



Belo Monte, Canudos ou a “comunidade que vem” em estado fenomênico*

Belo Monte, Canudos or the “coming community” in a phenomenical key

Thaís Maria Rocha Lemos**

Resumo: A propriedade, enquanto um dispositivo, possui a capacidade de interceptar e modelar subjetividades, de modo a constituir viventes amuralhados em si mesmos em identidades petrificadas e oposicionais que refreiam o irromper do comum. Por esse motivo, ciente da premissa benjaminiana de que a rememoração do passado serve a sua presentificação, objetivo neste artigo analisar a experiência do Arraial de Canudos (1893-1897), no qual diversas singularidades se reuniram na experiência comunitária – no sentido pregnante da palavra – de Belo Monte. Esse movimento é feito tendo em vista o meu entendimento de que ali se deu uma desativação do dispositivo proprietário que captura nossa humanidade comum, a recodificando em identidades jurídico-sociais.

Palavras-chave: Canudos; comunidade; comum; identidade/propriedade.

Abstract: Property, as a device, has the ability to intercept and model subjectivities, in order to constitute living beings walled in themselves in petrified and oppositional identities that holds back the erupting of the common. For this reason, aware of Benjamin's premise that the remembrance of the past serves its presentification, the objective of this article is to analyze the experience of the Canudos Village (1893-1897), in which several singularities came together in the community experience - in the pregnant sense of the word – from Belo Monte. This movement is made in view of my understanding that in this village took place a deactivation of the proprietary device that captures our common humanity, recoding it in legal-social identities.

Keywords: Canudos; community; common; identity/property.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Este artigo é resultante de uma pesquisa maior que estou realizando em sede doutoral, na qual busco no contexto brasileiro “paradigmas genuinamente políticos” nas experiências e fenômenos que habitualmente não são considerados políticos, por entender que ali podemos encontrar saídas para o eclipse permanente que a política parece hoje atravessar.

** Doutoranda e Mestra em Direito e Justiça pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Graduada em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. Bolsista CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo”. E-mail: thaisaa-lemos@hotmail.com.

A verdadeira comunidade é apenas uma comunidade não pressuposta.
Giorgio Agamben¹

“Quem não entende Canudos,² não entende o Brasil”.³ É dessa maneira que o escritor Ariano Suassuna se refere ao episódio ocorrido no interior da Bahia no final do século XIX, em que os habitantes da Comunidade de Belo Monte, em sua maioria ex-escravizados e sertanejos pobres lutaram contra o exército brasileiro para defenderem suas formas de vida frente as ingerências estatais. Mas, do que deriva a importância atribuída por Suassuna a tal evento, que considera o “mais significativo da história brasileira”⁴? Entendo que a relevância conferida pelo paraibano a tal fato histórico, o qual afirma ter “estudado profundamente”, deriva de sua sagacidade acentuada em percebê-lo como uma “constelação saturada de tensões”⁵ que o configura como uma mônada, figura que na leitura de Walter Benjamin, confere à perspectiva histórica uma “dimensão de totalidade” que não conhece passado, presente ou futuro, pois se apresenta enquanto uma estrutura “abreviada e ensombrada do restante do mundo”.⁶ A aptidão monadológica de condensar em si “todo o decurso da história”⁷ da qual o episódio de Canudos é detentor diz respeito ao modo como ali se revela uma autêntica imagem da “tradição dos oprimidos”, ou seja, o ponto no qual o constante insurgir-se dos oprimidos e suas lutas emancipatórias

contra os grupos dominantes e estruturas de opressão são postas em jogo. Não é difícil constatar tal percepção nos escritos de Suassuna, que após no apresentar Canudos como um confronto entre “o ‘país oficial’ dos descendentes poderosos de europeus, e o ‘país real’, o do povo pobre, escuro e mestiço” e afirmar que na sua época, assim como no tempo de Antônio Conselheiro, o Brasil continuava dividido e tensionado entre esses dois países distintos, o oficial e o real,⁸ nos convida a perceber como os acontecimentos de Canudos têm se repetido, ao longo da história, em diferentes temporalidades e espacialidades:

Os acontecimentos de Canudos continuam a se repetir a cada instante. Em todos os lugares. Em todos os campos de atividade. Diariamente, incessantemente. Quando, no interior do país, uma milícia de poderosos, governamental ou não, assassina um pobre posseiro e sua família, é o Brasil dos que incendiaram e arrasaram Canudos que está atirando no Brasil real e matando seu povo. Quando, numa grande cidade, a polícia invade uma favela ou destrói uma “invasão”, são outros tantos dos nossos inumeráveis “arraiais de Canudos” pertencentes ao Brasil real que estão sendo destruídos e assolados pelo país oficial, que, para isso, consegue recrutar, a seu serviço, outros pobres integrantes do Brasil real.⁹

O trecho de Suassuna acima transcrito, que data de 1999, se insere em um conjunto de publicações semanais do autor no jornal *Folha de São Paulo*, no qual o tema Canudos e as constantes violações do Brasil oficial ao Brasil real são recorrentes – o que não é de se

¹ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 32.

² Canudos ou o Arraial de Belo Monte, foi uma experiência comunitária constituída às margens do Rio Vaza-Barris, no interior da Bahia, entre os anos de 1893 a 1897, e que teve, antes de sua destruição pelo Exército Republicano, cerca de 20.000 moradores, sendo Antônio Conselheiro o seu membro mais conhecido (Cf. CASALANS, *Cartografia de Canudos*).

³ BRANDÃO, *Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido*, s/p.

⁴ BRANDÃO, *Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido*, s/p.

⁵ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

⁶ BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 21.

⁷ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

⁸ SUASSUNA, *Canudos, nós e o mundo*, s/p.

⁹ SUASSUNA, *Canudos, nós e o mundo*, s/p.

estranhar, pois apesar de garantir não ser dado a política, uma vez que, como parte do Brasil oficial, seria ela também caricata e grotesca, ele afirmava, por outro lado, militar politicamente por intermédio de seu ofício de escritor.¹⁰ Suassuna foi um verdadeiro compadecido, pois a despeito ter nascido integrante da poderosa classe do “patriarcado rural” brasileiro,¹¹ ele se identificava com o oprimido, pelo qual se sentia “convocado”: “como escritor pertencente a um País pobre e a uma sociedade injusta, estou ‘a serviço’”.¹² Esse compromisso ético com uma causa não originariamente sua é explicitado de maneira clara em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras em 1990: “desejo identificar meu trabalho de escritor com aquilo que Machado de Assis chamava o Brasil real e que, para mim, é aquele que habita as favelas urbanas e os arraiais do campo”.¹³

O que há de comum entre a destruição da Comunidade de Belo Monte, a qual seguiu-se a execução de todos os prisioneiros mediante degola e a venda de mulheres e crianças¹⁴ e o assanhamento da face genocida do Brasil oficial da qual tomamos conhecimento recorrentemente é o caráter necropolítico da atuação estatocêntrica, ou seja, da “política como trabalho de morte”, que nos revela que a soberania, vista pelo prisma do Brasil real, aquele marcado racialmente,

“consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*)”,¹⁵ o que demonstra que o estado de exceção, longe de se constituir enquanto medida excepcional, tem sido a regra para os oprimidos.¹⁶ Diante de um cenário de reiteração de vários Canudos que nos comprova que o “inimigo não tem cessado de vencer”,¹⁷ a tarefa de análise desse fragmento histórico não comporta uma atitude meramente contemplativa, mas envolve também a percepção de que a tradição dos oprimidos nele expressa é composta por um momento de instauração de um “efetivo estado de exceção”¹⁸ que, ainda que efêmero, possuiu o condão de romper com o contínuo da opressão e da experimentação necropolítica.

Se, conforme afirmava Benjamin, “a empatia com os tempos passados serve à sua presentificação”,¹⁹ entendo que a função de um artigo que pretende analisar a experiência de Canudos não pode se prestar a outro papel que não seja o de compreendê-la enquanto “um passado carregado de tempo-de-agora”, de “material explosivo”, capaz de lançar às lutas do presente uma “centelha de esperança”. Tal percepção da necessidade da rememoração enquanto atualização material também não escapou ao mestre Suassuna, que afirmava que, ao seu ver, o Brasil só encontraria o seu verdadeiro destino no dia em que, pelo caminho popular,

¹⁰ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹¹ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹² SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹³ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*, s/p.

¹⁴ Cf. GALVÃO, *No calor da hora*, p. 1322.

¹⁵ MBEMBE, *Necropolítica*, p. 32.

¹⁶ Cf. BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

¹⁷ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 5.

¹⁸ A exceção, sob a perspectiva dos oprimidos, longe de medida excepcional apresenta-se como regra – conforme aponta Benjamin em sua tese VIII sobre o conceito de história. Desse modo, o estado de exceção efetivo é aquele que, fugindo ao estado de exceção permanente e ao ciclo ininterrupto de violência que põe o direito/ violência que conserva o direito, rompe com a violência mítico-jurídica aniquilando o direito (Cf. BENJAMIN, *O anjo da história*; BENJAMIN, *Para uma crítica da violência*).

¹⁹ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 112.

somasse-se aos acertos de Antônio Conselheiro e ampliasse e aprofundasse “a comunidade verdadeira mas local de Canudos em uma comunidade nacional”, assim como preconizava, de maneira extremamente benjaminiana,²⁰ que a “força da tradição verdadeira [é] aquela na qual não nos limitamos a cultivar as cinzas dos antepassados, mas tentamos, sim, levar adiante a chama imortal que os animava”.²¹

É por esse motivo que pretendo nesse artigo analisar a experiência comunitária constituída às margens do Rio Vaza-Barris, no interior da Bahia, entre os anos de 1893 a 1897, entendendo, de partida, que ali teve lugar um gesto profanatório²² que tornou inoperante²³ o dispositivo²⁴ político da propriedade a que estamos assujeitados. Se a política ocidental – a cujos parâmetros estamos submetidos – opera por meio de dispositivos que constituem a esfera pública como o espaço no qual os indivíduos podem entrar em contato uns com os outros apenas na forma de sua dissociação, ela também torna ausente o *munus* social – ou seja, a obrigação de doação recíproca entre os indivíduos – e previne o irromper do comum. O indivíduo imunizado é, nesse sentido,

aquele dispensado de cargas, que outros devem suportar sozinhos. Ademais, o dispositivo da propriedade, ao negar o *munus*, ou seja, a ideia de mútua pertença, acaba por estabelecer uma unidade sem relação na qual o contato se dá apenas na forma dissociativa, nessas sociedades marcadas pela “multiplicidade de coisas que de comum só tem o fato de serem todas próprias enquanto apropriadas pelos respectivos proprietários”,²⁵ os indivíduos irão se submeter, diante da incapacidade de se reconhecerem uns nos outros, à esfera transcendente do direito, que atuará como um dispositivo emulador do sistema comunitário ausente. Dessa maneira, resta configurada a importância da análise do gesto profanatório dos canudenses e da maneira como diferentes singularidades se reuniram para a constituição comunitária de Belo Monte sem que houvesse ali uma reivindicação identitária, o qual foi capaz de restituir uma humanidade comum que hoje nos é negada.

E é desde a esperança de atualização de um modo comum de vida e produção, “desde o ponto de vista do projeto de uma sociedade centrada na solidariedade e não no dinheiro” que

²⁰ Em seu ensaio sobre Eduard Fuchs, Benjamin afirma “a necessidade de tecer na trama do presente os nós da tradição que se perderam durante séculos” (LOWY, *Walter Benjamin*, p. 122).

²¹ SUASSUNA, *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*.

²² O conceito de profanação se constrói em oposição ao de sacralização e consiste em uma operação que restitui uso e acesso humano aquilo que, sacralizado, passou a pertencer exclusivamente aos deuses. O conceito de profanação se refere, portanto, a uma neutralização dessa operação disjuntiva (sacralização), uma vez que devolve ao livre uso dos seres humanos aquilo que havia sido confiscado e compartimentalizado em uma esfera transcendente (Cf. AGAMBEN, *Profanações*).

²³ O tornar algo inoperante, no léxico agambeniano, “a capacidade de desativar – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente” (AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 105). Conforme aponta Sergei Prozorov, “afirmar a inoperatividade não é afirmar inércia, inatividade ou apraxia, muito menos disfuncionalidade ou destruição, mas sim uma forma de práxis desprovida de qualquer telos ou tarefa, que não realiza nenhuma essência e não corresponde a nenhuma natureza” (*Agamben and politics*, p. 33).

²⁴ “Dispositivo” é tudo aquilo que apresenta a capacidade de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar ou proteger gestos, comportamentos, opiniões ou discursos de seres vivos” (AGAMBEN, *What is an apparatus?*, p. 14, tradução nossa). No original: “capture, orient, determine, intercept, model, control or secure the gestures, behaviors, opinions, or discourses of living beings”.

²⁵ ESPOSITO, *Bíos*, p. 101.

“essas tradições, tão antigas e tão futuras, são uma parte essencial da mais genuína identidade americana: uma energia dinâmica, não um peso morto”.²⁶ Sob esse ponto de vista, conforme afirma Eduardo Galeano, nós somos tijolos de uma casa ainda por fazer.²⁷ É baseada nessa premissa que parti aqui, não para apenas contar a história de um movimento passado, mas para, a partir da narração de sua experiência, contribuir com o “afiar das armas da guerra em andamento”.²⁸

Em uma conferência datada de 1984, Giorgio Agamben afirmou que “nenhuma verdadeira comunidade humana surge com base em um pressuposto – seja ela a nação, seja a língua ou ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica”.²⁹ Tal afirmação parece se inserir no contexto de obras que, inspiradas nos trabalhos Georges Bataille, buscam formular uma nova ideia de comunidade a partir do desprendimento de elementos que até então eram tidos como seus organizadores, como a dos franceses Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (1983) e Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (1983). Comum a tais obras é a percepção – compartilhada por Agamben – de que critérios de pertencimento comunitário, mesmo quando formulados e interpretados de maneira supostamente flexível, acabam por gerar exclusão e violência.³⁰ Em

Blanchot, por exemplo, há uma recusa a essa espécie de “supraindividualidade” que reúne elementos particulares para fundi-los em unidades generalizáveis, as quais denomina de as “formas habituais da transcendência”,³¹ por meio das quais a comunidade se suprimiria e se anularia enquanto comunidade, uma vez que para ele, seria “a relação com o outro [que forma] a comunidade mesma”.³² Nancy também afirma que a comunidade não é dotada de pressupostos – sendo esse o motivo pelo qual é correntemente assombrada por ideias ambíguas como fundação e soberania³³ – e que, apesar de não possuir uma essência, seria constituída a partir de um “ser-em-comum”, o qual gravitando em torno da ideia de exposição, impede que as singularidades sejam capturadas em uma identidade substancial e única, tendo em vista que a abertura comum das singularidades a outras envolveria apenas o compartilhamento de uma “falta de identidade”,³⁴ em uma “homogênea heterogeneidade”. No entanto, essa recusa em afirmar a comunidade por “palavras aleatórias que não saberiam garanti-la”,³⁵ conforme afirma Blanchot, apresenta uma dificuldade essencial, apresentada por Nancy na seguinte indagação: “como a comunidade sem essência (a comunidade que não é ‘povo’ nem ‘nação’, nem ‘destino’ nem ‘humanidade

²⁶ GALEANO, *Nosotros decimos no*, p. 378, tradução minha. No original: “desde el punto de vista del proyecto de una sociedad centrada en la solidararidad y no en el dinero”; “estas tradiciones, tan antiguas y tan futuras, son una parte esencial de la más genuína identidad americana: una energía dinámica, no um peso muerto”.

²⁷ GALEANO, *Nosotros decimos no*, p. 378.

²⁸ TIQQUN, *Isto não é um programa*, p. 14.

²⁹ AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 32.

³⁰ Cf. DURANTAYE, *Giorgio Agamben*, p. 159.

³¹ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 19.

³² BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 30.

³³ Cf. NANCY, *The inoperative community*, p. xxxix.

³⁴ Cf. NANCY, *The inoperative community*, p. xxxviii.

³⁵ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 33.

genérica, etc.) pode ser apresentada como tal?”.³⁶

Acredito que podemos encontrar a resposta a tal pergunta em uma obra publicada em 1990 por Agamben, na qual o autor se esforça para nos apresentar paradigmas do que entende ser a comunidade que vem, sendo esse o nome escolhido para designar “comunidades puras”, que não são “ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade” e que, por isso, se apropriam e comunicam através do “pertencimento mesmo”.³⁷ A figura que o filósofo entende ser capaz de alterar as relações entre o particular e o universal – que até então serviram de fundamento imaginário às comunidades – é o ser qualquer, uma singularidade que não se determina por meio de adesão à propriedades comuns ao todo ou pela mera ausência de pertencimento e, dessa forma, é apenas o seu ser-tal,³⁸ subtraído de todos os predicados positivos. Entretanto, a existência do ser qualquer – da singularidade – não depende da destruição de seus atributos, uma vez que ele os mantém, mas apenas não é mais definível por meio deles: “nem este nem aquele, nem assim nem assim – mas assim como é, com todos os seus predicados (todos os predicados não é um predicado)”.³⁹ Isso é, o ser qualquer torna inoperante as identidades particulares, uma vez que “nega cada predicado como propriedade (no plano da essência), mas retoma a todos como

im-propriedade (no plano da existência)”.⁴⁰ Tal característica, por sua vez, é inerente à vida messiânica, cujo distintivo é o de encarnar “um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência”,⁴¹ uma vez que, de acordo com Agamben, “a vocação messiânica é a revogação de toda vocação”.⁴²

Viver messianicamente, em consonância com a chave de leitura decorrente dos textos bíblicos legados pelo apóstolo Paulo – cujas proposições são conhecidas por Conselheiro, que o cita diversas vezes em suas *Prédicas*⁴³ – implica, portanto, uma “desapropriação de toda propriedade jurídico factícia” que não funda uma nova identidade, mas constitui uma “forma vivendi integralmente subtraída à esfera do direito”.⁴⁴ De tal forma de vida, por meio da qual as singularidades, “sem se ligar[em] denotativamente às coisas e sem valer[em] ela[s] mesma[s] como uma coisa, sem permanecer[em] indefinidamente suspensa[s] na sua abertura e sem se fechar[em] no dogma”, surge a possibilidade para uma experiência comunitária – que “se apresenta como uma pura e comum potência”,⁴⁵ a qual, como vimos, Agamben denomina de a comunidade que

³⁶ NANCY, *The inoperative community*, p. xi, tradução minha. No original: “How can the community without essence (the community that is neither ‘people’ nor ‘nation’, neither ‘destiny’ nor ‘generic humanity, etc.) be presented as such?”.

³⁷ Cf. AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 19.

³⁸ Cf. AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p.10.

³⁹ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 88.

⁴⁰ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 88

⁴¹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 529.

⁴² AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 490.

⁴³ Cf. CONSELHEIRO, *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo*.

⁴⁴ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 557.

⁴⁵ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 2639.

vem.⁴⁶ A utilização no início desta seção do verbo “vir” em sua conjugação pretérita serve para assinalar o modo como Belo Monte, ao assumir o *factum pluralitatis* – ou seja, o “puro fato de que os homens formam comunidade”⁴⁷ – sem buscar justificá-lo mediante uma reivindicação identitária, constitui-se enquanto uma comunidade na qual os seres humanos se copertenciam “sem uma condição representável de pertencimento”,⁴⁸ a qual, rompendo com o nexos fundante do Estado moderno, demonstrou a “potência libertadora” de “tirar os homens de uma prática e uma teoria que os mutila separando-os”.⁴⁹

O “povo”, enquanto categoria fundante do Estado, representa a maneira como a constituição de um corpo político único sob sua égide traz consigo uma fratura biopolítica fundamental, na medida em que esse mesmo termo “nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política”.⁵⁰ Diante dessa cisão constitutiva, Agamben irá denominar de “Povo” o “corpo político integral” e “povo” a “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”⁵¹ e afirmar que a “guerra interna que divide cada povo terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirem e não houver mais,

especificamente, povo algum”.⁵² O esfacelamento dessas separações pode ser observado na subjetivação coletiva que teve lugar na Comunidade de Belo Monte, afinal, de acordo com o historiador José Calasans, “o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as ‘nações’ do sertão”⁵³ sem se constituir enquanto uma: negros libertos, conhecidos por “13 de maio”; indígenas Kiriri e Kaimbé, provenientes dos antigos aldeamentos de Mirandela e Rodelas; pessoas com deficiência, física ou intelectual, mas não só.⁵⁴ Calasans ainda nos informa sobre a presença de homens brancos e de recursos.⁵⁵

Se a sociedade sem classes representa, de acordo com Benjamin, a secularização da ideia do Reino Messiânico⁵⁶ e aquela não é, conforme Agamben, “uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos”⁵⁷ de separação, torna-se importante ressaltar que, a despeito do substantivo “negro” servir hoje para designar uma identidade de cunho homogeneizante, forjada durante anos de luta, a transposição desta pressuposição à Bahia do século XIX seria equivocada, haja vista que ali havia entre os africanos e afrodescendentes uma fragmentação por nações, a qual, de acordo com Pierre Verger, não

⁴⁶ A comunidade que vem não deve ser entendida enquanto um evento futuro, uma vez que “não há que se entender a *parousía* como o regresso do messias ao final dos tempos, mas como a presença messiânica que está junto a cada momento cronológico acompanhando-o” (CASTRO, *Introdução a Giorgio Agamben*, p. 197), uma vez que, conforme entendimento benjaminiano, cada instante pode ser a porta estreita pela qual entra o messias.

⁴⁷ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 66.

⁴⁸ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 78.

⁴⁹ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 32.

⁵⁰ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 35.

⁵¹ AGAMBEN, *Meios sem fim*, pp. 36-37.

⁵² AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 38.

⁵³ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 66.

⁵⁴ CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 72.

⁵⁵ Cf. CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 64.

⁵⁶ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 112.

⁵⁷ AGAMBEN, *Profanações*, p. 67.

conseguiu ser superada nem mesmo pela “desgraça comum” da escravização: “os africanos na Bahia eram muitas vezes separados um dos outros por rancores antigos de nação para nação e pela lembrança das guerras que os opunham na África”.⁵⁸ Tal diagnóstico é apoiado ainda pelo relato de Nina Rodrigues, que em *Os Africanos no Brasil* diz que “não se deve crer que todos os africanos confundem-se em uma colônia estrangeira grande e uniforme”, afinal, “cada um procura viver junto dos da sua terra e é de acordo com os sentimentos e as afinidades da pátria que se dividem os africanos em pequenos círculos e sociedades”.⁵⁹ Entretanto, no cenário do pós-abolição baiano – e em virtude da inclusão-exclusiva inerente à exceção –, no qual corpos negros ao mesmo tempo em que foram transformados em sujeitos de direito se viram desprovidos de condições materiais que garantissem a assunção de tal categoria, os impeliu a um movimento de desativação desse fechamento em uma identidade substancial, o qual rompeu “com a pretensão do Eu de bastar-se a si mesmo”.⁶⁰

Embora a atratividade de Canudos ser explicada de maneira quase auto-evidente nos casos dessas singularidades – que, de acordo com Calasans, possuíam a “necessidade de amparo material, de solidariedade humana”⁶¹ – a sua “força sugestiva” não pode ser resumida a isto. Nesse sentido, o antropólogo Edwin Ressink, a partir de pesquisa etnográfica, afirma que o movimento conselheirista foi, sobretudo, um movimento de salvação e que, com a formação da

Comunidade de Belo Monte, houve a territorialização deste movimento em um espaço-tempo no qual vigorava o modo correto de se viver para alcançá-la.⁶² Tal constatação contradiz as representações frequentes na literatura especializada acerca da comunidade canudense como sendo marcada por perspectivas iminentemente escatológicas e me permite uma abertura para propor uma outra abordagem que pode ser desenvolvida a partir da premissa de que o tempo escatológico – conforme pontua Agamben – não se confunde com o messiânico: enquanto o primeiro é voltado à tensão apocalíptica do último dia, de cólera e julgamento, o fim dos tempos, o segundo não diz respeito ao “instante em que o tempo acaba, mas [a]o tempo que se contrai e começa a acabar, ou, caso queiram, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim”.⁶³

O título dado por Conselheiro ao seu manuscrito, *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a salvação dos Homens*, parece sugerir uma preocupação com uma temporalidade anterior ao fim do tempo, na qual ainda resta tempo para que os homens possam se salvar. Tal escolha está em consonância com o teor do conteúdo ali disposto, que estabelece uma série de regras que objetivavam instituir um “regime de salvação”⁶⁴ que difere, sobremaneira, das descrições – essas sim propriamente apocalípticas – contidas na obra *Missão abreviada*, considerada uma das maiores influências de Conselheiro, na qual seu autor, o padre português Manuel José Gonçalves Couto, afirma constantemente que o “fim

⁵⁸ VERGER, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos*, p. 549.

⁵⁹ Apud VERGER, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos*, p. 552.

⁶⁰ AGAMBEN, *Profanações*, p. 15.

⁶¹ CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 64.

⁶² RESSINK, *Till the end of time*, p. 08.

⁶³ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1255.

⁶⁴ Cf. RESSINK, *Till the end of time*.

virá” e se presta a descrevê-lo com o objetivo de amedrontar seus leitores.⁶⁵ A hipótese aventada de o que estava em jogo na comunidade de Belo Monte era o tempo messiânico, o tempo do fim e não o apocalíptico fim do tempo, apoia-se ainda em relatos de sobreviventes indígenas de Canudos e seus descendentes, que afirmaram à Ressink que na Comunidade se comungava a crença de se viver no tempo do fim, não no fim dos tempos: “Não, ele [Conselheiro] não disse que o fim do mundo estava próximo. Ele costumava dizer que chegaria esse tempo, chegaria aquele tempo, mas não era imediato, ainda não era aquele momento exato”.⁶⁶

A temporalidade messiânica vivida em Canudos sob a forma do tempo que temos até o tempo acabar é, dessa forma, uma espécie de “tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior”.⁶⁷ Essa transmutação do tempo cronológico para tempo messiânico – que interpreto aqui em chave de leitura paulina/agambeniana por entender coincidir com o objeto de estudo – é operada a partir do chamado para a vida messiânica, a *klēsis*, que “indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico”.⁶⁸ Essa mutação se constitui enquanto uma “dialética imóvel”, um “movimento *sur place*” –

tendo em vista que novos elementos não são chamados a instituir uma nova síntese –, por meio do qual há “uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas nas quais ou tais alguém é chamado”⁶⁹ e sobre as quais as singularidades não se portam mais como proprietárias, mas apenas fazem “uso”. Por mais ínfimo que possa parecer à primeira vista, esse deslocamento promove a “revogação de toda vocação” por meio de uma lógica destituente, na medida em que a condição factícia ou jurídica de alguém, ao deixar de ser encarada como propriedade, deixa de produzir sujeitos amuralhados em si mesmos e que precisam a todo instante defender suas individualidades frente à exposição à alteridade.

O uso é, de acordo com Agamben, a definição que o apóstolo Paulo dá à vida messiânica na *Carta aos Romanos*, o qual assume ali a forma do “como não”:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [*hōs mē*] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores. A aparência desse mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação.⁷⁰

Nesse trecho, Paulo apresenta a *klēsis* messiânica como um movimento de nulificação que destitui a propriedade das categorias factícias e/ou jurídicas

⁶⁵ Cf. COSTA, *Dos medos e esperanças*.

⁶⁶ RESSINK, *Till the end of time*, p. 10. “No, he did not say that the end of the world was near. He used to say that there would come this time, there would come that time but it was not right away, it was not just yet”.

⁶⁷ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1352. A respeito desta característica inerente a esta espécie de temporalidade, Agamben afirma: “Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos –, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos” (AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 1352).

⁶⁸ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 471.

⁶⁹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 477.

⁷⁰ *Apud* AGAMBEN, *O tempo que resta*, pp. 484-490.

nas quais cada um se encontra chamado, ao expor, sob a forma do “como não”, que a “vocaç3o messiânica n3o é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”.⁷¹ Esse cenário no qual as identidades formadas por conjuntos de hábitos, culturas e tradiç3es s3o restituídas à condiç3o de um conjunto de máscaras que usamos, mas n3o somos possuidores, acaba por evidenciar, também, “a verdadeira natureza da propriedade, que n3o é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito”.⁷² Desse modo, temos que este “uso identitário” acarreta a percepç3o de que o “n3o pertencer propriamente a nenhum lugar” – conforme pontua Achille Mbembe – nem estabelecer com suas características uma relaç3o de propriedade é o “próprio do homem”, “uma vez que ele é composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto”.⁷³ Tal diagnóstico está em consonância com o de Agamben que, a partir da constataç3o de que “o homem n3o é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocaç3o histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”⁷⁴ arrisca-se na proposiç3o de uma comunidade que n3o é pressuposta, que tem em seu centro uma “estrutura n3o fusional e vinculativa”⁷⁵ e que se funda a partir de um movimento de abertura e desprendimento de “singularidades n3o identitárias”:⁷⁶ proposiç3o essa que

encontra correspondências no que Mbembe denomina de a “ética do passante”, e que consiste, em última análise, naquilo que Frantz Fanon já havia convencionado chamar de “orientaç3o ética”, ou seja, o “movimento de doaç3o de si”,⁷⁷ a “obrigaç3o do homem de se sentir responsável pelo seu semelhante”.⁷⁸

A instituiç3o da Comunidade de Belo parece guiada por essa forma de ética, a qual se constitui enquanto um valor político que é bem retratado nos veículos de informaç3o correntes da época, que se valiam, para representá-lo, do qualificativo “comunismo”. O jornal *O País*, do Rio de Janeiro, anunciava em 1897 que “sertanejos fanáticos” se dirigiam à Canudos “acreditando na ideia de comunismo, tão apregoada pelo Conselheiro”.⁷⁹ O *Jornal de Notícias da Bahia* também publica naquele ano um artigo do Bar3o de Jeremoabo – rico proprietário de terras daquela regi3o – que se refere à Belo Monte como uma “seita, cuja doutrina é o comunismo”.⁸⁰ Na *Revista Brasileira*, um mês após o fim dos conflitos de Canudos, Nina Rodrigues também apresentou tal entendimento, ao afirmar que Antônio Conselheiro “anormalizava” de maneira extraordinária “a vida pacífica das populaç3es agrícola e criadora da província, distraindo-as das suas ocupaç3es habituais para uma vida errante e de comunismo” na qual “os mais abastados cediam dos seus recursos em favor dos menos protegidos da

⁷¹ AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 551.

⁷² AGAMBEN, *Profanaç3es*, p. 65.

⁷³ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 248.

⁷⁴ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 45.

⁷⁵ BARBOSA, *Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa*, 237.

⁷⁶ BARBOSA, *Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa*, 241.

⁷⁷ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 53.

⁷⁸ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 88.

⁷⁹ *Apud* FACÓ, *Cangaceiros e fanáticos*, p. 94.

⁸⁰ *Apud* CALASANS, *Cartografia de Canudos*, p. 65.

fortuna”.⁸¹ Mais próximo a realidade que nos é informada pelos sobreviventes e descendentes de Canudos é o relato de Afonso Arinos em *Os jagunços*, publicado pelo jornal *O Comercio de São Paulo* em 1898, texto no qual afirma a presença em Canudos do “socialismo e certas praticas de comunismo”, que teria, em sua visão, analogia apenas com o “comunismo dos peruanos, sob a organização theocratica dos Incas”: “alli não havia pobres; todos trabalhavam para a comunidade, a medida de suas forças. Não prohibia o commercio, nem que o indivíduo também trabalhasse um pouco para si”.⁸²

A alcunha “comunismo” parece ser utilizada para representar o modo como na Comunidade de Belo Monte, de acordo com Adonel Matos – descendente de sobrevivente – se “trabalhava em conjunto. Ninguém tinha nada. Todo mundo fazia roça, todo mundo trabalhava. Colheu... colheu. Toma o seu...toma o seu. Ninguém ficava com menos ou com mais”.⁸³ Madalena dos Santos, sobrinha de Manezão – afilhado de Antônio Conselheiro – afirma ainda que em Canudos “o povo era todo de mutirão. Fazia as coisas... Tudo... Ninguém não ganhava dinheiro próprio não”.⁸⁴ Tais relatos apontam a maneira como em Belo Monte houve a institucionalização de um circuito de doação recíproca, consubstanciado na ajuda mútua (“o povo era todo de mutirão”) e na redistribuição de excedentes (“ninguém ficava com menos ou com mais”) que nos sugere que não era a categoria do próprio, mas sim a do

impróprio que determinava aquela comunidade. Tal constatação nos aproxima do plano conceitual de “comunidade” traçado pelo filósofo Roberto Esposito, a partir da etimologia do termo latino *communitas*. O italiano afirma que tal substantivo é formado pelo radical *commun* e pelo o sufixo *munus*. Enquanto o primeiro termo possui um significado canônico nos dicionários, o de indicar aquilo que não é próprio, o segundo possui uma significação menos pacífica, e pode se referir tanto a um ônus, quanto a um ofício ou ainda a um dom. Apesar do caráter plurivalente, Esposito afirma que a concepção prevalecente é a do *munus* enquanto uma reciprocidade de dar que estabelece um compromisso comum⁸⁵ e nos apresenta, a partir de tal conceituação, a constituição comunitária como derivada do compartilhamento de um encargo e qualifica a comunidade, então – e em uma posição que o distancia da filosofia política de cunho tradicional, que teria apenas mistificado o seu significado –, como “o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas justamente por um dever ou uma dívida; um grupo de pessoas unidas não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, por uma falta”.⁸⁶

Todos as narrativas fundacionais sobre a comunidade que a filosofia política nos legou não fariam outra coisa, ainda que de modo cifrado, segundo Esposito, senão citar de maneira metafórica essa falta que, como *munus* originário de nossa finitude mortal, ao mesmo tempo

⁸¹ RODRIGUES, *As coletividades anormais*, p. 46.

⁸² ARINOS, *Os jagunços*, p. 172.

⁸³ *Apud* MARTINS, *Canudos*, s/p.

⁸⁴ *Apud* MARTINS, *Canudos*, s/p 1995.

⁸⁵ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, pp. 25-29.

⁸⁶ ESPOSITO, *Communitas*, p. 29, tradução minha. No original: “el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda, conjunto de personas unidas no por un ‘más’, sino por un ‘menos’, una falta”.

que nos constituí, nos destitui,⁸⁷ uma vez que o reconhecimento do caráter precário e finito do ser humano implica em uma desapropriação e descentramento do sujeito que o força a sair de si mesmo e estabelecer vínculos de convivência associativa: “um dever une os sujeitos da comunidade e faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos”.⁸⁸ No entanto, frente a esse vazio radical que faz com que os membros da *communitas* promovam um intercâmbio horizontal mediante o estabelecimento de um ônus circular, a sociedade moderna busca constituir-se – tal como propõe o mitologema hobbesiano – a partir da imunização contra o perigo do comum, a qual se dá mediante o preenchimento desse vazio por um ainda mais radical: com a instituição do Estado-Leviatã há a dissolução de todos os laços e de todas as relações sociais estranhas ao binômio proteção-obediência por ele constituído, o que dá origem a uma sociedade na qual se vive na e da renúncia de conviver.⁸⁹

Ao contrário de seguir pela perspectiva mitológica que os filósofos da comunidade moderna abriram ao ignorarem como objeto de reflexão o vazio do *munus* ou procurar preenchê-lo com conteúdos subjetivos e identitários, Esposito irá afirmar que a única coisa que em comum que os membros de uma comunidade possuem é o “nada em comum”, de modo que o que os membros da *communitas* partilham é, acima de tudo, uma expropriação de suas

substâncias, a qual não se limita ao que se tem, mas que aflige inclusive suas subjetividades.⁹⁰ Se em Belo Monte, segundo Alexandre Otten, todos eram irmãos, iguais e colocavam tudo em comum,⁹¹ podemos pensar como tal localidade se consubstanciou enquanto arquétipo de uma *communitas*, que empurrava os indivíduos para fora de si, para uma “relação exigente e perigosa” que nos revela que o modo propriamente político – ou ético – de relacionar-se com os outros é o de co-abri-los, co-abrindo-se à comum responsabilidade existencial.⁹² Irrupções históricas desse tipo são capazes de colocar em curto-circuito os fundamentos mitológicos do Estado ao mostrar a possibilidade de que os “homens copertenciam sem uma condição representável de pertencimento”⁹³ – e isso, o Estado não pode tolerar. E tal como aconteceu no massacre à Canudos, “onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser em comum, cedo ou tarde, aparecerão carros armados”.⁹⁴

⁸⁷ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 34.

⁸⁸ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 30, tradução minha. No original: “un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad que hace que no sean enteramente duenos de sí mismos”.

⁸⁹ Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 42.

⁹⁰ Esposito afirma: “En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (ESPOSITO, *Communitas*, p. 32).

⁹¹ Cf. OTTEN, *Só Deus é grande*, p. 45.

⁹² Cf. ESPOSITO, *Communitas*, p. 162.

⁹³ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 78.

⁹⁴ AGAMBEN, *A comunidade que vem*, p. 79.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. [E-book].
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- ARINOS, Afonso. *Os jagunços*. São Paulo: Jornal O comércio de São Paulo, 1898.
- BARBOSA, Jonnefer F. Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa. In: *Princípios Revista de Filosofia*, n. 32, pp. 229-251, jul./dez. 2012.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: Ed. UNB; São Paulo: Ed. Lumme, 2013.
- BRANDÃO, Marcelo. Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido. *Agência Brasil*. 06 jul. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-07-06/em-novo-projeto-suassuna-conta-historias-sobre-brasil-esquecido>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: Ed. É Realizações, 2017.
- COSTA, VANDERLEI MARINHO. *De medos e esperanças: uma história das crenças apocalípticas, messiânicas e milenaristas no contexto do movimento de belo monte (1874-1902)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1976.
- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

- GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.
- GALVÃO, Walnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Ed. Cepe, 2019. Versão Kindle.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARTINS, Paulo. Canudos: organização, poder e o processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, n. 4, pp. 1-16, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1, 2018.
- NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor et. al.. Minneapolis-EUA: Minnesota University, 1991.
- OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, n. 21, pp. 9-50, 1989.
- PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Ediburgo: Ed. Edimburgh University, 2014.
- RESSINK, Edwin B. Till the end of time: the differential attraction of a ‘regime of salvation’ and the ‘entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, n. 2, v. 2, 2000. Disponível em: <http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/winter2000.html-ree-sink>. Acesso em: 05 ago. 2020.
- RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006.
- SUASSUNA, Ariano. *Canudos, nós e o mundo*. Jornal Folha de São Paulo. Opinião. São Paulo, 01 dezo. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz0712199907.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.
- TIQQUN. *Isto não é um programa*. Trad. Daniel Lühmann. São Paulo: Aurora, 2014.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassl Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em 23 de junho de 2022

Aceito em 13 de agosto de 2022