

Precisamos explorar o solo das nossas tradições radicais I Carta semanal 35 (2026)



Sliman Mansour (Palestina), *Rituais sob Ocupação*, 1988.

Queridas amigas e amigos,

Saudações do **Instituto Tricontinental de Pesquisa Social**.

Para Sliman Mansour (1947–2026), um pintor gentil e generoso da emancipação palestina.

Em janeiro de 1968, 470 delegados de setenta países reuniram-se em Cuba para o Congresso Cultural de Havana. Chegaram de nações em guerra, sociedades socialistas em construção, movimentos de libertação nacional lutando contra o colonialismo e centros imperiais onde intelectuais começavam a se rebelar contra o poder. O Vietnã resistia ao exército mais poderoso da Terra. O assassinato de Che Guevara, três meses antes, não extinguiu a convicção de que o imperialismo poderia ser derrotado; apenas a intensificara.

O imperialismo, compreendiam os delegados, não sobrevive apenas com armas e bancos. Ele também ocupa a escola, a rádio, a editora, o laboratório, o museu e a imaginação. Ensina os colonizados a verem suas próprias histórias como atrasadas, suas línguas como provincianas e suas artes populares como matéria-prima à espera de refinamento pela metrópole. Contra essa máquina, o congresso clamava pelo que Fidel Castro descreveu como “um Vietnã no campo da cultura”: uma luta organizada por maneiras pelas quais os seres humanos compreendem a si mesmos e ao seu poder. Nosso dossiê mais recente, *Um Vietnã no campo da cultura: o Congresso Cultural de Havana, 1968* (agosto de 2026), retira seu título da frase de Castro e retorna ao congresso no ano do centenário de seu nascimento.



O Congresso Cultural de Havana nos oferece o terreno fértil para abordar o tema desta carta: tradições radicais. Uma tradição radical não é um altar ao passado. A palavra *radical* vem do latim *radix*, ou raiz. Ir à raiz é descobrir as lutas que produziram o pensamento e a beleza de um povo e levar suas possibilidades inacabadas para o presente. Tradição não é aquilo que permanece imutável. É aquilo que um povo continuamente recria em sua luta para realizar sua humanidade e florescer em harmonia com a natureza, em

vez de destruí-la.

Um dos exemplos mais claros dessa tradição radical nesse período emergiu da releitura anticolonial de **Calibã**, a figura escravizada em *A tempestade* (1610-1611), de William Shakespeare. Em todo o Caribe e América Latina, Calibã se tornou uma forma de pensar não sobre o retorno a um passado intocado, mas sobre a transformação do que o colonialismo havia imposto – língua, literatura e conhecimento – em armas contra o domínio colonial. Duas obras aprimoraram essa leitura anticolonial: a peça *A tempestade* (1969), de Aimé Césaire, e o ensaio *Calibã* (1971), de Roberto Fernández Retamar. Na peça de Shakespeare, Próspero (a civilização europeia) conquista uma ilha, escraviza Calibã (o colonizado) e lhe ensina a língua para que possa ser comandado. Césaire dramatiza a recusa de Calibã essa ordem colonial. Seu Calibã exige ser chamado de X, sugerindo tanto a violência que apaga seu nome quanto a liberdade que ele almeja. Césaire deixa Próspero e Calibã presos em um mundo colonial em deterioração: Próspero não consegue se imaginar sem o súdito que domina, enquanto a recusa de Calibã em ser colonizado fragmenta seu mundo. Calibã não pede por uma melhor representação dentro da ordem de Próspero. Ele contesta a própria ordem. Para Retamar, Calibã não é uma sombra constrangedora à margem da civilização latino-americana. Ele é o povo colonizado. Próspero invadiu suas terras, matou seus ancestrais, o escravizou e lhe impôs uma língua. O que pode Calibã fazer, pergunta Retamar, senão usar essa língua para amaldiçoar Próspero?

A maldição é apenas o começo. Calibã não se limita a rejeitar a linguagem do colonizador; ele a apropria. A ciência, a tecnologia, a literatura e os conceitos políticos acumulados nos centros imperialistas foram possibilitados pela riqueza e pelo trabalho **extraídos** do mundo colonizado. Retamar recusa a ideia de que pertencem naturalmente ao Ocidente. Sua recuperação não é imitação, mas restituição. Recuperá-los é desenterrar as raízes de um mundo que o colonialismo tentou monopolizar e voltar seus instrumentos para a libertação. Calibã transforma a linguagem do comando em uma linguagem de revolta – na tradição radical que tanto prezamos.



Camilo Egas (Equador), *Sonhar com Equador* 1939.

Quem tem permissão para defender a razão e quem está confinado à emoção? Em Havana, essa não era uma questão abstrata. Os debates sobre a negritude confrontaram esse problema diretamente. René Depestre apontou para a formulação de Léopold Senghor de que “a emoção é negra, assim como a razão é branca” como um exemplo do perigo que ameaçava uma revolta cultural anticolonial. Depestre honrou a afirmação original da negritude sobre as culturas afro-negras contra a desumanização racial, mas alertou que, quando separada da luta de classes, ela poderia se cristalizar em essencialismo racial e ser apropriada por elites reacionárias. No Haiti, o *noirismo* de François Duvalier transformou a defesa da cultura negra em uma ideologia de Estado que aterrorizou o povo e a esquerda em nome da autenticidade negra. O congresso, portanto, rejeitou tanto a assimilação liberal quanto o essencialismo racial. O racismo não poderia ser derrotado admitindo alguns colonizados na casa do senhor, nem transformando categorias coloniais em verdades permanentes. Era necessária uma transformação das relações materiais que continuamente reproduzem a raça como hierarquia.

A tradição radical também se manifesta, contudo, em obras cuja política permanece limitada ou inconclusiva. *O labirinto da solidão* (1950), de Octavio Paz, escrito longe da política revolucionária de Havana, aborda a ferida

colonial do México por meio de máscaras, silêncios, festivais e solidão: os hábitos de ocultação e distanciamento formados em uma sociedade marcada pela conquista. Paz compreendeu que a conquista sobrevive dentro das formas de subjetividade. O sujeito colonizado e pós-colonial pode usar uma máscara não porque não haja nada por baixo dela, mas porque a história tornou a exposição perigosa. A solidão torna-se tanto ferida quanto defesa. No entanto, o labirinto nunca é meramente psicológico, pois suas paredes foram construídas pela conquista, pela hierarquia racial, pelo poder de classe e pela relação inconclusiva do México com a modernidade. A tradição radical começa onde o relato de Paz atinge seu limite: a solidão é rompida pela luta coletiva. A assembleia camponesa, o comitê de greve, a brigada de alfabetização, a oficina de teatro e a rádio comunitária fazem mais do que expressar um povo existente: ajudam a dar origem a um novo. Mesmo o relato de Paz aponta para além de si mesmo, em direção a esse fato.



Benjamin Silva (Brasil), *Massacre de Tlatelolco*, 1968.

Uma questão relacionada surgiu no Irã pela obra de Jalal Al-e Ahmad (1923–1969): como um povo pode se apropriar do conhecimento moderno sem se submeter às categorias e dependências do poder imperial? Al-e Ahmad, que transitou do ambiente comunista do Partido Tudeh para um anti-imperialismo com nuances

religiosas, publicou sua obra seminal, *Gharbzadegi*, em 1962, título frequentemente traduzido para o inglês como *Westtoxication* [Ocidentoxicação], *Occidentosis* [Ocidentose] ou *Weststruckness*. Amplamente lido no Irã, inclusive entre setores da *ulema* (clérigos), o livro descrevia uma sociedade afetada pelo Ocidente, não simplesmente por importar mercadorias estrangeiras, mas por ter começado a inalar as categorias ocidentais como se fossem oxigênio. O resultado era uma espécie de mau hálito civilizacional: a exalação rançosa da imitação, da dependência e do autoestranhamento. A tecnologia chega sem a capacidade social de direcioná-la, a elite local torna-se intermediária de bens e desejos importados, e um povo é ensinado a vivenciar seu próprio mundo como uma inadequação.

A polêmica de Al-e Ahmad poderia ter sido interpretada como um retorno romântico a um passado imaculado, mas sua percepção mais forte aponta para outro lugar. Ele desejava tanto o reconhecimento de nossas próprias tradições quanto uma radicalização delas para o mundo moderno. É aqui que a questão de Al-e Ahmad encontra as preocupações de Havana. O congresso não rejeitou a ciência ou a tecnologia como ocidentais, mas questionou a quem pertencem, para quais fins são organizadas e cujo trabalho as torna possíveis. Delegados descreveram médicos formados com recursos públicos no Terceiro Mundo e explorados pelo centro imperial, bem como o conhecimento local coletado como “matéria-prima científica” e devolvido na forma acabada de políticas, vigilância e intervenção militar. A resposta para a *Ocidentose*, portanto, não é a pureza, mas a soberania: a capacidade coletiva de se apropriar do conhecimento moderno, redirecioná-lo para as necessidades sociais e transformar a sociedade nesse processo.



Bahman Mohassess (Irã), *O minotauro assusta a gente de bem*, 1966.

Os movimentos de libertação representados em Havana já colocavam essa soberania em prática. Demonstravam que a cultura não era algo a ser preservado isoladamente ou adiado para depois da vitória, mas um meio pelo qual a própria libertação era construída. No Vietnã, os relatórios mensais da Frente Nacional de

Libertação contabilizavam pessoas libertadas do analfabetismo ao lado das vitórias militares, enquanto equipes de cinema trabalhavam em porões sob bombardeios. Nas zonas libertadas da **Guiné-Bissau**, Angola e Moçambique, escolas, gráficas, oficinas de artistas e canções revolucionárias formavam os alicerces de uma nova sociedade antes mesmo da chegada da independência formal. A própria libertação era um ato de cultura.

A mesma compreensão animou a *Lotus*. Publicada pela primeira vez em março de 1968 como *Afro-Asian Writings [Escritos afro-asiáticos]*, a revista ajudou a construir a infraestrutura cultural que Havana exigia: um lar multilíngue para escritores da África e da Ásia e, mais tarde, da América Latina. Suas páginas recusaram o arranjo colonial em que os escritores sulistas aguardavam reconhecimento em Londres, Paris ou Nova York. *Lotus* tornou visível outra geografia literária: a resistência palestina podia falar com a libertação vietnamita, a luta sul-africana com a poesia egípcia, e as nações recentemente descolonizadas com aquelas que ainda lutavam pela liberdade. Um único exemplo captura o que esta infraestrutura tornou possível. Em 1972, a *Lotus* publicou uma peça, **Ughniyyat al-Mawt** [Canção da morte], do dramaturgo egípcio Tawfiq al-Hakim. Pelas redes da revista, a peça foi traduzida para o hindi e apresentada naquele ano em Nova Delhi; também foi traduzido para o amárico e uma apresentação foi transmitida pela televisão estatal etíope. Uma história sobre uma família rural egípcia cuja rixa de sangue foi interrompida pela educação de um filho no Cairo poderia, portanto, viajar para além do Egito e falar a públicos que confrontam os seus próprios dilemas de tradição, modernidade e transformação social.



Wifredo Lam (Cuba), *Terceiro Mundo*, 1966.

Precisamos da urgência de *Lotus* hoje. O aparato midiático que Havana enfrentou tornou-se um sistema denso de plataformas, algoritmos, extração de dados e propriedade concentrada. Ele não se limita a censurar; inunda o mundo com imagens, fragmenta a experiência comum em fluxos personalizados, transforma a atenção em propriedade e faz com que a solidariedade pareça distante, mesmo quando a guerra chega instantaneamente às nossas telas. O racismo e o colonialismo são renovados por meio de antigas hierarquias vestidas com roupas digitais. Os povos do mundo são convidados a consumir as imagens uns dos outros, enquanto são impedidos de construir relações duradouras com base nas lutas uns dos outros.

Uma nova visão cultural do mundo não pode ser construída a partir de *slogans* de diversidade fornecidos pelas mesmas instituições que financiam a guerra e a pilhagem. Ela deve surgir das lutas contra o racismo, o colonialismo, o patriarcado e a exploração capitalista. Deve recuperar o significado total de cultura afirmado em Havana: cultura como arte e educação, mas também como saúde, ciência, trabalho, esporte, mídia, tecnologia e organização da vida cotidiana. O trabalhador intelectual no centro deste projeto não é um gênio solitário acima do povo, mas alguém cujo conhecimento se insere em um processo coletivo. O horizonte deste projeto não é a substituição de uma elite por outra, mas a ampliação da vida intelectual até que a divisão entre pensadores e executores comece a desaparecer. As tradições radicais não nos oferecem um mapa completo nem um refúgio do presente. Elas nos oferecem métodos: a jornada de Paz pelas máscaras deixadas pela conquista; a recusa de Césaire à escrita colonial; a apropriação da língua do senhor por Retamar; o alarme de Al-e Ahmad diante da imitação dependente; o espaço literário internacionalista construído por *Lotus*; e a insistência de Havana de que a revolução deve transformar a totalidade da vida.



Paritosh Sen (Índia), *Chuva sobre Benares, Índia*, 1962.

Herdamos a tempestade. Nossa tarefa é nos emanciparmos dela.

Cordialmente,

Vijay