a posição do intelectual europeu cosmopolita, embora a sua adesão a um universalismo esclarecido fosse permanentemente ensombrada pela sua própria experiência de perseguição e exclusão.<sup>14</sup> A publicação relativamente recente, em vários volumes, de uma selecção muito representativa da sua obra, incluindo muita documentação dispersa, permite hoje avaliar a extensão plena da sua recepção de Fanon e reconhecer melhor a natureza emblemática da sua relação com o pensador anti-colonial.

Na juventude, Améry vivera ainda em Viena o esplendor final da grande tradição da cultura literária e artística centro-europeia, agora irremediavelmente perdida. Numa carta de 22 de Julho de 1961, ele escreve ao seu amigo e correspondente Ernst Mayer:

<sup>12</sup> O interessante ensaio de Yfaat Weiss sobre Améry e Fanon (2006) também não recorre a esses importantes textos. Sobre a relação entre os dois autores, cf. também Gilroy, 2010. Gilroy faz questão de sublinhar, com inteira justeza, que Améry foi «um dos leitores mais entusiásticos e cuidadosos de Fanon no pós-guerra» (2010: 24).

<sup>13</sup> Não existe tradução portuguesa deste livro capital. Para uma versão inglesa, cf. Améry, 1980.

<sup>14</sup> Para uma biografia de Améry, cf. Heidelberg-Leonard, 2004.

Tens razão, o universo cultural dos filhos requintados da burguesia de 1900-1910 praticamente já nada tem a ver connosco, que vivemos na época de Bourguiba e Nkrumah. (Améry, 2007: 95)

«Na época de Bourguiba e Nkrumah». Basta esta simples frase para tornar claro o ponto que, para Améry, é fundamental: a irrupção na cena da história dos protagonistas da luta anti-colonial obriga a repensar radicalmente a própria ideia de cultura e exige uma desconstrução completa dos valores estabelecidos de uma tradição cultural eurocêntrica.

1961, o ano da carta de Améry, foi, como é sabido, o ano do julgamento de Eichmann em Israel. Foi também, como lembra Michael Rothberg num artigo significativamente intitulado «Entre Auschwitz e a Argélia» (Rothberg, 2006), o ano da publicação, no número de Maio de *Les Temps Modernes*, de excertos de Primo Levi e Frantz Fanon. Em 17 de Outubro de 1961, manifestantes argelinos foram massacrados pela polícia em Paris – o chefe das forças policiais e responsável pelo banho de sangue era o famigerado Maurice Papon, antigo supervisor do Serviço das Questões Judaicas em Bordéus sob o governo de Vichy. 1961, finalmente, um dado relevante não mencionado por Rothberg, foi também o ano da publicação de *Les damnés de la terre*, de Fanon. Tudo isto são factos que, como escreve Rothberg, dão substância à hipótese de que «o emergir da memória do Holocausto e o desenrolar da descolonização [devem ser vistos] como processos sobrepostos, e não separados» (Rothberg, 2006: 160).

O prefácio à primeira edição de *Les damnés de la terre* é da autoria de Jean-Paul Sartre, que nele formula uma denúncia feroz da França colonialista e declara inteira admiração pela defesa da violência revolucionária por Fanon.<sup>15</sup> Sartre era uma referência de primeira linha para Améry, que, ao longo de toda a vida, manteve uma ligação muito próxima à cena intelectual e cultural francesa, que seguia com extrema atenção. Contudo, a mediação de Sartre neste caso, embora, com toda a probabilidade, não deixasse de ser relevante, não foi de modo nenhum decisiva. Na verdade, Améry deparara-se já com Fanon pela primeira vez dez anos antes, em 1951. Neste ano, como ele próprio relata num ensaio escrito em 1968 e intitulado «O nascimento do ser humano do espírito da violência. O revolucionário Frantz Fanon», lera na revista francesa *Esprit* o ensaio «L'expérience vécue du noir» («A

<sup>15</sup> De acordo com a recordação pessoal de Immanuel Wallerstein, Fanon considerava o prefácio de Sartre «brilhante» (Wallerstein, 2008: 4).

experiência vivida do homem negro»), que seria mais tarde incluído em *Pele negra, máscaras brancas* como quinto capítulo. A descrição por Améry do seu primeiro e decisivo encontro com Fanon lê-se como uma experiência de epifania e merece ser citada nalguma extensão:

Aqui, pela primeira vez, uma pessoa que, na juventude, não atribuíra significado especial a ouvir falar de colónias e de colonialismo, que fora capaz, sem ferver de indignação, de olhar para fotografias que mostravam negros a transportar cargas sob a vigilância de brancos de capacete colonial – pela primeira vez tornou-se claro a um europeu que não é «natural» ser um escravo colonial dominado por colonizadores, que também para aqueles homens de cor que, por uma cadeia de circunstâncias favoráveis, tinham escapado à condição de escravos, não podia ser «natural» estar encerrados na pele negra em meio a uma civilização de brancos. O grito de acusação de Frantz Fanon [...] acordou um branco ingénuo da sua agradável sonolência: o humanismo «branco» foi exposto perante ele como mistificação, os valores «brancos» na sua totalidade tornaram-se-lhe questionáveis. (Améry, 2005a: 429-430)

Há uma razão principal para a forte impressão que o texto de Fanon provocara em Améry e que é sublinhada por este logo de início em termos muito claros:

«A experiência vivida do homem negro», como Fanon a transmitira, correspondia em muitos aspectos às experiências marcantes e inapagáveis que eu próprio vivera enquanto prisioneiro de um campo de concentração. (*Ibid.*: 428)

A relação autobiográfica, como está a ver-se, tem um papel determinante no interesse tão pronunciado de Améry por Fanon. A questão, contudo, está longe de ser simplesmente autobiográfica num sentido estrito, vai muito além da «ligação subjectiva mútua» sublinhada por Yfaat Weiss (2006: 163), uma vez que a experiência individual de Améry – tal como a de Fanon – é, ao mesmo tempo, uma experiência colectiva. Tem um valor exemplar, na medida em que aponta para o modo de funcionamento de mecanismos de poder que, ao objectivarem o colonizado ou o judeu, dão, por definição, ao discurso testemunhal que reflecte sobre essa experiência uma qualidade trans-subjectiva. Essa dimensão concreta exemplar da experiência está no cerne da técnica ensaística tanto de Améry como de Fanon:

Enquanto escritor bem versado na fenomenologia, tal como enquanto vítima pessoal e portador da violência, Fanon permanece preso na sua descrição ao acontecimento concreto: é este que lhe impõe a teoria. (*Ibid.*: 437)

Há um conjunto de aspectos dignos de nota nas referências de Améry a Fanon. Limitar-me-ei à dimensão mais central, a questão da violência e, em particular, a noção de violência redentora cultivada pelo próprio Améry e para a qual ele claramente encontra um nítido paralelo em Fanon. O capítulo mais marcante de *Para além da culpa e da expiação* intitula-se simplesmente «Tortura». Nele, Améry, num *tour de force* admirável, encontra palavras para descrever uma experiência que, por definição, está para além das palavras, a experiência de ser submetido à tortura. Cito algumas linhas, que apresentam a tortura como uma experiência de redução radical e de confinamento do ser humano:

Mas só sob a tortura é que a transformação do ser humano em carne se torna completa: uivando de dor, a pessoa torturada [...] já só é corpo e nada mais. [...] Quem foi torturado permanece torturado. A tortura foi marcada a fogo nele de maneira indelével, mesmo quando não persistem traços objetivos dela no sentido clínico. [...] Quem sucumbiu à tortura jamais poderá voltar a chamar ao mundo a sua casa. (Améry, 1988, 50-51, 58)

Vêm à memória os relatos clínicos de Fanon, no capítulo final de *Les damnés de la terre*, sobre os seus muitos doentes que tinham sofrido a tortura e, em muitos aspectos, estavam para além da possibilidade de cura.<sup>16</sup> A questão, tanto para Améry como para Fanon, é a que foi sintetizada de uma vez por todas por Primo Levi na fórmula «se isto é um homem». A questão central aqui é que a tortura representa uma prisão perpétua, uma forma de confinar a vítima para sempre nos limites de uma corporeidade redutora. A analogia com a reflexão de Fanon sobre a inescapabilidade da sua pele negra é evidente.

À luz do passo sobre a experiência da tortura que acabei de citar, tem toda a lógica que, para Améry, a impossibilidade do esquecimento seja concomitante com a impossibilidade absoluta do perdão. Na verdade, o quarto ensaio do livro a que tenho estado a referir-me tem por título «Ressentimentos». Nele, Améry formula

<sup>16</sup> Dan Diner associa expressamente o modo de abordagem seguido por Améry neste ensaio com o contexto da discussão sobre a tortura, maciçamente utilizada pelo exército francês na Argélia, na esfera pública do início dos anos 60 em França (Diner, 2012).

uma recusa intransigente de qualquer ideia de tolerância relativamente aos carrascos. Alguns críticos – como, por exemplo, Tzvetan Todorov no seu livro *Face à l'extrême* (1990) – consideram esta intransigência difícil de entender e impossível de aceitar.<sup>17</sup> Mas é esta posição que permite a Améry preservar a sua dignidade ou, mais especificamente, a sua humanidade. Ter sobrevivido e ter sido libertado dos campos de extermínio não é suficiente; a humanidade da vítima, aos olhos de Améry, só pode ser restituída se ela, por sua vez, submeter o seu carrasco à violência. Desta forma, toda a sua teoria e prática do testemunho podem ser compreendidas como violência simbólica, e como uma vingança simbólica, uma palavra que Améry não se coíbe de utilizar (2005a: 441; cf. também, por exemplo, Améry: 2005b).

É neste ponto que o conceito de violência redentora adquire significado e é este o ponto em que a reflexão sobre Fanon e sobre a luta anti-colonial se torna, do mesmo passo, uma reflexão sobre a situação pós-Holocausto. Améry acompanha inteiramente Fanon de *Pele negra, máscaras brancas* a *Os condenados da terra*, até à conclusão partilhada de que a violência como «cura de uma ferida real» se torna, a seus olhos, uma «tarefa humana» (Améry, 2005a: 442).

A violência revolucionária é a afirmação do ser humano em processo de se realizar a si próprio contra a negação do ser humano, a negatividade dela tem uma carga positiva. (*Ibid.*: 443)

Num passo do ensaio em que oferece um breve esboço biográfico, Améry alude à experiência de Fanon como médico num hospital de Argel, escrevendo o seguinte:

Fanon já não se situava no circuito fechado de ódio, desprezo, ressentimento. Não era nem branco nem árabe, não era um francês por inteiro e também não era argelino: assim, pôde escolher, escolher-se *a si próprio* no sentido de Sartre. A prisão da cor negra da sua pele estava aberta. Saiu para fora e escolheu a liberdade da luta. (*Ibid.*: 435; sublinhado no original)

Este passo é tanto sobre Fanon como sobre o próprio autor. Nele, a experiência do colonizado e a do prisioneiro do campo de concentração condensam-se na visão utópica de um estado de humanidade já não predicado pelos falsos universalismos da razão moderna nem produto do simples hipostasiar de uma condição de

<sup>17</sup> Para uma defesa da ética do ressentimento baseada em Améry, cf. Brudholm, 2008.

negatividade. Pelo contrário, essa visão foge às dicotomias inscritas na ordem da representação colonial e anti-semita e pode, assim, ocupar um espaço, mesmo que precário e imprevisível, cuja própria ambivalência é condição do seu potencial de transformação.

## Referências bibliográficas

- AAVV (1987), «*Historikerstreit*». *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Piper.
- AAVV (2006), «The *Historikerstreit* Twenty Years On», *German History*, 24(4), 587-607.
- Adler, H. G. (1955), *Theresienstadt. 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Adler, H. G. (1958), «Ideas toward a Sociology of the Concentration Camp», *The American Journal of Sociology*, 63(5), 513-22.
- Adorno, Theodor W. (1986), «Schuld und Abwehr», in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band 9: Soziologische Schriften II*. Org. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6849-7224.
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (1986), «Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung», in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Band 3: Dialektik der Aufklärung*. Org. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1401-1475.
- Agamben, Giorgio (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*. Trad. Pierre Alferi. Paris: Rivages.
- Améry, Jean (1980), *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Trad. Sidney Rosenfeld e Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press.
- Améry, Jean, 1988. *Jenseits von Schuld und Sühne*. München: dtv.
- Améry, Jean (2005a), «Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt. Der Revolutionär Frantz Fanon», in J. Améry, *Werke. Band 7, Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*. Org. Stephan Steiner. Stuttgart: Klett-Cotta, 428-49 [1968].
- Améry, Jean (2005b), «Brief an Hans Egon Holthusen», in J. Améry, *Werke. Band 7, Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*. Org. Stephan Steiner. Stuttgart: Klett-Cotta, 47-52 [1967].
- Améry, Jean (2007), *Ausgewählte Briefe 1945-1978. Werke. Band 8*. Org. Gerhart Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arbex, Daniela (2013), *Holocausto brasileiro. Vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do Brasil*. São Paulo: Geração Editorial.
- Arendt, Hannah (2006), *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.

- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press.
- Bhaba, Homi K. (1994), «The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism», in H. Bhabha, *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 66-84.
- Becker, Matthias (s.d.), «Violence and Recognition. Aspects of Autobiographical Thinking in Frantz Fanon and Jean Améry». Disponível em: [http://textarbeit.net/fanon\\_amery.htm](http://textarbeit.net/fanon_amery.htm) (consultado em 28 de Novembro de 2007).
- Bernhard, Patrick (2016), «Hitler's Africa in the East: Italian Colonialism as a Model for German Planning in Eastern Europe», *Journal of Contemporary History*, 51(1), 61-90.
- Breihl, Medardus (2007), *Vernichtung der Herero: Diskurse der Gewalt in der deutschen Kolonialliteratur*. München: Wilhelm Fink.
- Brudholm, Thomas (2008), *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple University Press.
- Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la négritude*. Paris: Présence Africaine.
- Davis, Mike (2001), *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London/New York: Verso.
- Diner, Dan (1988), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Diner, Dan (1993), «Reason and the 'Other': Horkheimer's Reflections on Anti-Semitism and Mass Anihilation», in Seyla Benhabib et al. (orgs.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 335-63.
- Diner, Dan (2006), «'Rupture in Civilization.' On the Genesis and Meaning of a Concept in Understanding», in Moshe Zimmermann (org.), *On Germans and Jews under the Nazi regime. Essays by Three Generations of Historians*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 33-48.
- Diner, Dan (2012), «Verschobene Erinnerung. Jean Amérys 'Die Tortur' wiedergelesen», *Mittelweg* 36, 21(2), 21-27.
- Du Bois, W.E.B. (1965), *The World and Africa: An inquiry into the Part which Africa Has Played in World History*. New York: International Publishers.
- Du Bois, W. E. B. (2007), «Of Our Spiritual Strivings», in W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*. Oxford/New York: Oxford University Press, 7-14.
- Evans, Andrew D. (2010), *Anthropology at War: World War I and the Science of Race in Germany*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Evans, Richard J. (1990), *Im Schatten Hitlers? Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (1971), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- Fanon, Frantz (2002), *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Fitzpatrick, Matthew P. (2008), «The Pre-History of the Holocaust? The Sonderweg and Historikerstreit Debates and the Abject Colonial Past», *Central European History*, 41(3), 477-503.
- Freud, Sigmund (2000), «Zeitgemäßes über Krieg und Tod», in S. Freud, *Studienausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Fischer, 33-60.

- Gerwarth, Robert; Stephan Malinowski (2009), «Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz», *Central European History*, 42(2), 279-300.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gilroy, Paul, 2000. *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*. London: Penguin.
- Gilroy, Paul (2010), «Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism», *Theory, Culture & Society*, 27(7-8), 16-32.
- Grosse, Pascal (2006), «From Colonialism to National Socialism to Postcolonialism: Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*», *Postcolonial Studies*, 9(1), 35-52.
- Heidelberger-Leonhard, Irene (2004), *Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hobsbawm, Eric (1994), *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- Hüppauf, Bernd (org.) (1997), *War, Violence and the Modern Condition*. Berlin: de Gruyter.
- King, Richard H.; Stone, Dan (orgs.) (2007), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books.
- Klüger, Ruth (1995), *weiter leben. Eine Jugend*. München: dtv.
- Kühne, Thomas (2013), «Colonialism and the Holocaust: Continuities, Causations, and Complexities», *Journal of Genocide Research*, 15(3), 339-62.
- Kundrus, Birthe (2005), «Von den Herero zum Holocaust? Einige Bemerkungen zur aktuellen Debatte», *Mittelweg* 36, 14, 82-92.
- Madley, Benjamin (2005), «From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe», *European History Quarterly*, 35(3), 429-464.
- Magno, Capitão David (1921), *Livro da guerra de Portugal na Flandres*. Vol. 1. Porto: Companhia Portuguesa Editora.
- Mazower, Mark (1994), «After Lemkin: Genocide, the Holocaust and History», *Jewish Quarterly*, 41(4), 5-8.
- Mbembe, Achille (2005), «Faces of Freedom: Jewish and Black Experiences», *Interventions*, 7(3), 293-298.
- Olusoga, David; Casper W. Erichsen (2010), *The Kaiser's Holocaust: Germany's Forgotten Genocide and the Colonial Roots of Nazism*. London: Faber and Faber.
- Peacock, Mark S. (2001), «The Desire to Understand and the Politics of Wissenschaft: An Analysis of the Historikerstreit», *History of the Human Sciences*, 14(4), 87-110.
- Pergher, Roberta et al. (2013), «The Holocaust: A Colonial Genocide? A Scholars' Forum», *Dapim: Studies on the Holocaust*, 27(1), 40-73.
- Petrie, Jon (2000), «The Secular Word HOLOCAUST: Scholarly Myths, History, and 20th Century Meanings», *Journal of Genocide Research*, 2(1), 31-63.
- Postone, Moishe (1988), «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch», in Diner (1988), 242-54.

- Preston, Paul (2012), *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. New York: W.W. Norton.
- Rolland, Romain (1952), *Journal des années de guerre 1914-1919. Notes et documents pour servir à l'histoire morale de l'Europe de ce temps*. Paris: Albin Michel.
- Rothberg, Michael (2006), «Between Auschwitz and Algeria. Multidirectional Memory and the Counterpublic Witness», *Critical Inquiry*, 33(1), 158-184.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», in B. S. Santos; Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 23-71.
- Sarkin, Jeremy (2011), *Germany's Genocide of the Herero: Kaiser Wilhelm II, His General, His Settlers, His Soldiers*. Cape Town: UCT Press James Currey.
- Sartre, Jean-Paul (2006), *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- Schaller, Dominik J. (2008), «From Conquest to Genocide: Colonial Rule in German Southwest Africa and German East Afrika», in A. Dirk Moses (org.) (2008), *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. New York: Berghahn Books, 296-324.
- Stone, Dan (2010), *Histories of the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press.
- Thornton, Russell (1987), *American Indian Holocaust and Survival: A Population History since 1492*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Todorov, Tzvetan (1990), *Face à l'extrême*. Paris: Seuil.
- Traverso, Enzo (2003), *The Origins of Nazi Violence*. New York: The New Press.
- Verinakis, Theofanis (2008), «The (Un)civilizing Holocaust: From the Colony to the Lager», *Social Identities*, 14(1), 53-62.
- Wallerstein, Immanuel (2008), «Ler Frantz Fanon», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 82, 3-12.
- Weiss, Yfaat (2006), «Jean Améry Reads Frantz Fanon: The Post-colonial Jew», in Moshe Zimmermann (org.), *On Germans and Jews under the Nazi Regime. Essays by Three Generations of Historians*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 161-76.
- Zimmerer, Jürgen; Zeller, Joachim (2003), *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen*. Berlin: Christoph Links Verlag.
- Zimmerer, Jürgen (2005), «The Birth of the Ostland out of the Spirit of Colonialism: A Post-colonial Perspective on the Nazi Policy of Conquest and Extermination», *Patterns of Prejudice*, 39(2), 197-219.
- Zimmerer, Jürgen (2011), *Von Windhuk nach Auschwitz?: Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*. Münster: Lit Verlag.

**Título:** GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

**Organizadores:** António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro

© 2016, Edições Afrontamento e Autores

**Capa:** Departamento gráfico | Edições Afrontamento

**Edição:** Edições Afrontamento, Lda

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

[www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt](http://www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt)

[memoirs.ces.uc.pt](http://memoirs.ces.uc.pt) Centro de Estudos Sociais | Universidade de Coimbra

Colégio da Graça | Rua da Sofia, n.º 136

Apartado 3087 | 3000-995 Coimbra | Portugal

T: +351 239 855 570 | F: + 351 239 855 589 | [memoirs@ces.uc.pt](mailto:memoirs@ces.uc.pt)

**ISBN:** 978-972-36-1525-8

**Colecção:** Memoirs – Filhos de Império | 1

**Depósito legal:** 418142/16

**N.º edição:** 1746

**Impressão e acabamento:** Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira  
[geral@rainhoeneves.pt](mailto:geral@rainhoeneves.pt)

**Distribuição:** Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.  
[Comercial@companhiadasartes.pt](mailto:Comercial@companhiadasartes.pt)

Novembro de 2016